**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»
ЛИПЕЦКИЙ ФИЛИАЛ**

РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

КОНСТРУКТИВНЫЕ И ДЕСТРУКТИВНЫЕ ФОРМЫ МИФОЛОГИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Сборник статей и тезисов докладов
международной научной конференции

Липецк, 24-26 сентября 2015 года

Тамбов



2015

УДК 930.1
ББК 87.63
К64

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (РГНФ)Проект № 15-33-01500 «Конструктивные и деструктивные формы мифологизации социальной памяти в прошлом и настоящем»

Редакционная коллегия:
Моисеев А.Д., к.ю.н., доцент, директор Липецкого филиала РАНХиГС;
Графова Г.Ф., д.э.н., профессор, зам. директора Липецкого филиала РАНХиГС по научной работе;
Будюкин Д.А. к.филос.н., доцент, председатель Липецкого отделения РОИИ (Липецкий филиал РАНХиГС);
Линченко А.А., к.филос.н., доцент (Липецкий филиал РАНХиГС).

К 64 Конструктивные и деструктивные формы мифологизации социальной памяти в прошлом и настоящем: сборник статей и тезисов докладов международной научной конференции. Липецк, 24-26 сентября 2015 года / ФГБОУ ВПО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», Липецкий филиал; Российское общество интеллектуальной истории; Российское философское общество. –Тамбов: Издательство Першина Р.В., 2015. – 400 с.

© Российская Академия Народного Хозяйства и Государственной Службы при Президенте Российской Федерации, Липецкий филиал, 2015
© Издательство Першина Р.В., 2015

ISBN 978-5-91253-623-6

Вступительное слово
директора Липецкого филиала
Российской академии народного хозяйства и
государственной службы при Президенте
Российской Федерации
А.Д. Моисеева



Уважаемые коллеги!

Современный мир очень динамичен, и мы можем наблюдать множество перемен в различных областях социальной жизни. Эти перемены, или трансформации, имеют самые разнообразные проявления, от быстрого обновления всего, что окружает нас в повседневной жизни, до появления новейших сложных технологий в промышленности, в системах связи и коммуникациях, новых научных концепциях, явлениях в культуре и искусстве. Однако, задача заключается не просто в том, чтобы только наблюдать процессы изменений, но и в том, чтобы выявлять наиболее существенные тенденции в развитии культуры, образования и науки. Одной из таких тенденций является расширение различных форм мифологизации социальных отношений, несмотря на рост прежде всего научной информации. При этом, мифологизацию нельзя оценивать однозначно, поскольку она имеет как конструктивный, так и деструктивный потенциал. Это с полным правом относится и к процессам мифологизации социальной памяти, которая всегда выходила за пределы научных форм знания о прошлом.

Как отделить конструктивное от деструктивного в мифологизации памяти, как прошлое может помочь нам

ответить на эти вопросы настоящего, насколько широкими являются возможности демифологизации социальной памяти. Смеем надеется, что международная конференция «Конструктивные и деструктивные формы мифологизации социальной памяти в прошлом и настоящем» поможет дать ответы на эти и другие вопросы изучения массовой и индивидуальной памяти.

Конференция проходит на фоне празднования 15-летия основания Липецкого филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

За 15 лет Липецкий филиал превратился в современный, динамично развивающийся вуз, учиться в котором - престижно.

Сегодня академия – это инновационный вуз с развитой многоуровневой системой образования и широким кругом стратегических партнеров, среди которых – администрации области и города, учебные заведения среднего и высшего профессионального образования, школы, банки, страховые компании, промышленные предприятия и другие коммерческие и некоммерческие организации.

Липецкий филиал РАНХиГС готовит кадры, способные успешно конкурировать в жестких условиях рыночной экономики, и обладающие серьезными академическими знаниями и высоким научным потенциалом.

Научный поиск, квалификационный уровень профессорско-преподавательского состава – вот то, что составляет главную силу и авторитет Академии. В Липецком филиале читают лекции ведущие преподаватели г.Липецка, делятся опытом известные специалисты администрации области и города, коммерческих банков, предприятий и организаций.

В Академии успешно реализуются принципы интеграции образования, науки и практики, которые помогают преподавателям активно заниматься научно-

исследовательской работой, включая проведение прикладных и фундаментальных исследований.

Одной из главных научных традиций академии стало проведение ежегодных международных научно-практических конференций, в рамках которых решаются актуальные проблемы взаимодействия науки, власти и бизнеса. Уверен, что международная научная конференция «Конструктивные и деструктивные формы мифологизации социальной памяти в прошлом и настоящем» станет важной вехой этой научной традиции.

Желаю участникам конференции успешной работы!

СЕКЦИЯ 1.
СОЦИАЛЬНАЯ МИФОЛОГИЯ В ГОРИЗОНТАХ MEMORY-STUDIES: ВОПРОСЫ ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ

Сыров В.Н., докт. филос.н, профессор
Россия, ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Томский государственный университет»

Syrov V.N., Ph.D. in Philosophy, Professor
Russia, Tomsk State University

ЧТО СЧИТАТЬ ИСТОРИЧЕСКИМИ МИФАМИ

WHAT TO CONSIDER HISTORICAL MYTHS

Аннотация

В статье предпринята попытка выявить сущностные свойства и условия формирования исторических мифов. Основанием для идентификации стали подходы Р. Барта и М. Элиаде к определению сущности мифа. Показано, что идентификация тех или иных представлений о прошлом как мифов может осуществляться на уровне отбора и интерпретации свидетельств, выбора способов конфигурации источников в исторический нарратив, а также способов применения исторического знания. Утверждается, что определяющим условием формирования исторических мифов является убеждение в том, что обоснование правомерности тех или иных современных целей и задач является единственно возможным способом актуализации ценности исторического знания и единственным условием формирования самого исторического знания.

Abstract

The article attempts to identify the essential properties and conditions of historical myth formation. The basis for the identification is approaches of R. Barthes and M. Eliade to defining the myth. It is shown that the identification of certain representations of the past as myths may be at the level of selection and interpretation of the evidence, of the choice of the source

configuration into the historical narrative, as well as of methods of using historical knowledge. It is alleged that the determining condition for the formation of historical myths is a belief that grounding the appropriateness of certain contemporary aims and objectives is the only possible way of updating the value of historical knowledge and the only condition for the formation of historical knowledge.

Ключевые слова: исторический миф, историческое познание, исторический нарратив, Р. Барт, М. Элиаде

Keywords: historical myth, historical thinking, historical narrative, R. Barthes, M. Eliade

Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 15-33-01003 «Концептуальные основания политики памяти и перспективы постнациональной идентичности».

О роли мифов в культуре в целом и возрождении мифологии в современной культуре сказано более чем достаточно. Столь же неоднократно говорилось о степени мифологизации исторического знания и исторического сознания. Тем не менее, представляется любопытным попытаться очертить контуры того, что считать историческим мифом. Можно сформулировать проблемную ситуацию по-другому, а именно, что дает нам право утверждать о мифологичности тех или иных повествований о прошлом.

В реализации этой цели будем руководствоваться методологическим указанием Ролана Барта, что «миф ничего не скрывает и ничего не демонстрирует – он деформирует; его тактика – не правда и не ложь, а отклонение»[1]. Как это следует понимать? Прежде всего, не сводить миф к простой фальсификации или лжи. Что касается исторического знания, то о фальсификации мы можем говорить, как минимум, на двух уровнях: исторических источниках и исторических фактах и связывать ее с сознательным намерением умолчать, исказить или сфабриковать те или иные свидетельства и создаваемые на их основе факты.

Хотя, чем далее мы движемся в направлении от свидетельств к фактам и от прямого намерения исказить к более изощренным задачам, тем картина становится все туманнее. Если полагать, что факты теоретически нагружены, то встает вопрос об основаниях отделения существенного от несущественного в имеющих место свидетельствах. Если верить, что история играет неустранимую роль в совершенствовании личных и общественных добродетелей, как писал об

[1] Барт Р. Мифологии. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. С. 255.

этом еще Болингброк[1], то встает не менее резонный вопрос о соотношении целей (добродетелей) и средств (истории). Во всяком случае, теоретически отчетливый тезис о необходимости различать простую фальсификацию и мифологизацию становится практически не столь просто реализуемым.

Но, тем не менее, эти препятствия следует рассматривать не как оправдания неустранимости мифов в содержании и функциях исторического знания, а как дополнительные подводные камни в идентификации мифичности тех или иных сообщений. Понятно, что такая идентификация подразумевает более-менее отчетливую концепцию мифа. Здесь снова мы можем руководствоваться тезисом Барта, что «определяющим для мифа является не предмет его сообщения, а способ, которым оно высказывается: у мифа имеются формальные границы, но нет субстанциальных»[2].

Это суждение можно понимать следующим образом. Нет ничего, что самим своим содержанием могло бы сопротивляться мифологизации. Мифы потому и живучи, что легко адаптируют и адаптируются к любой форме культуры. Поэтому тяга к т.н. «реалистичности» не препятствует, а наоборот, благоприятствует зараженности ими. Как мудро отметил тот же Болингброк, «история должна отличаться определенной степенью вероятности и достоверности, иначе примеры, которые мы в ней находим, не будут обладать достаточной силой, чтобы оказывать соответствующее воздействие на наш ум»[3]. Иначе говоря, чем правдоподобнее, тем эффективнее. Историческое повествование может быть скрупулезно точным в соответствии источникам, но оставаться мифом. Поэтому призыв быть честным в опоре на свидетельства, еще не спасает от мифологизации. Все дело в способе их сотворения.

Следуя Барту, можно утверждать, что для создания мифа более важно не что, а как, и использовать его метафору о мифе как похищении языка[4]. Такое похищение предполагало по Барту употребление, по сути, любой совокупности материалов (собственно язык, фотография, живопись, плакат, обряд, вещь, события, ситуации), превращение их в комплекс знаков, опустошение или деформацию их первичного смысла (оттеснение на задний план их собственной истории по Барту), а тем самым использование их как формы или означающих и последующее заполнение их новым смыслом или значением.

---

[1] Болингброк. Письма об изучении и пользе истории. М.: Наука, 1978. С. 11.
[2] Барт Р. Указ. Соч. С. 233.
[3] Болингброк. Указ. соч. С.11.
[4] Барт Р. Указ. соч. С. 257.

Здесь следует заметить, что уже с этой точки зрения прошлое – отличный объект для зараженности его мифами. Оно доходит до нас лишь в совокупности источников и существует лишь в совокупности текстов. Оно привлекательно в виде совокупности событий и деяний, упакованных в нарративную форму, а как неоднократно подчеркивается в литературе, «потребность скомпоновать опыт в нарратив является фундаментальной чертой человеческого сознания»[1]. Наконец, отбор как значимой информации для упаковки ее в нарративный формат, так и самих исторических нарративов и их форматов, обусловлены не столько познавательным интересом, сколько их той или иной культурной ценностью. «…Формы и жанры культуры, включая нарратив, являются не набором интеллектуальных ограничений, но потенциальным набором орудий или инструментов для встречи с изменяющейся и проблематичной реальностью»[2]. Недаром тот же автор отметил, что сама формальная природа нарратива склонна к сокрытию и «натурализации» содержащихся в нем ценностных допущений[3].

Поэтому если говорить о характере всей совокупности операций, обеспечивающих создание мифа, то стоит принять бартовский тезис, что миф – это не ложь, а отклонение. В его примере с чернокожим юношей во французской военной форме, салютующим французскому флагу, отклонение заключается в том, что достоверный и, вполне возможно, что отнюдь не исключительный факт используется для выражения вполне определенного смысла. «Он означает, что Франция – это великая Империя, что все ее сыны, без различия цвета кожи, верно служат под ее знаменем и что лучший ответ хулителям так называемого колониализма – то рвение, с каким этот чернокожий служит своим “угнетателям”»[4].

Здесь у оппонента может встать вопрос на уровне как означающего, так и означаемого. А что здесь не так? Разве эти факты не имели места и разве они не были типичными? Разве они не являются выражением и подтверждением данной идеи? Разве сама идея является ложной или лишенной ценности? Ну и наконец, в чем здесь принципиальное отличие от всего того комплекса действий, посредством которым создается знание как таковое, ну или гуманитарное знание? Говоря иначе, что дает право назвать всю вышеперечисленную совокупность операций мифом?

---

[1] Slotkin R. Fiction for the Purposes of History // Rethinking History: The Journal of Theory and Practice. Vol. 9, №. 2/3. June/September 2005. P. 230.

[2] Slotkin R. Op.cit. P. 229.

[3] Slotkin R. Op.cit. P. 228.

[4] Барт Р. Указ. соч. С.241.

Язык, выработанный в исследовательской литературе для идентификации мифологичности, достаточно богат и разнообразен. Барт отмечал, что «главный принцип мифа – превращение истории в природу»[1]. Мирча Элиаде указывал, что миф превращает события в категории, а исторических лиц - в архетипы, подразумевая под этим неумение или нежелание удерживать индивидуальное[2]. Эти тезисы можно истолковать как операции, посредством которых творится сам миф, и как характеристику задач, ради которых он создается.

Если начать с первого, то творение или творец мифов, как правило, выдают часть за целое или подменяют общее единичным. Пагоды действительно есть в Китае, но Китай не сводится к ним. «…В каждом конкретном случае достижения (экономические или культурные) оплачивались громадными издержками в других сегментах»[3]. Формально это означает, прежде всего, отбрасывание или игнорирование той или иной доли имеющей место информации. В этом смысле миф действительно ничего не искажает или не нуждается в искажении или прямом вымысле. Из всего информационного инвентаря достаточно выбрать необходимое для его создания, что позволяет спекулировать как на соответствии т.н. «реальности», так и на интеллектуальных операциях, предполагающих селекцию существенного и несущественного.

Тогда упрек в мифе будет означать его когнитивную оценку с позиций теорий или концепций, в рамках которых, информация, игнорируемая мифом, видится значимой. Но что следует считать основанием такой оценки? Проблема в том, что столь расхожий контраргумент об искажении реальности сам может быть истолкован как риторическая фигура, которая легко и активно эксплуатируется мифотворцем. В том, что касается истории, то вполне понятно, что контуры т.н. исторической реальности формируются на основании и посредством источников. Поэтому чисто технически мы можем использовать этот аргумент, но должны помнить при этом, что фактически сравниваем не миф и реальность, а две картины прошлого, одна из которых признана научным сообществом и потому обладает статусом эталона. Нетрудно заметить, что остаться на этом уровне споров значит обречь себя на хождение по кругу, а именно на споры о весомости наличных свидетельств.

---

[1] Барт Р. Указ. соч. С. 255.

[2] Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. М.: Прогресс, 1987. С. 62-63.

[3] Аникин Д.А. Социальная память как модернизационный ресурс: топосы прошлого в российском политическом ландшафте // Известия Саратов. гос. ун-та. Т.12. Серия: Философия. Психология. Педагогика. Вып. 4. 2012. С. 6.

Дело, конечно, не в поиске абсолютно надежного критерия идентификации мифов, а определении глубины мифологизации и ее истоков. С этой точки зрения следует признать малую эффективность упреков в игнорировании тех или иных источников. Историк может быть субъективно честен, но если он, к примеру, уже порабощен теми или иными форматами «упаковки» эмпирического материала без рефлексивного к ним отношения, то либо будет порождать мифы объективно, либо будет обречен на эклектическое «с одной стороны» и «с другой стороны». Тогда резонно, что идентификация той или иной продукции как мифологической предполагает обращение к анализу способов интерпретации источников или, так сказать, переход на другой уровень.

Вопрос о предпочтительности тех или иных форматов для организации эмпирического материала сам по себе достаточно интересен и тематически богат. Достаточно вспомнить рассуждения Барта об отсутствии в историческом дискурсе знаков субъекта высказывания или «референциальной иллюзии»[1], о том, что «исторический дискурс не знает отрицания»[2]. Стоит вспомнить нашумевшую идею Хайдена Уайта о способах представления истории как «набора событий, расположенных более или менее хронологически, но закодированных так, чтобы предстать как фазы процесса с явно выраженным началом, серединой и финалом, осюжеченного в форме романа, комедии, трагедии или эпоса»[3]. Из более позднего можно упомянуть типологию исторической наррации, предложенную Йорном Рюзеном[4], а также его рассуждения о том, что существенная часть международного и межкультурного историографического дискурса обусловлена этноцентризмом как путем исторической мысли, глубоко укорененным в историческом сознании в целом[5].

Позволим отметить одну особенность исторической продукции, благоприятную для ее зараженности мифами. Во-первых, мифологизация неотвратима, когда свидетельства используются и строятся не как аргументация и доказательство, а как иллюстрация некоторого

---

[1] Барт Р. Дискурс истории // Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. С.432.

[2] Барт Р. Дискурс истории. С. 435.

[3] White H. Historicism, history, and the figurative imagination // History and Theory. Vol. 14, №. 4. Beiheft 14: Essays on Historicism. December 1975. P. 55.

[4] Rüsen J. Historical Narration: Foundation, Types, Reason // History and Theory. Vol. 26, № 4. December 1987. P.91.

[5] Rüsen J. How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-First Century // History and Theory. Vol. 43, № 4, December 2004. P.118.

тезиса. Это происходит, если исторический текст подается не как выдвижение гипотезы со всеми необходимыми сопутствующими аксессуарами (экспликация историографического обзора в виде конкурирующих концепций с их аргументацией как основание для выдвижения гипотезы), а как «нерассказанная история». Понятно, что столкнувшись с суммой повествований, представленных в виде таких историй, мы лишаемся возможности определить предпочтительность одной по сравнению с другой, а, вернее, вынуждены руководствоваться лишь суждением вкуса или интуицией.

Во-вторых, мы можем заметить еще одну черту в использовании эмпирии, которая кажется благоприятной для создания мифа. Элиаде довольно много писал о том, что в мифе «предмет или действие становятся реальными лишь в той мере, в какой они имитируют или повторяют архетип»[1]. Он правомерно указывал, что причина не в простой неспособности «народной памяти сохранить что-либо, кроме архетипов»[2], что речь должна идти об определенной онтологической концепции[3]. Если начать с формальных интеллектуальных операций, то речь может идти об определенном способе организации эмпирии.

Суть в том, что обычно эмпирия должна либо своей типичностью подтолкнуть к некоторому обобщающему выводу, либо предстать в виде каузальной связности частей в нарративное целое, где каждый из элементов необходим лишь потому, что поддерживает существование такого целого. При этом идея, выражающая суть целого, обеспечивается именно связностью ее частей. Иначе говоря, к примеру, комплекс свидетельств следует считать революцией потому, что он наиболее укладывается именно в такое целостное повествование.

Однако то или иное событие или ситуация могут толковаться как выражение или воплощение какой-либо идеи. В таких случаях мы обычно употребляем выражения типа «эти события свидетельствуют о подвиге народа», «в этих действиях наиболее ярко воплотились лучшие качества нации» и т.д. По сути, данные повествования приобретают символический характер, поскольку представленная них информация призвана быть не частью некоторого целого, а сама предстать в виде некоторой самодостаточной сущности, смысл которой мы должны искать не в ней самой, а за ее пределами. Специфика такой герменевтики в том, что выделяемые объекты интерпретируются не как части целого, а как выражение (или проявление) общего,

[1] Элиаде М. Указ. соч. С.55.
[2] Элиаде М. Указ. соч. С.63.
[3] Элиаде М. Указ. соч. С. 55.

и должны так трактоваться. При этом потребитель мифа также должен в буквальном смысле видеть такое общее в единичном. Тогда, если одной из черт символа является его свойство быть заместителем другого предмета, то в когнитивном плане такое положение дел всегда сохраняет вопрос: действительно ли выделяемый и описываемый предмет является воплощением того, на что он указывает, или всего лишь отдельным предметом, указывающим на самого себя.

Нетрудно заметить, что операция, названная нами символизацией, в конечном счете, предназначена решать отнюдь не эпистемологические задачи. Хотя, конечно, доверие к созданной картине является необходимым условием достижения целей, преследуемых мифом. Но, тем не менее, остаться на этом этапе анализа значит снова воспроизводить поставленные выше вопросы. Более того, положение дел усугубляется, если мы вступили на опасный путь определения условий формирования исторического знания. Здесь достаточно вспомнить Генриха Риккерта с его тезисом, что «лишь под углом зрения какой-нибудь ценности индивидуальное может стать существенным, и потому уничтожение всякой связи с ценностями означало бы также и уничтожение исторического интереса и самой истории»[1]. Также стоит иметь в виду тезис Артура Данто, что «одно и то же событие будет приобретать разные значения… в соответствии с разными множествами более поздних событий, с которыми его можно связать»[2].

Рассуждения данного типа выводят нас следующий уровень анализа мифа и условий его создания, а именно на уровень тех социальных и культурных функций, реализацию которых он должен обеспечить. Как правило, принято говорить об интегративной, компенсаторной, аксиологической, прогностической функциях мифа[3]. Данные утверждения вполне правомерны, но требуют некоторого прояснения. Прежде всего, если говорить о мифе со всей серьезностью, то тезис о его социально-культурных функциях мы должны трактовать следующим образом. Не сначала создание мифа, а потом его использование, а использование есть основание создания мифа. Иначе говоря, только в контексте использования тот или иной созданный продукт становится мифом. Если это так, то в свете признания внепознавательного контекста формирования самого исторического знания, мы должны либо принять как таковую его

[1] Риккерт Г. Философия истории. СПб: Издание Д.Е. Жуковского, 1908. С.52.

[2] Данто А. Аналитическая философия истории. М: Идея-Пресс, 2002. С.20.

[3] Боровкова О.В. Выявление топоса социально-исторического времени в историческом сознании. Барнаул –Рубцовск: Изд-во Алт. ун-та, 2009, С. 115-120.

неустранимую мифологичность, либо осуществить соответствующую селекцию самих функций и способов их реализации.

Как следует трактовать последний тезис? Стоит предположить, что есть задачи (или способы решения этих задач), для решения которых историческое знание в принципе непригодно. Либо стремление использовать историю для их достижения ставит ее в такое положение дел, когда она становится наиболее уязвимым для заражения его мифами. Рискнем предположить, что такая ситуация складывается во всех тех случаях, когда прошлое используется для обоснования современности. Иначе говоря, это происходит, если апелляция к прошлому должна явным или неявным образом проиллюстрировать, подтвердить или оправдать чьи-либо права или притязания на что-либо, чей-либо приоритет, существующее положение дел (идентичность к примеру), ценностные установки.

Такое обоснование может осуществляться в различных формах. Классическим можно читать тезис Просвещения, что «история – это философия, которая учит нас с помощью примеров»[1], превращавший историческое знание в сумму иллюстраций добродетелей или пороков. Далее, это различные метанарративы о линейном либо циклическом ходе истории. Это бесконечные истории в формате побед иди поражений, самим способом своей организации предназначенные возвеличивать или ниспровергать тех или иных субъектов исторических действий, будь то личности, институты, государства, народы, а соответственно их разделять и противопоставлять.

Если это так, то можно утверждать, что именно в попытках возложить на прошлое достижение вышеописанных задач коренятся истоки его мифологизации. Они обусловливают принятие соответствующих форматов упаковки исторической информации, а также отбор и интерпретацию свидетельств. Пока в культуре господствует убеждение, что историческое знание ради этих задач и существует, мифы будут с неизбежностью возрождаться.

Барт прозорливо отмечал, что «мифы непрестанно и неутомимо добиваются, вкрадчиво и непреклонно требуют, чтобы все люди узнавали себя в вековечном и вместе с тем исторически конкретном образе, который создан для них как бы раз и навсегда»[2]. Болингброк когда-то сказал об этом более прямо. «Таковы некоторые общие принципы и правила жизни и поведения, которые всегда останутся

[1] Болингброк. Указ. соч. С. 11.
[2] Барт Р. Мифологии. С. 283.

справедливыми, поскольку согласуются с неизменной природой вещей»[1]. Итак, почему это становится мифом?

В свете доминирования релятивистских и конструктивистских установок было бы странным утверждать о привилегии на обладание правильной версией истории. На этом и спекулирует творец современных исторических мифов. Поэтому дело не в монополии на истинное знание, а в степени рефлективности по поводу тех или иных версий прошлого. Различные авторы резонно отмечают, что «долговечность социальной памяти проявляется в стремлении предельно отдалить момент возникновения данной социальной группы и представить ее существование как линейное, протекающее непрерывно – от зарождения до нынешнего состояния»[2], что «телеологическая непрерывность является доминантным концептом времени, что определяет идею истории в основных нарративах»[3], что концепция «нации», с которой, как правило, отождествляется идентичность, подается как «сообщество судьбы»[4], как нечто в более-менее целостном виде переданное предками и завещанное настоящему (потомкам) из прошлого.

Оценка такого подхода к интерпретации прошлого как мифологизирующего обусловлена не знанием, какой история была на самом деле, а пониманием, что он опирается на допущение о непрерывности и преемственности прошлого и настоящего, которое само нуждается в доказательстве. Соответственно стремление обосновывать современность прошлым строится на таком допущении. Конечно, оппонент мог бы сказать, а разве полагание истории как серии разрывов не является таким же допущением, а если это так, то чем такое видение предпочтительнее, чем толкование истории как непрерывного процесса.

Ответ, видимо, может быть следующим. Все дело в необходимости постоянно удерживать контекст данных рассуждений и дискуссий. Да, современный подход к истолкованию прошлого тяготеет к его интерпретации как совокупности различий. Но он возник и доминирует не в силу смены одной субъективной точки зрения на другую столь же субъективную, а в ходе осмысления накопленного опыта исторических интерпретаций, в частности мучительного и болезненного осмысления эпистемологической и практической ценности различных метанарративов. В более широком и философском смысле

[1] Болингброк. Указ. соч. С. 27.
[2] Аникин Д.А. Указ. соч. С. 6.
[3] Rüsen J. How to Overcome Ethnocentrism. P. 122-123.
[4] Carretero M., Kriger M. Historical representations and conflicts about indigenous people as national identities // Culture & Psychology. Vol, № 2. 2011. P. 179.

слова речь идет о смене онтологий, которая также стала плодом переоценки интеллектуального и культурного опыта. Не вдаваясь детально в эту сторону, отметим, что такая онтология стремится минимизировать набор своих исходных допущений, а имеющиеся – трактовать как следствия накопленного и переосмысленного исторического опыта.

Только помня это обстоятельство, мы понимаем, почему и какая концепция истории приобретает сегодня институализированный, и следовательно, эталонный характер. Это означает, во-первых, что идентификация тех или иных интерпретаций прошлого как мифов или тяготеющих к ним опирается не на некоторые раз и навсегда устоявшиеся критерии отделения мифа от истории, а на исторически сложившийся контекст различений. Иначе говоря, мы считаем те или иные вещи мифами (вопрос о различии мифов и идеологий пока можно оставить в стороне) потому, что они расходятся с теми нормами и ценностями, которые мы сегодня связываем с научностью. Во-вторых, более конкретнее, сегодня мы связываем исторический миф со всеми видами трактовкой прошлого, которые тяготеют к тому, чтобы трактовать его как непрерывный и преемственный процесс. В-третьих, мы можем связать условия сохранения такого видения истории с убеждением, что без истории невозможна реализация определенных социально-культурных задач. Ну и, наконец, сам характер современной онтологии требует от нас предельной рефлективности по поводу тех предпосылок, на которые опираются наши микронарративы. Это означает, что история, поданная сегодня как история различий, отнюдь не является окончательным рецептом избавления от мифов и сама открыта и должна быть открыта для возможной будущей критики.

Трунов А.А., к.филос.н., доцент
Россия, АНО ВПО «Белгородский университет кооперации, экономики и права»

Trunov A.A., PhD in Philosophy, Associate Professor,
Russia, Belgorod University of Cooperation, Economics and Law

МИФ И ИДЕОЛОГИЯ КАК ТИПЫ СОЦИАЛЬНОГО ЗНАНИЯ

MYTH AND IDEOLOGY AS TYPES OF SOCIAL KNOWLEDGE

Аннотация

В статье рассмотрена проблема соотношения мифа и идеологии как типов социального знания. Миф возникает там, где имеется острая необходимость понимания реальности, но нет иных способов получить этот результат. Существование общественного сознания – это необходимое условие конструирования мифов. Идеология не «отменяет» миф, а лишь определённым образом рационализирует его содержание и дополняет его нарративами Свободы, Порядка и Развития, которые наиболее адекватным образом выражают историческое самосознание эпохи Модерна.

Abstract

The article considers the problem of the relation of myth and ideology understood as types of social knowledge. Myth arises where there is a need to understand the reality but there are no other ways to do it. The existence of social consciousness is a necessary precondition for constructing myths. Ideology does not deny myth, but in a certain way rationalizes its content and complements in with narratives of Freedom, Order and Development, which most adequately express the historical consciousness of Modernity.

Ключевые слова: миф; идеология; культура; социальное знание; эпоха Модерна.

Keywords: myth; ideology; culture; social knowledge; Modernity.

В последнее время существенно возрос интерес общества к мифотворчеству. Причём не только в литературе или кинематографе, но и в публичной политике. Бурное развитие получили PR-технологии, имиджмейкерство и реклама, что также стало ярким проявлением мифотворчества на современном этапе общественного развития[1].

[1] См.: Трунов А.А., Черникова Е.И. Технологии «паблик рилейшнз» в трансформирующейся цивилизации Модерна (опыт философско-культурологического исследования). – СПб.: Алетейя, 2007.

Практически те же самые слова можно сказать и о феномене идеологии, интерес к которому в последнее время заметно усилился[1]. Идеология, ещё не столь давно отовсюду изгнанная, снова возвращается практически во все сколько-нибудь значимые сферы человеческого бытия, в том числе – и в актуальную политику[2], наполняя её отблеском высших смыслов.

Дело обстоит таким образом, что в любом социальном знании можно обнаружить те или иные мифологические или идеологические «вкрапления». Остаётся лишь понять: откуда они там взялись?

В данной статье мы попытаемся вкратце рассмотреть проблему соотношения мифа и идеологии как двух взаимодополняющих типов социального знания, отталкиваясь от тезиса о том, что *миф – это социальное знание преимущественно о прошлом, а идеология – не столько о прошлом, сколько о настоящем и будущем*.

Историческая практика показывает, что конкретные формы духовной жизни (миф, религия, философия, наука, идеология) всегда встроены в контекст той ситуации, на почве которой они существуют. Поэтому даже «субъективность, через которую проходит и которой отягощается информация, отражающая представления, в большей или меньшей степени характерные для данного социума, проявляет культурно-историческую специфику своего времени»[3].

Современные исследователи акцентируют внимание на мифопорождающих потенциях культуры, а миф рассматривается ими как базисная предпосылка идеологии. Миф действительно является *истоком идеального*, одной из рационализированных форм которого также является идеология[4].

Научные успехи в области религиоведения, аналитической психологии, интеллектуальной истории стимулировали возникновение новой отрасли знаний, посвященной изучению мифов. Современный уровень научных знаний позволяет рационально исследовать процесс мифотворчества, выявить его генезис и основные этапы развития.

Впрочем, для абсолютного большинства людей это процесс едва ли понятен. И это легко объяснимо. Ведь «миф решительно не находит в словесной форме своей адекватной объективации»[5]. Однако

---

[1] См.: Мусихин Г.И. Очерки теории идеологий. – М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2013.

[2] См.: Шварцмантель Д. Идеология и политика: Пер. с англ. – Харьков: Изд-во «Гуманитарный Центр», 2009.

[3] Образы времени и исторические представления. Россия – Восток – Запад / под ред. Л.П. Репиной. – М.: Кругъ, 2010. – С. 10.

[4] См.: Жилина В.А. Идеология: Новый взгляд. – Новосибирск: ЦРНС, 2009.

[5] Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1996. – Т. 1. – С. 122.

связь с исторической традицией позволяет даже в самых фантастических мифах обнаружить содержащееся в них социальное знание. Ведь слово *миф* (др.-греч. *μυθοξ*) буквально означает: *предание, рассказ, связное словесное повествование*[1].

Тот очевидный факт, что во всех идеологиях присутствуют ложные, иллюзорные идеи, которые воспринимаются конкретными историческими субъектами в качестве истинных, выступающих в их сознании в качестве регуляторов любых социальных действий, явился основанием интерпретации классических идеологий эпохи Модерна как связанных на живую нитку рациональности социальных или политических мифов. Взаимное редуцирование идеологии и мифа осуществляется в результате абсолютизации таких его онтологических свойств, как вымышленность и иллюзорность. Между тем идеология и миф как типы социального знания вовсе не идентичны друг другу.

Идеология (греч. *ιδεολογια*, от др.-греч. *ιδεα* – вид, форма, прообраз, идея; и *λογος* – слово, разум, учение) – это определённая система идей, ценностей, принципов и взглядов, отражающих в рациональной (теоретической) форме предметное отношение людей к окружающей действительности и друг к другу, служащих артикуляции того или иного *образа желаемого общества*[2].

На наш взгляд, идеология представляет собой не столько ту или иную разновидность торжествующего «ложного сознания»[3], сколько своеобразную «матрицу раз/единения людей», поскольку способствует формированию социальной и политической идентичности его членов, отделяя их от носителей иных целей, ценностей, принципов, взглядов и убеждений. Базой для идеологии служит двухполюсная логика, которую можно охарактеризовать простым соотношением: *мы/они = правые/неправые = хорошие/плохие.*

Благоприятные условия для появления Великих идеологий эпохи Модерна (от англ. *Modernity*, франц. *La modernité*, нем. *Modernität*, исп. *La modernidad*, итал. *La modernità*) возникли именно тогда, когда обнаружился дефицит смыслов, с помощью которых только и можно было понять новую реальность, не говоря уже о разумном воздействии на неё. Идеологии привнесли в политику стратегическое видение и нормативные образы желаемого общества, тем самым инициир-

[1] Элиаде М. Аспекты мифа: Пер. с фр. – 4-е изд. – М.: Академический Проект, 2010. – С. 15–16; Tudor H. Political Myth. – N.Y. ets.: Praeger Publishers, 1972. – P. 16–17.

[2] Трунов А.А. Идеология в интеллектуальном дискурсе XVII – начала XX вв.: Генезис, содержание, эволюция. – Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2013. – С. 124.

[3] Гальцева Р., Роднянская И. Summa ideologiae: Торжество «ложного сознания» в новейшие времена. – М.: Посев, 2012.

ровав генезис и эволюцию классических форм мобилизации людей, пытавшихся творить Историю.

Традиционные функции мифа (адаптационная, аксиологическая, интегративная, мировоззренческая, ориентационная, рефлексивная) перешли к идеологиям. Однако с той лишь существенной разницей, что миф актуализировал опыт прошлого и тем самым объяснял настоящее как «вечное возвращение одного и того же» (Ф. Ницше), а идеологии предлагали конфликтующие образы *развивающегося общества*, довольно плотно «нанизанного» на некую консенсусную «стрелу времени». Без этого принципиального различения мы ничего не поймём. То же касается конструктивных и деструктивных форм мифологизации социальной памяти в прошлом и настоящем.

Подводя общий итог, следует отметить, что классические идеологии (национализм, консерватизм, либерализм, социализм) никоим образом не «отменили» традиционный миф, а лишь определённым образом рационализировали его содержание, дополнив его нарративами Свободы, Порядка и Развития, наиболее адекватно выражающими историческое самосознание эпохи Модерна. Это не только породило такое важное качество идеологий как их онтологическую связь с миром утопий, но и превратило идеологии в силу, призванную изменить мир в пользу тех или иных субъектов стратегического действия, с большей или меньшей настойчивостью реализовывавших различные версии одного и того же политического проекта *Освобождения*.

Иванов А.Г., канд. филос. наук, доцент
Россия, ФГБОУ ВПО "Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ",
Липецкий филиал

Ivanov A.G., PhD in Philosophy, Associate Professor
Russia, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Lipetsk branch

СОЦИАЛЬНОЕ МИФОТВОРЧЕСТВО И МИФОЛОГИЗАЦИЯ: ОПРЕДЕЛЕНИЕ УРОВНЕЙ ПОТЕНЦИАЛЬНЫХ УГРОЗ ДЛЯ СОЦИАЛЬНЫХ СФЕР И ОБЛАСТЕЙ ЗНАНИЯ

SOCIAL MYTHOLOGY AND MYTHOLOGIZATION: THE DEFINITION OF POTENTIAL THREATS' LEVELS TO SOCIAL SPHERES AND AREA OF KOWLEDGE

Аннотация

В статье дается определение процессам социального мифотворчества и мифологизации. Автор исходит из того, что объект социальной мифологии постоянно расширяется с дифференциацией общественной жизни. В результате возникает потребность в оценке потенциальных угроз, которые может нести миф, проникая в социальные сферы и области знания. Предлагается вариант классификации социальных сфер и областей знания в зависимости от того, насколько опасными могут быть функционирующие в них мифы.

Abstract

The definition of the processes of social myth-making and mythologization is given in the article. The author assumes that the object of social mythology is constantly extending along with social life differentiation. As a result there is a need for the assessment of the potential threats that can bring the myth, penetrating into social spheres and area of knowledge. It is suggested a classification of social spheres and area of knowledge, depending on how dangerous can be functioning in them myths.

Ключевые слова: социальная мифология; мифотворчество; мифологизация; социальная сфера; миф; уровни угрозы.

Keywords: social mythology; mythologization; mythology; social services; myth; threat levels.

Социальной мифологии как форме общественного сознания присущи процессы мифотворчества (запечатление социального бытия в виде мифов, построение мифических сюжетов) и мифологизации

(придание социальной реальности мифологической образности). Мифотворческий потенциал социальной мифологии проявляется тогда, когда в мифе начинают видеть инструмент для реализации общественных функций, что приводит в дальнейшем к конструированию социальных проектов – от утопии и теории общественного договора до идеологических построений типа коммунизма или неолиберализма. Мифологизационный потенциал социальной мифологии не ограничивается социальной сферой, но может приводить к конвергенции космоса, природы и социума.

Сложность определения процессов мифотворчества и мифологизации состоит в том, что «оба процесса могут быть не только спонтанными (то есть носить бессознательно самопроизвольный характер), но и осознанными, когда мифы генерируются целенаправленно. В последнем случае можно говорить о феномене так называемого "мифологизированного сознания", означающем наполнение индивидуальных и массовых представлений о мире идеями и образами, перенятыми из мифов, "встроенность" мифов как чего-то достоверного в содержание достаточно развитых воззрений, где наличествуют также научные, философские, художественные, политико-правовые понятия»[1]. Именно такие процессы стали происходить с мифами, начиная с цивилизаций Древнего мира, и продолжаются до настоящего времени.

Усложнение социальных отношений и общественной жизни приводит к тому, что они с трудом интерпретируются рационально, на фоне чего все большее значение приобретает социальная мифология. При этом по мере развития общества, усиления его стратификации, трансформации функционирования происходящих в нём коммуникационных процессов проявляется специфика современной социальной мифологии.

С дифференциацией общественной жизни расширяется поле для мифотворчества, увеличивается количество терминов, артикулирующих процессы мифологизации (стереотип, фетиш, мифологемы и пр.), что также делает возможным выявление степени институционализации мифов, рассмотрение социальных институтов, инициирующих и поддерживающих функционирование мифов.

Попробуем определить вектор рассуждений относительно вопросов о том, несут ли процессы социального мифотворчества и мифологизации угрозу для сфер общественной жизни и областей социального знания, и можно ли как-то ранжировать потенциальные

[1] Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 31.

угрозы. Уровни угрозы от проникновения мифов в социальные сферы и области знания представлены в таблице 1.

Таблица 1 – Уровни угрозы от проникновения мифов в социальные сферы и области знания в результате процессов мифотворчества и мифологизации

Социальная сфера, область знания	**Уровень угрозы от проникновения мифов**	**Мифотворчество**	**Примеры мифологизации**
Политика	красный	Политические мифы	Сакрализация политических лидеров, партий
История	красный	Исторические мифы	Ремифологизация исторической памяти
Экономика	оранжевый	Мифы экономики, коммерческие мифы	Стереотипизация брендов, поведения субъектов бизнеса
Право	желтый	Мифы правовой сферы	Представление о несовершенстве любого закона
Наука	желтый	Мифы науки	Абсолютизация научных понятий
Мораль	синий	Мифы этической сферы	Появление новых мифологем
Религия	зеленый	Религиозные мифы	Фетишизация религиозных догматов
Эстетика	зеленый	Художественные мифы	Наделение мифологической образностью художественных героев

Учитывая деление общественного сознания на уровни, будем считать, что процессы мифотворчества затрагивают преимущественно теоретический уровень, процессы мифологизации – обыденный уровень. Уровень угроз от проникновения мифов означает степень их интегрированности в общественное сознание: с одной стороны, степень восприимчивости результатов мифотворческой деятельности; с другой стороны, качество мифологизации. Для ранжирования таких

угроз воспользуемся шкалой, применяемой в США для определения уровней террористической угрозы.

Красный уровень означает достаточно сильную восприимчивость результатов мифотворческой деятельности на обоих уровнях общественного сознания, что приводит к формированию устойчивых представлений о политических, исторических событиях, а зачастую – к демонтажу исторической памяти, ценностей, политических предпочтений; при этом существует опасность потери нравственных ориентиров.

Оранжевый уровень означает рациональное применение мифов преимущественно с целью получения прибыли. Процессы мифологизации активизируются преднамеренно с помощью символов, брендов. В данном случае апеллирование к мифам может нести для индивида угрозу его экономическому благополучию.

Желтый уровень означает особый статус мифа в предельно рационализированных областях общественного сознания, когда безоговорочная вера в авторитет науки или верховенство права сама по себе является разновидностью мифологической веры, однако при этом миф понимается сугубо отрицательно – как преднамеренная ложь или, в лучшем случае, заблуждение. Это не мешает, однако, проявлению процессов мифологизации, возникающих в результате подозрений в истинности устоявшихся норм и правил, либо вследствие стремления индивида дополнить картину мира, дав интерпретацию процессам и явлениям, не находящим научного объяснения.

Синий уровень означает некое пограничное состояние, сопряженное с присутствием мифологем на глубинном уровне человеческого сознания, психики, когда продуцирование мифов практически не нарушает моральных кодов. Процессы мифологизации здесь устойчивы, стабильны: требуется длительное время для того, чтобы можно было говорить даже о начале изменения этических, моральных установок под воздействием мифотворческих процессов.

Зеленый уровень свидетельствует о сосуществовании в сознании мифологических представлений с религиозными и эстетическими, которые взаимно дополняют, обогащают друг друга. На данном уровне мифы выполняют скорее конструктивную роль, хотя в религиозной сфере иногда требуется корректировка влияния мифов на сложившуюся систему религиозно-мифологических практик и установок.

Таким образом, дифференциация общественной жизни актуализирует поиск инструментария диагностики степени воздействия процессов мифотворчества и мифологизации на социальные сферы и области знания. Именно наличие адекватных методик определения

того, конструктивную или деструктивную роль играет миф в той или иной форме общественного сознания на определенном этапе развития социума, позволит преодолеть настороженность, которая возникает не только у исследователей, но и у всех, кто сталкивается с феноменом социальной мифологии.

Самойлова Е.В.
Россия, Фольклорно-этнографический центр им А.М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова

Samoylova Y.V.
Russia, Center for Folklore and Ethnographic studies named after A.M. Mekhnetsov of the St. Petersburg state conservatory named after N.A. Rimsky-Korsakov

ГРАВИТАЦИЯ ПАМЯТИ: РИТУАЛЫ ПОМИНОВЕНИЯ В СИСТЕМЕ ВОСПРОИЗВОДСТВА СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ ГРУППЫ.

MEMORY GRAVITATION: COMMEMORATION RITUALS IN SYSTEM OF REPRODUCTION OF THE SOCIAL AND ECONOMIC GROUP RELATIONS.

Аннотация.

В Суражском районе Брянской области ритуал пасхального поминовения умерших, не только ритуальный акт коллективной памяти, но и ритуальный «регулятор» в процессах социокультурного и экономического взаимодействия. Ритуал памяти способствует сохранению традиционных женских практик, таких как кулинария, искусство создания, украшения и сохранения ткани.

Abstract.

In the Surazhsky area of Bryansk region ritual of Easter commemoration of the dead is not only a ritual act of collective memory, but also a ritual "regulator" in processes of sociocultural and economic interaction. Ritual of memory promotes preservation of traditional female practice, such as cooking, art of creation, ornamentation and storage of cloth.

Ключевые слова: память, ритуал, женские рукоделия, дарообмен, социальные отношения, воспроизводство.

Keywords: memory, ritual, female cloth possessions, rituals, gift exchange, social relations, reproduction.

Это раньше ще было, а щас уже редко, кто говорит [Христос воскресе!]. На кладбище [только в Радуницу] гавóрют, а если так [в обиходе, то нет].
Жительница д. Лопазна, ок 75 л, ПМА, 2015.

Одна из аксиом теории ритуала утверждает, что ритуалы и обычаи представляют культурные механизмы регулирующие поведение людей в обществе, т.е. не только в рамках ритуала. Наиболее сложными для изучения и наблюдения оказываются социальные процессы, связанные с ритуальной практикой, но проявляющиеся и имеющие развитие вне ритуального времени и пространства. В условиях работы с этнолокальными группами, переживающими трансформации в культурной и социально-экономической сферах, проследить корреляции в системной связке ритуал - социальная структура, весьма затруднительно: либо ритуал утратил свою значимость и был архивирован в текстах коллективной памяти группы, либо ритуал сохранил жизнеспособность, но «вышли из строя» механизмы социально-экономических регуляций (разрушено производство, не возделываются сельскохозяйственные угодья и т.п.). Как следствие, большинство отечественных исследователей вынуждено ограничиться рамками самих ритуальных практик, вне интеграций последних в порядки социальной структуры.

Исследовательской удачей можно считать возможность фиксации связей между социальной организацией и ритуалом в Радуницу - день поминовения предков, в Суражском районе Брянской области. Особый интерес вызвала региональная специфика в организации коллективной практики памяти. В Радуницу жители Суражского района (как и большинство восточных славян) приходят на кладбище, чтобы помянуть родных и близких: зажигают на могилах свечи, оставляют у могильных памятников крашеные яйца, выпечку, сладости, здесь же устраивают поминальный обед[1].

Неповторимый колорит привносит местный обычай украшать места захоронения предметами женских рукоделий: вышитые полотенца привязывают к крестам, а домотканными и вышитыми скатертями покрывают могилы, на них же устраивают обед. Полотенца и скатерти, приобретшие статус ритуальных предметов, исключаются из повседневного обихода и составляют часть недвижимого тканево-

[1] Подробное описание ритуала см. в этом же сборнике: Самойлова Е. «Все накрывается, все вспоминается…». Радуница: Женские практики коммеморативные практики в сельской культурной традиции.

го имущества[1] женщин, ценность которого подтверждается ритуалом (демонстрация и освящение на могилах предков). Участие в ритуальной практике требует от хозяйки не только владения мастерством вышивки (раньше, ткачества) но и знание технологий хранения, реставрации, ухода за изделием. Ритуал служит стимулом для последующих практик, связанных с производством и отделкой тканей. Ежегодно женщины стараются пополнять запасы тканевого имущества, представляя новые изделия на дне памяти в Радуницу. Домоткаными скатертями, унаследованными от старших родственниц, покрывают могилы бабушек, дедушек, прабабушек и прадедушек. Нередко на захоронении женщины оказывается изделие, созданное ее же руками. Домотканые скатерти – семейная реликвия, предметы памяти, объективирующие связь поколений. Ритуальная выставка женских рукоделий знакомит с многообразием техник, узоров, цветовой палитры, используемых мастерицами, и может рассматриваться как публичная экспозиция культурных традиций в диахронии и синхронии (трансформации кодов в культурной памяти группы). Скатерти и полотенца - неотчуждаемый продукт, циркулирующий в родственном кругу, в системе воспроизводства родственных связей и отношений. Объектами обменных практик становятся не сами предметы, но технологии: женщины делятся секретами мастерства, ухода за изделиями, узорами, нитями и пр., что способствует развитию коммуникативной сети женской группы.

В процесс ритуального взаимообмена включаются и продукты питания. Пищевой код ритуала представлен традиционной пасхой (куличом) крашеными яйцами, домашней колбасой и др. изделиями из мяса. Женщины угощают выпечкой родственников, подруг и соседок весь период от Пасхи до Радуницы. «Пробы» стимулируют обмен рецептами и продуктами. Женщины, которые держат коров, птицу делятся продуктами с теми, у кого нет. В прежние годы, даже семьи водов, живущие в бедности, в канун Пасхи и Радуницы старались угощать домашним молоком. Жительница д. Костеничи хранит завет матери «дочечка, никада ничаго не жалей: есть у тебя, подялися, у каго нема»[2], и вспоминает, как бегала, разносила молоко «[мать] последняя выливаеть у кувшин, гаварю: «Мам, что ты всё выливаешь? А завтра Паска, а нам нема». - Дачушечка мая, у нас паску учинить ёсть, а завтра ж мы ще каровку падоим, нехай же людечки пакуша-

[1] Термин недвижимое имущество был предложен американским антропологом А. Вейнер: Weiner Annette Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping While Giving .Berkley/ los Angeles/ Oxford, 1992. P.4-6.

[2] ПМА, Инф.: ж., ок 70 л., д. Костеничи, Брянская обл., Суражский р-н, 2015.

ють хоть на праздник»[1]. В последние годы прослеживается тенденция вытеснений практик дарообмена торгово-рыночными отношениями.

На могилах предков актуализируется и освящается «память дара»: вспоминаются наиболее значимые подарки, акты взаимопомощи и даже взаимовыгодные крупные сделки[2], установившие связь между участниками событий.

В Радуницу на сельских кладбищах «воскресают» заветы предков, демонстрируется приверженность нормам ритуального поведения. Участники поминальной церемонии приветствуют друг друга словами «Христос воскрес!», «На кладбище – гаворют, а если так, [нет]»[3], хотя совсем недавно слова пасхального приветствия звучали весь период от Пасхи до Радуницы: «мы малые были, и нам интересно было, что ни “здравствуйте” говорить надо было, а “Христос воскресе”»[4].

На Брянщине места памяти в день ритуального почитания становятся центрами особого притяжения не только для жителей окрестных деревень, но и для покинувших эту территорию в силу тех или иных жизненных обстоятельств. В рамках ритуала поддерживаются отношения родства не только по крови и браку, но также по территории, профессии (росли на одной улице, в одной деревне, работали на одной ферме, в одном колхозе и т.п.). Гравитация памяти преодолевает политические барьеры: в Пасху и Радуницу открываются государственные границы с территорией Украины и Белоруссии для жителей пограничных деревень[5]. Сохранение ритуала, интегрированного в культурную память группы, объясняет феномен территориального притяжения живых, и даже, мертвых (посмертные миграции по завещанию, с просьбой похоронить на родной земле).

Приведенные материалы позволяют рассматривать гравитацию памяти как фундаментальную основу взаимодействия группы, и акт ритуализации памяти как мощный импульс к воспроизводству практик в системе социокультурных и экономических отношений.

---

[1] Там же.

[2] Так, женщина, купившая дом в центре деревни (и всех социальных коммуникаций), угощает на могиле своей матери продавщицу и одаривает ее выпечкой, крашенками. Женщина, получившая в дар поросенка, высказывает признательность подруге на могиле ее родных. У одной из могил во время поминального обеда один из гостей вспоминает как участвовал в изготовлении и установке могильного креста и т.п.

[3] ПМА, Инф.: ж., ок 75 л., д. Лопазна, Брянская обл., Суражский р-н, 2015.

[4] Там же.

[5] Электронный ресурс: http://ont.by/news/. Режим доступа: 14.06.15.

Селищева Д.В., магистр
Украина, ХНУ им. В.Н. Каразина

Selisheva D.V, master
Ukraine, V. N. Karazin Kharkiv National University

ВОЗМОЖНОСТЬ РАЗОМКНУТОСТИ (ERSCHLOSSENHEIT) В ПОНИМАНИИ ДРУГОГО КАК ЭКЗИСТЕНЦИИ

THE POSSIBILITY OF THE DISCLOSEDNESS (ERSCHLOSSENHEIT) IN THE UNDERSTANDING OF THE OTHER AS EXISTENCE

Аннотация

В статье проводится исследование возможности разомкнутости Dasein als Mitsein в рамках фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера, а именно – возможность размыкания Dasein в контексте межличностных отношений через модификацию неподлинного бытия «так принято» (das Man) как признание за Другим акта идентичности, равной моей, заключающейся в принципиальной незавершенности и неданности Другого как экзистенции.

Abstract

In the article a research of possibility of a disclosedness of Dasein als Mitsein within the Martin Heidegger's fundamental ontology is conducted, namely – the possibility of disclosure of Dasein in the context of the interpersonal relations through modification of unauthentic life of "the one" (das Man) as recognition in the Other of the act of the identity that is equal to mine, consisting in basic incompleteness and not-givenness of the Other as existence.

Ключевые слова: разомкнутость (Erschlossenheit), бытие-с (Mitsein), Другой (Ander), понимание.

Keywords: disclosedness (Erschlossenheit), being-with(Mitsein), the Other (Ander), understanding.

Вопрос о разомкнутости Mitsein, по сути, распадается на два вопроса: а) что значит разомкнутость, б) Mitsein как разомкнутость Dasein (Dasein als Mitsein).

Ответ на первый вопрос можно понять исходя из понимания разомкнутости как памяти в работе Хайдеггера «Что зовется мышлением?». «Мышление», понятое как удержание себя на бытийных возможностях, как удержание себя в изначальном, равнозначно, соглано этой статье, памяти. Именно память удерживает бытие в непотаенно-

сти (Unverborgenheit). Способ осуществления бытийной памяти – мышление о непотаенности. Мочь мыслить значит: «допустить это [мышление] в его сущность и неотступно охранять открытым этот доступ»[1]. Однако мы можем всегда лишь то, что желаем, а желаем лишь то, чему желанны мы сами по своей сути, тому, что «[...] зовет нашу сущность, вызывает нас в нашу сущность и таким образом держит нас в ней постольку, поскольку мы его мыслим»[2].

Это значит, что *взаимное удерживание, взаимосвязь вспоминаемого и вспоминающего осуществляется в акте памяти. Онтологически память является судьбой сущего, способного говорить, ведь в его природе заложено то, что к нему обращено бытие.* «Память – это собрание воспоминаний о том, что должно осмысляться прежде всего другого. Это собрание прячет в себе и укрывает у себя то, *что всегда следует мыслить в первую очередь*, все, что существует и обращается к нам, зовет нас как существующее или побывшее»[3]; [курсив мой – Д. С.]. Память о бытии дает бытию бытийствовать. Смысл вспоминания бытия состоит в том, что удержание в памяти чего-то сохраняет нашу сущность в позитивности, и тем самым – в целости с тем, что прежде находилось в забвении, связывая нас в нашем настоящем со вспоминаемым. *Вспоминание, выходит, есть удержание себя на встрече с бытием.*

Вышеизложенное позволяет перейти ко второму вопросу. Mitsein это всегда бытие (Sein) с (mit-) кем-то другим (Ander). Память, понимаемая так, является онтологически необходимым условием также и синхроничного среза Mitsein. Непотаенность, понимаемая в контексте Mitsein как истина Другого, возможна как удержание в памяти сокровенной его сути. *Кто, собственно говоря, этот самый «другой», с которым мы бытийствуем прежде, еще до размыкания бытия-с (Mitsein)?* Другой – это всегда другое Da-sein. Экзистенция Dasein существенно выделяется среди прочих регионов сущего такими бытийственными чертами, как:

а) принципиальная неналичность. Экзистенция взывает к необходимости помыслить другого также как неналичное.

В повседневности Dasein промахивается в интерпретации своей собственной онтологии мимо бытия потому, что ближайше понимает себя из мира и как вутримировое сущее. Кроме того, смысл бытия оно

[1] Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 120.

[2] Хайдеггер М. Что зовется мышлением? С. 235.

[3] Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. [пер. с нем. В.В. Бибихина]. Харьков : «Фолио», 2003. С. 149.

также задает себе из мира. Мир ближайше представлен как целость значений именно подручного, но бытие это нечто большее. «Поскольку однако в этом поглощении миром через сам феномен мира перескочили, на его место выступает внутримирно, подручное, вещи. Бытие со-присутствующего сущего понимается как наличие[...] Dasein само в своем повседневном способе бытия прежде всего упускает и скрывает себя. Если уж бытие повседневного бытия-друг-с-другом, по видимости, онтологически приближающегося к чистой наличности, от нее в принципе отлично, то бытие собственной самости тем менее может быть понято как наличность»[1].

Наличное означает артикулированное вовне, вполне себя вовне как сущее кажущее, независимое от того или иного Dasein (самостоятельное) и потому общее для всех, публичное, овнешненное[2]. Как наличное можно понимать, например, закат солнца, который онтологически для всех означает порог дня и ночи, тот или иной предмет, орудие, которым каждый пользуется предустановленным способом. В этом смысле наличное независимо от нас: оно неприсутствиеразмерно, от любого конкретного Dasein не зависит его значение. Другой же – это не «общее для всех», которое может быть понято, но тот, кто может быть отомкнут, главным образом, вне зависимости от нас. То есть это иная, чем наличное, независимость – независимость от явленности, выданности всем – и в то же время независимость от данного конкретного Dasein (меня), и потому самое загадочное, самое трудное для (моего) понимания. *Пытаясь понять другого, мы всегда рискуем впасть в толкование его из das Man. Неналичность задана экзистенцией. Можно сказать, что неналичность – это отнесенность к бытию, но не только к сущему.*

б) незавершенность специфической структуры Dasein. Dasein как целость взывает к пониманию (меня как) Dasein, другое Dasein – это всегда его незавершенность (установленность к бытию). Последняя есть способность к решимости (Erschlossenheit), к которой Dasein приходит в своем бытии-виновным (бытии-к-смерти) – возможность оказаться чем угодно (взможность (любой) возможности). Собственно, это определительная черта Dasein, ведь то, что можно определить высказыванием «все возможно» – это и есть бытие. Возможность таит в себе два момента: а) возможность как открытость, б) открытость как момент необходимости. Моментом небходимости для Dasein как разомкнутого Dasein является его временность, горизонт возможности бытия, пределом которого является смерть. *Незавер-*

[1] Хайдеггер М. Бытие и время. С. 130.
[2] Хайдеггер М. Бытие и время. С. 423.

шенность возможна для того сущего, которое наделено онтологическим и онтическим (оно способно понимать (вспоминать) себя как бытие-к-смерти[1]) преимуществами. Незавершенность это устремленность в будущее. Она также задана экзистенцией.

Размыкание Mitsein происходит вне привычной свойскости das Man. *В модусе das Man Другой забыт, о нем не может идти речи (das Rede), но он выступает в толках (Gerede) в модусе отсутствия) и потому Mitsein не разомкнуто, но замкнуто, встреча с другим это встреча без встречи*. Это значит, что другой как собственно Другой – это не то, чем мы привыкли его считать, понимая его из целости имения-дела, из дела, при котором он находится (преподаватель, доктор, судья). Однако же Другой в отрыве от наличности, как нечто большее, чем то, при чем (овнешненном, явном, всеобщем) мы его находим, и большее, чем то, что может касаться исключительно нас, непрестанно превышает то, что может помыслить отдельный человек, разомкнутость бытию, идущая всегда вразрез с нашей разомкнутостью. Отсюда, конечно, следует, что, чтобы помыслить другого как Другого (Dasein), *нам необходимо помыслить его (и удерживать себя в этом бытии-мыслящим – помнить, актуализируя das Sein mit) как неналичность (то, что он является всегда принципиально большим, чем то, как он нам дан – парикмахер, женщина, судья – он является всегда своей возможностью) и незавершенность (его устремленность в будущее) как разомкнутость, подобную той, которой являемся мы сами*.

Таким образом, *давание бытию-с (Mitsein) быть оказывается возможным как собрание мыслей на сути этого бытия (=память). Сущность бытия-с (Mitsein) состоит в неналичности и неразомкнутости Другого.* Разомкнутость Mitsein возможна в понимании Другого как разомкнутого бытию и потому как невозможность обращения с ним как с наличным (внешним, самостоятельным для меня, общим для всех), завершенным, простым, публичным. *Mitsein состоится в памяти о сущности Другого и тем самым признании его как Dasein и в отказе (автоматически) перенимать на себя его возможности. Забота (бытийное отношение Dasein в модусе разомкнутости), таким образом, есть Mitsein, помнящее о том, что Другой не может быть следствием. Когда даже нам кажется, что мы являемся причиной его движения, онтологически мы можем выступить лишь как повод для его экзистирования.*

[1] Хайдеггер М. Бытие и время. С. 46.

Симонова И. А., канд. филос. наук
Россия, ФГБОУ ВПО "Уральский государственный педагогический университет"

Simonova I.A., PhD in Philosophy
Russia, Ural State Pedagogical University

МИФ В «МЕХАНИКЕ УСПЕХА» ИСТОРИЧЕСКОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ[1]

MYTH IN "SUCCESS MECHANICS" OF HISTORICAL RESPONSIBILITY

Аннотация

Статья посвящена анализу мифа как значимого фактора успешности распространения исторической ответственности в общностях классического и современного типа. Определено понятие «историческая ответственность», актуализировано его значение в поле memory studies . Приводятся предпосылки, определяющие уместность современного мифа в механике воспроизводства исторической ответственности, показана специфика ее мифологизации.

Abstract

This article analyzes the myth as a significant factor in the promotion of the historical responsibility among classic and modern communities. There has formulated the definition of the concept "historical responsibility" and actualized its value in the memory studies. We have described the conditions that determine the appropriateness of a modern myth in the mechanics of reproduction of historical responsibility, and have shown the mythologizing specificity of it.

Ключевые слова: историческая ответственность; миф; общность; memory studies.

Keywords: historical responsibility; myth; community; memory studies.

Историческая ответственность - новое понятие для memory studies. Однако, представляя собой интергенерационное отношение, возникшее между субъектами/общностями на основании их самоидентификации и соответствующей координации статуса виктимности в контексте некоторого исторического события, историческая ответственность оказывается активной формой переживания/проживания социальной памяти, и непосредственно определяет дальнейшую прак-

[1] Исследование выполнено при поддержке совета по грантам президента РФ (МК – 5814.2015.6) «Феномен исторической ответственности в современном обществознании»

тику многих современных субъектов/сообществ, потому заслуживает внимания в обозначенном исследовательском поле.

Именно историческая ответственность, как социальное явление, оказывает значимое влияние на характер, масштабность и осязаемость ответствующих коллективностей. В условиях потери своего первостепенного влияния большинством классических социальных институтов, а также снижения значимости таких идентификационных для группообразования характеристик человека как возраст, пол, национальность, локация и др., историческая ответственность становится заметной именно в качестве собирающей основы для поддержания и переосмысления целостности устоявшихся общностей (например, немецкий народ, как принимающий ответственность за преступления фашизма, получил новый модус сообщенности). Отношение исторической ответственности позволяет реактуализировать связи между членами групп в рамках уже существующих институций (например, у национальных, религиозных или этнических сообществ), которые начинают тогда выстраиваться не только на основе привычной четкой структурной иерархии, официального членства или привычных институциональных атрибутов. У сообществ формируются современные черты: активизируются связи скорее «горизонтального», сетевого типа, поскольку саморефлексия в контексте значимого исторического события интенсифицирует общую систему аксиологических координат, обуславливает потребность в современных формах коммуникации, увеличивает частоту событийных актов, стимулирует проектировочное отношение к настоящему и будущему. Отметим также и значение исторической ответственности для процесса образования новых групп разного масштаба и устойчивости (террористические группировки, сообщества исторических реконструкций, общины, общества памяти и пр.).

Разумеется, большой интерес вызывает «механика успеха» феномена исторической ответственности в контексте активизации обозначенных выше типов общностей. На наш взгляд, одним из важнейших инструментов, обеспечивающих мощный по своей организующей сути эффект, оказывается миф.

В контексте социально коммуникативной парадигмы миф интерпретируется как механизм понимания мира, обеспечивающий сопричастность человека, сообщества и среды. Он сакрализует правила жизни в социуме, стимулирует к воспроизводству устойчивых социальных отношений, обеспечивает коммуникацию в сообществе[1].

[1] См. Савелова Е.В. Миф и социальная реальность: социально-коммуникативная парадигма интерпретации // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 321. С. 80-83. С. 83

С точки зрения С.С. Васильева, «миф современный тесно связан, соотнесен с подлинными историческими реалиями, то есть мы имеем дело с “мифом исторических времен”[1]», при этом он отмечает тягу к переписыванию истории, что связано с недостаточной развитостью исторической памяти современников. Возникая в условиях неоднородных, избыточных, запутанных коммуникаций, современный миф «призван вернуть человеку чувство эмоционального и интеллектуального комфорта и утешения среди хаоса..»[2], в том числе, и в оценке исторических событий, он позволяет «укрыться» от тяжести рационального разрешения противоречий, и выступает в форме дискурса, способствующего их «магическому» снятию.

Указанные выше особенности современного мифа определяют, на наш взгляд, его уместность в контексте механики установления и воспроизводства отношений исторической ответственности. Так, выделим основные предпосылки ее мифологизации: во-первых, историческая ответственность возникает в неоднородной генерационной среде - речь идет о включении нескольких поколений, т.е. для некоторых участников принятие ответственности оказывается «наследным», и они не в состоянии объективно и в полной мере оценивать события, факты и связанные с ними «ответственные» практики. Поскольку событие, вокруг которого формируется фронт исторической ответственности, часто не имеет непосредственных свидетелей, «ответствующие» вынуждены принимать весь комплекс «на веру»; во-вторых, очевидны этическая сложность/мучительность определения степени собственной причастности к событию и осознания уровня негативности своего влияния, а также эмоциональное напряжение, связанное с ситуацией своей актуальной/потенциальной виновности; в-третьих, наблюдается ориентация исторической ответственности на активную практику, цель которой, в действительности, сложно артикулировать, так же как и сложно прогнозировать возможные результаты такой целевой активности. Это связано с интенцией к прошлому, над которым уже невозможно установить непосредственный контроль.

Все перечисленные предпосылки обуславливают возникновение противоречий и «слепых» мест, втягивающих историческую ответственность в перспективу непознаваемого, иррационального, затруднительного для прямого объяснения и досконального понима-

[1] Васильев С.С. Механизмы и уровни внедрения мифа в массовое сознание: массмедиа как инструмент социального мифотворчества // Историческая и социально-образовательная мысль. 2009. № 2. С. 37-47. С. 45

[2] Там же. С.45

ния сообществом, следовательно, создают основания для игры воображения и конструирования мифов. Мифы позволяют преодолеть указанные проблемы и, тем самым, обеспечивают гладкость, целостность и внутреннюю бесконфликтность коммуникации в сообществах, позволяя им подключать новых членов и успешно воспроизводиться во времени. Наиболее характерными для феномена исторической ответственности являются такие формы мифотворчества как стереотипы (устойчивые образцы-модели поведения) и аксиотипы (ценностные установки, позволяющие человеку осуществлять свое предназначение).[1]

Отметим, что, в отличие от современных политических мифов, ключевой оказывается не фигура Вождя в одиночку спасающего народ: главенствуют фигуры множества - Жертвы и Несущие Ответственность, которые, в случае ассоциации с ними участников, позволяют определить этические позиции людей в событии-модели, оформить их эмоциональный тон, расчертить систему ценностей, обозначить границы самоактуализации в сообщстве. Кроме того, обозначается некоторая обусловленная прошлым миссия для каждого, задается перспектива будущего, и закрепляются соответствующие желательные формы коммеморативной и проектировочной практики.

В заключении подчеркнем, что миф – не является единственным инструментом в механике воспроизводства исторической ответственности, хотя и оказывает влияние на ее широкое распространение и социальный успех. Вместе с тем, именно миф, как «проводник в неведение», становится основой для политической манипуляции в обозначенном поле. В этой связи, дальнейшее исследование в направлении манипуляционного потенциала мифологии исторической ответственности могут быть небезынтересными для развития memory studies.

[1] Там же. С.38.

Линченко А.А., к. филос.н, доцент
Россия, ФГБОУ ВПО «Российская Академия Народного Хозяйства и Государственной Службы при Президенте РФ».

Linchenko A.A. Associate professor,
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Adminisration.
Russia, Lipetsk

СОЦИАЛЬНАЯ МИФОЛОГИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

THE SOCIAL MYTHOLOGY IN THE SPACE OF HISTORICAL MEMORY

Аннотация

В тезисах доклада предпринята попытка выявления специфики различения конструктивных и деструктивных сторон социальной мифологии на пространство исторической памяти. Двойственность функции социальной мифологии для исторической памяти состоит в том, что в условиях кризиса исторического сознания и утраты определенной целостности коммеморативного пространства социальная мифология и исторические мифы оказываются одним из наиболее эффективных инструментов выработки защитного механизма, препятствующего полному распаду как индивидуальных, так и коллективных форм памяти. Однако, в то же время, миф искажает действительность. Утверждается роль ценностей гуманизма и взаимодействия культур как решающей основы для различения конструктивного и деструктивного потенциала социальной мифологии. Анализируются проблемы реализации различных проектов демифологизации.

Abstract

In the theses of the report the author makes an attempt to identify the specific features of distinguishing constructive and destructive aspects of social mythology in the space of historical memory. The dual function of social mythology for historical memory is that in a crisis of historical consciousness and the loss of a certain wholeness of the commemorative space, social mythology and historical myths are the ones of the most effective tools of developing a protective mechanism that prevents the complete disintegration of both individual and collective forms of memory. However, at the same time, the myth distorts reality. It is argued the role of the values of humanism and cultural interaction as a crucial basis for

distinguishing between the constructive and destructive potential of social mythology. The problems of implementation of various projects of demythologizing are analyzed.

Ключевые слова: исторический миф, историческая память, смысл истории, социальная мифология.

Key words: historical myth, historical memory, the sense of history, social mythology

Статья подготовлена при поддержке Гранта Президента РФ (МК-3670.2015.6) «Конструктивные и деструктивные практики мифологизации массового исторического сознания в современном мире».

Признание мифологии как содержательного элемента культуры, а также неотъемлемого атрибута социальных процессов, обоснование ее роли как важного средства трансляции культурных архетипов существенно расширило область исследовательского поиска в социальной философии и социально-гуманитарных науках, актуализировало дальнейший анализ роли и значения социальной мифологии в общественной жизни. Утверждение в современной философии того факта, что знание есть атрибут человеческого бытия, культурно-исторический феномен, определяемый факторами времени и пространства, различными формами практик и теоретической деятельности ставит вопрос о конструктивных и деструктивных функциях мифологизации и мифотворчества в современной культуре. В этой связи увеличение в последние десятилетия внимания к феномену социальной памяти, выделение memory studies в самостоятельную и междисциплинарную область научного поиска позволяют направить исследовательский интерес в сторону выявления конструктивных и деструктивных форм мифологизации и мифотворчества в коммеморативных практиках современности[1]. Историческая память всегда была пространством приложения различных мифологем и идеологем, по-разному позволявших реактуализировать исторический опыт. Вместе с тем, значительное количество работ, посвященным исторической памяти в зарубежной и отечественной литературе выполнены преимущественно в рамках исторического или культурологического аспектов, что представляется предельно важным, поскольку именно конкретные контексты бытования, модификации и трансформации

[1] В данном исследовании конструктивное и деструктивное будут пониматься в самом общем смысле, то есть как факторы формирования и разрушения социальной памяти посредством мифологизации.

мифологии в различных сообществах и социокультурных средах является базой для дальнейших философских исследований данной проблемы. Об этом свидетельствует поворот зарубежных исследователей исторической памяти, исторического сознания и исторической культуры к сравнительному анализу различных культур памяти и стремлении к выработке неэтноцентричной модели понимания исторической культуры[1].

Однако, решение вопроса о конструктивном и деструктивном потенциале социальной мифологии в коммеморативном пространстве не представляется столь однозначным в силу как сложности и многогранности самой социальной мифологии, так и специфики самой исторической памяти, которая по мнению Л.П. Репиной является одним из измерений индивидуальной и коллективной (социальной) памяти, направленной на репрезентацию исторического прошлого: «историческая память – это совокупность донаучных, научных, квазинаучных и вненаучных знаний и массовых представлений социума об общем прошлом»[2]. Как видно, столь широкое определение исторической памяти открывает ее для мифологии, а вернее исторических мифов как одной из форм проекции социальной мифологии в коммеморативном пространстве. Сами исторические мифы, не тождественные историческим фальсификациям, при этом трактуются как «представления о прошлом, воспринимаемые в данном социуме как достоверные «воспоминания» (как «история»), составляющие значимую часть картины мира и играющие важную роль как в ориентации, самоидентификации и поведении индивида, так и в формировании и поддержании коллективной идентичности и трансляции этических ценностей»[3]. Сама социальная мифология представляет собой форму общественного сознания, систему чувственно-наглядных образов и стереотипов поведения, воплощенных в мифах и мифологическом сознании. Мифологическое сознание сегодня трактуется как «специфическое отражение окружающего мира посредством объективированных в мифе мыслительных и знаковых форм <…> миф и мифологическое сознание являются взаимосвязанными, но не тождественными явлениями. Миф как нечто объективно существую-

[1] Rüsen J. Historische Orientierung; Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Cologne, Weimar,and Vienna: Böhlau, 1994; Time and History. The variety of Cultures / ed. J. Rüsen. L.: Berghahn Books, 2005; Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика. М.: НЛО, 2014.

[2] Репина Л.П. Концепции социальной и культурной памяти в современной историографии // Феномен прошлого. М.,: Издательский Дом ГУ ВШЭ, 2005.С.133.

[3] Репина Л.П. Историческая наука на рубеже XX-XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. М.: Кругъ, 2011. С.453.

щее, влияет на формирование мифологического сознания, но, вместе с тем, мифологическое сознание участвует в создании мифов»[1]. Исследователи, выделяя сущностные черты мифа указывают на его нарративность, архетипичность, символичность, ритуальность[2]. Мы не будем подробно останавливаться на тезисе о сохранении социальной мифологии как важного атрибута современной социальной реальности, поскольку это давно уже хорошо обосновано в литературе (напр. Дж. Кэмпбелл, М. Элиаде, А.Ф. Лосев, Р. Барт и др.). Постараемся лишь кратко наметить контуры осмысления вопроса о тех критериях, которые позволяют выделять конструктивное и деструктивное значение мифологии для исторической памяти.

И здесь мы обнаруживаем достаточно парадоксальную и вместе с тем предсказуемую ситуацию. Определение, данное Л.П. Репиной историческим мифам, по сути, позволяет говорить о двойственной функции социальной мифологии в процессе трансформации и воспроизводства исторической памяти. Двойственность функции социальной мифологии для исторической памяти состоит в том, что в условиях кризиса исторического сознания и утраты определенной целостности коммеморативного пространства социальная мифология и исторические мифы оказываются одним из наиболее эффективных (и зачастую быстрых) инструментов выработки защитного механизма, препятствующего полному распаду как индивидуальных, так и коллективных форм памяти. Как пишет Е.М. Мелетинский: «мифология ориентирована на преодоление фундаментальных антиномий человеческого существования, на гармонизацию личности, общества и природы … мифологическому мышлению свойственно неотчетливое разделение субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слова, происхождения и сущности, безразличие к противоречию…»[3]. И в то же время, миф искажает действительность. Вспомним Р. Барта: «… миф представляет собой коммуникативную систему, некоторое сообщение. Отсюда явствует, что это не может быть ни вещь, ни понятие или идея: это форма, способ обозначения… миф ничего не скрывает и ничего не демонстрирует – он деформирует; его тактика – не правда и не ложь, а отклонение»[4]. Если миф вообще замещает действительность в эмоционально-образной форме, то социальный миф, с

[1] Иванов А.Г. Социально-философский анализ архаического и современного мифологического сознания. Воронеж, ВГПУ, 2010. С.67-68.

[2] Сыров В.Н. В чем заключается специфика мифа // Идеи и идеалы. №4(10), Т.1. 2011. С.70.

[3] Мелетинский Е.М. Мифология / Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С.377.

[4] Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2014. С. 265.

одной стороны компенсирует недостаток информации о социальной действительности и тем самым неизбежно искажает ее, а с другой стороны – выступает средством согласования и сближения позиций различных компонент социальной сферы. Можно также сказать, что конструктивное в исторической мифологии есть оборотная сторона деструктивного, а вернее обе стороны постоянно присутствуют в едином процессе мифотворчества или мифологизации. Более того, в каждом конкретном случае, в каждом институте памяти мы наблюдаем подобную двойственность функции мифологии. При этом дополнительной проблемой является тот факт, что миф как слово, как форма есть «система двойная; он как бы вездесущ – где кончается смысл, там сразу начинается миф … миф имеет ценностную природу, он не подчиняется критерию истины, поэтому ничто не мешает ему бесконечно действовать по принципу алиби; если означающее двулико, то у него всегда имеется некая другая сторона; смысл всякий раз присутствует для того, чтобы через нее отстранился смысл»[1]. Созидание и разрушение исторического смысла постоянно происходит и чередуется в науке, политике, праве, религии, рекламе, искусстве, образовании и пр. Последний тезис, с одной стороны сразу отметает всякую претензию на единственно верную роль науки в процессе демифологизации общества. Даже если и возможности исторической науки велики, все же нет никаких оснований полагать, что они могут занять собой все пространство исторического смысла, целостность которого в стабильные и тем более в переходные эпохи во многом обретается через локальные мифологии, отсылающие к какому-либо базовому социокультурному мифу. Так как же отделить конструктивные стороны в мифологии от деструктивных?

Представляется, что взгляд на роль социальной мифологии в трансформации, воспроизводстве и трансляции исторической памяти предполагает, что полем различения конструктивного и деструктивного является сама историческая культура, а вернее ее способность вырабатывать исторический смысл и адаптировать его к постоянно изменяющимся условиям исторического бытия. Однако, и этот аргумент оказывается достаточно неустойчивым вследствие возможного этноцентризма той или иной исторической культуры. По мнению Й. Рюзена историческая культура есть, по сути, историческое сознание, схваченное в действии, представляющее собой все формы и способы восприятия прошлого в контексте настоящего и будущего. Сюда входят и бессознательное, и политизация истории, различные аспекты

[1] Там же. С.281-282.

запоминания, места памяти и идентичности[1]. Историческая культура в его концептуализации включает все случаи «присутствия» прошлого в повседневной жизни[2]. Речь, таким образом, идет обо всем многообразии форм и практик присвоения и освоения прошлого, форм практической, теоретической и коммуникативной деятельности в отношении к прошлому. Говоря об этноцентризме, немецкий исследователь полагает, что этноцентризм должен быть преодолен в контексте современной культуры межнационального общения. По его мысли этноцентризм коренится в «больших нарративах», описывающих историю страны и формирующих неравномерное отношение к себе и другим. Простейший пример этноцентризма – это выделение цивилизации и варваров как ее антиподов. В основе этноцентризма лежит традиционная логика процесса формирования идентичности, помещающая этнос в центр мироздания. Подчеркивая, что этноцентризм постоянно трансформируется и принимает новые формы, немецкий ученый указывает на три наиболее явных элемента этноцентризма в историческом мышлении: а) ассиметричное отношение между позитивных и негативных оценками себя и других; б) телеологическая непрерывность формирования идентичности общей сопричастности; в) моноцентризм организации окружающего социального пространства и времени[3]. Преодоление этноцентризма видится Й. Рюзену на основе универсальных общечеловеческих ценностей и понятия «человечество». Ассиметрия оценки должна быть преодолена посредством нормативного равенства как равенства между этносами, принятия различий исторического опыта и необходимости включения негативного исторического опыта в большие нарративы социальных общностей. Телеологическая непрерывность предполагает введение в исторические нарративы понятий прерывности, разрывов исторического опыта, преодоления представления об исторической неизбежности, актуализацию альтернативности в понимании истории. Моноцентричность взгляда также может быть преодолена посредством мультиперспективности и полицентризма. При этом Й. Рюзен оговаривается, что мультикультурализм не следует понимать как постмодернистский релятивизм. Речь идет именно о диалоге. На место Европе как единому центру мира должно прийти осознание Европы как пространства коммуникации культур и межкультурного

[1] Rüsen J. Historische Orientierung; Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Cologne, Weimar, and Vienna: Böhlau, 1994. S.238.

[2] Ibid. S.240.

[3] Rüsen J. How to overcome ethnocentrism: approaches to a culture of recognition by history in the twenty-first century // History and Theory. Theme Issue 43 (December 2004), P.122.

сравнения. Этической рамкой подобной стратегии выстраивания исторической культуры являются особые ценности, о которых Й. Рюзен писал ранее, выявляя статус современной исторической науки: «в рамках разнообразия исторических перспектив единство истории может быть достигнуто лишь универсальностью ценностей <…> нам нужна ведущая система ценностей, универсальная система ценностей, которая утверждает различие культур. Я считаю, что существует фундаментальная ценность, которая должна быть внесена в стратегию исторической интерпретации, ценность, которая одновременно является как универсальной, так и обосновывающей разнонаправленность и различие. Я думаю о нормативном принципе взаимной признательности и признания различий в культуре. Опираясь на такой принцип исторического смысла, историческая наука может развивать метатеоретическое самосознание, которое не только даст ответ на вызовы времени в конце второго тысячелетия, но и позволит достойно войти в третье, в котором гуманность останется проблемой последовательности истории»[1]. Другими словами, стремление исторической культуры воспроизводить жизнь – свою и жизнь других – на данный момент может быть представлено в качестве некоего основания для различения конструктивного и деструктивного в исторической мифологии. В этой связи заметим, что самый широкий и универсальный подход к историческому сознанию и целостности исторической памяти был определен В. Дильтеем, который утверждал, что в историческом сознании жизнь постигает жизнь. В историческом познании сама жизнь сориентирована на осознании самой себя. Другой пример - слова П. Рикера, ставшие эпилогом его знаменитой работы «Память, история, забвение»: «Под историей – память и забвение. Под памятью и забвением – жизнь. Созидать жизнь – это другая история. Не имеющая конца»[2]. Говоря о социальных предпосылках данной позиции, укажем на коммуникативную теорию и модель этики дискурса Ю. Хабермаса. «Дистанция между историческими науками и публичным процессом передачи традиции увеличилась. Опровержимость знания и конкуренция между вариантами толкования ведут скорее к проблематизации исторического сознания, нежели к формированию идентичности…только на уровне усвоения интерсубъективно разделяемых традиций, не находящихся в распоря-

[1] Рюзен Й. Утрачивая последовательность истории (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) // Диалог со временем. 2001. Вып.7. С.25.

[2] Рикер П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. С.703.

жении ни у одного индивида выбору может соответствовать лишь автономный и осознанный характер публично ведущейся дискуссии…в модусе этого спора об интерпретациях свершается публичный процесс передачи традиций. И исторические науки – как и другие экспертные культуры втягиваются в эту дискуссию лишь в аспекте своего публичного использования, но не как науки»[1].

Следующий вопрос – как быть с деструктивными историческими мифами? Одним из вариантов ответа на вопрос – является проект «повторной травматизации» Й. Рюзена. Это проект построения нового исторического нарратива, в котором «повествование должно лишиться своей закрытости, своего глянца, покрывающего цепь событий <…> прерывистость, разрушение связей, крушение должны стать сущностью смысла в такой порождающей смысл идее хода времени»[2]. Вместе с тем, работы отечественных исследователей, изучающих возможность применения немецкого опыта преодоления прошлого явно показывают, что «повторна травматизация» достаточно хорошо действует в стабильном, демократически развитом обществе. В отношении развивающихся стран и переходных обществ данная идея не представляется столь убедительной[3]. Очевидно, что политическая мифологизация прошлого лишь тогда будет выступать эффективным элементом формирования исторической памяти, когда она будет сотрудничать с другими репрезентации прошлого и реактуализации памяти. Не разрушать и разрывать историческую память, а медленно перестраивать мифологизированные образы прошлого, сохраняя историческую память и историческое сознание. Условиями такой целостности выступают и проект исторического сознания как «публичного процесса передачи традиций» Ю. Хабермаса и проект многоуровневой коммеморации М.Ф. Румянцевой[4]. Она отмечает: «Разумность» некоторых «мест памяти» в массовом сознании явно обусловлена включенностью их в мифологизированный контекст. Пока профессиональный историк не может четко сформулировать методы экспликации контекста и предложить массовому сознанию целостное историческое знание, не стоит разрушать уже сложившуюся целостность, тем более, если она обладает опреде-

[1] Хабермас Ю. Историческое сознание и посттрадиционная идентичность. Западная ориентация ФРГ. М.: Праксис, 2005. С.130-131.

[2] Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность // «Цепь времен»: проблемы исторического сознания. М.: ИВИ РАН, 2005.С.61-62.

[3] Бороздняк А.И. Жестокая память. Нацистский рейх в восприятии немцев второй половины XX – и начала XXI века. М.: РОССПЭН, 2014.

[4] Румянцева М.Ф. «Места памяти» в структуре национально-исторического мифа // Диалог со временем. 2007. С.106-119.

ленной общностью для данного социума»[1]. Заметим, что философским символом подобного процесса является понятие «мудрости». В этой связи в определенной степени созвучными представляются размышления известного отечественного философа А.В. Гулыги анализировавшего значение «мудрости» как основания включения мифомышления в современные эстетику и искусство: «Именно в мудрости осуществляется единство теории и практики, синтез всех духовных потенций, всех форм мысли, совпадение истины, добра и красоты мудрость не отвергает миф, она чтит его в той мере, в какой он причастен поэзии и нравственности…миф не сам по себе, а взятый в составе мудрости, в сотрудничестве с другими формами мысли; таковым условия включения мифомышления» в современную культуру»[2].

Власова О.А., д. филос. н., доцент
Россия, ФГБОУ ВПО «Курский государственный университет»

Vlasova O.A., Doctor of Philosophy, Associate Professor
Russia, Kursk State University

ПАМЯТЬ ФИЛОСОФИИ: ВРЕМЯ В МЫСЛИ КАРЛА ЯСПЕРСА[3]

THE MEMORY OF PHILOSOPHY: TIME IN KARL JASPERS' THOUGHT

Аннотация

Автор обращается к проблематизации времени в мысли К. Ясперса. Отмечается, что от настоящего (в довоенных размышлениях о ситуации современности), через проблематизацию прошлого (в работах периода 1933-1948 гг.) Ясперс переходит к попытке приоткрыть и изменить будущее (в послевоенных работах). Философствование на основании прошлого, в настоящем и к будущему и есть для него подлинное философствование.

[1] Там же. С.117.

[2] Гулыга А.В. Эстетика в свете аксиологии. Пятьдесят лет на Волхонке. СПб.: Алетейя, 2000.С.215.

[3] Работа подготовлена в рамках проекта «Концептуальный анализ философии Карла Ясперса в свете биографического подхода» по Гранту Президента РФ по государственной поддержке научных исследований молодых российских ученых – докторов наук (МД–205.2014.6).

Abstract

The author addresses to the problematization of time in K. Jaspers' thought. It is noted that from the present (in the pre-war reflections about the situation of his time), through the problematization of the past (in the works of 1933-1948's) Jaspers turns to the attempt to open up and change the future (in the post-war papers). For him, philosophizing on the basis of the past, in the present and to the future is the original philosophizing.

Ключевые слова: К. Ясперс, время, ситуация, прошлое, настоящее, будущее, философствование.

Keywords: K. Japers, time, situation, past, present, future, philosophizing

Карл Ясперс был философом своего времени, выражая и осмысляя в своих работах коллизии современности, а современность его была чрезвычайно насыщена историческими событиями. Поэтому ход истории, время – темы для Ясперса первостепенные. Он развивает их в специфическом для себя движении: от настоящего (в довоенных размышлениях о ситуации современности), через проблематизацию прошлого (в работах периода 1933-1948 гг.), к попытке приоткрыть и изменить будущее (в послевоенных, особенно политических, работах).

Несмотря на некоторые присутствующие ранее предвестники, время выходит на арену философских исследований Ясперса в начале 1930-х гг. Впервые оно проблематизируется в работе с говорящим названием «Духовная ситуация времени».

Ясперс говорит об «исторически определенной ситуации человеческого существования» и описывает ее как погруженность человека во время и зависимость от него[1]. Эту ситуацию он осмысляет как пограничную, хотя в 1918 г., вводя термин «пограничная ситуация», ничего не говорил о ней[2]. Пограничный статус исторически определенной ситуации существования диктуется тем, что человек не может преодолеть ее, он должен принять ее и выстраивать собственное мировоззрение. Так время (пока как настоящее) становится одним из главных игроков философского мировоззрения самого Ясперса.

В философии существования и тех работах, которые отражают ее положения, Ясперс еще говорит о необходимости немедленной реакции, и о том, что философия должна представить ответ на совре-

[1] Ясперс К. Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Политиздат, 1991. С. 288.

[2] Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin; Göttingen; Heidelberg: Springer Verlag, 1960. S. 257-281.

менность. Он постоянно, хоть и в разных смыслах, пишет о ситуации, о возможности рефлексии настоящего, о четком ощущении времени. Еще в конце 1920-х гг. он ориентирован на современность: в марте 1927 в письме Хайдеггеру он замечает: «…Философствовать – значит вспоминать, но не о довременно́м опыте души, а о реальной современности, которую я философски понимаю и не понимаю, тем самым подготавливая возможность новой реальности»[1].

Очень скоро, уже в середине 1930-х гг., Ясперс обращается от настоящего к прошлому, точнее, он в это прошлое погружается. Для сознания немцев так же, как для Ясперса, прошлое становится прибежищем. Для него осмысление прошлого означает обращение к истории философии: прошлое философии около двадцати лет будет для него главным предметом. «Мы, - будет писать он, - суть то, что мы суть, только вместе со всем своим прошлым. Мы не можем оттолкнуть его, не потеряв самих себя. Мы должны как можно глубже понять и усвоить его, для того чтобы стать самим собой»[2].

Так на место обостренного переживания современности приходит крепкая связанность с прошлым, место призывов что-то сделать сейчас занимает указание на необходимость общения сквозь века, а ощущение потребности в изменениях и активных действиях сменяется потребностью работы над самим собой и обращением к вневременной истине. Поэтому экзистенциально ориентированная история философии не столько обращается к истории самой по себе, сколько позволяет наладить связь времен. Это не просто обращение к прошлому, не просто повторение. Она «совершается в нашей современной ситуации»[3] и посредством нашего собственного опыта. Ясперс налаживает связь прошлого с настоящим, посредством которой в послевоенных работах он обращается к будущему.

В 1946 г., в первом после многолетнего запрета на преподавание и публикацию лекционном курсе «Вопрос о виновности» Ясперс обращается к недавнему прошлому Германии. Осознание виновности как осознание и принятие прошлого становится для него обязательным моментом для дальнейшей жизни народа, для обретения и сохранения его единства. Кроме того, опыт прошлого как опыт виновности – основание для национального возрождения как возрождения мировоззрения. «Каждый немец, способный понимать, - пишет он, -

[1] Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка, 1920-1963. С. 128.

[2] Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. Пер. К.В. Лощевского. СПб.: Наука, 2000. С. 84.

[3] Ясперс К. Разум и экзистенция. Пер. А.К. Судакова. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2013. С. 145.

изменит, наверное, благодаря метафизическому опыту такой беды свое жизневосприятие и свое самосознание. <…> То, что из этого возникнет, станет в будущем основой немецкой души»[1]. Признание собственной вины и вины своих близких, по мнению Ясперса, должно сделать немцев причастными к собственной традиции.

Пограничный характер исторической ситуации человеческого существования выражается в том, что выйти за ее пределы невозможно: ее нужно принять, с ней нужно бороться. Осознание виновности и принятие ответственности для Ясперса есть форма обретения прошлого для восстановления целостности настоящего и для выстраивания перспективы будущего.

В более поздних работах Ясперс мыслит по той же схеме. В цикле радиовыступлений «Атомная бомба и будущее человечества» и в вышедшей позднее одноименной книге характер пограничной ситуации приобретает не только настоящее, но и будущее. «Мы живем в переходные времена между минувшей историей, что была историей войн, и будущим, которое приведет нас либо ко всеобщей гибели, либо к миру во всем мире»[2], – говорит Ясперс.

Ситуация неизбежности катастрофы приобретает характер предельной ситуации, перед лицом которой у человека нет иного выбора, кроме как обратиться к своей внутренней действительности и измениться. «Либо человечество полностью исчезнет, либо человек вынужден будет коренным образом преобразовать свой нравственно-политический облик»[3], - заявляет Ясперс в начале предисловия. Время как историческая определенность – как свершенность прошлого, вину за которое нужно признать; как погруженность в настоящее, в рамках которого существование развертывает себя; как неминуемость будущего, которое знаменует разрыв с прежним состоянием человечества, – требует от человека не просто пребывания в нем и не просто его осмысления, но постоянного изменения.

Время как ситуация и как изменение обращает Ясперса к истории. «Человек, - говорит он в монографии о Ницше, - это не какое-то неизменное существо, которое лишь повторяет в смене поколений одно и то же вот-бытие; он есть то, что он есть, благодаря своей истории. История поддерживает человека в постоянном движении. Ста-

[1] Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. Пер. С. Апта. М.: Прогресс, 1999. С. 61.

[2] Jaspers K. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, politisches Bewusstsein in unserer Zeit. München, R. Piper 1958. S. 95.

[3] Jaspers K. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. S. 5.

рой задачей философии является осознание этого движения»[1]. Это осознание возможно путем постоянного обращения к прошлому, поиску истоков, путем философствования как экзистирования в настоящем, путем выстраивания перспективы и устремленности в будущее. Философствование на основании прошлого, в настоящем и к будущему и есть, по Ясперсу, подлинное философствование.

Фролова Н.А., канд. филос. наук, доцент
Россия, ФГБОУ ВПО «Липецкий государственный педагогический университет»

Frolova N.A., PhD in Philosophy, Associate Professor
Russia, Lipetsk State Pedagogical University

МЕМОРАТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА В ОТЕЧЕСТВЕННОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

MEMORABLE CAPACITY OF PHILOSOPHICAL DISCOURSE IN THE DOMESTIC SOCIO-CULTURAL SPACE (TO THE PROBLEM)

Аннотация

В статье предпринята попытка обнаружить меморативные основания русского типа философствования как одной из сфер культуры и конструктивной формы социальной памяти. Через анализ смыслообразующих понятий и принципов отечественной философии, таких как «русская идея», «всеединство», «богочеловечество», раскрывается механизм взаимосвязи событий истории с мировоззрением, характерным для той или иной эпохи, а также специфика накопления в пространстве духовной культуры знаний о прошлом.

Abstract

The article attempted to discover memorable reasons Russian philosophy both in the sphere of culture and constructive form of social memory. Through the analysis of concepts and principles of domestic philosophy reveals the mechanism of relationship history events with the world outlook, as well as the specificity of accumulation in the space of the spiritual culture of knowledge about the past.

[1] Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. Пер. Ю. Медведева. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 33.

Ключевые слова: русская философия; историософия; всеединство; «русская идея».

Keywords: Russian philosophy; philosophy of history; the concept of unity; « Russian idea».

Культура, будучи сложнейшей системой, выполняет ряд значимых функций, среди которых особое место занимает меморативная, проявляющаяся в воспроизводстве конструктивных структур социальной памяти и сохранении линии преемственности между ее историческими формами. Посредством этих механизмов аккумулируются и трансформируются социально значимые ценности, убеждения, знания, практики, факты и т.п. Думается, не будет большим преувеличением суждение о том, что культура в сущности своей меморативна, поскольку только через накопление в памяти и передачу человеческого опыта делается возможным само ее существование. Все вышесказанное равно актуально и для такой подсистемы культуры как философия. В данной статье исследовательское внимание будет сосредоточено на особенностях философского дискурса в пространстве русской духовной культуры. В первую очередь нас будут интересовать те формы существования социальной и исторической памяти, которые нашли преломление в базовых концептах, составляющих суть отечественного типа философствования.

Насколько верна классическая философская мысль о том, что наше бытие определяет сознание и, наоборот, структуры сознания влияют на качество существования, настолько истинно предположение о том, что философия не может развиваться вне влияния событий социальной жизни. И то, что сегодня составляет своеобразие русской философии, то, что отличает ее от других типов философствования, возникло сообразно происходящему во вне. Факты социально-политической и духовной жизни, преломляясь в индивидуальном мировосприятии, вырабатывали надындивидуальный, общественный уровень мировоззрения, который и служил отправной точкой для формирования философского взгляда на мир. Такие атрибутивные свойства русской философии как особое внимание к темам историософского цикла, антропологичность (и вытекающий отсюда интерес к вопросам этики и эстетики), сдержанность по отношению к онтологическим и гносеологическим вопросам, колоссальное влияние религии, долгий период имплицитного существования в лоне религиозного сознания[1] вполне могут быть соотнесены с особенностями исторического процесса.

[1] См. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. Ростов-на-Дону, 1999. Т.1.С. 13-26.

Один из излюбленных мотивов отечественного философского дискурса – обоснование исключительной роли России в мировом историческом пространстве, получивший в истории философии название «русская идея». В свою очередь, «русская идея» вмещает в себя внушительный пласт историософских тем, таких как обоснование инаковости русской культуры, ее отличности от западной и обоснование особой миссии России в деле духовного совершенствования человечества. В своем развитии «русская идея» прошла многовековой путь развития: в середине XI века митрополит Илларион произносит торжественную речь, которая в последующем будет зафиксирована как трактат "Слово о законе и благодати". В нем проводится мысль о самобытности и автономности русского этноса и делается намек на великое будущее Руси, что станет одним из первых элементов формирования «русской идеи». Эта мысль будет подхвачена и развита в концепции монаха Филофея «Москва – третий Рим», в размышлениях славянофилов, Вл.С. Соловьева, Ф.М. Достоевского, И.А. Ильина и др.

Укореняясь в глубинах самосознания, «русская идея» несла в себе память о ключевых вехах отечественной истории. Во-первых, в ней заложена информация о тех геополитических факторах, которые влияли на ход мировых исторических событий: Русь, возникнув в непосредственной географической близости к Европе, была изначально поставлена в условия соперничества и необходимости отстаивать свою самобытность. К этому присоединяется настороженность по отношению к Западу, «вековая подозрительность к Западу»[1], целенаправленно формируемая Византией в тот период, когда русская культура находилась в стадии своего самоопределения. Этот любопытный нюанс открывает интересный ракурс русско-византийских отношений.

Опосредованно через «русскую идею» мы узнаем о таком, на первый взгляд, малозначимом факте истории духовной культуры, как языковая изолированность, который, однако, проливает свет на актуальный вопрос о «диалоге культур» – русской и европейской.

В философской идее исторического своеобразия России можно обнаружить след ее связи и с важнейшим фактом российской истории, а именно с вопросом возникновения отечественной государственности. Полагаем, «русская идея» сослужила хорошую службу концепции антинорманизма, доказывая ее базовое положение о невозможности привнесения государственности в Россию из вне.

[1] Там же. С. 39.

История России, начиная с правления первых князей – Олега, Игоря, Ольги и т.д., изобилует событиями внутриполитического и внешнеполитического характера, теоретическое осмысление которых происходит в рассуждениях об особом призвании России. И здесь нельзя не согласиться с мыслью В. Аксючиц о том, что в русской идее меморативная составляющая предстает особенно убедительно и мощно: «От выбора Православия – первого акта национального самостояния, от первых русских летописей…, через исторические победы народа над смертельными врагами, через непревзойденную русскую способность выживать и упорное государственное строительство, через русскую святость и русскую гениальность – в трагических испытаниях и муках формируется содержание национальной идеи»[1].

Еще одним базовым концептом русской философии является «всеединство», которое предполагает понимание сущего как единства и целостности, каждая составляющая которого при этом самоидентична. Плеяда талантливых религиозных философов (Вл. Соловьев, С. Трубецкой, С. Булгаков, П. Флоренский и др.), размышляя о единстве бытия, выявляя первопричины его целостности, сформировали самостоятельное течение в лоне русской религиозной философии, которое получило название «метафизика всеединства». Концепция всеединства также может быть рассмотрена как форма памятования. Однако, в отличие от «русской идеи», в большей степени связанной с фактами социально-политической сферы, идея всеединства может быть рассмотрена как философская трансформация феноменов духовной жизни. Она напрямую связана с христианским миропониманием, исходящим из установки о связи мира с Богом-Творцом. Само же христианское мировоззрение, породившее данную форму философско-религиозного творчества, формируется благодаря принятию на Руси христианства в качестве официальной религии.

Одним из элементов метафизики всеединства является понятие «богочеловечество», которое разрабатывалось в работах Владимира Соловьева[2] и предполагало духовное возвышение, обожение человека. Восходя своими основами к христианскому учению о единстве божественной и человеческой природы Иисуса Христа, концепт «богочеловечество» реконструировал и адаптировал к реалиям современной жизни факты библейской истории, тем самым прорисовывая пути духовного совершенствования личности.

---

[1] Аксючиц, В. Русская идея [Электронный ресурс] / В. Аксючиц. Режим доступа: *http: www.pravoslavie.ru.*

[2] См. Соловьев, В.С. Чтения о богочеловечестве / В.С. Соловьев. СПб., 1994.

Таким образом, даже беглый, поверхностный анализ русской философии на предмет выявления ее меморативного потенциала, убедил нас в мысли о том, что события человеческой жизни фиксируются не только в учебниках истории, но и находят отражение в философских размышлениях, поскольку и история, и философия есть специфические формы отражения социального бытия.

Курохтина С.Р., студентка,
Россия, ФГБОУ ВПО "Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина"

Kurohtina S. R., student,
Russia, Tambov State University named after G. R. Derzhavin

ОБРАЗЫ ИСТОРИИ КАК СИМУЛЯКРЫ

IMAGES OF HISTORY AS THE SIMULACRA

Аннотация

Рассматривается проблема, сложившаяся в сфере социально-философского знания. Симулякры – это феномены, имеющие связь только с гиперреальностью, но с другой стороны, симулякр стал неотделимым от общественной жизни. В статье предпринята попытка показать связь образов истории и действительности как проявления социальной имитации. Установлена его повсеместная внедренность в жизнь общества через образы прошлого.

Abstract

The problem that has arisen in the field of socio- philosophical knowledge . Simulacra - a phenomena that have contact only with hyper-real , but on the other hand, has become inseparable from the simulacrum of public life. The article attempts to show the relationship of images of history and reality as a manifestation of social simulation. It established its widespread introduction into society through the images of the past .

Ключевые слова: симулякр, социальная имитация, символический обмен

Keywords: simulacra, social imitation, symbolic exchange

В любом населенном пункте обязательно есть достопримечательности, будь то Спасская башня, или заброшенная усадьба, в которой повесился местный барин.

Но какое место они занимают в сознании людей, так или иначе приобщенных к значимым, в историческом смысле, местам или вещам? В сущности, сами объекты истории совершенно не имеют никакого практического смысла (если речь не идет о незавершенных исследованиях всякого рода артефактов), а используются лишь как яркие картинки, которыми рассказчик разбавляет свой текст.

Связь между свежей штукатуркой, в отреставрированном домемузее богача из прошлого, с исторической значимостью этого самого богача в жизни провинциального городка такая же, как и у фотографии туриста на фоне Эйфелевой башни с культурой Франции.

Интересна и связь между нашей историей и действительностью. Прошлое проецируется на настоящее, откуда мы, в свою очередь, его (прошлое) тщательно коверкаем и переписываем. И дело даже не в исторических фальсификациях, дело в отношениях между человеком и его историей вообще.

Нам привлекательно прошлое в качестве полезной вещи, но мы в определенной степени преуменьшаем наследие, которое соперничает с нашим собственным и отличается от него. Мы считаем неприкосновенным наследие, но с другой стороны вырываем его из контекста и смысл тем самым фальсифицируется.

В конце XIX века, когда наука резко продвинулась вперед, стали возможными сохранение и реставрация многих исторических артефактов, что во многом изменило историю, как дисциплину. Вот тут и стали появляться те самые «картинки» для гидов и туристов. То, что должно было быть разрушенным временем, было скопировано и воссоздано наукой, а затем выставлено напоказ. И чем тщательнее человек пытается восстанавливать обломки истории - тем больше открывается горизонтов для их искажения. Чем популярнее осколок прошлого – тем сильнее он подвергается изменениям в настоящем. Объекты прошлого кажутся «еще более живыми, чем про жизни, словно лица в похоронном бюро»(Ж.Бодрийяр).

Ловушки истории раскиданы повсюду: если раньше казалось, что главное, что характеризует историю – это музеи, и всяческие памятники, то сейчас за всеми реликвиями ухаживают и доводят их состояние до современного блеска.

Перед прошлым всегда благоговели, оно казалось драгоценным и незыблемым ресурсом, считалось источником коллективной идентичности, и в том было его главная особенность, что оно не похоже на настоящее, люди занимались «поиском утраченного времени ». Но теперь его останки начинают претерпевать изменения, они начинают обретать черты нынешних времен.

Этнологи и, примкнувшие к ним патриотично настроенные граждане, заинтересованы в том, чтобы объект прошлого продолжал жить, она заново открывают его, дают ему новую жизнь, но смерть объекта как раз и подчеркивается этим усилиями науки овладеть объектом.

Объекты прошлого - это посмерные создания, он заморожены, иногда даже продублированные, словом, защищенные от смерти, то есть являются референтным симулякрами, и сама наука стала симуляцией.

Вполне возможно память об оригинальных памятниках исчезнет из сознания последующих поколений, вследствие дублирования памятников истории, и тогда не будет различий, оба объекта будут одинаково искусственными. Человеку нужно что-то, утешающее относительно нашего конца, зримость прошлого. В мире этого достаточно – вещи продублированы по собственному сценарию.

Фальшивые ветераны на парадах, переписывание учебников истории – все это лишь верхушка айсберга. Большинство исторических сведений полученные тем или иным путём воспринимаются историей сквозь призму личного восприятия самых разных людей, образуя в итоге причудливую мозаику, именуемую историей человечества.

Все знания человека о событиях, произошедших до его рождения, образуют отдельную симулятивную реальность, которую он проецирует на своё настоящее.

Спустя поколения эта картина будет только усугубляться. Например – для спасения грота Ласко, где тысячи лет назад художники изобразили на стенах карту звёздного неба, доступ туда был ограничен. Но в пятиста метрах от него была построена точная копия, открытая для посещения туристов.

Мы увлечены прошлым, оно экзотично, потому что отличается от скуки настоящего, но нужно не забывать, что куем мы его с помощью современных инструментов. Облик прошлого вылеплен из пристрастий сегодняшнего дня, его идентичность опирается на наши представления о том, как это было. Объекты прошлого испытывают на себе следствия популярности. Парадокс в том, что чем больше мы стремимся его сохранить, оживить, тем менее реальным оно становится. Человек должен одновременно почитать и отвергать предков, и каждое общество с неизменным историческим сознанием должно найти этот баланс между имитацией и инновацией.

Мещерякова Л.И., к.и.н., доцент,
зав. кафедрой ГМСиМ
Россия, ФГБОУ ВПО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», Липецкий филиал

Mesheryakova L.I., Ph.D. in History, Associate Professor
Russia, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, in Lipetsk

Душутина Е.Н., Специалист по связям с общественностью
РА «СПАРТАК»
Dushutina E., PR- specialist
Advertising Agency «SPARTAK»

МИФОЛОГИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ В СРЕДСТВАХ МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ

THE MYTHOLOGIZATION OF SOCAIL MEMORY IN THE MASS-MEDIA

Аннотация

Статья посвящена проблеме влияния средств массовой информации на социальную память общества. Рассматривается специфика мифологизации социальной памяти на современном этапе общественного развития.

Abstract

The article is devoted to the problem of the influence of mass media on social memory. It is analyzed the specificity of mythologization of social memory in the modern stage of social development.

Ключевые слова: средства массовой информации, мифологизация, социальная память, историческая память, миф

Keywords: mass media, mythologization, social memory, historical memory, myth

Процессы глобализации, мировой экономический кризис, международный терроризм, множественные конфликты на религиозной почве, войны - основные темы, довлеющие в информационном пространстве XXI века, оказывающие непосредственное влияние на общественное сознание, становятся причиной разрушения привычной системы ценностей. Важнейшую роль в этих процессах играют сред-

ства массовой информации, создающие и поддерживающие это единое информационное пространство. СМИ, играющие важнейшую роль в формировании общественного сознания, активно используют стереотипы, мифы и манипулятивные установки.

По мнению Байдиной В.С особая роль СМИ в формировании общественного мнения объясняется медиатизацией современного общества: «Медиатизация основных институтов социального пространства – политики, экономики, социальной сферы, международных отношений – приводит к тому, что центром столкновения интересов влиятельных субъектов социального пространства становится медийная сфера...»[1].

Во всех процессах получения информации через СМИ возникает ситуация, когда проверить её истинность очень трудно, что открывает большие возможности для мифологизации различных сюжетов в информационном пространстве. Миф, способный компенсировать нехватку знаний, принимает участие в формировании миропонимания и оказывает влияние на поведение.

С. Г. Кара-Мурза так описывает принцип действия мифа в общественном сознании: «Введённый в сознание людей и глубоко там укрепившийся, миф способен длительное время (при наличии определенных предпосылок) подменять собой реальность. В результате реципиент воспринимает её в соответствии с трактовкой мифа и действует, исходя из этого восприятия. Миф <…> снимает с реципиента необходимость напряженно думать и осмысливать мир вокруг себя. Человеку уже не нужно познавать мир – он берёт готовую заготовку, миф и о мире»[2].

Сегодня средства массовой информации, призванные играть идеологическую и манипулятивную роль в формировании общественного сознания, активно пользуются средствами мифологизации социальной памяти.

Социальная память является одним из ключевых элементов, определяющих не только настоящее состояние общества, но и активно формирующих его будущее.

Историческая память как одна их структурных составляющих социальной памяти, ставшая важной характеристикой образа жизни людей, оказывает существенное влияние на формирование социаль-

[1] Байдина В.С. Проблемы социальной памяти в структуре телевизионного образа социального времени? / В.С.Байдина// Вестник Челябинского государственного университета.–2013.– №21(312). С.51.

[2] Кара-Мурза. С. Г. Манипуляция сознанием/ С.Г. Кара-Мурза. – Москва: Эксмо, 2003. С.144.

ного развития общества и во многом определяет мировоззренческие и поведенческие аспекты.

Достижение поставленных задач и целей СМИ осуществляется при помощи отобранной информации. Создание новых мифов, и «воскрешение» из социальной памяти известных, становится новым орудием манипуляции сознания.

Фиксация ежедневных событий дополняется мнениями специалистов, авторской оценкой происходящего, комментариями журналистов и именно метафорическое обозначение события входит в общественное сознание.

Происходит постоянный отбор фактов, в результате чего, некоторые из них подвергаются переосмыслению и превращаются в символы, а другие уходят на второй план и забываются. Образы из прошлого, составляющие важную часть коллективной идентичности, могут служить конструктивному восприятию существующего порядка, выполняя позитивную функцию для социальной ориентации, или же, наоборот, противопоставлять ему некий идеал, который существовал в прошлом, но был утрачен, формируя негативное восприятие происходящего.

Сегодня можно говорить об идеологическом кризисе в обществе. Информационное пространство насыщенно мифами и стереотипами, вступающими в противоречие друг с другом. Что само по себе оказывает деструктивное влияние на общественное сознание и провоцирует новые конфликты.

СЕКЦИЯ 2.
КОММЕМОРАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ В ПРОСТРАНСТВЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ И НАЦИОНАЛЬНОЙ МИФОЛОГИИ

Беляев М.А., к.филос.н.
Россия, Воронежский государственный университет

Belyaev M.A., PhD in Philosophy
Russia, Voronezh State University

МИФ КАК СРЕДСТВО ЛЕГИТИМАЦИИ ПОРЯДКА[1]

MYTH AS AN INSTRUMENT OF LEGITIMATION OF ORDER

Аннотация

В докладе обосновано, что мифологизация социальной памяти может служить эффективным средством достижения легитимности политического порядка. Объясняется это относительной легкостью манипулирования с образами и концептами, составляющими коллективный образ прошлого. Побочным, но неустранимым эффектом такого рода легитимации выступает редукция рефлексивного (критического) элемента в общественном сознании.

Abstract

The present paper proved that the mythologizing of social memory could be an effective instrument for political legitimacy. This is possible thanks to the easy manipulation with the collective image of the past. For this practices is uncovered an unavoidable consequence, I mean the elimination of critical (reflexive) element in the social mind.

Ключевые слова: социальная память, миф, идеология, легитимность порядка

Keywords: social memory, myth, ideology, legitimacy of order

[1] Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №14-03-00491.

Любой социальный порядок, как бы хорошо и рационально он ни был учрежден, со временем проблематизируется, переходя из регистра недоказуемых очевидностей в область неясного, сомнительного, двусмысленного. Особенно заметным этот переход становится в транзитивных обществах, т.е. там, где главным модусом государственного строительства все еще остается реформа. Массы, не вовлеченные правящей элитой в политику, не понимают и не могут понять значения и ценности экономических, культурных и правовых новаций. Впрочем, запрещение властью каких-либо изменений, их недопущение в сферу публичного не понятно или не приемлемо в той же степени, так что реакции масс на полярные события остаются одинаковыми. Недоверие, сопровождаемое непониманием, представляет собой кризис легитимности социального порядка, когда привычные механизмы системной и социальной интеграции дают сбой.

Возникает вопрос: как возможно восстановить утраченную легитимность? Теоретически возможны три глобальных решения:

(1) сохранив прямые связи в социальной системе, уничтожить связи обратные (сделать так, чтобы предпочтения управляемых не имели никакого значения для управляющих);

(2) понизить роль рефлексивного элемента в поведении агентов (сохранив механизм выражения предпочтений, затруднить или исключить критику наличного состояния социума);

(3) обеспечивать достижение согласия по поводу уместности отдельных правил поведения, реформ и повседневных практик.

Очевидно, что решение (1), являясь наиболее радикальным и эффективным, неосуществимо, поскольку влечет распад общества на изолированные, лишенные коммуникации группы, в основе бытия которых лежат взаимная нетерпимость, произвол и насилие. Решение (3) является наиболее соответствующим принципам демократической политики и правового государства, однако, оно чрезвычайно затратно и служит источником неуверенности правящих элит в благополучном исходе каждой новой делиберативной процедуры. Как следствие, для власти наиболее простым и желательным остается решение (2). Я полагаю, что мифологизация социальной памяти представляет собой мощное орудие релегитимации структур и практик, утративших всеобщее доверие. Я объясню также, почему это восстановление связывается мной прежде всего с преднамеренным ослаблением рефлексивного элемента в сознании.

Социальная память – это механизм, обеспечивающий «присвоение», т.е. наследование исторически конкретным, социальным человеком, а через него поколением людей определенной совокупности культурно-информационных средств, созданных предшествующими

поколениями[1]. Данный тип наследования основан на семиотическом моделировании реальности. В основе семиозиса лежит отношение замещения одного материального объекта другим, причем знаковая система устроена таким образом, что знак, скрывая отношение несемиотических сущностей, может в свою очередь выступать участником отношения замещения, соотносясь с любым объектом. Кроме того, отношение обозначения во многом произвольно, здесь нет взаимно-однозначного соответствия между объектом и его моделью. В силу этого социальная память как пространство, заполненное информацией, позволяет себя структурировать совершенно различными способами, сгруппировать которые по критерию истинности нельзя, поскольку отсутствует какой-либо эталон, с которым можно соизмерять существующие единицы памяти.

Далее, важно понимать, что несмотря на сетевой характер большинства коммуникаций в современном обществе, манипуляция содержимым социальной памяти может быть организована неким централизованным образом. В государстве, позиционирующем себя как демократическое, существует ничего общего с демократией не имеющая диспропорция: сама накопленная информация потенциально доступна всем, но определение порядка и меры её потребления находится в руках тех немногих субъектов, которые контролируют наиболее важные коммеморативные институты. В связи с этим фальсификация исторической информации до предела облегчается, поскольку нет никакого способа проверить истинность тех или иных представлений, распространяемых благодаря названным институтам. В этих условиях сами понятия подлинного и поддельного утрачивают традиционное содержание. Подлинным становится всё то, что притягивает к себе внимание зрителя, слушателя или читателя. Радикальное несоответствие истине того, что создается и распространяется СМИ и кинематографом, ничего не доказывает и не опровергает – оно просто незаметно, насильственным путем оторвано от «всеобщей почвы» или не допущено до нее.

Устроение всеобщего посредством организации «единого» исторического пространства – важнейший элемент манипуляции сознанием, как на общественном, так и на персональном уровне. Оно похоже на калейдоскоп: определенное расположение частиц (информационных блоков) дает некоторую картину действительности, возможно, весьма пеструю. Но не нужно обманываться на предмет достоверности этой картины: иное расположение составных частей, хранящих в

[1] Борис Илизаров «Социальная память человечества: структуры и формы» // http://gefter.ru/archive/12244.

себе социальный опыт, породит совершенно иной вид реальности – во всех трех временных измерениях.

Конфигураций социальной памяти возможно поистине неограниченное количество, и все они соотносятся друг с другом по принципу замещения: чтобы устранить действие предыдущей, обеспечить глобальное забывание, нужно создать последующую и т.д. Неизменными остаются только сам «принцип калейдоскопа» да невозможность окончательной верификации любого исторического повествования. Отныне между собой конкурируют не истина и заблуждение как свойства высказываний, а разные картины прошлого.

Мифологизированная социальная память служит оправданием тому или иному политическому порядку по одной простой причине: этот порядок натурализуется в общественном сознании благодаря внедрению идеологем. Самый простой способ сделать наличное положение дел приемлемым – это освятить его традицией предков, объявить вечным, неизменным, неподверженным собственно истории, восходящему (или линейному) развитию: «Логика обретения веры подразумевает забвение факта обретения»[1]. В самой психике человека укоренена склонность воспринимать каждый новый момент существования как нечто, почти полностью сходное с предыдущим (А. Шюц, основатель феноменологической социологии, называет это установкой «и так далее»). Идеология прекрасно резонирует с этой склонностью.

Снижение уровня рефлексивности в мировоззрении объясняется не тем, что человек, чье сознание подверглось манипуляции политическим мифом, быстро и необратимо глупеет (это вовсе не обязательно), а тем, что в обществе могут сокращаться общепризнанные возможности организации и распространения критических интенций разума. Можно написать замечательную книгу, разоблачающую правящий режим, но если сообщество не позволит эту книгу популяризировать, самая лучшая критика обречена на маргинальный статус и скорое забвение.

Общий вывод звучит так: в социальной памяти могут существовать естественные и искусственные разрывы. И те, и другие немедленно заполняются идеологемами (это и есть процесс мифологизации), часть из которых позволяют возвращать политическим акторам утраченное признание. Очевиден прагматический характер данных операций, в связи с чем борьба за признание есть по своей сущности конструктивистский, но не эпистемический проект.

[1] Бурдье П. Практический смысл. СПб, 2001. С.96.

Целыковский А.А., канд. филос. наук
Россия, ФГБОУ ВПО «Липецкий государственный технический университет»

Tselykovskiy A.A., PhD in Philosophy
Russia, Lipetsk State Technical University

ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ КАК ДЕТЕРМИНАНТА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация

Основной задачей данной статьи является изучение роли политической мифологии и ее влияния на национальную идентичность. Под политической мифологией в данном случае подразумевается процесс манипуляции мифологическими символами в ходе политического идеологического дискурса. В качестве конкретного примера рассматривается формирование идеологии «Москва – Третий Рим».

Abstract

The main objective of this article is to study the role of political influence on the mythology of the national identity. Under the political mythology in this case, it refers to the process of manipulation mythological characters in the political ideological discourse. As a concrete example, we consider the formation of the ideology of «Moscow - the Third Rome».

Ключевые слова: мифология**,** национальная идентичность, политический миф

Keywords: mythology, national identity, political myth

Крушение Советского Союза ознаменовало собой начало новой эпохи в истории России и одновременно стало причиной длительной череды кризисных явлений. Российское общество, помимо трудностей социально-политического и экономического характера, испытало и серьезный духовный кризис, лишившись своих ценностных основ, что, в свою очередь, стало серьезным препятствием на пути построения новой российской государственности. В результате вот уже два десятка лет Россия находится в состоянии мучительного выбора пути дальнейшего развития.

Одной из причин, обусловивших данную ситуацию, является спровоцированный распадом советского государства кризис национальной идентичности. В условия, когда большая часть населения страны находится в разобщенном состоянии, не чувствуя причастности к общественной жизни, осуществление любых позитивных преобразований становится крайне затруднительным. Таким образом,

поиск новых духовных основ и возрождение утраченного чувства национальной идентичности является одной из самых серьезных проблем, стоящих перед обществом и властью.

«Национальная идентичность» – это категория, с помощью которой индивид самоидентифицируется, осознает свою принадлежность к определенной нации, истории и культуре. Следует отметить, что понятие национальной идентичности тесно связано с понятием национального менталитета или ментальности. Можно даже сказать, что ментальность является основой национальной идентичности. Ментальность определяется как «относительно устойчивая совокупность установок и предрасположенностей индивида или социальной группы воспринимать мир определенным образом. Ментальность формируется в зависимости от традиций культуры, социальных структур и всей среды жизнедеятельности человека, и сама в свою очередь их формирует, выступая как порождающее начало, как трудноопределимый исток культурно-исторической динамики»[1]. Значение ментальности в общественно-политической жизни раскрывается через понятие «политическая ментальность», которое характеризуется как «глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий и бессознательное; совокупность интеллектуально-психологических установок, ориентирующих политическое поведение социальной и этнической группы, индивида. В отличие от идеологии – продуманной системы мысли, закрепленной властными или референтными структурами, ментальность выражает тот уровень общественного сознания, в котором отношение к миру остается логически не выявленным, неотрефлектированным, не отделенным от эмоций и привычек, но дает возможность по-своему воспринимать самого себя, свое природное и социальное окружение»[2]. Следует обратить внимание на иррациональную основу политической ментальности. А поскольку ментальность является фундаментом, на котором строится национальная идентичность, можно сказать, что национальную идентичность во многом детерминируют именно иррациональные компоненты.

Основа национальной идентичности, как уже говорилось, коренится в глубинных нерационализированных слоях народной психики. То есть национальная идентичность представляет собой результат осмысления исторического пути нации. В данном случае под «осмыслением» подразумевается не рациональная рефлексия, не поиск объективных закономерностей, а скорее конструирование некого

[1] Новая философская энциклопедия: В 4-х т. / Ин-т философии РАН. С. 255
[2] Там же. С. 256

идеализированного и даже мифологизированного варианта истории. Мифологизация национальной культуры и исторического прошлого – неотъемлемый элемент политической практики. Интуитивное мистическое ощущение принадлежности к определенному пространству и сообществу, причастности к освященным временем традициям и ценностям – все это составляет основу национальной идентичности. Свое выражение данная основа получает в виде устойчивых политических мифов, которые являются продуктом идеологической практики. Современный миф – это рационализированный архаический миф, воспроизведенный в рамках идеологической системы. Он представляет собой идеологический концепт, в котором преобладает иррациональный компонент, и, соответственно, он апеллирует к бессознательному. Тем самым, современное мифотворчество представляет собой процесс манипуляции мифологическими символами в ходе политического дискурса. Необходимо детально рассмотреть данный процесс ввиду его принципиальной значимости для понимания процесса формирования и функционирования политической ментальности, и национальной идентичности.

Процесс появления современной мифологии начинается с разрушения мифологии архаической. В традиционном обществе мифология представляла собой целостную систему осмысления, концептуализации и трансляции опыта, выполняла ряд важнейших социальных функций и являлась фундаментом первобытного коллектива, универсальным инструментом социальной коммуникации, интегрирующим отдельных индивидов в единое социальное целое. В ходе рационализации общественного сознания мифология как целостная система мироосмысления постепенно разрушается и вытесняется на периферийные области культуры, но мифологические архетипы, выраженные в символической форме, сохраняют свое культурное значение, выполняя функции своеобразных ориентиров в смысловом пространстве социальной реальности. Именно в символической форме мифология существует в современной политической культуре. Закрепленный в мифе архетип уже не явлен непосредственно, он предстает как символ, но и после рационализации он все еще сохраняет свое социальное значение, порождая бессознательные ассоциации и программируя определенное социальное поведение субъекта. Символ как способ передачи информации не содержит конкретного сообщения, предполагает полисемию, что с необходимостью предполагает контекст интерпретации. При этом толкование мифологического символа происходит на бессознательном уровне. Таким образом, архетип социального поведения содержится в мифе и выражается в символической форме как «символ-архетип».

К наиболее важным символам-архетипам, активно подвергающимся идеологическим интерпретациям, можно отнести архетип «золотого века», отражающий в мифологии представления о некотором начальном времени всеобщего благоденствия и счастья, впоследствии утраченном. Идеология эксплуатирует данный образ во время крупных социальных преобразований, изображая новый социальный порядок как вновь обретенную эпоху всеобщего благоденствия («светлое коммунистическое будущее», «американская мечта»). Еще одним значимым символом-архетипом является архетип Великой Матери, который при рациональной идеологической обработке отождествляется с государством, конкретным социальным институтом или структурой (элита, партия и т.д.).

Среди символов-архетипов, обладающих важнейшим социальным значением, необходимо выделить символические образы Хаоса, Космоса. Пространство в представлении мифологического мышления неоднородно и делится на сакральный центр (мировая ось – axis mundi) и враждебную периферию. Деление окружающего пространства на «свое» и «чужое» является характерной особенностью мифологического мышления. Место своего обитания идентифицируется как сакральный центр мира. Окружающее человека жизненное пространство, превращенное им при помощи ритуала в гармоничный Космос, противостоит враждебной периферии, которая олицетворяет силы неупорядоченного и опасного Хаоса – территории, где не действуют традиции и законы. Космос есть воплощение гармонии и порядка, это упорядоченный и оформленный Хаос. Герой-первопредок, Демиург преобразует первичный Хаос, организуя его в упорядоченный Космос, в тот мир, в котором существует человек. Картина космогенеза становится для архаического человека парадигмой поведения, которая воспроизводится в ходе различных творческих актов, а образы Космоса и Хаоса становятся категориями, с помощью которых человек осмысливает свое положение в системе бытия, в том числе социального бытия. Аналогично действиям божества, преобразующего неупорядоченную материю Хаоса в нечто осмысленное и гармоничное, человек, совершая творческий акт, преобразует изначальное природное пространство в пространство социальное. Так реализовывается архетип космогонии: божество творит природный мир, человек по его образцу творит мир социальный.

Процесс формирования современной политической мифологии начинается с рационализации общественного сознания, десакрализации и разрушения целостной системы архаической мифологии. Мифологические символы, воплощающие в себе архетипы социального поведения, продолжают воспроизводиться в ходе политического дис-

курса в рамках идеологической системы. Современная политическая мифология – это, по сути, та же идеология, но с преобладанием иррациональной составляющей. Идеология, несмотря на значительный элемент иррационализма, является рационально созданной и теоретически оформленной системой идей, посредством которой определенные социальные группы артикулируют собственные интересы и цели. При этом идеология – это не только система идей и теорий, это еще и программа действий, инструмент решения различных социальных и политических задач. Использование идеологией мифологических символов значительно увеличивает ее эффективность. Интерпретация политического события в соответствии с мифологическими символами-архетипами позволяет создавать ощущение сакральности происходящего. Все это приводит к тому, что современный политический миф в некоторых ситуациях становится гораздо действеннее идеологии. Политика вообще есть во многом иррациональная сфера деятельности, определяемая эмоциями, традициями и прочими факторами, сложно поддающимися логике. Поэтому в политической практике иррациональные политические мифы, апеллирующие к бессознательному, имеют подчас большее влияние на массы, чем рациональная аргументация или четкая программа действий. Символы-архетипы, таким образом, по-прежнему играют роль смысловых ориентиров в пространстве социальной реальности. Индивид в процессе социализации неизбежно усваивает их вместе культурными традициями и системой ценностей. Имплицитно присутствующие в культуре, символы-архетипы актуализируются в подходящие моменты, например, в ходе масштабных социальных кризисов или преобразований.

Исходя вышеизложенного, можно сделать вывод, что специфика национальной идентичности складывается под влиянием политической мифологии следующим образом. Мифологические «символы-архетипы» – парадигмы социального поведения, объединяющие и обобщающие в себе на бессознательном уровне социальный опыт, воспроизводятся и интерпретируются в рамках идеологической системы. Идеологическая интерпретация устойчивых «символов-архетипов» создает политические мифы, которые, укореняясь в общественном сознании, образуют некое смысловое поле, в соответствии с которым формируется ментальность, определяющая, в свою очередь, национальную идентичность.

Если обратиться к конкретному примеру, то великий русский мыслитель и философ Н.А. Бердяев утверждал, что характерной чертой русского национального сознания является мессианизм – убежденность в существовании особой исторической миссии русского народа. Религиозный феномен мессианизма имеет глубокие мифоло-

гические корни, являя собой, по сути, переосмысленные мифологические архетипы Космоса и Хаоса, а также культурного героя. В общественно-политической сфере мессианизм принимает форму убеждения в исключительном положении народа в мировой цивилизации и в его особой роли в истории. По мнению Н.А. Бердяева, в русской истории идея мессианизма нашла свое воплощение в виде доктрины «Москва – Третий Рим», отразившей не только растущие политические амбиции Российского государства, но и стремление осмыслить духовные начала русской культуры.

Идеологическая доктрина «Москва – Третий Рим» оформилась на рубеже XV-XVI веков, в период образования единого централизованного Московского государства. Процесс создания одного из величайших мифов (в положительном смысле слова) русской истории по Н.А. Бердяеву выглядел следующим образом: «После падения Византийской империи, второго Рима, самого большого в мире православного царства, в русском народе пробудилось сознание, что русское, московское царство остается единственным православным царством в мире и что русский народ единственный носитель православной веры….Доктрина о Москве как Третьем Риме, стала идеологическим базисом образования Московского царства. Царство собиралось и оформлялось под символикой мессианской идеи. Искание царства, истинного царства, характерно для русского народа на протяжении всей его истории»[1]. Н.А. Бердяев прямо говорит о том, что мессианская идеология «Третьего Рима» становится частью национального мировоззрения.

Мессианский архетип актуализировался по причине нескольких важных событий. Освобождение от Ордынского ига, объединение русских земель в единое централизованное государство, укрепление политической и военной мощи – все это способствовало пробуждению национального самосознания и постепенному формированию представлений о национальной уникальности. А своевременно созданная идеологическая доктрина выразила идеи национальной уникальности в виде целостной системы. Действительно, на момент формирования идеологической доктрины «Москва – Третий Рим» Московское царство осталось фактически единственным независимым православным государством. Новая идеология возникла в результате совмещения двух исторических событий (взятие Константинополя турками и освобождение Руси от монголо-татарского ига) и скрепления их мифологическим мессианским архетипом. Константи-

[1] Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: «Сварог и К», 1997. С. 249

нополь – духовный центр православия пал, православная Москва, наоборот, обрела независимость. Связав два этих события и сформулировав идеологическую формулу «Москва – Третий Рим», Московское царство объявляло себя духовным преемником Византийской империи. Сакральный духовный центр православной христианской веры перемещается в Москву, отныне у России появляется особая историческая миссия и особый исторический путь. Московское государство объявляло себя новым духовным центром истинной православной веры (сакральный центр, Космос), противопоставляя себя враждебному окружению в лице «латинян», «магометан» и прочих носителей неистинной веры (враждебная периферия, Хаос).

Реализация мессианского архетипа в данном случае была настолько успешной, что мессианизм (уверенность в собственной уникальности, а также уникальности своего исторического пути) для России становится устойчивой и значимой мировоззренческой составляющей. Доктрина «Третьего Рима», постепенно укореняясь в национальном сознании и теряя рациональную основу, перерождается в мифологию особого пути, в которой Россия представляется особой страной, уникальной цивилизацией, стоящей особняком ко всему миру. Н.А. Бердяев считал, что успех коммунистического учения обусловлен именно его мессианским характером. Философ не просто проводит аналогию между мессианской идеей «Третьего Рима» и коммунистической идеологией, он говорит о единых истоках русского религиозного мессианизма и русского коммунизма. По его словам, «марксизм есть не только учение исторического или экономического материализма о полной зависимости человека от экономики, марксизм есть также учение об избавлении, о мессианском призвании пролетариата, о грядущем совершенном обществе, в котором человек не будет уже зависеть от экономики, о мощи и победе человека над иррациональными силами природы и общества. Душа марксизма тут, а не в экономическом детерминизме»[1]. Н.А. Бердяев, анализируя особенности русского марксизма, пишет: «Все учение о классовой борьбе носит аксиологический характер. Различие между «буржуа» и «пролетариатом» есть различие между добром и злом, несправедливостью и справедливостью, между заслуживающим порицания и одобрения. В системе марксизма есть логически противоречивое соединение элементов материалистических, научно-детерминистических, аморалистических с элементами идеалистическими, моралистическими, религиозно-мифологическими. Маркс создал настоящий миф о

[1] Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: «Сварог и К», 1997. С. 229-230

пролетариате. Миссия пролетариата есть предмет веры. Марксизм не есть только наука и политика, он есть также вера, религия. И на этом основана его сила»[1].

Приведенные примеры демонстрируют, что политическая мифология действительно является значимой детерминантой национальной идентичности. Мифологические символы-архетипы, представляющие собой архетипы социального поведения и воспроизводящиеся в рамках идеологической системы, со временем превращаются в политические мифы, которые в свою очередь, становятся частью политической ментальности, определяющей специфику национальной идентичности. Исходя из этого, можно сделать несколько немаловажных выводов относительно современной российской социально-политической практики. Все сказанное позволяет заключить, что характерной чертой российской национальной идентичности является мессианизм, убежденность в особой исторической судьбе России. Распад СССР и последующая политика деидеологизации спровоцировали масштабный духовный кризис. Серьезные экономические и социальные проблемы усугубились вследствие отсутствия общенациональной консолидирующей идеологии (политического мифа). Сам по себе политический миф, разумеется, не является средством решения проблем экономического плана, однако, обладая большим мобилизационным и консолидирующим потенциалом, способен оказаться действенным в преодолении инертности и апатии масс. Элита, конструируя с помощью мифологических символов-архетипов идеологическую систему, формулирует общенациональную идею, что позволяет управлять широкими слоями населения, направляя их на масштабные социальные преобразования.

[1] Там же. С. 332

Аникин Д.А., канд. филос. наук, доцент
Россия, Саратовский государственный
университет имени Н.Г. Чернышевского

Anikin D.A., PhD in Philosophy, Associate Professor
Russia, Saratov State University

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ КАК ФАКТОР РЕВОЛЮЦИОННЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ

HISTORICAL MEMORY AS FACTOR OF REVOLUTIONARY CHANGES

Аннотация

В статье рассматривается проблема использования исторической памяти в контексте возникновения и попыток урегулирования революционных ситуаций. Автор показывает, что выстраивание единой конструкции прошлого и настоящего, находящей отражение в формировании определенных образов и создании символических практик, является не дополнительным способом легитимации революционных действий, а отражает сущностную направленность социально-политических процессов.

Abstract

In article is considered the problem of use of historical memory in the context of emergence and attempts of settlement of revolutionary situations. The author shows that forming of the uniform design of the past and the present finding reflection in formation of certain images and creation symbolical practices is not an additional way of legitimation of revolutionary actions, and reflects an intrinsic orientation of socio-political processes.

Ключевые слова: историческая память, революция, социальные практики, легитимация.

Keywords: historical memory, revolution, social practicians, legitimation.

Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект 15-33-12009 а(ц) «Россия в 1917 году: институциональный ресурс, социальные риски и цивилизационный коллапс»

Традиционно считается, что понятие «революция» обозначает устремление в будущее – к новой конфигурации социального порядка, потенциальная новизна которого может определяться самой раз-

личной терминологией (от «бесклассового общества» до «демократического государства»), но при этом крайне мало внимания уделяется противоположной направленности революционных процессов – не к будущему, а к прошлому. Хотя, как отмечает А.В. Магун, само понятие «революция», изначально относившееся к сфере астрономии, а не социальных наук, указывает на восстановление утраченного порядка, возврат к нему (на что указывает возвратный префикс «ре-»).[1]

В этом смысле важно понимать, что прошлое выступает «поставщиком» образов, которые могут обосновывать действия политических элит по поддержанию или, наоборот, трансформации социального порядка. Разумеется, в данном случае можно говорить не столько о самом прошлом, сколько о сложившихся в обществе определенных конфигурациях исторической памяти, которые определяют подбор мифологизированных образов и специфику их интерпретации с учетом ценностных приоритетов основных социальных групп, выступающих акторами социального пространства.

Историческая память выступает важным элементом любого политического дискурса, вне зависимости от того, легитимирует ли данный дискурс сложившийся в обществе и поддерживаемый властвующими элитами порядок, либо выступает фактором дестабилизации порядка, провоцируя его фрагментацию и окончательный распад. Как отмечает Т. Шерлок, политический дискурс складывается из двух основных компонентов – прагматического и символического, причем прагматический компонент связан с процессом объективной оценки социально-экономических и политических проблем, в то время как символический дискурс «стремится разрабатывать и продвигать те представления об обществе, которые создают, поддерживают или разрушают политическую идентичность».[2]

Научный исторический дискурс, ставящий во главу угла принципы объективности и фактологичности, оказывается неудобным с точки зрения консолидации политического сообщества, поскольку включает неоднозначные исторические события и действия исторических деятелей. Поэтому история повергается мифологизации, под которой подразумевается не придумывание ложных фактов, а совокупность определенных историографических операций, итогом которых становится формирования упрощенного, но, вместе с тем, и не-

[1] Магун А. Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта. СПб.: Издательство Европейского университета, 2008. С. 37-40.

[2] Шерлок Т. Исторические нарративы и политика в Советском Союзе и постсоветской России. М.: Росспэн, 2014. С. 11.

противоречивого образа прошлого, определяющего контуры современного социального и политического порядка.

Т. Шерлок считает, что важнейшим свойством мифологизации исторической памяти является драматургия восприятия исторического процесса. «Будучи формой политизированной истории, миф может содержать элементы истины, но для него характерны драматическая подача и субъективное обращение с фактами. События тщательно отбираются, и те из них, которые могут нарушить целостность мифа, либо опускаются, либо существенным образом искажаются».[1] Иначе говоря, в условиях резких социальных потрясений резко снижается способность критической оценки предлагаемых интерпретаций исторического процесса. На смену когнитивным характеристикам истинности/ложности приходят эмоционально-побудительные критерии веры/неверия и, соответственно, готовности вступать в открытое противостояние ради защиты своих идеалов.

Выборочный и, вместе с тем, ценностно обусловленный отбор исторических фактов сопровождается созданием так называемых базисных мифов. «Параметры элит и масс в легитимации четко прослеживающихся в базисных мифах, воплощающих идеологические доктрины, которые оправдывают захват власти и распределение властных полномочий при новом политическом устройстве. Базисные мифы – это обычно драматические истории, в которых описывается, как и для каких целей идеализированный лидер или лидеры создали существующую политическую систему».[2] Базисные мифы существуют всегда, но революционная ситуация демонстрирует столкновение уже имеющегося базисного мифа, который приписывает существующему политическому режиму исторические корни и соответствующее обоснование, и формирующегося мифа, который призван объяснить необходимость установления нового порядка.

Для революционного базисного мифа критика существующего политического порядка и его исторических оснований может строиться по нескольким направлениям:

1. «Мягкая» стратегия. Акцент на исторической относительности сложившихся форм политического порядка, т.е. признание его относительной эффективности в момент складывания, но отрицание возможности его существования в изменившихся социальных, политических или экономических условиях. Такая критика нацелена на создание гетерогенного социального пространства, в котором сторонники разрушаемого базисного мифа смогут занять определенную

[1] Там же. С. 15.
[2] Там же. С. 20-21.

позицию, но в этом заключается и слабость «мягкой» стратегии, поскольку стремление к выстраиванию диалогической конструкции исторической памяти приводит к частичному оправданию существующего мифа.

2. «Жесткая» стратегия. Полное отрицание легитимности политического порядка и ниспровержение всей конструкции исторической памяти, легитимирующей его существование. В случае реализации такой стратегии происходит полная замена базисных мифов, что, с одной стороны, приводит к маргинализации определенных сегментов социального пространства, но с другой – обеспечивает высокую степень консолидации по отношению к «общему врагу».

Важно понимать, что историческая память не остается пассивным элементом восприятия происходящих событий, а получает воплощение в формирующихся социальных практиках – как направленных для нивелирования революционной ситуации, так и стремящихся сформировать символически эффективные средства для выражения революционного порыва и способствовать консолидации всех, кто разделяет подобные установки. В этом смысле историческая память всегда носит деятельностный характер, поскольку секрет ее эмоционального воздействия (в противовес рационализированной убедительности исторической науки) как раз и заключается в стремлении вовлечь в выполнение определенных ритуалов, сделать «посвященными». Как считает А.А. Линченко, «историческая память способствует преобразованию коммуникации в общение, то есть коммуникация приобретает форму эмоциональной вовлеченности в процесс такого обмена и интенционального переживания опыта прошлого».[1]

Разделение тех или иных установок исторической памяти автоматически выступает не только фактором кристаллизации определенных политических предпочтений, но и определяет включенность индивидуального поведения в формирующиеся символические практики. В качестве таковых могут выступать как способы маркирования социального пространства на своих и чужих (например, красные банты в ситуации революции 1917 года), так и выбор тех или иных способов действий. Причем допустимыми и даже желательными становятся даже те варианты поведения, которые были символически табуированы в условиях стабильного социального порядка. Историческая память в данном случае становится способом объяснения и

[1] Линченко А.А. Целостность исторического сознания: вопросы истории и методологии. Воронеж: Воронежский государственный педагогический университет, 2014. С.178.

оправдания действий, причем определенная вариативность использования исторических аналогий позволяет использования различные стратегии поведения, отсылающие к разным историческим эпохам и различным социальным группам.

Бугаева Н.А., канд. ист. наук
Россия, МАОУ СОШ «Земля родная», г. Новый Уренгой

Bugayeva N. A., Ph.D. in History
Russia, municipal autonomous general education institution secondary school "Zemlya Rodnaya", Novyi Urengoy

ФОРМИРОВАНИЕ И ТРАНСЛЯЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО КУЛЬТА МОНАРХА В РОССИИ В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII ВЕКА

FORMATION AND TRANSFER OF THE RELIGIOUS CULT OF A MONARH IN RUSSIA IN THE FIRST QUARTER OF THE XVIII CENTURY

Аннотация

В процессе формирования идеологических основ Российской империи и становления образа императора был пересмотрен традиционный образ государя, существовавший в сознании русского общества на протяжении длительного времени. В результате церковных преобразований конца XVII – первой четверти XVIII века в комплекс традиционных представлений о самодержавном государе как богоизбранном, благочестивом и «прирожденном» монархе официальной идеологией вводится новый образ самодержца – главы Церкви и абсолютного монарха, служба которому становится необходимым условием личного спасения подданных.

Abstract

During the formation of the ideological basis of the Russian Empire and the building of the image of the emperor, the traditional image of the sovereign was reconsidered, which existed in the minds of Russian society for a long time. As a result of the church reforms of the end of XVII - the first quarter of XVIII century, a new image of an autocrat is introduced as the official ideology into the complex of traditional concepts of an autocratic sovereign as a God's chosen, pious and "born" monarch– it is an image of the head of the Church and an absolute monarch, a service to him becomes a prerequisite for the personal salvation of his subjects.

Ключевые слова: религиозный культ монарха; Петр I; русское общественное сознание;
Keywords: religious cult of the monarch, Peter I, Russian public consciousness

Церковные преобразования, осуществленные Петром I, являлись не просто административным предприятием: православное христианство, как духовная основа мировоззрения русского общества, должно было стать идеологическим инструментом государства в его стремлении к имперскому строительству и «общему благу». Вся жизнь общества, в том числе и религиозная, законодательно регламентировалась и выстраивалась по принципу практической целесообразности, в основу которого и легли идеи государственной пользы, «всеобщего блага» и служения Отечеству: «Служи верою и правдою, то в начале Бог, а при нем и я тебя не оставим»[1]. Таким образом, идея служения Богу дополняется идеей служения царю и Отечеству, причем характер этого служения, по мнению Петра I, должен быть разный: «Какое же различие между бога и царя, когда воздавать будут равное обоим почтение? Менее низкости, более усердия к службе и верности ко мне и государству – сия – то почесть свойственна царю»[2].

Спасение души становится делом государственным: одно только внешнее благочестие его уже не гарантирует, поскольку истинный путь спасения – верная служба Отечеству и государю. В соответствии с новой концепцией государства самодержавная власть царя должна быть всеобъемлющей и неограниченной, полностью исключающей независимое церковное правление. Петр фактически становится главой Церкви и «Крайним Судьей Духовной коллегии», что отразилось в присяге членов Синода монарху как главе церковной иерархии. Идеолог и сподвижник Петра I Феофан Прокопович обосновывает это право монарха тем, что «и над духовным чином государское надсмотрительство от бога установлено есть, того ради всяк высочайший законный Государь в Государстве своем, есть воистину Епископ Епископов»[3]. Перенесение на царя функций патриарха давало основания для дальнейшей сакрализации царской власти, персонифицированной в образе Петра I.

[1] Петр Великий в его изречениях. М., 1991. – С. 25
[2] Там же. С. 21.
[3] Феофан Прокопович. Розыск исторический, коих ради вин, и в яковом разуме были и нарицалися императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами или архиереами многобожнаго закона; А в законе христианстем, христианстии государи, могут ли нарещися епископи и архиереи, и в каком разуме. СПб., 1721. С. 23.

Восприятие патриарха как главы Церкви в Московской Руси носило сакральный характер: видимый глава церкви соотносился с Христом – невидимым главою, поэтому патриарх представлял собой земной образ Христа. После отмены патриаршества право представлять образ Божий переходит к царю. Такое наименование монарха получает широкое распространение в панегирической литературе, однако встречается и в воспоминаниях современников. Так, «земным Богом» называет Петра А. К. Нартов: «…мы, имевшие счастие находиться при сем монархе, умрем верные ему и горячую любовь нашу к земному Богу погребем вместе с собою»[1]. Правомерность именования царя «помазанником» и «христом» обосновывает в своем слове «О власти и чести царской» Феофан Прокопович: «Кия же титлы? Кия имена? Бози и христы нарицаются.(…) За власть убо свою, от бога данную, бози, сие есть наместницы божии на земли, наречены суть. (…) Другое же имя Христос, или помазанный, так часто в писании, что долго бы исчисляти. (…) Само бо имя сие «помазанный» ясно есть; сие есть: поставлен и оправдан от бога царствовати»[2]. Итак, наименование царя «христом» допускается как нарицательное имя, в смысле помазанника.

Способом трансляции нового образа монарха в контексте церковных преобразований стало прижизненное изображение Петра в храмах (Самсоньевский собор в Петербурге) и на панагиях. Голштейнский камер-юнкер Фридрих-Вильгельм Берхгольц, посетив Кремль, обратил внимание на панагию одного из архиереев с изображением «на одной стороне распятого Господа нашего Иисуса Христа и двух разбойников, а на другой портрета императора»[3]. Такие изображения, безусловно, подчеркивали сакральный статус и личную харизму царя.

Сакрализация распространялась не только на государя, но и на всю царскую семью. Постепенно складывается особая система религиозного почитания царя и царствующего дома: события царской жизни начинают праздноваться в церкви, возникают «табельные», «высокоторжественные дни», которые становятся официальными церковными праздниками. Священнослужители, сознательно не отметившие эти дни торжественным богослужением, приравнивались к государственным преступникам, и их дела попадали в ведомство Преображенского приказа. Показательным в этом отношении являет-

[1] Нартов А. К. Достопамятные повествования и речи Петра Великого // Петр Великий. – М., 1993. С. 300.

[2] Феофан Прокопович. Сочинения. М.; Л., 1961. С. 84 – 85.

[3] Берхгольц Ф. В. Дневник камер-юнкера // Неистовый реформатор. М., 2000. С. 280.

ся дело архимандрита Александро-Свирского монастыря Кирилла (после расстрижения – Алексея Лампадчика), судившегося за «святотатство и непристойные выражения о царственных особах», а фактически – за отказ провести службу в день тезоименинства царя и царицы. Не провел архимандрит торжественного богослужения и «для Государева Ангела», в Петров день: «Что служить, какое в нем христианство, видишь, он христианство оставил, и в посты ест мясо и других к тому принуждает, и носит немецкое платье, и бороду бреет, и другим то чинить повелевает. И благочиния в нем нет»[1]. Преступление бывшего архимандрита было признано тяжким, и в 1719 году его приговорили к смертной казни. Процессы над духовными лицами, отказавшимися служить торжественную службу в день рождения или тезоименинства царя и его семьи, осуждавшими царские указы, во время обедни пропускавшие имя Петра I или вместо поминания «за здравие», поминавшие «за упокой», были достаточно типичны и отражали настроения представителей традиционного общества, не принявших растущую сакрализацию личности царя[2].

Идеологически важным событием для трансляции нового образа самодержца стала смена титулатуры русского царя: 22 октября 1721 года в Петербурге в Троицком соборе царю Петру I был поднесён титул «Отца отечествия, Императора Всероссийского, Петра Великого». Замена царского достоинства на императорское означала как смену концепции власти, так и смену культурной ориентации. Изменение титулатуры русского государя повлекло за собой изменение государственной символики, коронационных церемониалов, церковного возглашения семьи монарха. За этими внешними признаками новой государственной идеологии стояла трансформация мировоззренческих установок восприятия образа государя. На смену теократической идеи православного *царства*, где высшей духовной инстанцией является единый Бог, святая Троица, Христос – Сын Божий, где царь понимается как слуга Божий, ведущий вверенный ему народ по пути Небесной Правды, приходит секулярная идея *имперства*, где высшей задачей и необходимым условием спасения объявляется служение Государству. При этом происходит переосмысление функций монарха – если главная задача *царя* – забота о душевном спасении своего народа с опорой на христианское учение и традицию, освященную веками, то *император* заботиться, прежде всего, о всеобщем благе, руководствуясь рациональными правилами, принципом «полезности».

[1] РГАДА, ф. 7, оп. 1, д. 54, л. 2 об. – 3.
[2] РГАДА, ф.7, оп. 1, д. 37, д. 38, д. 159, д. 165.

Демин И.В., старший преподаватель
Россия, ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова», г. Барнаул

Demin I.V., Senior Lecturer
Russia, I.I. Polzunov Altai State Technical University, Barnaul

КОНСЕРВАТИВНАЯ УТОПИЯ КАК ВЫРАЖЕНИЕ РУССКОГО ГАБИТУСА

CONSERVATIVE UTOPIA AS A MANIFESTATION OF RUSSIAN HABITUS

Аннотация

В статье анализируются основные структуры русского габитуса, нашедшие отражение в консервативной утопии. Автор подробно обсуждает такие матрицы русской культуры, как тяга к Абсолютному, соборность, а также антирационализм «этики сердца».

Abstract

Basic structures are analyzed, that have been reflected in a conservative utopia. The author discusses in detail such matrixes of Russian culture as an aspiration for Absolute, Sobornost, as well as antirationalism of «ethics of heart».

Ключевые слова: консерватизм; утопия; габитус; русская идея.

Key words: conservatism; utopia; habitus; Russian idea.

Многие теоретические построения русских консерваторов имеют, безусловно, идеалистически-утопическую форму. И монархисты, видящие в фигуре монарха наиболее совершенное отображение власти монолитной Идеи, и славянофилы с их идиллическим восприятием общества в качестве бесконфликтной органической целостности внутренне свободных «братьев», – все они задают характер классического консервативного нарратива, начиная с XIX столетия. Как известно, утопии крайне важны для социального конструирования реальности. В утопиях, так или иначе эксплуатирующих как объективные значения социальной жизни, так и ее субъективно-мифологические смыслы, концентрируются те базовые структуры, которые определяют коллективную память народа, его нормы, ценности, а также представления об идеальном устройстве мира и государства, но на уровне нерефлексивном, можно даже сказать, в архетипах коллективного бессознательного.

Социологическая школа французского постструктурализма в лице П. Бурдье описывает данный коллективный символический капитал в понятии габитуса как «системы устойчивых и переносимых диспозиций», «структурирующих структур», «порождающих и организующих практики и представления»[1]. А далее Бурдье подчеркивает существенный для нас момент: габитус «обеспечивает активное присутствие прошлого опыта, который, существуя в каждом организме в форме схем восприятия, мышления и действия, более верным способом, чем все формальные правила и все явным образом сформулированные нормы, дает гарантию тождества и постоянства практик во времени»[2]. Иными словами, в габитусе социального тела весь коллективный опыт интериоризируется до определенных априорных схем восприятия социальной действительности, и, как правило, консервативный нарратив или любая другая форма теоретического сознания лишь эксплицирует эти латентные смыслы и образы национального самосознания.

Понятно, что мыслесфера всегда беднее жизнесферы, потому что символический разум не может не претендовать на идеализацию, а часто и субъективную схематизацию, жизненных реалий, что обедняет наличный мир, в частности, социальный, а то и действует абсолютно репрессивно в желании «подчинить «неразумные» жизненные реалии реалиям разумным»[3]. И хотя русские консерваторы критиковали просвещенческий разум за его непонимание «цельной жизни», делали они это всё при помощи того же самого разума, дидактически приспосабливая действительность под соответствие субъективно сконструированным идеалам. Однако нам представляется, что полезным будет не заниматься жесткими противопоставлениями социальной теории и практики, а признать их базисную взаимообусловленность. Если габитус есть набор коллективных предрасположенностей, или привычное, самоочевидное знание, неосознанно управляющее социальными и индивидуальными практиками, то консервативные теории – естественный продукт рационализации габитуса с целью выработки ясных социально-интегративных механизмов. Нередкое замыкание социального теоретизирования в своей стихии, приводящее к отвлеченному насилию идей и утопических проектов над неподатливой действи-

[1] Бурдье П. Практический смысл / Отв. ред. пер. с фр. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001. С. 102.

[2] Там же. С. 105.

[3] Ильин В.В. Теория познания. Социальная эпистемология. Социология знания. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С.127.

тельностью, не отменяет его краеугольной значимости в обосновании социальных ценностей и институтов.

Какие же структуры русского габитуса демонстрирует консервативная утопия в общих чертах? По сути дела, они остаются инвариантными на протяжении длительной российской истории. Современный российский исследователь Э.Я. Баталов выделяет их применительно к мифологическому полю Русской идеи. Данные структуры формулируются им следующим образом: эсхатологическая ориентация русского человека, его стремление к предельному, абсолютному; соборность; антиформалистское, непосредственное восприятие реальности («созерцающее сердце» по И.А. Ильину)[1]. Русская идея творилась русскими философами как концепт, наполненный вселенским универсализмом, чурающийся партикуляризма, связанный с представлением о русских как обладающих особым «инстинктом общечеловечности». В этом смысле она была над вечным диспутом либерализма и консерватизма, по-своему примиряла их во всемирной духовной миссии русского народа и его культуры. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что во многом заимствовала консервативные представления об отечественном социальном бытии, попытавшись расширить их до всечеловеческого масштаба. Действительно, все три базисные структуры русского габитуса диаметрально противоположны целерациональной либеральной культуре, сразу же представившей общество в качестве механической суммы изолированных субъектов-атомов, в принципе лишенных какого бы то ни было коллективного символического капитала (традиций, идеалов и т.п.). Все либеральные социальные отношения, построенные по принципу консенсуса и плюрализма мнений, вертятся вокруг одного рационалистического желания – добиться множества индивидуальных выгод и при этом избежать социального хаоса, «войны всех против всех». Совсем в другом свете предстают консервативные установки, воспринявшие три вышеназванные структуры русского габитуса.

Тяга к Абсолютному, совершенному идеалу, противостоящему личной пользе и эмпирическому счастью, – по-настоящему сильная характеристика русской культуры, настойчиво экземплифицируемая консерватизмом. В ней коренятся такие национальные черты, как радикализм и максимализм, а кроме того глубокая противоречивость всей русской культуры. Бунтарская «вольница», коренящаяся в обще-

[1] Баталов Э.Я. Русская идея и Американская мечта // Внешняя политика и безопасность и современной России, 1991–2002: хрестоматия: в 4 т. / сост. Т.А. Шаклеина. М.: РОССПЭН, 2002. Т.1: Исследования. – С. 293–329.

стве, и исторически неизменный культ сильного государства, доходящий подчас до холопства; религиозный *мессианизм* и советская атеистическая государственность, – вот только две из множества антиномий русской жизни. Консерваторы причудливо решают эти культурные антиномии при помощи образа традиционной России, к истокам которой они и призывают вернуться. Патриарх славянофильства К. Аксаков говорит о свободном соглашении между народом и государством в допетровскую эпоху, где народ (земля), не веря в земное совершенство, выбирает монархию как меньшее из зол и совершенно добровольно призывает князя-монарха для ограждения своей духовной свободы, хранимой в православной вере[1]. Отсюда следует, что монарх и народ взаимно доверяют друг другу, ибо объединены не неким формальным общественным договором, а нравственным идеалом. Монархия наиболее приемлема из всех политических форм, оттого что в ней торжествует идеальная сила, а не количественная, как при демократии.

Недавно ушедший из жизни В.Г. Распутин вторую обозначенную антиномию русской культуры о традиционной вере и атеизме показывает в характерном риторическом вопросе: «что лучше для народной нравственности – атеистическое государство, предлагающее под своей вывеской евангельские заповеди, или государство неограниченных свобод, где не утесняется вера, но махровым цветом расцвело зло, направленное как против веры, так и вообще против нравственности?»[2]. Так народная традиция, охраняемая в православной вере, а затем не в меньшей степени в «светской религии» советского государства, становится тем консервативным императивом, который реализует коллективную мечту о справедливом и совершенном общественном устройстве. Вследствие такой же логики появляются и на первый взгляд парадоксальные утопические конструкты типа «православного сталинизма» (А.А. Проханов). Это свидетельствует о том, что в начале XXI столетия синтез чисто земного «сильного государства» и трансцендентно обоснованных примордиальных ценностей русской культуры продолжает формировать консервативный идеал сильной и могущественной России – силы, «удерживающей от Зла».

Среди примордиальных ценностей значительное место принадлежит соборности и «созерцающему сердцу» – именно они последовательно выводятся из структуры русского габитуса, отвечающей за конечное, предельное, Абсолютное. Данные матрицы русской куль-

[1] Аксаков К.С. Государство и народ. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 306.

[2] Распутин В.Г. Прощания с Россией не будет // Православие.Ru[Интернет-ресурс:URL: http://www.pravoslavie.ru/smi/36504.htm]. Дата обращения: 20.03.2015.

туры богато акцентированы в консервативной утопии, заострившей первоначальные культурные предрасположенности. Ориентация на совместные действия и антиформалистское восприятие реальности – это исторически явно прочитываемые в русском самосознании мотивационные структуры. Консерваторы, тонко почувствовав это, переплавили их в развитую консервативную мыслесферу с налетом утопизма. Предположим, идеал соборности у них вовсе не исключает личностной свободы. Напротив, он подчеркивает ее как непременный атрибут связи человека с Богом, но оговаривает, что она только тогда настоящая свобода, когда не отпадает от изначального храмового единства социального бытия. Мысль эту прекрасно выразил Е.Н. Трубецкой в рассуждениях об отечественном религиозном искусстве, усмотрев в архитектуре русской «луковицы» «то внутреннее соборное объединение, которое должно победить хаотическое разделение и вражду мира и человечества»[1]. Через «молитвенное горение» к небу достигается нисхождение Бога внутрь храма, благодаря чему земное «покрывается» Божественным. В консервативных интуициях, таким образом, скрытые коллективистские устремления русского мировоззрения получают законченное оформление в теократической утопии.

Не лишним будем в заключение сказать несколько слов и о третьей – гносеологической – основополагающей структуре русского габитуса – непосредственном, цельном мировосприятии. Специфическую «сердечность» «музыканящего» русского общества В.В. Розанов, к примеру, противопоставляет у нас внешней регламентации государства. Вообще идея «созерцающего сердца» не против мысли, западного cogito, но мысль должна выращиваться из сердца, совести. Уже у ранних славянофилов видна критика абстрактных рационалистических начал в западной философии. Истина не есть то, что доказано. Тот же И. Киреевский вместо «сплетения понятий» утверждает другую альтернативу, свойственную, по его мнению, именно русскому мировоззрению, – «целостный дух размышляющего, его правильное состояние»[2].

Итак, консервативная утопия – мощнейшее средство теоретической разработки русского габитуса. Предметом дальнейших исследований должно стать выяснение вопроса о том, насколько адекватно консервативная мыслесфера отображает российские социально-практические реалии.

---

[1] Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках // Pravmir.ru [Интернет-ресурс: URL: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1235]. Дата обращения: 22.03.2015.

[2] Розанов В. В. Собрание сочинений. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1996. С. 248–249.

Семченков А.С., д.полит.н., доцент
Россия, ФГБОУ ВПО «Московский государственный
университет путей сообщения (МИИТ)»

Semchenkov A.S., Doctor of science in Politics, Associate Professor
Russia, Moscow state university of railway engineering

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ О ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ КАК ФАКТОР ЛЕГИТИМАЦИИ ВЛАСТИ В РОССИИ

HISTORICAL MEMORY OF THE GREAT PATRIOTIC WAR AS A FACTOR OF LEGITIMIZATION OF POWER IN RUSSIA

Аннотация

В статье раскрывается взаимосвязь между легитимностью власти в России и исторической памятью о Великой Отечественной войне. Обосновывается, что историческая память о войне является важнейшей составной частью «культурного ядра» общества, и без ее разрушения делегитимация власти становится невозможной. Представлены мифы о Великой Отечественной войне. Рассматриваются меры по защите исторической памяти о Великой Отечественной войне.

Absract

The article deals with the relationship between legitimacy of power in Russia and the historical memory of the Great Patriotic War. It is proved that the historical memory of the war is an essential part of the «cultural core» of society, and without its destroying the delegitimization of power is impossible. The myths about the Great Patriotic War are represented. Some measures to protect the historical memory of the Great Patriotic War are considered.

Ключевые слова: историческая память, Великая Отечественная война, легитимность, миф

Key words: historical memory, Great Patriotic war, legitimacy, myth

Одним из важных факторов поддержки обществом правящей элиты и политической стабильности в той или иной стране является легитимность власти. Различные подходы к легитимности власти выделяют разные ее источники. С точки зрения нормативного подхода основания легитимности лежат вне властных отношений, ими являются закон, мораль и традиции общества. Как отмечает В.В. Лобанов, «они определяют те нормы, которые предписывают определенную модель легитимности, указывая на ее желательное и требуемое состояние. Поэтому в одном случае мы можем определить

легитимность власти как соответствие политических институтов и отношений определенным законам, нормам»[1]. Постструктуралистский подход подчеркивает каузальную связь между доверием граждан властным структурам и легитимностью. По мнению П. Бурдье, легитимность – «негласное доверие, молчаливая самоотдача, когда выбирают свое мнение через выбор своего официального выразителя»[2]. В этом случае источником легитимности служат ценности, разделяемые народом и правительством верования. Функциональный подход к легитимности власти, представленный С.М. Липсетом[3], в качестве ее источников выделяет способность власти обеспечить стабильность функционирования политических институтов и убедить население в том, что эти институты в наибольшей степени соответствуют состоянию общества и его интересам. Здесь в дополнение к другим подходам как основание легитимности рассматривается эффективность власти, которая и обеспечивает удовлетворение общественных потребностей.

Поскольку данные подходы указывают на разные источники легитимности, продуктивен их синтез. Легитимность власти, таким образом, есть характеристика политического режима, предполагающая его соответствие общепринятым в данном социуме нормам, правилам, традициям, ценностям, образующим «культурное ядро» общества, соблюдение государством социально-экономических и политических прав граждан, признание группы лиц, находящейся у власти, со стороны других политических сил[4]. Вместе с тем для нас при рассмотрении исторической памяти о Великой Отечественной войне как факторе легитимности власти наиболее важен символический аспект, подчеркиваемый в поструктурализме.

Историческая память о Великой Отечественной войне является составной частью «культурного ядра» общества, его менталитета, ценностей, разделяемых российским народом и его правительством. И в этом смысле историческая память о войне выступает в роли одного из факторов легитимации власти в современной России. Значение Великой Отечественной войны в исторической памяти России определяется тем, что в ней участвовало практически все советское общество, весь народ, мобилизовавший силы для победы. Как и в СССР, Великая Отечественная война считается в РФ справедливой

[1] Лобанов В.В. Выступление на круглом столе «Легальность и легитимность власти» // Вестник Московского университета. Серия 12. Социально-политические исследования.1994. №2. С. 6-10.

[2] Бурдье П. Социология политики. М., 1993. С. 114.

[3] Lipset S.M. Political Man. Baltimore, 1981. P. 64-68.

[4] Лобанов В.В. Там же.

оборонительной войной. Кроме того, многие ключевые исторические фигуры в этой войне получили в советское время четкую и однозначную моральную оценку. Опыт Великой Отечественной войны отражен в целом пласте отечественной культуры (в литературе, искусстве, архитектуре и т.п.) и, поэтому, закономерно занимает важное место в системе духовных ценностей российских граждан. Можно согласиться с мнением А.И. Фурсова о том, что Великая Отечественная война и победа в ней является центральным событием советской истории. Это событие объединяет народы России и стран Содружества независимых государств, является неоспоримой ценностью в глазах многих людей в нашей стране и за рубежом[1].

Отсюда становится понятным, что делегитимация власти и политическая нестабильность в России не могут быть реализованы без фальсификации исторической памяти, в том числе и о Великой Отечественной войне, дискредитации победы в ней. В этой связи очевиден и смысл заботы правящей элиты и государства о сохранении в неискаженном виде данной памяти как одного из источников легитимности власти в России.

Разрушение исторической памяти о Великой Отечественной войне сегодня осуществляется посредством формирования ряда мифов. Это мифы, касающиеся начального периода Великой Отечественной: о виновности Советского Союза и его руководства в развязывании Второй мировой войны, начавшейся с подписания пакта Молотова-Риббентропа; о якобы подготовке СССР к нанесению превентивного удара по Германии, лишь опередившей его; о всеобщей панике, бегстве и массовой сдаче в плен советских войск в 1941 году. Это также формирование представлений о власовцах, бандеровцах и дезертирах как о дальновидных и прогрессивных людях, боровшихся со сталинским режимом, о предпочтительности сдачи Ленинграда, а не его обороны. Это и мифы о военных действиях: об операции «Марс» как величайшем поражении маршала Жукова; о том, что Курской битвы не было, поскольку вслед за высадкой союзников в Сицилии все немецкие танковые дивизии были сосредоточены на западе. К числу мифов также относятся идеи: о целесообразности прекращения наступления Красной Армии после ее выхода на границы Советского Союза и отказа от дальнейшего участия в войне; о военных действиях СССР по освобождению Польши, Венгрии, Чехословакии и других стран как о советской оккупации, которая вместе с занятием части Германии положила начало «холодной войне»; о по-

[1] Фурсов А.И. Психоисторическая война // Динамический консерватизм. [Электронный ресурс]. URL: http://dynacon.ru/content/articles/2439/(дата обращения: 11. 02. 2015).

беде народа в войне вопреки сталинскому руководству; об отсутствии победы как таковой, позорной войне, в которой советский народ потерпел поражение и т.п.[1]

Для борьбы с распространением этих мифов, сохранения исторической памяти о Великой Отечественной войне и, тем самым, легитимации власти в России государством во взаимодействии с общественными объединениями активно реализуется ряд мер. Это собственно борьба с фальсификацией истории войны по линии научных учреждений, историков, ветеранских организаций и выпуск научно-популярной литературы. В данной связи, в частности, в последние годы была проведена серия международных и российских научных конференций, издан 12-титомный труд «Великая Отечественная война 1941-1945 годов». Также активно осуществляются мероприятия по патриотическому и военно-патриотическому воспитанию молодежи, в частности, приуроченные к 70-летию Сталинградской и Курской битв, образования суворовских и нахимовских училищ. Показательными стали и мероприятия в связи с празднованием 70-летия Победы в Великой Отечественной войне, такие, как парад на Красной площади, акции «Бессмертный полк» и «Равнение на знамена Победы», развлекательные и культурно-досуговые программы. Продуктивно используются неформальные коммуникации и нарратив, каналами для которых служат художественная литература, кинематограф, новые медиа, рассказывающие о Великой Отечественной войне.

Таким образом, предпринимаемые государством и обществом действия показывают, что историческая память о Великой Отечественной войне является важным фактором легитимации власти в России, той ценностью и мерилом, в соответствии с которым общество оказывает поддержку руководству РФ и проводимому им политическому курсу.

[1] Гареев М.А. Актуальные проблемы истории Великой Отечественной войны и пути предотвращения ее искажения и фальсификации // Вестник Академии военных наук. 2006. № 3. С. 4.

Тумаков Д.В., канд. ист. наук.
Россия, ГБОУ ВПО «Ярославский государственный медицинский университет»

Tumakov D.V., PhD in History
Russia, Yaroslavl State Medical University

МИФЫ ПЕРИОДА ПЕРВОЙ ЧЕЧЕНСКОЙ ВОЙНЫ 1994-1996 ГГ.

THE MYTHS OF THE FIRST CHECHEN WAR 1994-1996'S PERIOD

Аннотация

Целью данной статьи является освещение наиболее известных мифов обеих противоборствующих сторон эпохи первой чеченской войны 1994-1996гг. Она основана на материалах российской прессы тех лет и исследовательской литературы. Опровергаются мифы о симпатии СМИ боевикам и «украденной победе» армии, а также о всенародном характере войны со стороны чеченцев и использовании Россией всей военной мощи в ходе противостояния. Сделан вывод о существенной разнице между российскими и чеченскими военными мифами.

Abstract

The aim of the article is the irradiate of the most famous Russian and Chechen myths about the First Chechen war's period. It based on the materials of Russian press and historiography. The myths about sympathy of the press to the Chechen combatants and army's «filched victory», people's war in Chechnya and Russian use of all military power are disproved. The conclusion of the difference between Russian and Chechen military myths is done.

Ключевые слова: первая чеченская война; мифы; пресса; армия; сепаратисты.

Key words: the First Chechen war; myths; press; army; separatists.

Общеизвестно, что война – это продолжение политики иными средствами. При этом любая война порождает мифы, надолго сохраняющиеся в общественном сознании. Первая чеченская война 1994-1996гг., ставшая первым большим вооружённым конфликтом в истории новой России, исключением не стала. Несмотря на тщательное освещение боевых действий на Северном Кавказе в прессе эта война

до сих пор во многом воспринимается через призму многочисленных мифов, возникших ещё в середине 1990-х гг.

Военные мифы были рождены в обоих противоборствующих лагерях и уже тогда активно разоблачались военными корреспондентами[1]. Тем не менее, некоторые из них затем даже перешли в воспоминания ветеранов чеченского конфликта. Так, в воспоминаниях Героя России генерал-полковника Г.Н. Трошева содержалось утверждение о том, что российские СМИ на протяжении всей операции 1994-1996гг. симпатизировали чеченским боевикам[2]. В результате, заключал он, война была проиграна не армией, а политиками и информационными службами[3]. Ведение информационной войны в те годы действительно трудно занести в актив российским властям, однако было бы неверно абсолютизировать её значение. В реальности власть располагала существенными медийными ресурсами – массовыми печатными изданиями «Российская газета», «Российские вести» и «Красная звезда», телеканалами «Останкино» и РТР, «Радио России» и т.д. Упомянутые СМИ полностью разделяли официальную точку зрения на чеченские события. Однако и в других газетах и журналах выражения типа «войска Грачёва и Ерина», «палачи Самашек и Серноводска» вовсе не были общим правилом. К примеру, уже зимой и весной 1995 года на страницах многих столичных газет выходили фронтовые репортажи из расположения российских войск в Грозном, подчёркивавшие героизм и высокий боевой дух военных, улучшение их питания, снабжения и организации. Журналисты даже признавали, что армия научилась воевать с минимальными потерями[4]. Даже после заключения Хасавюртовских соглашений, как признавали военные корреспонденты независимых изданий, профессиональный уровень и боевой дух силовиков не были низкими[5]. Частые репортажи из стана чеченских боевиков можно объяснить их большей доступностью,

---

[1] Черненко Л. МИФиозная пропаганда не сделает кровь краснее // Российские вести. – 1995. – 2 февраля; Евтушенко А., Орифи А. Жил-был чеченский камикадзе… // Комсомольская правда. – 1995. – 12 мая.

[2] Трошев Г.Н. Моя война. Чеченский дневник окопного генерала. М., 2001. С. 107.

[3] Там же, С. 114.

[4] См.: Дементьева М., Леонтьев М. Партизанская война в Грозном давно идёт. Чеченские боевики «работают» из-за спин мирных жителей // Сегодня. – 1995. – 14 января; Коц И., Фролов С. К счастью, в России ещё есть с кем пойти в разведку // Комсомольская правда. – 1995. – 17 марта; Гритчин Н. Федеральные войска штурмуют горы // Известия. – 1995. – 30 мая; и др.

[5] Максаков И. Федеральная группировка ушла на перемирие. Российская армия не стала победительницей в «непонятной войне» // Независимое военное обозрение. – 1996. – 17-22 сентября.

особенно в начальный период войны, и низкой квалификацией официальных источников.

Другим распространённым мифом о первой чеченской войне следует считать миф об «украденной победе» федеральных войск в августе 1996 года в Грозном. После окончания войны публицисты даже утверждали, что по приказу из Москвы боевые действия 8 раз останавливались именно в тот период, когда федеральная армия была близка к победе над сепаратистами[1]. Будет нелишним напомнить, что в ходе боёв за чеченскую столицу с 6 по 22 августа потери федеральных сил составили около 420 человек убитыми, 1300 ранеными и более 120 пропавшими без вести[2]. При этом центр Грозного контролировался чеченскими отрядами. Одно это обстоятельство не позволяет вести речь об «украденной победе». Сам командующий федеральной группировкой в Чечне генерал-лейтенант К.Б. Пуликовский, выдвинувший 48-часовой ультиматум о сдаче оружия, обещал решить поставленную задачу за месяц[3]. Таким образом, в августе 1996 года альтернативой заключению мирных соглашений с сепаратистами были затяжные кровопролитные бои, не предвещавшие скорой победы.

Мифы рождались и по другую сторону линии фронта. Поскольку непризнанная Чеченская Республика Ичкерия (ЧРИ) позиционировала войну с Центром как освободительную, то главным из них стал миф о поддержке идеи отделения от России всем чеченским народом. Производным от него стал миф об участии всей нации в боевых действиях, озвученный вице-президентом ЧРИ З.А. Яндарбиевым: «народ – за Джохара Дудаева … все чеченцы – за отделение от России»[4]. Такое утверждение было явным преувеличением. Во-первых, население Надтеречного, Наурского, Шелковского, частично Грозненского сельского и Урус-Мартановского районов республики никогда не поддерживало режим сепаратистов и даже на начальном этапе войны не оказало активного сопротивления федеральным войскам. Во-вторых, побывавший в Чечне после взятия Грозного зимой 1995 года известный политолог Э.А. Паин утверждал о неверии населения республики в конечную победу дудаевцев[5]. Такое же мнение выражала пресса. В-третьих, в 1996 году, как были вынуждены признать даже противники чеченской войны, население небольшой республики начало говорить о

[1] Гродненский Н.Н. Первая чеченская: история вооружённого конфликта. – Минск, 2008. С. 672.

[2] Дюпюи Р.Э., Дюпюи Т.Н. Всемирная история войн. Книга четвёртая. 1925 год – 1997 год. СПб., М., 1998. С. 775.

[3] Асташкин Н.С. По волчьему следу. Хроники чеченских войн. – М., 2005. С. 240.

[4] Шерматова С. Президент на неделю // Московские новости. – 1996. – 28 апреля – 5 мая.

[5] Чеченский кризис: испытание на государственность. – М., 1995. С.139.

боевиках с раздражением, так как те провоцировали армию на ведение огня по населённым пунктам, а на смену националистическому порыву пришла общая усталость от войны[1].

Вторым важным мифом чеченских боевиков следует считать утверждение известного полевого командира А.Х. Закаева о том, что в ходе кампании 1994-1996гг. «Россия использовала весь свой потенциал, включая космос»[2]. Войска действительно активно применяли авиацию и артиллерию, причём от их действий, по утверждению правозащитников из центра «Мемориал», пострадали не менее 54 населённых пунктов Чечни[3]. В то же время часто бывавший в Чечне в 1995-1996гг. депутат Госдумы РФ А.Е. Шабад вспоминал, что артиллерийский обстрел применялся не для уничтожения селений, а с целью морально-психологического давления на их население[4].

Тем самым первая чеченская война 1994-1996гг. с обеих сторон породила немало мифов, доселе определяющих народные представления о ней. Однако между ними была существенная разница. Если российские мифотворцы, пытаясь объяснить поражение от маленькой Чечни, уповали на предательство армии «верхами», то победители-сепаратисты создавали героические мифы о войне малого народа с огромной империей.

[1] Ковальская Г. Власть и безвластие. Расколоть чеченцев не удастся. Можно не тратить время на бесплодные попытки // Новое время. – 1996. - № 6. С.8-9.

[2] Дементьева И. Мир и война в Чечне глазами трёх соратников Дудаева // Известия. – 1996. – 6 мая.

[3] Орлов О., Рыбаков Ю., Черкасов А. Генералы предпочитают замалчивать цену победы // Известия. – 1996. – 1 июня.

[4] Де Ваал Т. Чёрный сад. Армения и Азербайджан между миром и войной. – М., 2014. С. 149-150.

Жердева Ю.А., канд. ист. наук, доцент
Россия, ФГБОУ ВО «Самарский государственный экономический университет»

Zherdeva Yu. A., PhD in History, Associate Professor
Russia, Samara State University of Economics

РОССИЙСКИЕ ВОЕННЫЕ КОММЕМОРАЦИИ В ПОЗДНЕЙ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ (1878-1918): ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА И КУЛЬТУРНЫЙ МИФ

RUSSIAN MILITARY COMMEMORATION IN THE LATE OTTOMAN EMPIRE (1878-1918): POLITICAL PRACTICE AND CULTURAL MYTH

Аннотация

В статье рассматривается конструирование и деконструкция российской военной коммеморации в Османской империи в 1878-1918 гг. В фокусе исследования – история трех российских мемориальных сооружений, поставленных в память о павших русских воинах: памятник-часовня в Эрзеруме (1878), храм-памятник в Сан-Стефано (1898) и памятник русским воинам в Карсе (1910), в 1918 г. вновь ставшим турецкой крепостью. Автор прослеживает изменение места этих памятников в пространстве политической и культурной мифологии обеих держав.

Abstract

The article concerns to construction and deconstruction of the Russian military commemoration in the Ottoman Empire in 1878-1918. The study concentrates on a story of three Russian memorials raised in a memory of the fallen Russian soldiers, which was the Russian Chapel in Erzurum (1878), the Russian Monument at Ayastefanos (San Stefano) (1898) and the Monument to the Russian soldiers in Kars (1910), became a Turkish fortress in 1918 again. The author analyzes how position of these monuments in the area of political and cultural mythology of the both powers has changed.

Ключевые слова: военные коммеморации; храм-памятник; Сан-Стефано; Эрзерум; Карс, 1877-1878; 1914-1918.

Keywords: military commemoration; Russian Monument; San Stefano (Ayastefanos); Erzurum; Kars; 1877-1878; 1914-1918.

В Российской империи сооружение памятников русскому оружию за рубежом традиционно преследовало две цели: обозначать и оберегать

места захоронений русских солдат, во-первых, и напоминать о победах русского воинства, во-вторых. Как места захоронений, они чаще всего имели религиозную маркировку, представлявшую собой крест над братской могилой павших воинов, часовню или храм-усыпальницу. В местах массовых захоронений или особо значимых побед возводились храмы-памятники. В христианских странах Европы (Германии, Болгарии, Чехии и других) эти памятники не создавали религиозной напряженности, даже напротив, являлись и остаются поныне общими «местами памяти» народов: памяти об освобождении немецких и чешских земель во время наполеоновских войн, об освобождении славянских народов от османского влияния, - здесь они имеют «положительный заряд». Другое дело – Османская империя, для которой русские православные часовни не просто являлись иноверческими (наряду с греческими и армянскими христианскими храмами), но и служили напоминанием о военных поражениях. Однако религиозный антагонизм до Первой мировой войны не особо заметен в отношении османского общества к русским храмам-памятникам на территории империи. Он обостряется лишь с началом войны. Российская пресса, со своей стороны, также оставалась деликатной в вопросах веры, позволяя себе критиковать лишь «эрозию мусульманских традиций под ударами вестернизации и милитаризма»[1].

Из трех мемориальных сооружений в память о павших русских воинах, построенных на территории современной Турции: памятник-часовня в Эрзеруме (1878), храм-памятник в Сан-Стефано (1898) и памятник русским воинам в Карсе (1910), который в 1878-1918 гг. являлся российской крепостью, - ни один не пережил Первую мировую войну. При этом, исчезнув из физического пространства, каждый из этих мемориалов сохранил за собой место в контексте политической памяти и культурной мифологии России и Турции.

Храм-памятник в Сан-Стефано, известный в англоязычной историографии как Russian Monument at Ayastefanos, занимал центральное место в российской военной коммеморации на территории Османской империи. Памятник строился в 1894-1898 годах после долгих переговоров о месте его возведения с турецкими властями. Он был построен практически на месте подписания Сан-Стефанского мирного договора, который являлся «дипломатическим credo России», точнее её «официальной политической программой решения восточного вопроса»[2] и был открыт в год 20-летия подписания договора.

---

[1] Филиппова Т., Баратов П. «Враги России». Образы и риторики вражды в русской журнальной сатире Первой мировой войны. М., 2014. С. 246.

[2] Чернов С.Л. К вопросу о Сан-Стефанском договоре 1878 года // История СССР. 1975. № 6. С. 136.

Разрушение этого памятника стало одним из наиболее ярких репрезентативных актов Османской империи как державы, возвращавшей себе былое величие. Оно было произведено на третий день после того, как Шейх уль Ислам (высшее духовное лицо в Турции) прочел фетву и объявил джихад (священную войну в защиту веры) в Мечети Фатих в Стамбуле[1]. В своей речи он подчеркивал, что Россия, Англия и Франция «враждебны к исламскому халифату», а также призывал мусульман этих стран присоединиться к «священной войне»[2]. Торжествующая толпа выражала чувство своей солидарности с Центральными державами, собравшись напротив Германского и Австрийского посольств в Стамбуле и шествуя по улицам города. Часть толпы двинулась в сторону Сан-Стефано, располагавшегося в 19 км от Стамбула, и совместно с группой местных жителей из окрестных деревень, ворвалась в храм и начала его разрушать. Центральные младотурецкие газеты, «Танин» («Рассвет»), главный орган комитета «Единение и прогресс», и «Тасфир-и эфкяр» («Выразитель идей»), на следующий день доказывали, что разрушение русского памятника в Сан-Стефано, «памятника жестокости и злу», было правомерным актом «национального реванша», заслуженным правом «нации, которая хочет воспрянуть и навсегда забыть болезненные воспоминания о прошлом»[3].

Парадокс в том, разрушив этот памятник национальному унижению, напоминавшем о «русской угрозе», как воспринимали его в Османской империи все 15 лет, пока он стоял в окрестностях тогдашней столицы, национальная память Турции не только не забыла его, но и превратила в один из символов современной турецкой культуры. Сегодня в Турции те немногие сохранившиеся снимки, которые показывают разрушение этого памятника, связывают с началом истории турецкого кинематографа. После окончания Второй мировой войны в официальной истории турецкого кино появился нарратив о том, что первым турецким фильмом, снятым в Турции и турецким оператором, был фильм «Снос русского памятника в Сан-Стефано» (Ayastefanos'taki Rus Abidesinin Yikilisi). Режиссер фильма, Фуат Узкынай, сегодня, хотя и не единодушно, признается основателем национального турецкого кинематографа, а день съемок фильма – 14 ноября 1914 г. – отмечается как национальный день турецкого кино.

---

[1] Летопись войны. 1915. № 20. 3 января. С. 327.

[2] Исхаков С.М. Вместе или порознь: Тюрки-мусульмане в российский армии в 1914-1918 годы // Татарский мир. 2004. № 15.

[3] Mutlu D.K. The Russian Monument at Ayastefanos (San Stefano): Between Defeat and Revenge, Remembering and Forgetting // Middle Eastern Studies, Vol. 43, No. 1 (Jan. 2007), p. 79.

В Российской империи эта история получила широкий медийный резонанс. Первое сообщение о взрыве памятника появилось в российской прессе спустя три дня – 4(17) ноября 1914 г. Сначала оно попало на страницы крупных либеральных еженедельных газет – «Биржевые ведомости» и «Русские ведомости», а затем – в популярные иллюстрированные еженедельники («Новое время. Иллюстрированное приложение» и «Нива»)[1]. Пресса опубликовала и визуальное доказательство разрушения мемориала, хотя и с запозданием более чем на год – в момент активной наступательной операции на Кавказском фронте зимой 1916 г.[2] Разрушение мемориала в Сан-Стефано интерпретировалось русской прессой не как акт национального реванша, каковым он выглядит в официальным турецких изданиях, а как очередная проделка немцев, за подстрекательствами которых беспрекословно следуют слабовольные турки, что вполне соответствовало тогдашней внешнеполитической концепции России.

История второго российского памятника – часовни в Эрзеруме – занимала более скромное место на карте политических интересов России. В отличие от деконструкции мемориала в Сан-Стефано, разрушение этого воинского мемориала попало на страницы только одного российского издания – иллюстрированного приложения к газете «Новое время» 13 февраля 1916 г. [3] Публикация истории с памятником-часовней в Эрзеруме затерялась на фоне многочисленных фотографических материалов с Кавказского фронта, наполнивших иллюстрированную прессу в феврале 1916 г., после успешного завоевания крепости войсками под командованием Н.Н. Юденича.

Ссылаясь на слова военнопленных, «Новое время» ошибочно указало время разрушения памятника-часовни – осень 1915 г. Более точные сведения об это событии удалось добыть Чрезвычайной следственной комиссии сенатора А.Н. Кривцова, которая осенью 1916 г. инициировала в Эрзеруме расследование этого инцидента. Допрос свидетелей и очевидцев происшествия – 14 человек, среди которых были и представители турецких городских властей, и местные жители (турки, армяне и греки) – показал, что памятник был разрушен в мае или июне 1915 г.[4] Между тем точное время разрушения часовни важно для понимания причин этого акта.

---

[1] Биржевые ведомости. Вечерний выпуск. 1914. 4 ноября; Русские ведомости. 1914. 5 ноября; Новое время. Иллюстрированное приложение. 1914. 15 ноября. С. 375; Нива. 1914. № 48. 29 ноября. С. 1;

[2] Искры. 1916. № 3. 17 января. С. 19.

[3] Новое время. Иллюстрированное приложение. 1916. 13 февраля. С. 8.

[4] РГВИА. Ф. 13159. Оп. 5. Д. 41. Л. 18,21, 24 об., 27.

Вероятнее всего, как и в случае с памятником в Сан-Стефано, распоряжались разрушением эрзерумской часовни военные власти, однако инициатором этого акта, видимо, были представители комитета «Единение и прогресс». В городе было решено построить партийный клуб Комитета, которому предстояло стать идеологическим центром региона. Именно на строительство этого клуба пошли камни русской часовни.

Судьба памятника в Эрзеруме оказалась не столь демонстративно связана с военными действиями, но тесно переплетена с внутренней политикой младотурок. Разрушение памятника-часовни в Эрзеруме не было демонстративным актом торжества «национального реванша», а было событием, в общем-то, рядовым. Оно не попало на первые полосы турецкой и иностранной прессы, и было замечено российской печатью лишь после вступления в Эрзерум русской армии. Не упоминала пресса и о том, что в Эрзеруме в 1878 г. было поставлено два памятника в память о павших при осаде русских воинах – один на кладбище за оградой города, а второй – в городе, на армянском кладбище, о котором и шла речь выше. О судьбе второго мемориального сооружения ничего не известно.

Памятник русскому оружию в Карсе был самым «молодым» из этих сооружений. Он был открыт только в 1909 г. в тогда еще русской крепости Карс. Во время войны памятник был включен в круг репрезентативных мероприятий императора Николая II, побывавшего в крепости 30 ноября 1914 г. во время инспекционной поездки по Кавказскому фронту. После того, как Карс вновь отошел к Турции по Брест-Литовскому мирному договору, памятник был ликвидирован[1]. По всей видимости, он был разрушен в октябре 1918 г. В условиях Гражданской войны снос памятника не имел резонанса в России.

Разрушение этих памятников в годы Первой мировой войны, совпавшее с кардинальными политическими изменениями как в Российской, так и в Османской империи, вовсе не предало их забвению. Памятник в Сан-Стефано оказался частью не только культурного мифа, связанного с национальным турецким кинематографом, но и политической мифологизации, направленной на позиционирование современной Турции как толерантной мультикультурной европейской державы. В связи с этим уже несколько лет ведутся переговоры между российскими и турецкими властями по поводу восстановления храма-памятника в Сан-Стефано. Один из проектов реконструкции утраченных памятников Стамбула, предложенный турецкими художниками и урбанистами и поддержанный турецкими властями, пред-

[1] Голос Армении. Ереван, 2010. № 24. 11 марта.

полагает превращение площадки с памятником в зону рекреации и туристический объект, который будет символизировать содружество народов и толерантный облик современной Турции. С российской стороны инициатором возрождения памятника является Императорское православное палестинское общество и С.В. Капустин. В данное время реставрационные работы не ведутся, однако проект рассматривается как актуальный.

Памятник в Карсе оказался в начале XXI в. частью политической репрезентации российско-армянского культурного альянса. По инициативе армянского культурного сообщества, памятник был реконструирован и в 2010 г. торжественно открыт, только в другом городе. Почти точная его копия стоит сегодня на «Холме чести», мемориальном комплексе, посвященном русским офицерам, погибшим при штурмах Карса в 1828, 1855 и 1877 гг., в армянском городе Гюмри (быв. Ленинакан, Александрополь), в 150 км от турецкого Карса.

Единственный памятник, который оказался сегодня забыт и исключен их практик политической репрезентации – русский памятник-часовня Эрзеруме. История о павших русских воинах, принимавших участие в штурмах крепости во время нескольких русско-турецких войн, стерта из социальной памяти. Напротив, главной культурной достопримечательностью города является в настоящее время мемориальный комплекс «Азизие Аныты» (Aziziye Anýtý), построенный в 1952 г. на месте бастиона Азизие в 10 км от города. Этот мемориал в современном культурном пространстве символизирует героизм жителей Эрзерума, проявленный во время осады крепости русскими войсками. В этом случае произошло полное перекодирование места.

Кирякин А.В., аспирант
Россия, кафедра философии
Института гуманитарного и социокультурного образования
Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина

Kiryakin A.V., a post-graduate student
Russian, department of philosophy
Institute of humanitarian, social and cultural education
Tambov State University named after G.R. Derzhavin

РУССКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПРОБЛЕМА ВЫРАБОТКИ ИДЕОЛОГИИ НАЦИОНАЛЬНОГО ЕДИНСТВА

THE RUSSIAN IDENTITY AND THE PROBLEM OF FORMULATION OF THE IDEOLOGY OF NATIONAL UNITY

Аннотация

В статье исследуется проблема поиска русской идентичности и идеологии национального единства. Исторически русские не создали государство-нацию, следовательно, одним из важнейших вопросов будущего является выработка идеологии национального единства, отличающейся от варианта классической модели европейского государства-нации. Предлагаемая в статье модель учитывает культурное разнообразие и особенности исторического развития народов России и стран СНГ.

Abstract

The article examines the problem of the Russian identity and the ideology of the national unity. Historically, the Russians didn't create a nation-state, therefore, one of the major challenges of the future is to develop the ideology of national unity, which differs from the classical model of the European nation-state. The proposed model in the article takes into account a cultural diversity and features of the historical development of the peoples of the Russia and the CIS countries.

Ключевые слова: идентичность; мифологемы; этнос; идеология; этнический конфликт.

Keywords: identity; mythologems; ethnos; ideology; ethnic conflict.

Когда была отправлена в отставку советская версия исторического материализма, перед учеными-гуманитариями был поставлен вопрос выработки новой методологии во всех областях гуманитарного знания. Одной из проблем старой методологии было то, что она не смогла не то что бы предотвратить распад Советского Союза, но даже

спрогнозировать. Буквально накануне того, что в нашей стране сегодня называют крупнейшей геополитической катастрофой XX века, такой корифей советской этнологии, как Ю.В. Бромлей, будет доказывать оформление нового культурного и исторического феномена – советского народа. На фоне такого противоречия между существующим и декларируемым отечественная этнология обратилась к западным направлениям в этнологии, таким как, к примеру, конструктивизм (В.А. Тишков). Но если этнос – это конструкт элит, то вопрос создания новой социальной общности является вопросом времени. Но если речь идет не об этносе?

Берем на себя смелость утверждать, что рассматривать как конструкт можно нацию, но не этнос. Русские (великороссы) – это этнос (народ), а что же такое для нас нация? Когда-то, в годы нахождения у власти Б.Н. Ельцина, была попытка индоктринации в массовое сознание термина «россияне», но он не прижился. Можно сделать вывод, что «русские не хотят становиться россиянами»[1], более предпочтительно утверждать, что русские не хотят становиться нацией, что в некоторой степени не одно и то же. Интуитивно народ, некогда бывший государствообразующим (и во многих своих чертах таковым и являющийся до сих пор), не хочет создавать западный тип государства-нации (état-nation, nation-state), что порождает определенные проблемы в поиске идеологии единства. В истории – это очевидная затрудненность некоего общенационального взгляда на многие проблемы, в этнологии – дискуссия о том, конструкт ли мы культурных и политических элит, примордиальный ли феномен или сложная системная целостность из некоего неизменного ядра (этникос) и этносоциального организма[2].

Если мы не нация и не рассматриваем свое государство как état-nation, тогда кто мы? Мы были и остаемся полиэтническим государством, но на сегодняшний день без того, что принято называть национальной идеей или идеей-правительницей. Мы пробовали построить «государство нового типа» на осколках бывшей Российской империи, не учтя этнического фактора, на основе марксизма в его русском мессианском восприятии, но это привело к закономерному итогу, который предсказывали многие мыслители от евразийцев, до западных советологов. Так, Н.С. Трубецкой в статье «Общеевразийский национализм», давая вводные замечания к этой проблеме, указывал, что все предыдущие идеологии (в рамках Российской империи) утратили

[1] Головашина О.В. Русские не хотят становиться россиянами: перспективы формирования государственной нации в России // Ineternum. 2011. № 1. С. 36-42.

[2] Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. С. 76-78.

актуальность. Советская же идеология в виде построения общего социального идеала не спасет Россию-Евразию от распада[1]. Этнический характер этого распада прогнозировала в 70-е годы французский советолог Элен Каррер д'Анкосс в работе «Расколотая империя», указывая на рост национализма в среднеазиатских республиках[2].

Не ЦРУ и некий коллективный Запад, а самоуспокоение советской политической элиты погубило Советский Союз. Новое государство – Российская Федерация – унаследовало ряд проблем, погубивших и советскую империю. В т.ч. и проблему этнического сепаратизма, усугубленную экономических крахом, вызванным как объективной утратой, так и искусственным разрыванием старых экономических связей с бывшими советскими республиками и государствами Варшавского договора. Перед нами встали вопросы поиска русской идентичности и нового понимания государства, нового представления себя в этом государстве. Исторически мы не выработали концепцию правового государства и восприятия себя в нем как свободных граждан. Мы видим государство иначе, и мним его как нечто большее, чем человек, чем просто гражданин этого государства. Это не плохо и не хорошо, это наша особенность, с которой нам жить, особенность, которая делает невозможной (по крайней мере в ближайшее время) строительство государства по типу США и стран Западной Европы.

Стоит заметить, что приемлемые формы организации и существования вырабатываются в каждом конкретном государстве исторически в течение длительного времени, а не насаживаются искусственно по чужому образцу. К сожалению, после распада СССР мы начали повторять его путь в этом вопросе. И если в 1917 году это была попытка построить государство путем подражания Европе будущей (социалистической), то в 90-е годы и большую часть 2000-х это подражание Европе существующей[3] с традиционным непониманием того, чему именно мы подражаем, но схематическим представлением о том, чего мы хотим – «чтобы как в Европе». Именно это мы очень часто слышим от русского западника.

Но проблема не только в этом. Противоположный лагерь, лагерь консерваторов, не выработал достойного противовеса либерально-западной модели России, которую на сегодняшний день можно считать провалившейся. Что касается государственников-консерваторов,

---

[1] Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. М.: Алгоритм: Эксмо, 2012. С. 295-296.

[2] Hélène Carrère d'Encausse L'Empire éclaté. Paris, Flammarion, 1979, 320 p.

[3] Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 2003. С. 140-141.

то в основе их риторики лежит патриотический миф о том, что у русских есть «своя идентичность, своя национальная идея, и нам надо лишь отказаться от мирового правительства, мировой глобализации, повернуться спиной к миру, и все само сложится». На деле же, как и заметил русский философ А.Г. Дугин, это не решение проблемы, а «абсолютно неверный подход» к ее решению[1].

Кризис во взаимоотношении России и Запада, вызванный на этот раз присоединением Крыма и вмешательством во внутреннюю политику Украины, дал уже привычный эффект в области внутренней пропаганды – конструирование новых мифологем. На этот раз это духовность, «русская цивилизация Владимира Путина» (Д.К. Киселев), конструирование сомнительного представления о России как вечной жертвы Запада и такого же вечного победителя (В.Р. Мединский – «Мы всех и всегда били»). И, конечно же, нового понимания истории. С точки зрения представителя французской исторической школы Анналов Марка Ферро, «у каждой или почти каждой нации есть несколько историй». История, которую преподают в школе, и история, которую рассказывают дома[2]. Эта проблема актуальна и для нашей страны, где в рамках продолжающегося разложения старого советского общества, на смену ему не пришло ничего достойного, а то, что пытаются соорудить на осколках постсоветского пространства, изначально страдает определенными пороками.

Объявленной государством евразийской экономической интеграции явно не достает историософского содержания. На данный момент нет никакого другого понимания необходимости этого процесса, кроме как экономической выгоды. Тогда как за границами евразийства как политического бренда, историософская актуальность интеграции существует, и была создана историками-евразийцами Г.В. Вернадским[3] и Л.Н. Гумилевым[4] (если евразийство – это не просто модное слово, а государственная воля, то хотелось бы видеть массовое переиздание и популяризацию работ евразийцев, а также работ ученого-востоковеда С.Г. Кляшторного[5]). Кроме того, если мы, живя в общем доме России-Евразии, хотим, чтобы такой порядок вещей сохранялся

[1] Дугин А.Г. Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический проект; Трикста, 2010. С. 257.

[2] Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира / перевод с фр. Е.И. Лебедевой. М.: Книжный Клуб 36.6, 2010. С. 8.

[3] Вернадский Г.В. Начертание русской истории. М.: Алгоритм, 2012. 336 с.

[4] Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Айрис-пресс, 2011. 736 с.; От Руси к России. Конец и вновь начало. М.: Эксмо, 2009. 672 с.

[5] Кирякин А.В. Россия в поворотные моменты истории // Философские традиции и современность. 2014. №2(6). С. 111.

в течение долгого времени, необходимо обоснование этого порядка в культурно-исторической плоскости. Но мы до сих пор мало что знаем об истории и культуре тех народов, которые живут вместе с нами в одном государстве. Вместо этого нам предлагается лишенная такого наполнения история только России (московоцентристский взгляд), России как страны-создательницы истинной демократии, чья история – образец формирования демократических институтов в рамках вечевой демократии Великого Новгорода, демократии русской общины, всенародно избранного на царство Михаила Романова, российского парламентаризма и Учредительного Собрания[1].

Очевидно, что этот подход является частным случаем восприятия нас и нашей истории через призму европоцентризма, а в отсутствии четкой дефиниции демократии, выглядит просто нелепым. Остается только констатировать, что мы и наша история до сих пор остаемся загадкой для нас самих и для окружающего нас мира. Внутренне мы не хотим быть ни Европой, ни Азией. Но тогда кто мы, если не Евразия, как особая цивилизация в ряду других, непохожих на нас, но самоценных и уникальных на нашей общей планете, планете Земля.

Батищев Р.Ю., студент
Россия, ФГБОУ ВПО «Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова»

Batishchev R., student
Russia, Lomonosov Moscow State University

«РУССКИЙ МИР» КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ГЕОПОЛИТИКЕ

RUSSIAN WORLD AS A POLITICAL MITH IN MODERN RUSSIAN GEOPOLITICS

Аннотация

В данной статье рассматривается мифологическая природа популярного на сегодняшний день в России концепта «Русского мира». Содержание концепции анализируется через поиск в нём основных

[1] Лекция А.Ю. Шутова на «Селигере». Электронный ресурс. URL: http://rospolitics.ru/197-lekciya-ayu-shutova-na-seligere.html (дата обращения: 12.06.2015).

сущностных и специфических черт мифа: нарративность, архетипичность, символичность и ритуальность.

Abstract

The article considers mythological essence of the concept “Russian World” that is popular in Russian nowadays. Concept’s content is analyzed by the search of principal essential and specific characters of a myth: narrativeness, archetypeness, symbolism and ritualness.

Ключевые слова: русский мир; геополитика; миф; нарратив; архетип; символ.

Keywords: russian world; geopolitics; myth; narrative; archetype; symbol.

В последнее время в семантическом и смысловом пространствах политики всё чаще фигурирует понятие «Русский мир». Его актуальность обусловлена современной повесткой дня, прежде всего – драматическими событиями на Украине. «Русская весна» 2014 года и вооружённый конфликт на Юго-Востоке Украине значительно актуализировали концепцию Русского мира. Однако необходимо отметить, что в современной российской геополитической практике «Русский мир» может быть использован не только как внешнеполитическая доктрина, но и как идеологическая основа для общероссийской идентичности, т.е. как консолидирующий политический миф. При этом известно, что наша страна в течение всей постсоветской эпохи испытывает большие трудности с построением национально-государственной, гражданской идентичности, в силу, прежде всего, сильной полиэтничности и слабого гражданского сознания населения[1]. Поэтому концепт «Русского мира» актуален и для внутренней геополитики как механизм конструирования идентичности.

Тема мифологии политического пространства изучается не только в некоторых разделах философии, культурологи и политологии, но также и в геополитике. Во второй половине XX века начала формироваться *критическая геополитика*, основоположниками которой стали Дж. Энью и Дж. О`Тоал. Критическая геополитика разделила пространственные практики и пространственные дискурсы, а главными объектами изучения стали геополитические представления. Естественно, что для рассмотрения как пространственных практик, так и пространственных дискурсов критическая геополитика использовала междисциплинарный инструментарий (культу-

[1] Гаджиев К.С. Об эндогенных факторах фрагментации идентичности России//Мировая экономика и международные отношения, 2013, №4, с. 47 – 58.

рологии, философии, политологии) и ввела в оборот понятие *пространственного мифа*[1].

Поэтому целью данной работы является рассмотрение понятия «Русский мир» именно как пространственного мифа. Отправной точкой данного исследования полагается утверждение, что «Русский мир» обладает мифической природой; и для прогнозирования динамики политических процессов, вокруг которых присутствует эта идея, для анализа социальной памяти людей необходимо учитывать мифологические черты «Русского мира». Очень важно заметить, что в данной работе «Русский мир» рассматривается именно как геополитическое представление; Русский мир как объективно сложившаяся общность русскоговорящих людей, как территория с большим влиянием русской культуры не является объектом данного исследования.

На сегодняшний день отечественными исследователями выделяется четыре основных сущностных и специфических черты мифа: нарративность, архетипичность, символичность и ритуальность[2].

Нарративность мифа стоит понимать так, что содержание мифа излагается во времени и пространстве и представляет собой некий рассказ, повествование. Нарратив мифа может быть выражен любым текстом, если рассматривать текст в самом широком культурологическом смысле, любым символом, в которых, однако, должно разворачиваться некое действие, понятное «потребителям» мифа.

Говоря о нарративности «Русского мира», нельзя не отметить тесную связь с историческими фактами, с исторической судьбой русского народа. Здесь мифологический рассказ включает в себя упрощённую схему исторического и политического развития нашей страны за последние столетия. XVIII – XIX века в сознании адресатов этой мифологемы должен представать как эпоха имперостроительства, расселения русского народа по необъятным пространствам всего континентального геополитического массива. В XX веке Россия пережила две масштабные катастрофы. Собственно, это столетие и стало временем подлинного рождения Русского мира. Революции и Гражданская война заставили огромное количество наших соотечественников покинуть пределы России. Так появились многочисленные русскоязычные диаспоры в Европе и Северной Америке, образовался так называемый «старый Русский мир». В конце XX века

[1] Окунев И.Ю. Критическая геополитика и посткритический сдвиг к исследовательской парадигме геополитики // Критическая геополитика. Сборник статей. Выпуск №1/ Отв. редакторы И.Ю. Окунев, С.О. Савин. – г. Ногинск: АНАЛИТИКА РОДИС, 2014. – с. 26 – 36.

[2] Сыров В.Н. В чем заключается специфика мифа? // Идеи и идеалы. – 2011. — № 4 (10). – Т.1. — С. 70-77.

страна переживает ещё одну геополитическую катастрофу – распад Советского Союза. И если после установления советской власти люди покидали границы Родины, то с крахом советского режима границы Родины «ушли» от соотечественников вглубь континента. За пределами Российской Федерации оказалось около 20 миллионов русских, сформировался «новый Русский мир»[1]. И отношения русских жителей с некогда братскими народами независимых республик все последние четверть века носили сложный и порой открыто враждебный характер. Для восприятия мифа о «Русском мире» это очень важная деталь, поскольку традиционно любой миф, особенно политический, склонен включать в нарративное содержание мрачные, апокалиптические картины действительности. Миф о русском народе-мученике тесно взаимосвязан с религиозными мифологемами православного сознания русских людей, с идеей о русском мессианстве и т.д. События же «Русской весны» 2014 года, вхождение Крыма в состав России, пророссийские выступления на Юго-Востоке Украины адресаты мифа «Русского мира» воспринимают как начало духовного возрождения, восстановление справедливого порядка вещей. По аналогии с архаическими мифами – воссоздание утерянного космогонического порядка после вселенской катастрофы. Тем самым, нарративность в концепции «Русского мира» сильна и ярко выражена, что подкрепляется историческими и религиозными представлениями этой идеи.

Архетипичность мифа принято связывать с тем, что содержащиеся в нём архетипы выражают некие правильные, необходимые образцы поведения. В данном случае понятие архетип раскрывается не в юнгианской трактовке, а в сопоставлении с греческим термином «парадигма», т.е. образец. С другой стороны, архетип в мифах – это не идеал, т.е. не высшая степень правильности действия или субъекта, а именно модель, то, как нужно поступать, то, что выражает естественный, правильный порядок вещей.

Рассматривая архетипы концепции «Русского мира», необходимо учитывать, как уже отмечалось выше, их тесную связь с религиозными православными мифами и историческим сознанием русского народа, а именно – феноменом русского мессианства. Корни этого явления лежат ещё в XIV – XV веках когда особая историческая и духовная обстановка породила и особое осознание русскими своей

[1] Тишков В.А. Русский мир: смыслы и стратегии, 2007 [Режим доступа: http://mdn2011.web.belti.ru/cntnt/blocksleft/menu_left/nacionalny/publikacii2/stati/va_tishkov3.html]

исторической миссии[1]. Естественно, что для реализации вселенской миссии такой народ должен быть единым. Кроме того, религия сформировала также и представление о том, что страдания и невзгоды, которые веками переживает русский народ в схватках с внешними и внутренними врагами, это праведное искупление, как своих грехов, так и во благо всего человечества. Поэтому наблюдаемые сегодня события на Украине в рамках идеи «Русского мира» воспринимаются именно как борьба разделённого, страдающего русского народа за единство ради осуществления вселенской миссии. Тем самым, в рассматриваемой концепции действительно присутствуют архетипы, основополагающий среди которых – единство русских людей и братских им народов, ведь именно такое положение дел, на глобальном уровне, соответствует правильному миропорядку. Таким образом, по признаку архетипичности «Русский мир» также обнаруживает мифологическую природу.

Символичность как признак любого мифа выражается в том, что те или иные объекты, действия, персонажи, присутствующие в содержании, выражают не самих себя, а нечто другое. Понятно, что такие аллегории и метафоры должны быть простыми и понятными адресатам мифа. Символом также может служить любой текст, в материальной или нематериальной форме. И по этому признаку «Русский мир» также можно назвать политическим мифом, поскольку актуализация этих идей, связанная всё с теми же событиями на Украине, породила массу символов, которые, с одной стороны, понятны любому россиянину, как бы он к ним не относился, а с другой стороны, без сомнения, станут яркими выразителями эпохи.

Так, крымская эпопея весны 2014 года, в ходе которой разворачивалась сложнейшая геополитическая комбинация, в символике «Русского мира» приобрела вид ёмкого лозунга «Крым наш!». А российский солдат, как для своих соотечественников, так и для иностранцев, стал часто ассоциироваться с образом «зелёного человечка» или «вежливого человека». Вооружённое противостояние на Донбассе также породило новые символы «Русского мира». Причём в этом случае наблюдался интересный феномен персонификации символов: отождествление с конкретными людьми, причём с теми, кто стал известен благодаря этим событиям (командиры ополченцев, общественные деятели, представители СМИ). Интересно и то, что символы «Русского мира» одинаково узнаваемы и его сторонниками, и его противниками, что лишь подтверждает глубокий символизм и, как следствие, мифологическую природу концепции «Русского мира».

[1] Перевезенцев С.В. Смысл русской истории. – М.: Вече,2003. – 496 с.

Тем не менее, ритуальность как признак мифа в концепции «Русского мира» невозможно чётко проследить. Ритуалы имеют важное значение для функционирования и воспроизводства мифа: подобно тому, как символы демонстрируют не самих себя, ритуалы заставляют людей делать одно действие, подразумевая под этим другое И здесь необходимо констатировать, что сторонники идеи «Русского мира» на сегодняшний день не знают однозначных и чётких ответов на вопрос о том, каким образом, какими действиями или способами построить/воссоздать Русский мир. Однако объясняет отсутствие ритуальности тот факт, что политический миф, находясь в динамичном пространстве политики, интенсивно развивается. И принято считать, что ритуальность, логически вытекая из трёх предыдущих сущностных и специфических признаков мифа, возникает в последнюю очередь. Концепция «Русского мира» сегодня переживает новый всплеск своей популярности, новый этап существования в совершенно других условиях по сравнению с XX веком. Поэтому вся динамика развития мифа, можно сказать, воспроизводится вновь, особенно это касается символики и ритуалов как компонентов, наиболее зависящих от внешней среды.

Для более полного понимания мифологической природы «Русского мира» необходимо указать на его имперский характер. Так повелось ещё со времён Античного Рима, что империя мыслит себя как целый мир и претендует на мировое господство и решение мировых задач[1]. Русское мессианство в совокупности с имперскими историческими формами русской государственности формирует особое имперское сознание «Русского мира», где действительно содержатся претензии на мировое главенство, но в духовном смысле, без колониальных амбиций; а русская самобытность действительно позиционирует Россию как целый мир. Поэтому совершенно точно можно сказать, что миф «Русского мира» - имперский. А поскольку кульминации в развитии этой идеи ещё не наступило, то следует ждать мобилизационного рывка сторонников этих идей.

Таким образом, обобщая всё вышесказанное, можно сделать вывод, что концепт «Русского мира» действительно имеет ярко выраженную мифологическую природу. Его отдельные компоненты тесно связаны с другими мифологемами российского общественного сознания: религиозными, историческими, политическими. «Русский

[1] Бренное и вечное: имперский синдром: идеология, мифология и социокультурная практика: Материалы Всерос. науч. конф. 3-4 декабря 2013 г. /редкол. А. Г. Некита, С. А. Маленко, А. А. Кузьмин, Г. Э. Бурбулис, Ю.В. Синеокая, А. П. Донченко; НовГУ. – Великий Новгород, 2014. – 375 с.

мир» затрагивает глубинные основы культурно-исторической матрицы наших соотечественников. Именно этим объясняется, что использование этих идей в публичном и политическом дискурсе нашло мощную поддержку. Однако «Русский мир» - миф политический, и существует он в динамичном и многофакторном пространстве политики. Так или иначе, нынешняя популярность этих идей обусловлена политическим контекстом. Поэтому, несмотря на всю их объективную укоренённость в головах людей, нельзя однозначно утверждать, что на долгосрочную перспективу тенденции политической жизни будет диктовать именно парадигма «Русского мира». Но на сегодняшний день глубинные причины многих политических процессов и геополитических баталий, происходящих в нашей стране и у её границ, действительно имеют в основе своей схожие духовные корни, в том числе, мифологему «Русского мира». И для полноценного анализа процессов этот немаловажный факт следует учитывать.

Махотина Е., канд.истор.наук,
Германия, Университет Людвига Максимилиана,
г. Мюнхен

Dr. des. **Ekaterina Makhotina**
Ludwig-Maximilians-Universität München, Deutschland

ДИСКУРСЫ ПАМЯТИ О ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЕ И ХОЛОКОСТЕ В ЛИТВЕ ПОСЛЕ 1990 г.

CULTURES OF REMEMBERANCE ON THE WW II AND HOLOCAUST IN LITHUANA SINCE 1990.

Аннотация

Статья рассматривает возникновение и развитие памяти о еврейских жертвах Второй мировой войны в послевоенной Литве советского периода и после восстановления независимости в 1990 г. Главный фокус статьи - материальная память, т.е. музеи и памятники: рассматривается история их создания, акторы, инициировавшие их появление и контекст официальной исторической политики отдельно взятой эпохи.

Abstract

This article analyzes the development and genesis of memorials dedicated to the jewish victims of annihilation during the WWII. The main

focus is on the materialized memory culture, for that this survey will describe and investigate the history of museums, memorials and monuments fot the jewish victims as well as their initiators, several remembering communities and the context of the politics of history during the soviet time and after the independence.

Ключевые слова: Литва; культура памяти о Второй мировой войне; альтернативные дискурсы памяти; понятийный дискурс геноцида; военные мемориалы; социальные практики памяти

Key words: Lithuania; Memory Culture on the WWII; countermemory; genocide discourse; war memorials; social practices of remembrance

Память о Второй мировой войне в литовском обществе сегодня безусловно представляет собой особенность на европейском ландшафте памяти.[1] Если в Европе Вторая мировая война рассматривается как центральное событие XX-го века, а Холокост - как объединяюший негативный опыт, то в Литве война напротив, не играет какую-либо значимую роль. События 1941 - 1944 годов - интерпретируются скорее как военные действия между двумя оккупационными силами - Третьим Рейхом и Советским Союзом.[2] Интересующийся историей турист напрасно будет искать музеи или выставки, посвященные военному времени. Так, в Военном Музее Каунаса имени Витовта Великого Вторая Мировая Война не упоминается: в исторический нарратив центрального военного музея страны не входят ни воины Советской Армии, ни антинацистское партизанское движение. "Литва не воевала" - ответ, который можно получить на вопрос о причинах отсутствия упоминания военного времени в музее.[3]

Война больше не является предметом визуализации истории в музейной форме: в 2000 году был закрыт последний музей-мемориал сожженой в 1944 году деревни Пирчюпис.[4] Из исторического образо-

[1] The research for this article was supported by the Center for Research on the History of Soviet Jews during the Holocaust and the Genesis Philanthropic Group.

[2] Употребление понятийного определения "германо-советской войны" вместо "Второй Мировой Войны" свидетельствует об этом. Так война определяется, например, в Музее геноцида в Вильнюсе. О дискуссии немецкой оккупации как "меньшего зла" см. Polianski, Igor: Die kleineren Übel im großen Krieg. Der 60. Jahrestag des Sieges: Das Fest des historischen Friedens und der Krieg der Geschichtsbilder zwischen Baltikum und Russland // Zeitgeschichte online, http://www.zeitgeschichte-online.de/Portals/_Rainbow/documents/pdf/russerinn/polianski.pdf (13. 1. 2013).

[3] Интервью автора с сотрудниками Военного Музея имени Витовта Великого, Каунас, Апрель 2010.

[4] См. Синкявичюс, С.: Пирчюпяй. Документальный очерк. Вильнюс 1979. В постсоветское время в Литве ни одного нового исследования о Пирчюписе выпущено не

вания литовцев тема немецкой оккупации (за исключением темы Холокоста) фактически исключена.[1] Поэтому можно утверждать, что в политической памяти страны война является "фигурой умолчания", относится к "культуре забвения".[2] Что касается памятников войны, то о военных событиях напоминают лишь военные мемориалы и массовые захоронения, о которых заботится русская община и Посольство Российской Федерации в Литве, а также следы заброшенных партизанских землянок, бывших в свою пору музеями.

Единственным контекстом, в котором сегодня упоминается немецкая оккупация 1941-1944 гг. в в Литве, является Холокост, массовое уничтожение евреев Литвы и их вековой культуры. В общеевропейской топографии Холокоста именно литовское место Понары (Панеряй) обладает печальной известностью: В лесном массиве недалеко от Вильнюса было убито более 100 тысяч человек, 70 тысяч из которых - евреи. В Музее Истории Холокоста Яд Вашем Понары, - наряду с Бабьим Яром, Треблинкой и Освенцимом - представлены как одно из центральных мест памяти и скорби.[3]

В данной статье будет рассмотрено возникновение и развитие материальной памяти об уничтожении евреев Литвы: Как зарождался первый еврейский музей послевоенного времени? В каком формате сушествовала еврейская культура памяти после сталинских репрессий конца 1940х годов? Как сосуществовали рядом друг с другом дискурсы еврейской и национально-литовской памяти в период перестройки и движения за независимость? В чем особенности развития культуры памяти о Холокосте в контексте современной исторической политики Литвы? В дальнейшем будут рассмотрены особенности культурной материализации памяти о Холокосте, специфика создания и развития музеев, мемориалов и памятников. В центре внимания оказываются акторы, или агенты воспоминания, т.е. сообщества, которые были инициаторами развития памяти.

было. Единственная на сей день публикация в: Schulze Wessel, Martin; Götz, Irene; Makhotina, Ekaterina: Vilnius. Geschichte und Gedächtnis einer Stadt zwischen den Kulturen. Frankfurt, New York 2010. S. 179-190.

[1] Об этом свидетельствуют разделы соответствующих глав в литовских школьных учебниках.

[2] Понятие "культура забвения" ввел в научный оборот французский культуролог Pierre Ricoeur. Ricoeur, Paul: Das Ratsel der Vergangenheit: Erinnern - Vergessen – Verzeihen. Gottingen 1998.

[3] см., например Электронную Еврейскую энциклопедию, http:--www.eleven.co.il-article-13139. В Зале Памяти Мемориала Яд Вашем Понары приведено как одно из десяти главных мест Холокоста.

Особенность истории Холокоста на литовской территории не является предметом данной статьи, но заслуживает нескольких кратких ремарок. В течение 1941-44 годов было уничтожено 96% еврейского населения Литвы, около 200 тысяч человек, основная их масса, более 137 тысяч, уже до декабря 1941 года.[1]

Исследователи Холокоста в Литве справедливо считают, что литовский случай был особенным - ни в одной другой оккупированной нацистами европейской стране, массовые убийства не происходили так быстро и при такой широкой поддержке населения.[2] В Литве, в отличие от других стран, лишение евреев гражданских прав, геттоизация и физическое уничтожение происходили не поэтапно, а синхронно. Большинство евреев было убито в своих же домах, недалеко от родных местечек - вывоз евреев на уничтожение в концлагеря Латвии, Польши и Эстонии начался лишь после ликвидации Вильнюсского Гетто в 1943 году.[3]

Ответственность литовцев за катастрофу до сих пор является мифологизированной идеологемой в историческом сознании литовского общества. Продолжают сосуществовать и традированные версии нацистской пропаганды, как "теория двух геноцидов"[4], попытки

---

[1] 200 000 - самое распространенное численное упоминание жертв Холокоста. До сих пор исследователи называют разные цифры - от 165 тысяч до 254 тысяч. Bubnys, Arunas: The Holocaust in Lithuania between 1941 - 1944. Vilnius 2008. S. 42; Еврейский музей приводит число 200 000 опираясь на исследования историка Соломона Атамука, одного из основателей пост-советского еврейского музея. ср.: The Jewish State Museum. Vilnius 1996. p. 19; Solomonas Atamukas, The hard long road toward the truth. On the sixtienth anniversary of the holocaust in Lithuania // Lituanus. Vol. 47, 4, Winter 2001.

[2] см. также Bartusevicius, Vincas, Tauber, Joachim, Wette, Wolfram (eds.): Holocaust in Litauen. Krieg, Judenmorde und Kollaboration im Jahre 1941. Köln 2003. Geleitwort von Ralph Giordano. S. 1 - 4, 1. Об уникальности уничтожения евреев на территории Литвы см. также Porat, Dina: The Holocaust in Lithuania. Some unique aspects//: Cesarani, David (Ed.): The final solution. Origins and Implementation. London 1994. 159-174; Levin, Dov: Lithuania // The World Reacts to the Holocaust. Baltimore 1996. pp. 325-352.

[3] Историография Холокоста на территории Литвы обширна и представлена монографиями немецких и литовских исследователей. Wette, Wolfram: Karl Jäger: Der Mörder litauischer Juden. Frankfurt 2011. Dieckmann, Christoph. Deutsche Besatzungspolitik in Litauen 1941-1944. Göttingen 2011; Benz, Wolfgang, Neiss, Marion (eds.): Judenmord in Litauen. Berlin 1999; Bartusevicius, Vincas, Tauber, Joachim, Wette, Wolfram (eds.): Holocaust in Litauen. Krieg, Judenmorde und Kollaboration im Jahre 1941. Köln 2003; Bubnys, Arunas: Vokieciu okupuota Lietuvoje. Vilnius 1999; Eidintas, Alfonsas: Jews, Lithuanians and the Holocaust. Vilnius 2002; Nikzentaitis, Alvydas, Schneider, Stefan, Staliunas, Darius: The vanished world of Lithuanian Jews. Amsterdam 2004.

[4] Т.н. называемая *теория двух геноцидов* исторически является продуктом нацистской пропаганды и возникла для мотивации литовского населения в поддержке преследования коммунистов и евреев. В ее основе лежит утверждение, что все евреи - коммунисты, поддерживающие советскую власть, что они ссылали и репрессировали литовцев в 1941 году. Действия литовцев против евреев, в т.ч. и массовые погромы,

замалчивания, разговоры о том, что «это была небольшая группа бандитов» или заградительные мифы, выраженные в заслонении темы ответственности темой Праведников (Righteous among the Nations), т.е. литовцев-спасителей евреев.

Начало: Увековечивание Памяти о Холокосте после освобождения Вильнюса

Еврейская община Литвы - одна из самых старинных в Европе, евреи жили на литовских землях с XIV века. Неслучайно Вильнюс носил имя *Ерушалаим де Лита*, «Литовский Иерусалим». По легенде, этот эпитет был подарен им Наполеоном, находившимся в городе по пути на Москву.[1] По прошествии веков Вильнюс стал одним из главных центров еврейской культуры, образования и науки. Здесь в конце XIX века был основан Бунд - Всеобщий Еврейский Рабочий Союз в Литве, Польше и России, а с 1925 года здесь находился *ИВО - Идишер висншафтлихер институт* - академическое учреждение для изучения идиша и культуры евреев восточной Европы. Однако и для восточного еврейства, литваков, *Ерушалаим де Лита* был заветным, святым городом, их «Иерусалимом» - до Второй Мировой Войны, в первые месяцы которой 80% еврейского населения Вильнюса было уничтожено. Из *Ерушалаим де Лита* Вильнюс превратился в *Вильне бей Понар* - Вильнюс близ Понар, место крупнейшего массового уничтожения евреев Литвы. После войны в Литве осталось около 8 тысяч, а в Вильнюсе - от 500 до 800 евреев.[2]

Несколько тысяч вернувшихся в город из эвакуации, с фронта и из партизанских отрядов застали подавляющую картину: после ликвидации Вильнюсского гетто от Литовского Иерусалима остались одни руины, было разрушены здания ИВО и синагог, разграблены библиотеки, бесценные хранилища библиотеки ИВО и архив ценностей еврейской культуры.[3] Части архива удалось спасти узникам гетто и евреям-борцам подполья: рискуя жизнью они проносили в гетто и

могут таким образом считаться реваншем за преступления коммунистов. Примечательно, что эта теория жива и по сей день - журналисты и публицисты правого крыла придерживаются ее до сих пор, см. в частности подборку материала: http:--defendinghistory.com-yitzhak-arad-on-the-holocaust-in-lithuania-and-its-obfuscation-in-lithuanian-sources-46252#rewritingofhistory

[1] Briedis, Laimonas: Vilnius. City of Strangers. Vilnius 2008. p. 130.

[2] см. Lipphardt, Anne: Vilne. Die Juden aus Vilnius nach dem Holocaust; eine transnationale Beziehungsgeschichte. Paderborn 2010. S. 256.

[3] См. Марголис, Рахиль: Начало. // The Jewish Museum. Vilnius 1994 и воспоминания Рольникайте: Мария Рольникайте. И все это правда. СПб. 2002. С. 307-314.

прятали в бункере книги и произведения искусства.[1] После освобождения Вильнюса бывшие узники и партизаны (Ш. Качергински, А. Ковнер, А. Суцкевер) начали работу над спасенным архивом - который надо было инвентаризировать и подготовить к выставке в музее, - первом еврейском музее Советского Союза послевоенного времени.[2]

Фактически, советский еврейский музей держался на энтузиазме и добровольном труде сотрудников - от властей музей не получал никакой поддержки. Рабочих сил катастрофически не хватало, и то малое, что удалось спасти с риском для жизни в немецкой оккупации, портилось от сырости и гнили.[3] Музей располагался в здании бывшей тюрьмы гетто, и приходившие сюда бывшие узники рассказывали сотрудникам о пережитых ужасах - собирался уникальный материал о Холокосте на территории Литвы. Стены тюрьмы, с надписями как «'s firt keyn veg tsurik fun ponar» - "из Понар назад нет дороги" - были живым свидетельством бесконечного трагизма судьбы литваков. Еврейский музей два раза посещал Илья Эренбург и предоставил музею некоторые материалы из сборника документов для «Черной Книги».[4] К сожалению, пессимизм Эренбурга по отношению к будущему Вильнюсского Еврейского Музея оправдался: в 1949 году, в ходе сталинской антисемитской кампании и репрессий против членов Еврейского Антифашистского Комитета, музей был ликвидирован. Эту горечь выразила Мария Рольникайте в своей книге воспоминаний: «это безжалостнее - забирают то, что при немцах спасали с риском для жизни».[5]

---

[1] О попытках спасения наследия ИВО и устройстве первого еврейского музея см. Fishman, David: Dem Feuer entrissen. Die Rettung jüdischer Kulturschätze in Wilna. Hannover 1998.

[2] Музей Ковнера, Качергинского и Суцкевера не был первым еврейским музеем Литвы. Так, с 1913 по 1941 год в Вильнюсе существовал этнографической музей еврейской культуры и искусств. Ср.: The Jewish State Museum. Vilnius 1996, p. 7. Основной массив его экспонатов и книг был вывезен нацистами в Рейх - борцам Гетто удалось с риском для жизни спасти лишь часть его и сохранить в подвалах послевоенного еврейского музея.

[3] Об этом свидетельствуют и записки сотрудника музея Айзена ГАРФ 8114-1-35, Копия в архиве Яд Вашем JM-26084, манускрипт переведен с идиша на русский, на идише описание музея было опубликовано в Eynikayt, Moskau 22. марта 1945, S. 4, Vilniuser yidisher muzey.

[4] Чёрная книга: о злодейском повсеместном убийстве евреев немецко-фашистскими захватчиками во временно оккупировнных районах Советского Союза и в лагерях Польши во время войны 1941-45 гг. Под редакцией Ильи Эренбурга и Василия Гроссмана. Набор Черной Книги был рассыпан по приказанию властей в 1946 году, впервые книга была издана в 1980 году в Иерусалиме, с главой, посвященной Литве - в Вильнюсе в 1993 году.

[5] Рольникайте, Мария: И все это правда. СПб 2002. с. 392.

После ликвидации музея советскими властями - официально он был реорганизован в "Вильнюсский краеведческий музей" - экспонаты были переданы в Историко-Революционный музей и другие музеи, предметы иудейской религии - в музей атеизма, документы, манускрипты, материалы - в книжную палату и разбросаны по архивам.[1] В здании музея - это было историческое здание, бывшая тюрьма гетто, был открыт техникум. Покинули Литву авторы музея, Шмерк Качергински и Абба Ковнер, предчувствуя недоброе будущее своего дела - вместе с собой они перевезли в Израиль, в то время еще в Палестину, ценные материалы, уберегая от ликвидации их советскими властями.[2] Еврейский музей Вильнюса был восстановлен лишь 40 лет спустя, в октябре 1989 года. При рассмотрении его формирования важен вопрос о советском наследии в отношении к еврейским жертвам в Советской Литве.

В советское время память о евреях присутствовала в деформированном виде легкого "касания" темы, евреи как жертвы гитлеровской войны на уничтожения не замалчивались, а упоминались на периферии по отношению к другим национальностям. Однако, именно идеологема "тотального табу" на упоминание еврейских жертв послужила мощным импульсом для движения евреев Литвы за признание своего права на память. С середины 1980х годов именно эта общая идея борьбы за национальный культурный суверенитет и "историческую правду" объединила литовцев и евреев в антисоветском импульсе, что предопределило возникновение первой исторической выставки о Холокосте в Вильнюсе.[3]

Мы должны рассказать!

Примерно с 1988 года начинают активно себя проявлять еврейские культурные организации - возникают еврейские культурные и спортивные клубы, ставятся театральные спектакли. Первые, пока еще не сакнционированные митинги памяти о еврейских жертвах "Pro Memoria" у советских памятниках и мемориалах начали прохо-

[1] Приказ от 10 июня 1949 года Совета Министров Литовской ССР 411 "О реорганизации Еврейского музея в Вильнюсе в Вильнюсский краеведческий музей". см. Марголис, Рахиль: Начало // The Jewish Museum. Vilnius 1994. p.11-17. p. 16.

[2] Марголис, Начало. p.13.

[3] Тезис о влиянии советских идеологем на коллективное сознание о Холокосте обосновывает в своей диссертации Гекторас Виткус. Автореферат диссертации Hektoras Vitkus, Holokausto Atminties raida Lietuvoje. Klaipeda 2008.

дить еще в 1987 году.[1] Общество Культуры Евреев Литвы было открыто в Вильнюсе 5 марта 1989 года.

На начальной стадии формирования памяти о Холокосте между евреями и литовцами не было конфликта и конкурренции жертв, оба "актора" были объединены антисоветским посылом. Так, примерно до середины 1990х годов можно говорить об общем дискурсе виктимизации евреев и литовцев - обе группы считали себя жертвами тоталитарных систем ХХго века и вместе выступали за восстановлениесвоей национальной истории.

Политический успех мер по воссозданию Еврейского Музея был обусловлен инициативной деятельностью молодого политика Эмануелиса Зингериса, участника Саюдиса - литовского национального движения за независимость. Благодаря активной политической деятельности в антисоветском оппозиционном движении, ему удавалось продвигать инициативу восстановления Еврейского музея как института памяти.

Восстановленный в октябре 1989 г. Еврейский музей в Вильнюсе расположился в здании бывшего филиала Музея революции - Мемориальном Музее Первого Съезда Коммунистической Партии Литвы[2] - «*Зеленом Доме*», как его называли в городском фольклоре. В начале 1990-х гг. Еврейской общине по решению властей постепенно передавались городские здания, а музею - предметы культуры и произведения искусств, которые принадлежали ему до 1949 г.

И если политик Саюдиса обеспечивал прежде всего политическую поддержку музея, научно-экспозиционная деятельность находилась в руках сообщества воспоминания, т.е. литовских евреев-свидетелей войны: бывших узников гетто и концлагерей, участников партизанского движения, солдат Советской арми. По словам многолетнего научного сотрудника, заместителя директора Еврейского музея и одного из создателей выставки Катастрофа Рахиль Костаньян, музей стал первой организацией "рассказывающей и объясняющей Холокост" - музейный материал пришлось собирать с „миру по нитке“.[3] Музей об уничтожении евреев Литвы создавался в условиях неизученности темы, отсутствии какой либо историографической базы - в кратчайшие сроки сотрудники музея - в основном это были

[1] Фотография несанкционированного митинга евреев в Каунасе, 9 форт. Архив Государственного Еврейского Музея, VZMA 4167.

[2] Музей-мемориал первого съезда Компартии Литвы был основан 1968 году как Филиал Музея Революции.

[3] Беседа автора, июнь 2010 г. По словам Костаньян, с самого начала сопровождавшей работу в музее, свидетелям прошлого приходилось ежедневно возвращаться в трагическое прошлое, заново переживать болезненные, травматические воспоминания.

вильнюсские евреи, выжившие в войну, бывшие партизаны[1] изучали архивные источники и ставшие доступными западные монографии. Открытая уже 19 июня 1991[2] года выставка не только впервые показывала события Холокоста в Литве, но и опережала во многом его историографию в Литве.

Однако пост-советский Еврейский музей никогда не заявлял об амбициях на "научность" - концепт выставки заключался совершенно в ином. Выставка, разработанная оставшимися в живых, бывшими участниками партизанского сопротивления Каунасского гетто Дмитрием Гельпернасом, Рахилью Марголис, Фаней Бронцовской была в первую очередь их личным рассказом о военном прошлом. Музейная экспозиция составлялась из личных фотографий, отрывков из писем и дневников, а также чудом уцелевших в архивах Музея Революции фотографий расстрелов евреев, личных вещей еврейских партизан, желтых звезд ("значков" узников гетто), копий из "Черной Книги" Эренбурга и Гроссмана и обнаруженном в Госархиве Литвы дневника польского журналиста Казимира Саковича о массовых убийствах в Понарах. Экспонаты и документы искали по различным архивам, собирали и покупали по объявлениям в прессе предметы еврейского искусства, книги, бытовую утварь. У посетителей муея, особенно тех, кто узнавал на выставке свои собственные судьбы, выставка вызывала сильное потрясение. Это выражено и в записи оставленной бывшим редактором газеты *Литовский Иерусалим* Григорием Смоляковым в гостевой книге: "При посещении музея передо мной стали живые картины. Как хорошо было бы, что бы каждый ваш посетитель понял, что каждый документ написан не чернилами, а кровью".[3] Успеть зафиксировать материал оставшихся в живых, показать их "выстраданную память" - вот что было целью собранного в кратчайшие сроки музея.[4]

Музей был местом встреч спасшихся литваков со всего мира: они узнавали на фотокарточках друзей детства, союзников по борьбе, и выставка органично дополнялась благодаря воспоминаниям посе-

[1] в институционализированой форме это были организации как основанный в 1985 году *Союз Борцов Гетто и Бывших Узников Концлагерей*, так и солдаты 16 Литовской Дивизии. Среди них - Соломон Атамук, Рахиль Марголис, Фаня Бронцовская, Дмитрий Гельпернас, Иосиф Левинсон, Аркадий Аграновски. Интервью Фаня Бронцовская апрель 2010 г.

[2] The Jewish Museum. Vilnius 1994. p. 146.

[3] Цитата из гостевой книги музея, от 24.6. 1991, The Jewish Museum, p. 147

[4] О философии выставки Катастрофа как о „выстраданной памяти“ говорит многолетний научный сотрудник музея, одна из его основательниц Рахиль Костаньян. Интервью октябрь 2010 год, Вильнюс.

тителей, рассказывавших свою историю, объяснявших фотографии.[1] Таким образом, историко-политической функцией показа в форме "выстраданной памяти" можно считать основание исторической идентификации литовских евреев с шестью миллионами жертв Холокоста. Но кроме основания идентичности сообщества воспоминания, эмоциональность выставки имеет вторую важную функцию - предоставить доказательства, „что это действительно было“, противодействуя таким образом попыткам отрицания Холокоста.[2]

Возвращение Литовского Иерусалима? Центр Толерантности

В 2001 году в бывшем здании еврейского театра на ул. Наугардуко 10 было открыто второе помещение Государственного Еврейского Музея Виленского Гаона. Концепт музейной выставки в этом здании был изначально другим. Акцент этой экспозиции, расположенной на трех этажах просторного здания, был сделан скорее на истории еврейской культуры в Литве и вековом добрососедстве литовцев и евреев. Примечательно и название Музея - *Центр Толерантности*. Тема Холокоста не является здесь центральной, в отличие от *Зеленого Дома*. Здесь проходят выставки еврейской живописи, важное место уделяется теме литовских «Праведников Мира».

Взгляд на историю евреев Литвы представленный в Центре Толерантности отличается диаметрально от концепции, представленой в Зеленом Доме. Если в 1990-е годы сообщество воспоминания евреев хотело прежде всего рассказать о травме Катастрофы, то к 2000 году в коммуникации еврейского прошлого наступает перелом: Государственная историческая политика начинает форсировать деполитизированный образ еврейско-литовской совместной истории, представлять ее в высшей степени гармонично. Результатом этого поворота стало основание Центра Толерантности, концепция которого "интегрирует" еврейскую культуру в культурное наследие и общее повествование о Литве как о древнем мультикультурном государстве.[3]

Здесь целью авторов выставки - нового поколения исследователей иудаики, историков и культурологов - является представление

[1] В такой форме выставка просуществовала до 2010 года. В 2010 году она была технически обновлена, но тематическая концепция у эстетика, экспонаты остались прежними. Однако формализованный внешний вид привел к потере эмоциональной энергии выставки, она перестала быть "сделанной вручную" самими свидетелями прошлого.

[2] Интервью автора с Рахиль Костаньян, апрель 2009 г.

[3] см. Щяучюнайте-Вербицкене: Наша общая культура: "Выученная память" о Литовском Иерусалиме // Ab Imperio 4-2004, с. 155-166.

взаимного культурного обогащения литовцев и евреев в течение вековой истории Литовского государства. Так, в каталоге к выставке подчеркивается ценность и значимость литвакской культуры для Литвы: "Jewish culture strengthens and broadens Lithuania's contacts with the world, as thousands of Litvak descendants from all over the world come to Lithuania every day to visit the land where ancestors dwelt for centuries".[1]

Благодаря значительно бо́льшей площади, современному оборудованию, экспонаты - предметы культуры и религии литовских евреев - расставлены на классической музейной дистанции. На посетителя они обладают совершенно другим воздействием, вызывают скорее этнографически-культурологический интерес, но не обладают той эмоциональной энергией как свидетельства в Зеленом Доме. Форма показа в Центре Толерантности экзотизирует еврейскую культуру Литвы, погибшую после войны. Сегодняшние евреи Литвы, члены Еврейской Общины Литвы (ЕОЛ), это, в основном, приезжие из Советского Союза, не имеющие прямой связи с литвакским наследием и отвергающие ту деполитизированную форму памяти, представленную в Центре.[2] ЕОЛ пристально следит за развитием антисемитских настроений в Литве, выступает за более подробный рассказ о военных событиях и литовском участии в геноциде.[3]

Итак, можно сказать, что топос *Вилне бей Понар* музеализирован в Зеленом Доме, а «*Ерушалаим де Лита*» представлен в выставке в Центре Толерантности. Два музея, оба - отделы Государственного Еврейского музея, рассказывают две различные истории. В одном - памятник горю - рассказ о практически тотальном уничтожении литовского еврейства непосредственно свидетелями прошлого; в другом - культурологический взгляд со стороны на исчезнувшую, немного архаичную, но привлекательную своей экзотичностью культуру.

Межнациональное место памяти: Понары

У Государственного Еврейского музея есть еще один филиал - мемориальный музей в Понарах, документирующий массовое уни-

[1] Jewish Life in Lithuania. Exhibition catalogue. Vilnius 2007, S. 205.

[2] По мнению бывшего редактора газеты *Литовский Иерусалим* Милана Херсонского, данный концепт не отвечает желаниям и представлениям еврейской общины, свидетелей прошлого и участников партизанского движения. Интервью с М. Херсонским в октябре 2010 г.

[3] Ее рупором была газета Литовский Иерусалим, выходившая несколько раз в год и публиковавшая критикческий взгляд на государственную историческую политику. Однако ее работа была прекращена в 2011 году в связи с недостаточным финансированием.

чтожение людей в 1941 – 43 гг.. Музей и мемориальный парк перешел под руководство Еврейского музея в 1990 году в ходе возврата еврейской общине зданий еврейских культурных учреждений. Как подтверждают архивные документы, по инициативе и при участии евреев Литвы здесь уже с 1988 года проводились акции памяти по погибшим евреям.[1] Приезжали сюда евреи и в советское время из Европы и Америки: с самого начала это место было печально знаменито как место гибели евреев, однако, лишь в формате личной, неофициальной истории.[2] На установленном в 1962 году обелиске из черного гранита - типичном советском памятнике военных кладбищ - была лишь лаконичная надпись «Жертвам фашистского террора». Как и многие другие военные мемориалы, мемориальное кладбище в Понарах было реконструировано в 1985 году, к 40-летнему юбилею Победы в Великой Отечественной Войне. По проекту литовского архитектора Юстинуса Макарюнаса здесь были проложены асфальные дороги, на ямах, где проводились сожжения трупов в 1943 году, были установлены бетонные памятные блоки с надписями на русском и литовском, был установлен общий памятный знак на входе гласивший на русском и литовском, что в понарском лесу было "расстреляно с 1941 по 1944 год 70 тысяч людей, и фашистские оккупанты, стирая следы, сжигали трупы в 1943 году". Посетитель, приехавший в Понары сегодня, увидит что памятник на входе состоит уже не из двух, а из трех частей - здесь, 22 июня 1991 года в середину памятника была интегрирована черная гранитная стела с надписями на идише, иврите, русском и литовском, объясняющая, что среди убитых - 70 тысяч евреев - мужчин, женщин, детей.

Первым действием еврейской общины Литвы стало установление здесь памятника погибшим евреям. В 1991 году по ее инициативе и благодаря финансовой поддержке бывшего виленчанина Иешиагу Эпштейна был установлен отдельный памятник евреям, по форме напоминающий самый первый еврейский памятник, установленный в Понарах в 1945 г. В архиве института Яд Вашем и фондах еврейского музея сохранились фотографии этого памятника - текст на идише и на русском гласил: "Вечная память погибшим евреям от рук немецких захватчиков злейших врагов человечества". Несмотря на абсолютное отсутствие в памятнике того, что могло бы быть интепрети-

[1] Архив Национального музея Литвы, Фонд Музей Революции, LNMA f. RM, ap. 1, b. 991, l. 3.

[2] LNMA f. RM, ap. 1, b. 675 Darbo ataskaita Paneriu muzijeius, 1979. Уже тогда в сообщениях руководителя филиала указывалось на то, что иностранные посетители удивляются отсутствию информации и находят мемориал „несоответствующим“ истории места и памяти.

ровано как "ционистская символика", монумент был взорван по приказу властей в 1952 году.[1] И хотя новый, пост-советский памятник по форме напоминал своего предшественника, он отличался от него центральностью еврейской символики – Меноры и Звезды Давида.

Сегодня это место памяти и памятник является официальным местом поминовения жертв Второй Мировой Войны на 8 Мая и на 23 Сентября - день памяти жертв Холокоста в Литве.[2] Здесь проходят Дни Памяти с участием иностранных делегаций, традиционный Марш Живых[3] Израиля. Мемориал в Понарах является не только важным символическим топосом в универсальной, глобальной памяти о Холокосте[4], но и оставшимся единственно значимым местом проведения официальных церемоний памяти жертв Второй Мировой Войне в Литве. Если 8 мая - в День Памяти и Примерения - литовское правительство проводит мемориальное мероприятие, то проходит оно здесь, в Понарах, связывая тем самым память о войне исключительно с Холокостом и трагизмом.

Однако Понары - это не только международное место памяти о Холокосте. У поляков и литовцев с ним связаны свои «собственные» трагические истории и воспоминания, не касающиеся судьбы еврейских соседей. У поляков, сражавшихся здесь в подразделениях Армии Крайовой здесь - свой памятник и день памяти. Есть и литовские памятники, в память о расстрелянных здесь в апреле 1944 года 86 литовских солдат формирования «Литовские Местные Отряды».

Здесь и скорее «невидимый памятник» - валун со скромной табличкой на литовском, извещающий о гибели на этом месте 7000 солдат Советской Армии. У памятника довольно запущенный внешний вид, что явно указывает на то, что он не пользуется такой популярностью, как другие мемориальные места.

Таким образом, в Понарах на одном небольшом участке территории сосредоточены памятники сразу нескольким национальным группам, что позволяет видеть здесь не только межнациональный мемориал жертвам Холокоста, но и многослойное, многообразное место памяти, где различные ритуалы воспоминания и образы прошлого не соприкасаются друг с другом.

---

[1] Памятник евреям был установлен в 1945 г. на средства еврейской общины.

[2] День геноцида евреев Литвы был введен по указу Литовского правительства (Верховный совет Литовской Республики) в 1990 году.

[3] В апреле каждого года проводится мемориальная акция *Марш Живых* с участием молодежи из Израиля и представителей израильского правительства.

[4] Тот феномен, что Память об уничтожении евреев из национального дискурса стала универсальным, глобальным явлением, описали в своей основополагающей монографии Levy, D., Sznaider, N.: Erinnerung im globalen Zeitalter. Holocaust. Frankfurt a. M. 2001.

С началом пересмотра истории в эпоху Гласности, мотив литовских советских партизан был стремительно деконструирован и получил негативную оценку - из "борцов против фашизма" были сконструированы советские "бандиты", сжигавшие литовские деревни и провоцирующие нацистов на карательные акции. Подобная переоценка усложняет представление темы сопротивления нацизму в партизанских отрядах, которые управлялись из Москвы. Вопрос, как показать еврейские партизанские отряды, их борьбу и жертвы, не упоминая при этом советское, или русское в положительном свете, не решен до сих пор. Политическое неудобство темы роли советской армии для Литвы в положительном контексте объясняет и полное исключение темы победы Советского союза - и таким образом конца Катастрофы - из общественного пространства и исторического нарратива.

Тем временем, тема еврейского сопротивления традиционно занимает важное место в еврейской культурной памяти о военном времени. Мотив активного сопротивления - кульминировавший в первой прокламации виленского партизана ФПО Аббы Ковнера "Мы не пойдем как овцы на заклание" само по себе является глобальным местом памяти. Известно, что мотив активного сопротивления, мотив активного борца был и первоначальной фигурой памяти - замечательный пример тому - памятник борцам Варшавского Гетто Натана Рапопорта, который цитировали последующие мемориалы.[1]

В сегодняшней Литве рассказать о еврейском сопротивлении, не касаясь СССР, можно, с одной стороны, через личные истории, биографии борцов, с другой стороны, через интеграцию еврейского партизанского движения в международный дискурс сопротивления нацизму в различных национальных подразделениях. Так, в третьем филиале Еврейского музея Литвы, в здании бывшей гимназии Тарбут на Пилимо 4 при финансовой поддержке Claims Conference была открыта выставка "Борьба литовских евреев против нацизма". Посетители здесь, по словам смотрительницы выставки - редкость.[2] Тема подпольной борьбы показана на фоне увеличенного фотоснимка лесного массива, в витрине - советское оружие (бывшие экспонаты Музея Революции). Видно, что авторам выставки пришлось обходиться скромными средствами - выставка состоит в основном из выставочных панелей с фотографиями и краткими объяснительными аннотациями,

[1] Young, James E.: The Texture of memory. New Haven 1993, p. 95-96.
[2] Беседа со смотрительницей зала, Вильнюс, июнь 2010.

привлекающие внимание скорее всего лишь непосредственно участников событий, узнающих своих боевых товарищей. Все это указывает на то, что тема партизанского сопротивления нацизму политически невостребована в сегодняшней Литве. Это подтверждает и тот факт, что выставку закрыли в 2012 году, - "за нерентабельностью".

Идейный контекст многоуровневых мест памяти после 1989 года: Теория двойного геноцида

Во главе угла стоит в данном случае дискуссия о понятии геноцида. Репрессии и депортации литовцев в первые годы советской власти а также послевоенные преследования антисоветских партизан среди которых были как и военные преступники, так и невинные люди рассматриваются как „геноцид над литовским народом“ - дискурс, преобладающий в эмигрантских кругах и ставшем общественным мэйнстримом в начале 1990х.[1] В апреле 1992 года Правительство Литвы конституционно утвердило употребление понятия "геноцид" для определения советских репрессий против литовцев.

Концепт двойного геноцида проявляется и в музейной форме, когда символический канон музейной визуализации Холокоста используется для представления литовского "геноцида". Показательным примером этому может служить музей Девятого Форта Каунаса, места массового уничтожения людей во время немецкой оккупации.[2]

Сегодня это "двойной музей мемориал" объединяющий в себе два музея - "Музей оккупаций" и музей Холокоста. Политическая функция выставки в музее оккупаций - показать, как два преступных режима совершали преступления против человечности в оккупированной Литве. Музей оккупаций возник в 1990м году в здании нового музея в музейное пространство был интегрирован нарратив о преступлениях сталинизма - здесь 1940-41 находилась НКВД Тюрьма Номер 2.[3] Выставка охватывает временные рамки 1940 - 1990, т.е.

[1] Budryte Dovile: "We call it genocide". Soviet deportations and Repression in the Memory of Lithuanias / /The Genocidal Temptation. Aushwitz, Hiroshima, Rwanda and Beyond. University Press of America 2004. S. 79-100.

[2] 9 Форт был наряду с 6 и 7 фортом немецким концлагерем на территории Остланд. Здесь с самого начала немецкой оккупации проводились массовые расстрелы заключенных, в основном евреев. Уничтожение людей продолжалось до конца марта 1944 года. Общее количество жертв достигает 50 тысяч людей. См. Mätthäus, Jürgen. Kaunas 1941 - 1944 // Orte des Grauens. Darmstadt 2003. S. 81-91.

[3] Новый музей, открытый как и все остальные, в 1985 году в честь 40 летия Победы, носит теперь название "музей оккупаций" - и если выствка о немекой оккупации не расширялась - теже материалы, те же экспонаты, то выствка о советской оккупации была составлена заново.

представляет весь период как период террора и борьбы за независимость. Примечательно и то, что состав сотрудников не изменился - т.е. работники отдела советского периода перешли в "отдел оккупации", где конципировали новую выставку. Интересно, что представление советского времени построено на образах из выставки "Красный террор", демонстрировавшейся в период нацистской оккупаци в Военном Музее Каунаса в 1942 году.[1] Как символы депортации и тюремного заключения литовцев используется визуальный шифр Холокоста - отрезок рельс, чемоданы, колючая проволока.

Визуализация нацистской оккупации построена до сих пор на экспонатах советского периода, аналогичные тем, которые представлены в Понарском музее. Это документы и вещественные доказательства, найденные медкомиссией ЧГК, которые должны были раскрыть "суть фашизма" как ключи, очки, обувь. Из объясняющих текстов - только лаконичные подписи на этикетках, список жертв неполон: упоминаются евреи, цыгане, поляки, литовцы, но не сказано о советских военнопленных, которых было уничтожено в числе около 220 тысяч человек.

Выставка о Холокосте, подготовленная в 1990е годы при значительном участии музейных работников из Израиля - Беньямин Анолик, руководитель Музея Борцов Гетто, и Эфраим Зурофф, руководитель Центра Визенталя, не только консультировали сотрудников музея, но и помогали с материалами[2] - расположилась за пределами нового здания музея, в неотапливаемом здании бывшей крепости. Посетителю, уже находящийся под сильным впечатлением от выставки в музее оккупаций, хватает физических и эмоциональных сил лишь на беглый осмотр выставки. Что останется в его памяти от посещения выставки - каунасское гетто или Норильский Лагерь - вопрос должен остаться риторическим.

Заключение

На примере литовского ландшафта памяти можно увидеть подтверждение концептуального различия между коллективным историческим сознанием общества и воспоминанием. В историческом сознании литовского общества Холокост является "выученной", но не пережитой памятью, своего рода "чужой" историей, скорбью погиб-

[1] О выставке Красного Террора см. Romualdas Samavicius. Muzijeu likimai sovietu ir naciu okupacijos matais (1940-1944). Genocidas ir rezistenicija 1-2 - 1996, p. 42-48.

[2] См. Рабочие планы музея в Архиве музея Девятого Форта Каунас, Kaunas Devintas Fortas Archyvas, ap. 1, b. 7. l. 20.

ших соседей. Политический запрос существует в отношении гармоничного представления долговековых еврейско-литовских отношений, как показал пример Центра Толерантности. В отличие от коллективного, национализированного исторического сознания общества, "выстраданное" воспоминание, представленное в Зеленом Доме есть результат действий спасшихся свидетелей Холокоста. Представленная в нем выставка "Катастрофа, затрагивающая "неудобное" прошлое, как тему литовского участия в Холокосте, является скорее объектом интереса и поддержки международного сообщества воспоминания о Холокосте и иностранных представительств в Литве. Именно это выстраданное воспоминание поддерживает сегодня и еврейская община Литвы, хотя их дискурс все больше вытесняется государственной исторической политикой в "частную" сферу. Пример двойного мемориала в Каунасском Девятом Форту показывает, что обращение с военным временем и советским периодом истории с "мульти-геноцидальной" перспективы наиболее удобно.

Лапин Н.С., канд. ист. наук
Казахстан, ГУ «Институт истории государства» КН МОН РК

Lapin N.S., PhD in History
Kazakhstan, Institute of History of the State

«ГОД НАРОДНОГО ЕДИНСТВА И НАЦИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ» В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН (ЦЕЛИ, СОДЕРЖАНИЕ, МЕРОПРИЯТИЯ)

"YEAR OF NATIONAL UNITY AND NATIONAL HISTORY" IN THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN (OBJECTIVES, CONTENTS, ACTIONS)

Аннотация

Доклад посвящен вопросам, связанным с государственной политикой по формированию исторического сознания в Республике Казахстан, взаимодействию государства и исторического сообщества. Определяется функция истории в государственной политике. Рассмотрены Указ Президента и Постановление Правительства по проведению в 1998 году «Года народного единства и национальной истории» и содержание Плана мероприятий в рамках его проведения.

Abstract

The report is devoted to the questions connected with a state policy on formation of historical consciousness in the Republic of Kazakhstan, to interaction of the state and historical community. Function of history in a state policy is defined. The Decree of the President and the Government resolution on carrying out in 1998 «Year of national unity and national history" and contents of the Plan of measures within its carrying out are considered.

Ключевые слова: историческое сознание; государство; консолидация; концепция; программа.

Keywords: historical consciousness; state; consolidation; concept; program.

В Казахстане история, историческая наука всегда находилась в центре внимания и общества и государства

О высоком общественном «запросе на историю» который был и остается актуальным, свидетельствуют, активные «баталии» в социальных сетях на различные исторические и «околоисторические» темы. Сохраняется поддерживаемый авторами у читателей существенный «спрос на историю». Например, за прошлый 2014 год в десятку, самых продаваемых книг казахстанских авторов, вошло большинство книг так или иначе связанных с исторической тематикой[1].

Если говорить в точных цифрах об интересе граждан Казахстана к истории, то согласно данным полученным в рамках проекта: «Восприятие молодежью новых независимых государств истории советского и постсоветского периодов» выполненного на базе системы регулярных межстрановых опросов населения – «Евразийский монитор» в 2009 г. – 74% респондентов-казахстанцев сказали, что интересуются историей своей страны[2]

При этом как показывают данные социологических исследований результаты «не правильного обращения с историей» становиться конфликтогенным фактором. Так, согласно данным исследования, выполненного «Международным институтом региональных исследований «Открытое общество»» по заказу Казахстанского института

[1] Итоги года: Топ-10 казахстанских книг. 24 декабря 2014 // Мультимедийный портал «Меломан». Режим доступа:
http://news.meloman.kz/ru/books/news_view.php?id=114313-itogi-goda-top-10-kazahstanskih-knig (дата обращения: 02.06.2015)

[2] ЕМ-11. Восприятие населением и молодежью новых независимых государств истории советского и постсоветского периодов. Основные результаты (альбом диаграмм, 30 июня 2009) // Евразийский монитор.Режимдоступа: http://www.eurasiamonitor.org/rus/files/154/file/090610.rar (дата обращения: 01.06.2015.

стратегических исследований при Президенте РК в мае 2010 г. – среди факторов межэтнической напряженности более 15% респондентов, то есть практически каждый шестой отметили – «пересмотр и переоценка истории»[1].

В Республике Казахстан (РК) государство всегда взаимодействовало с историческим сообществом – за период независимости, т.е. начиная с 1991 г. был принят целый ряд государственных программ, реализация которых способствовала значительному улучшению финансирования научно-исследовательских проектов, укреплению и модернизации материально-технической базы профильных институтов, изданию большого количества монографий, сборников документов и т.п.

При этом история имела для государства и «инструментальное» значение, как показывает анализ ряда официальных выступлений, интервью государственных деятелей и в первую очередь Президента страны, содержания различных концепций, Программ, законов, постановлений, содержание мероприятий организованных и проведенных под патронажем государства и т.п. на протяжении постсоветского периода, история выполняла консолидирующую функцию, содействовала укреплению государственной идентичности.

В 1995 году Национальный совет по государственной политике при Президенте РК принимает «Концепцию становления исторического сознания в Республике Казахстан» – по сути, программный документ и ориентир для дальнейшего развития не только исторической науки и приоритетов государственной политики в этом вопросе, но и вектора, в направлении которого должно развиваться историческое сознание граждан[2].

Согласно Концепции в условиях трансформации общественного сознания создание объективной картины прошлого определяется по сути как один из главных факторов формирования «общенационального единства»[3].

По инициативе Президента РК Н.А. Назарбаева – 1998 г. официально, был объявлен «Годом народного единства и национальной истории». Цель данного мероприятия не только изучение национальной истории, но и обеспечение общенационального согла-

[1] Межнациональные и межконфессиональные отношения в Республике Казахстан (по результатам социологического исследования): Научное издание. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2010. – 90 с. – С. 23.

[2] Концепция становления исторического сознания в Республике Казахстан. – Алматы. Казахстан, 1995. – 32 с.

[3] Концепция становления исторического сознания в Республике Казахстан. – Алматы. Казахстан, 1995. – 32 с. – С. 19.

сия. Собственно, само название «Года» – «народного единства и истории» ясно подчеркивало консолидирующую задачу, стоящую перед историей.

Согласно указу Президента Казахстана для реализации проведения «Года народного единства и национальной истории» должна быть создана Государственная комиссия с участием лидеров политических партий, руководителей общественных объединений, национально-культурных центров, религиозных объединений и творческих организаций. Указом предполагалось принять меры по сооружению новых и приведению в надлежащее состояние существующих «мемориалов исторической значимости»[1].

Через три недели – 30 декабря 1997 г. вышло специальное постановление Правительства РК о реализации Указа Президента РК о проведении года народного единства и национальной истории, к которому был Приложен План основных мероприятий позволяющий раскрыть содержание и увидеть конкретные мероприятия которые должны были составить основу «Года народного единства и национальной истории»[2].

В целом мероприятия можно классифицировать следующим образом:

по направлению – этнокультурные / исторические;

по уровню – общереспубликанские / региональные / ведомственные;

по содержанию – информационные, коммеморативные, организационные, юридическо-правовые, образовательные.

[1] Указ Президента Республики Казахстан «Об объявлении 1998 года – Годом народного единства и национальной истории» от 10 декабря 1997 года № 3790. // Государственная программа «Возрождения исторических центров Шелкового пути, сохранение и преемственное развитие культурного наследия тюркоязычных государств, создание инфраструктуры туризма» в документах (1997-2004): Сборник документов и материалов / Сост.: Р.Х. Сариева, Л.О. Сексенбаева, М.К. Идрисов, Б.Т. Имансерикова. Астана, 2010 г. – 316 с. – С. 37.

[2] Постановление Правительства Республики Казахстан «О реализации Указа Президента Республики Казахстан от 10.12.1997 года № 3790 «Об объявлении 1998 года – Годом народного единства и национальной истории» от 30 декабря 1997 года № 1869» // Государственная программа «Возрождения исторических центров Шелкового пути, сохранение и преемственное развитие культурного наследия тюркоязычных государств, создание инфраструктуры туризма» в документах (1997-2004): Сборник документов и материалов / Сост.: Р.Х. Сариева, Л.О. Сексенбаева, М.К. Идрисов, Б.Т. Имансерикова. Астана, 2010 г. – 316 с. – С. 38-43.

Пушкарев Н.С., студент
Россия, ФГБОУ ВПО «Пермский государственный национальный исследовательский университет»

Pushkarev N.S., student
Russia, Perm State National Research University

СОБЫТИЙНЫЕ И ЛИЧНОСТНЫЕ МЕМОРИАЛЫ ВТОРОГО ГЕРМАНСКОГО РЕЙХА

EVENTS AND PERSONALS MEMORIALS OF THE SECOND GERMAN REICH

Аннотация

В данной статье рассматриваются событийные и личностные мемориалы второго Германского рейха. Их создание рассматривается как элемент коммеморативной политики Германской империи. Проведение данной политики было обусловлено потребностью государства в общенациональной идее и отсуствием сильного государства-предшественника. В результате чего создаются национальные герои и возвеличиваются события связанные с объединением германского государства. Подчеркивается, что огромное количество мемориалов созадвались в рамках реализации принципа “имперскости”

Abstract

This article focuses on event-related and personal memorials of the second German Reich. Their creation is considered as an element of commemorative policy of the German Empire. Holding, which is due to lack of complex state and national idea of a strong state predecessor. As a result, created national heroes and magnify events associated with the merger of the German state. And traces that so many memorials could be created for the suppression of such a complex, showing the principle of the "imperial"

Ключевые слова: идеология; национальный; символ

Keyworlds: ideology; national; symbol

С объединением Германии и провозглашением ее империей 18 января 1871 года, Пруссия как главенствующее государство начинает искать средства для создания национальной идеологии. Одним из таких средств пропаганды послужили монументы, которые после создания империи, стали воздвигаться повсеместно и были популярны среди всех масс населения. Расцвет таких памятников произошел благодаря таким событиям как объединительные войны и создание

Германской империи. Кроме памятников, воздвигнутых в честь упомянутых событий, происходит расцвет и личностных памятников, посвященных Вильгельму I и Бисмарку, благодаря которым Германия обрела могущество и единение к которому стремилось после наполеоновских войн. Эти событийные и личностные памятники коренным образом также были связаны с политической пропагандой нового государства, которое стремилось создать общенациональную идеологию. Все это подталкивало политические верхи к поиску национальных героев и символов, значимых для всех государств, вошедших в состав Германской империи. Другой целью было подтверждение преемственности власти, от ранее существовавших государств и стремление показать свою самодостаточность и значимость для других Европейских государств - "врагов" Германии.

Возникновение памятников было связано с созданием так называемого "Политического ландшафта", с созданием нового мифологического космоса для граждан империи, целью которого было усилить идеологическое сознание целостности нации и веру в ее величие. Ода из причин подобной деятельности видится в своеобразном комплексе неполноценности в военной и политической силе перед другими державами и своими гражданами, несмотря на свое обретенное могущество. Данный комплекс толкает государство к подтверждению своей значимости через агрессивную политику, монументальные памятники и прочие элементы политической пропаганды.

Следует заметить, что в случае Второго рейха появление такого комплекса связано с несколькими причинами: во-первых: тоска по сильной власти. Во-вторых: отсутствие как такового сильного государства предшественника. В-третьих: отсутствие как таковой национальной идеологии и единой нации в целом. И в–четвертых: отсутствие колоний.

Эти факторы воздействовали на национальное сознание, что потребовало создание с нуля общенациональных символов для всей Германии. А самым массовым средством для пропаганды и быстрого внедрения этих символов в жизнь, как раз и могли служить монументальные памятники, как некие места для паломничества граждан империи. Именно по этому в образе монументов прослеживаются отожествление Германской империи с германских племенами объединенных Арминием, отожествление со Священной Римской империей и Тевтонским орденом, а так же с Римской империей, как с государствами предшественники Второго Германского Рейха. Среди них выделяются событийные памятники создание, которые были воздвигнуты в честь военных побед или других значимых событий. Это связанно с тем, что победы являются общенациональным достоянием

и объединяют нацию. До объединения империи и без комплекса "имперскости", возникновение этих памятников невозможно, так как отсутствует смысл создания таких монументальных и дорогих памятников как средств политической пропаганды. И расцвет таких памятников после объединения Германии указывает именно на это.

Среди личностных памятников чаще всего встречаются монументы, посвященные Вильгельму I и Отто Фон Бисмарку, ставя их в один ранг с Арминием и Барбароссой. Личностные памятники были не менее величественными и огромными, чем событийные. Они также несли на себе множество символов относящихся к германскому народу. По сути личностные памятники, так же как и событийные стремились быть общенациональным символом и служить своеобразным местом для паломничества.

Все указанные памятники объединяет монументальность, разнообразие символов, поиск преемственности от Римской империи и Священной Римской империи, а так же стремление показать, их общенациональный смысл.

Фукалов И.А. соискатель кандидатской степени
Кыргызстан,КНУ им. Жусупа Баласагуна

Fukalov I.A Competitor doctoral degree
Kyrgyzstan, Sh. Zhusup Balasagun

ХАРИЗМАТИЧНОСТЬ ЛИДЕРА В КЫРГЫЗСКОМ СОЦИУМЕ И ЕГО ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА

A CHARISMATIC LEADER IN THE KYRGYS SOCIETY AND ITS HISTORICAL RETROSPECTIVE

Аннотация

Лидерство и харизма лидера в кочевых социумах прошлого были особенно развиты начиная с Раннего Средневековья. Однако под влиянием ислама, различных политических течений они сохранились и на сегодняшний день. Основой харизмы лидера в кыргызском социуме является строгое следование основным кочевым правилам и регламентациям, которые в сильно измененном виде дошли до наших дней. Несмотря на свои изменения в целом они сохранили основные функции, указывая на сильную традицию исторической памяти в политике современного Кыргызстана.

Abstract

Leadership and charisma of the leader of the nomadic societies in the past have been especially developed since the early Middle Ages. However, under the influence of Islam, the various political movements and they have survived to date. The basis of charisma leader in Kyrgyz society is strict adherence to the basic rules and regulation of nomadic, which greatly altered form survived. Despite its change in general, they have kept the basic functions, pointing to a strong tradition of historical memory in contemporary politics in Kyrgyzstan.

Ключевые слова: лидерство, власть, Центральная Азия, кочевое общество, политическая история

Keywords: leadership, authority, Central Asia, the nomadic society, political history

Важнейшей задачей современного изучения сфер политической жизни стран Центральной Азии остается разработка типологии потестарно-политических систем кочевников. Исследования в этом направлении особенно интенсивно велись в последнее десятилетие. Теперь очевидно, что ведущей тенденцией в оценке политических образований древних и средневековых кочевников в 1990-е гг. было стремление определить их как составные или суперсложные вождества. Тем самым активно использовались дефиниции, разработанные на историческом материале земледельческих обществ, т.е. по существу возрождался унитарный подход, характерный и для эпохи господства марксизма, и для периода активного обсуждения идеи раннеклассового общества (1970-1980-е гг.). Ведь определяя кочевую политическую систему как "феодальную","раннеклассовую"/"раннегосударственную" или как "вождество", исследователи фактически отождествляют их с политическими системами земледельческих народов. Ошибочность таких параллелей тем более очевидна, если учесть, что довольно часто под вождеством понимают не только определенный тип управленческих структур, но и особый вид общественной организации, предшествующей раннеклассовым социумам. Представляется, что более перспективным было бы попытаться сформулировать самостоятельные типологические единицы, которые наиболее адекватно отражали бы особенности социально-политического развития номадов. И в этом направлении уже предпринимаются определенные шаги. Так, Н.Н. Крадин предлагает заменить термин "суперсложное вождество" понятием "кочевая империя" [1]. История политического развития кочевников традиционно изучается глав-

[1] Крадин, Н.Н. Кочевые общества (проблемы формационной характеристики). Владивосток, 1992. С.34-35.

ным образом по данным письменных источников, которые отражают преимущественно политическую конкретику соответствующей эпохи. Для историко-социологических обобщений требуется или сопоставлять множество сходных фактов из разновременных и разноязычных текстов, или заведомо рисковать, принимая каждый единичный факт за адекватное воплощение общей закономерности. Между тем общества номадов Евразии были в основном бесписьменными, поэтому на первый план в них выдвигались устные способы передачи и хранения информации. В условиях господства патриархальной психологии общественное мнение в степи ориентировалось на ценности прошлого, на «завещанные предками» порядки. А о порядках этих, т.е. о принципах социальной регламентации, узнавали, очевидно, из двух главных источников — норм обычного права, жестко регулировавшего повседневную жизнь, и из сказаний о легендарных предках-героях, служивших примером для подражания, — другими словами, из героического эпоса, как основы миросознания и становления младшего поколения носителей института власти. Процессы социальной интеграции и властного доминирования имели в кочевом обществе сложную многоуровневую природу. Среди множества различных уровней объединения кочевников в иерархически взаимосвязанные социально-культурные комплексы современные этнологи Г.В. Марков и Н.Э Масанов выделяют четыре: 1)кооперацию труда и непосредственных производителей с целью функционирования системы материального производства и самообеспечения индивидов; 2) накопление материальных богатств и разрастание имущественной дифференциации среди кочевников, предполагавшей привлечение малоимущих лиц в качестве тягловых сил к хозяйственной деятельности субъектов-собственников; 3) интеграцию скотоводов во внеэкономической сфере, порождаемой необходимостью совместного проживания, защиты имущественных и прочих интересов, регламентации внутри и межобщинных отношений; 4) интеграцию номадов и совместную организованную деятельность в общих интересах во внешнеполитической сфере (оборона, военный набег, экспансия)[1].

В древнетюркских текстах упоминаются о делении каганов на мужественных и трусливых, на мудрых и неразумных, что, когда правили мужественные и мудрые каганы народ благоденствовал и им был предан народ, когда стали править трусливые и неразумные каганы, такими же были и их подчиненные, в результате тюркский

[1] Марков, Г.Е., Масанов, Н.Э. Значение относительной концентрации и дисперсности в хозяйственной и общественной организации кочевых народов. Вестник МГУ, Серия 8: История, № 4: С.86-96.

народ пришел в расстройство и оказался под властью табгачей т.е. китайцев. Далее, в тексте говорится о непонимании народом благие намерения кагана, что его единственным требованием является быть преданным и доверять ему, что он ради этого готов совершать подвиги, укреплять тюркский эль. Таким образом, каган нуждался в понимании и поддержке народа, призывает к совместному противостоянию враждебному окружению и в текстах об этом выражено достаточно эмоционально. В надписях образ кагана представлен как «собиратель» и «устроитель» тюркского эля на подвластной кагану земле, т.е. создание политической организации, системы подчинения. Главным преступлением народа против кагана считалось неподчинение ему, откочевка, предательство в отношении эля за что жестоко каралось со стороны верховного правителя, т.е. каганом

В надписи в честь Кюль-тегина говорится о происхождении каганской власти как извечной, еще с сотворения сынов человеческих воссели на трон первые тюркские каганы Бумын и Истеми. Тюркские каганы по воле Неба получили власть, они были «рождены Небом» и одновременно были «подобны Небу». В.В.Трепавлов отмечает, что «совпадение титульных выражений и присутствие одних и тех же космогонических персонажей наталкивает на мысль о близком сходстве, если не идентичности, идеологических построений в сфере легитимизма у хунну и туцзюэ (тюрков). Согласно этой общей для них концепции: 1) каган рожден Небом, т.е. Небо вручает ему царство (в данном случае подразумевается не физическое рождение, а именно воцарение); 2) на этом поприще с Небом сотрудничает Земля (у хуннов еще Солнце с Луной, у тюрок- Вода); 3) цель этих акций потусторонних сил - благоденствие народа, о чем неоднократно говорится в орхонских эпитафиях»[1]. Посредством обладания «каганлы кут», правитель благоприятно решал дела государства. Анализ сведений источников выявил, что «кут» можно отдать (лишиться её), «кут» связан с достоинством кагана (почтением к кагану), «кут» имеет отношение к заветам предков, «кут» исходит от Тенгри. Идеосемантика с употреблением термина «кут» достаточно широка. Обладатель «кута» мог регулировать жизнь социума, не дав ему погибнуть, «кут» может быть не сохранен правителем, если народ отказывал ему в поддержке. Наличие харизмы/кут у кагана было тождественно обладанию политической властью или её потере. В традиционной тюркской культуре понятие «кут» использовалось не только для обозначения сакральной субстанции. Термин «кут» выражало идею благодати, которая была важна для стабильного существования индивида, воина,

[1] Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. СПб., 1994. С.89

семьи, рода, государства в пространственно-историческом времени. Социальное происхождение харизмы правителя было основано на представлении о проекции сакральной субстанции (жизненной силы) всех членов социума в «кут» правителя, вследствие чего она приобретала максимальную силу[1]. Благодаря своей харизме, верховный правитель мог выполнять свои политические и социальные функции в масштабах, не доступных другим лидерам. Конкретным проявлением «кут» был удачный поход, большое количество дани, укрепление и расцвет политического престижа страны, стабильная социально-экономическая ситуация в государстве.

Сакрализация верховной власти имеет еще юридический и политический аспекты, поскольку сама по себе идея избранничества какого-либо лица, клана высшими силами и вручения ему власти над прочими соплеменниками и несоплеменниками, давала право на власть образования государства. Более того, сакрализация утверждала господство одного правящего рода, его легитимность признавалась племенной аристократией, всеми подданными, таким образом не допускались посягательства на верховную власть извне кем-либо, или другим кланом. Сакрализация всегда сопровождалась идеологическим обоснованием, как правило легендами или мифологией по поводу необычного происхождения правящего рода, знамения, сопровождавшие рождение и воцарение основателя династии, его приход с небес, его небесное происхождение[2]. В условиях создания государственности, «тенгрианство» сыграло в определенной мере интегрирующую роль в тюркском обществе и послужило источником как социо-культурного, так и политического единства.

Правитель как носитель идеи порядка определяется особенное в политико-правовом восприятии верховной власти в обществах тюркского периода (VI-XII вв.) через анализ социально-политических категорий «төрӱ» и «Jol».

В структуре политической власти номадов особое место занимала триальная система, огромная тюркская держава подразделялась на центр, левое и правое крылья. Данная система была еще введена хуннами, шаньюй Модэ провел реорганизацию кочевого общества по военно-территориальному принципу, создав центр, левое и правое крылья. Позже эта система была заимствована другими кочевыми народами Центральной Азии, в частности, усунями,

[1] Галданова, Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 92

[2] Крадин, Н.Н. Экзополитарный способ эксплуатации в обществах номадов. Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. Томск, 1990. С. 22-24.

юэчжами, тюрками, жуань жуанями, киданями, а затем монголами. В условиях кочевой организации общества триальная система оказалась наиболее оптимальной, эффективной и отвечала военным целям и задачам номадов.

По поводу триальной системы были высказаны ряд предположений, в частности, Г. Г.Стратанович рассматривал, что появление триальной военной организации объясняется постоянными вооруженными конфликтами. Триальная система связана с усилением власти верховного вождя, с его стремлением сформировать собственную властную структуру, могущую конкурировать с традиционными органами власти и с аристократией. Действительно, триальная военная организация кочевников Центральной Азии своим возникновением и развитием была детерминирована принципами и системой облавной охоты. В качестве предположения можно сказать, что возникновение триальной или дуальной системы связано с существованием отцовской и материнской линий, выступавшие в качестве соправителей кочевых держав. В условиях кочевого общества, в определенной степени родовая организация препятствовала установлению господства, подчинения и управления людьми. Не в полной мере осуществлялась консолидации родов, мобилизация их сил, людских и материальных ресурсов. Триальная система предполагала ослабления родовых отношений, созданная ими административно-территориальная структура целиком подчиняла военной организации, для эффективной мобилизации людских и материальных ресурсов, в целях четкой координации каждого человека, группы людей из 10, 100, 1000, 10 тыс. человек.

Возникновения триальной или дуальной организации управления у номадов одни исследователи рассматривали ее как пережитки первобытной дуально-фратриальной системы, другие, деление территории государства на два крыла родилось из военно-организационных форм – разделения племенных ополчений на правое и левое крылья, третьи полагали, что раздел территории на несколько частей был вызван необходимостью управления огромными завоеванными территориями, что не было под силу одному центральному правительству, а также, формирование системы крыльев явилось результатом противоречия между династическим наследованием трона и родовым, когда престол переходил к старшему члену правящего рода [1].

[1] Марков, Г.Е. Кочевники Азии: Структура хозяйства и общественной организации. М., 1976. С. 92 – 101

Идея верховенства власти «тӧрӯг» исходит от правителя как центра социопорядка, обладателя «торю-пути» и «небесной харизмы». Социально-политическое лидерство обосновывается через «идею Пути», важной составной частью взглядов на верховную власть обществ тюркского периода и выражается термином «йол». «Идея Пути» сформировалась как составная часть идеологических императивов политической системы в период развития тюркской государственности. В картине мира тюркского общества каган выступал как избранник, обладатель и хранитель «Священного Истинного Пути»[1]. Основные значения термина «йол» сводится к понятиям – путь или дорога, судьба и способ существования. В данном контексте понятие «Jol/Йол/Путь» необходимо понимать как судьбу правителя, которому определено пройти земной (жизненный путь), возглавляя и прикладывая все усилия во благо государства и народа.

Носитель титула «каган» занимал самую высокую ступень в иерархии социальной организации. Он являлся центром социально-политической организации, олицетворяя собой «эль» - единство тюркского народа. Каган являлся главнокомандующим, стоящий во главе «10 тысячной» военно-иерархической общественной организации. Каган, как и прежде, представлял главу царствующего рода, и являлся верховным сюзереном всех подданных государства, имел верховное право распоряжаться всей территорией страны, всеми землями, принадлежащими племенам и удельным правителям, право, которое было следствием его основной функции и главной обязанности -вооружённая охрана страны от внешних врагов. За каганом оставалось право объявления войны и заключения мира, бывшее следствием его функции верховного руководителя войск. Кагану принадлежало верховное право вести переговоры с иностранными государствами, что следствием его функции определять внешнеполитический курс государства. Каган являлся верховной судьей и законодателем, поскольку ему принадлежали право решать судьбу виновного и издавать законы, в целях сохранения существующего общественного устройства и порядка. Кроме того, прерогативы каганской власти были огромны, он считался верховным распорядителем всего государственного и каганского имущества. Только каган имел право давать земельные наделы в условную или наследственную собственность. Каган был обязан контролировать деятельность государственного аппарата, разбирать жалобы вельмож и должностных лиц. Он должен был ведать не только гражданскими, но и военными делами, назначать и смещать полководцев. Власть кагана тео-

[1] Скрынникова, Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. С.78

ретически считалась неограниченной, но при решении важных государственных дел каган мог устроить совет с высшими сановниками. Подобный совет не был постоянным институтом власти, но позже в условиях феодальных усобиц и ослабления центральной власти советы придворной знати приобретают значимость и начинают играть более заметную роль во внутриполитической жизни кыргызского каганата. Данная схема всячески разрабатывается и прорабатывается как в Киргизии, так и в других тюркоязычных странах Азии. Через установление харизматики власти и ее сакрализации через систему законов и традиционных кочевых воззрений властные структуры создают сакральную ауру у власти, тем самым укрепляя свой статус как государственных и родовых управителей. Очень часто власть происходит через старинные институты кочевых собраний (курултаев) и сьездов родов (айгыров).

Арпентьева М.Р., канд. психол. наук, доцент
Россия, ФГБОУ ВПО «Калужский государственный университет»

Arpentieva M. R., candidate of psychological Sciences, associate Professor
Russia, FSBEI HPE «Kaluga state University»

НЕОФАШИЗМ: МИФЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ И СОВРЕМЕННОСТИ

NEO-FASCISM: MYTH IN THE HISTORICAL MEMORY AND IN MODERNITY

Аннотация

В статье рассматриваются проблемы исторической памяти, анализируются - на примере идеологии фашизма – вопросы, связанные с реактуализацией исторической памяти, проникновением фашизма в современную социальную практику (отношения людей и групп, общества и государства), отмечаются варианты реагирования и преодоления ведущего к восстановлению фашизма идеологии, основанной на «рабстве» и аномии.

Abstract

In the article the problems of historical memory, are analyzed on the example of the ideology of fascism – the issues related to the revival of historical memory, the penetration of fascism in contemporary social practices (relationships between people and groups, society and the state),

there are ways of reacting and coping leading to the restoration of fascism ideology based on «slavery» and anomie.

Ключевые слова: историческая память; культурная трансмиссия; неофашизм; рабство.

Keywords: historical memory; cultural transmission; neo-fascism; slavery.

Историческая память — система передаваемых из поколения в поколение исторических фактов и мифов, субъективно преломленных рефлексий о событиях прошлого, особенно негативного опыта, угнетения, несправедливости в отношении народа, а также опыта побед, свершений и торжества справедливости. Иногда историческая память рассматривается как измерение коллективной (или социальной) памяти. Близко к этому понятию и понятие культурной памяти, под которой понимается система базовых представлений общества о его истории (прошлом), закрепленное в памятниках культуры и социальной традиции и диктующее настоящее, задающее будущее сообщества (нации и страны). Источники формирования исторической памяти многообразны — текстовая традиция, включая широкий круг нарративных источников, коммеморации (праздники, посвященные историческим событиям, дни памяти и т. п.) и многое другое. Один из важнейших аспектов исторической памяти – мифы как универсальный компонент осмысления любых собыйти и периодов истории народа, содержательно наполняющий «сухие исторические факты». Однако, даже сами «сухие факты» могут быть компонентами мифа со всеми традиционными коннотациями, включая смысловые искажения реальности ради формирования единого концепта мифа. Поэтому, проблемы исторической памяти - одни из самых сложных. Их решение, как показывает современный опыт, - один из важнейших аспектов действительного усвоения «уроков истории», в том числе, таких суровых как война, фашизм, геноцид. В последнее время эти уроки, полученные человечеством в XX веке, пытаются намеренно стереть из памяти народов. Однако, они периодически реактуализируются, формируя культурную динамику сообществ и их отношений с другими сообществами. При этом идеализация опыта победы часто сталкивается с тем, что приходит прозрение: победа над внешним врагом не стерла негативных следов опыта насилия, внутренний враг – готовность к насилию – побеждена не была. Их оппоненты поэтому с полным основанием занимаются раздуванием «трагедий» побежденных, нелегитимности и «варварства» примененного в отношении них насилия и попыток контроля и профилактики негативного поведения, меры превентивного типа и изоляции. Масштабы манипуляции истори-

ческой памятью, трансформации мифов войн и насилия, могут быть различны, однако, периодически, когда культурная трансмиссии и контакт между поколениями по тем или иным причинам нарушается, попытки ремифологизации истории становятся повсеместными. Как известно, многочисленные и разные по видам, формам и темпам культурные изменения исторической памяти и истории в целом объединяются в понятии «культурная динамика», которое подразумевает как изменения внутри культуры, так и во взаимодействии разных культур. Культурная динамика побуждает людей и сообщества искать ответы на текущие вопросы, обращаясь к прошлому. Одна из стратегий нарушенной трансмиссии культурного опыта – «поиск виновных», является ведущей в ремифологизации событий и явлений, значимых для человечества как в историческом, так и актуальном и перспективном измерениях. Культурная динамика отражает изменения или модификацию культуры и ее мифов во времени и пространстве посредством независимых открытий и целенаправленных реформ; культурных заимствований (стихийного или целенаправленного подражания) и культурной межгрупповой и стратификационной диффузии (стихийного обмена в процессе контакта культур), а также культурной трансмиссии – обучения. Культурная трансмиссия – процесс, благодаря которому культура передается от предшествующих поколений к последующим через целенаправленное или стихийное обучение. Процессы социализации и инкультурации – компоненты культурной трансмиссии, с помощью которых этническая группа, нация или государство «передает себя в наследство» новым членам, прежде всего детям. Культурная трансмиссия обеспечивает преемственность культуры, ее непрерывность во времени.

Вместе с тем, для развития современных культур особенно свойственно явление «культурного лага»: одни части культуры изменяются быстрее, а другие медленнее, возникают разрывы во времени между культурной и социальной динамикой, а также культурного коллапса, что ведет к противоречиям и различиям интерпретаций даже самых устоявшихся мифов, сказывается на содержании, формировании и развитии массовой и народной культуры, культуры СМИ и образовании, культуры управления и идеологии, организующей жизнь государства и общества.

В процессе нарушенной культурной трансмиссии (нарушений исторической памяти) ценностный мир человека и общности не успевает приспосабливаться к изменениям в социально-бытовой сфере. Р.Райт назвал это «ловушками прогресса»: краткосрочное усовершенствова-

ние, которое в долгосрочном периоде - превращается в регресс[1]. Причина возникновения «парадокса Икара» - самоуверенность и негибкость, мифологизация отношений и жизнедеятельности: активное развитие только сильных сторон, приводит к необоснованной самоуверенности, возникает социальный или культурный коллапс, сопровождающийся активными процессами ремифологизации и революциями разной степени выраженности, перманентности и а разрушительности[2]. Коллапс можно понять как внезапную потерю социальной сложности, обеспечивающей ее энергии, необходимой для поддержания социальной стратификации, внутренней и внешней коммуникации, и производительности. Сложные общества коллапсируют из-за того, что исчерпали свой дизайн («метод выживания»), а значит, изжили свое идеологическое обеспечение. Эта идея Дж. Тейнтера близка к идее А.Тойнби о том, что общества «создают проблемы, которые не в состоянии разрешить»[3]. При этом различные модели и варианты социальных изменений, в том числе, в процесса культурной трансмиссии, отражают взаимосвязанные обстоятельства развития или деградации сообществ и наций, людей и стран, усиливающие друг друга. Источник этих обстоятельств - идеология: ее трансформация под влиянием внешних и внутренних вторжений, направленных на разрушение компонентов трансмиссии (исторического опыта): социализации и инкультурации.

В современном мире выделяется ряд ведущих «идеологических опор», структурирующих мифические представления людей о том, что такое война, фашизм, какова есть и какова должна быть жизнь каждого отдельного человека и общества. Современность, постмодерн как эпоха определяется качествами нигилизма, отчужденности, манипулятивности, ситуативного (фрагментарного) и магического сознания, эта эпоха, наступившая после «смерти Бога», заменила истины мифами. Мифам придан статус «неизбежности[4]. Уникальная и единственная перспектива, заданная Богом, в сознании человечества

---

[1] Miller D. The Icarus Paradox. - N.–Y.: Harpercollins , 1992. – 256p.; Wright R.A. Short History of Progress. N.-Y.: Carroll, Graf, 2004. – 320p.

[2] Акофф Л.Р. За пределами социализма и капитализма // Проблемы управления в социальных системах.– М.: Наука, 2009. - Т.1, в. 1.- С.112 – 140; Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М.: Академия, 1999. - 949с.; Розинская Н.А., Латов Ю.В. Введение // «Великая трансформация» К.Поланьи / Под ред. Р.М. Нуреева. – М.: ВШЭ, 2007. - С.11 – 21.

[3] Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. - М.: Рольф, 2007. - 592 с.;Tainter J.A. The collapse of complex societies. - Cambridge: Cambridge University Press, 1988. — P.194.

[4] Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. – Тула: Тульский полиграфист, 2013. – 204 с.; Недорога В.А. Перспективизм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т.3. / Под ред. В. С. Стёпина. - М.: Мысль, 2001.

распалась, став субъективной фикцией, вместе с нею и распалась иллюзия единства бытия, а затем – начало распадаться само бытие. Историческая память, фиксированный в ней опыт, защищающий человечества от деструкции и аутодеструкции, оказалась под угрозой уничтожения, а значит, уничтожения сдерживающих деструкцию мифов и закрепленного в них опыта выживания, противостояния убийствам и бессмысленному насилию, развития в самых сложных обстоятельствах. Сражение идеологий и мифов выросло в сражение людей. В нашу эпоху повсеместного варварства, «оттолкнувшись» от идей социального равенства, человечности, совершенства, Бога, общество пришло к идеям социального использования, потребления, наслаждения «сиюминутным» и «мультикультурным»[1].

Пропагандируемый и активно осуществляемый геноцид приводит к разрывам культурных цепей, уничтожению или радикальной трансформации базовых для культур мифов[2]. Разрыв культурной цепи особенно типичен в случаях, когда неожиданно меняется образ жизни людей – носителей данной культуры: в ходе революций, переворотов, общенациональных политических и природных катастроф и т.д.[3]. При этом идеология (нео)фашизма проще всего «реинкарнирует» либо в моменты социальных переломов, коллапсов, либо в обществе социальной аномии. У людей в таких обществах нет нравственных идеалов, чёткого разделения добра и зла, есть «либеральная» вседозволенность, включая свободу как вседозволенность расчеловечивания, обсуждения сакральных тем, перекрывающих самоуничтожение. Параллельно продолжается подкрепляющее «исторические открытия» (фальсификации) замалчивание репрессивно-карательной сути общества «всеобщего потребления». Историческая память - важная часть жизни гармоничного сообщества: в той мере, в какой она не утрачена, сообщество способно не повторять ошибок и трагедий прошлого[4]. Исследование исторической памяти, помимо восстановления событий этого прошлого, имеет прямую перспективистскую функцию, функцию профилактики и функцию коррекции: однажды побежденный, фашизм будет побежден и вновь. Другой вопрос- какова цена – победы, и как победить – там, где сражение может принести слишком много потерь – нравственных, психологических, физических, материально-экономических.

---

[1] Wright R.A. Short History of Progress. N.-Y.: Carroll, Graf, 2004. – 320p

[2] Де Токвиль А. Демократия в Америке. — М.: Прогресс, 1992. —554 с.4; Кун Г. Возвращение из преисподней // Историк и художник. – 2007. - №2. – С. 161 – 176.

[3] Noelle-Neumann E. The theory of public opinion // Communication Yearbook / J. A. Anderson (Ed.) - Newbury Park, CA: Sage, 1991. – V. 14. P. 256-287.

[4] Piotrowski T. et al. Genocide and rescue in Wolyń / Ed. by T. Piotrowski. — N-.Y.: Jefferson: McFarland & Comp., 2000. — 321p.

В.В. Ковригин, канд. пед. наук,
Россия, ФГБОУ ВПО «Липецкий государственный
педагогический университет»

V.V. Kovrigin, Ph.D.
Russia, «Lipetsk State Pedagogical University»

ОСМЫСЛЕНИЕ ФЕНОМЕНА ЭТНОЦЕНТРИЗМА: СОВРЕМЕННЫЕ КОННОТАЦИИ

UNDERSTANDING OF THE PHENOMENON OF ETHNOCENTRISM: MODERN CONNOTATIONS

Аннотация

В статье представлены возможные коннотации термина «этноцентризм» – от рассмотрения его как явления, препятствующего межэтническому взаимодействию до средства защиты национальной культуры. Констатировано недостаточное разграничение понятий этноцентризма, национализма, этнического сознания и др. Автор предпринимает попытку уточнить содержание этого понятия.

Abstract

The article presents the possible connotations of an ethnocentrism – from looking at it as a phenomenon that prevents inter-ethnic interaction to protection of national culture. The insufficient distinction between the concepts of nationalism, ethnocentrism, ethnic consciousness. The author attempts to clarify the meaning of this concept.

Ключевые слова: этнос, этноцентризм, национализм, этническое сознание.

Keywords: ethnicity, ethnocentrism, nationalism, ethnic consciousness.

Исследования современных историков, социологов всё чаще затрагивают ставшую уже популярной проблему этноцентризма в разных аспектах – социологическом, философском, историографическом и т.д. Однако зачастую само предметное содержание этого понятия не определяется точно, что обуславливает известную терминологическую «чехарду». Объективности таким исследованиям эта проблема не прибавляет.

Коннотация этноцентризма в научной литературе широчайшая – от признания его как основного способа защиты собственных национальных ценностей в условиях глобализации до явления, граничащего с национализмом, препятствующего межнациональному общению. Возможная причина такой неопределённости до сих пор – в сложно-

сти изучаемого явления и непредсказуемости последствий его исследования в гуманитарной сфере в условиях обострения межэтнических противоречий – исследователи с нежеланием поэтому берутся за изучение этноцентризма.

С целью выяснения многообразия и противоречивости коннотаций исследуемого термина можно применить качественный контент-анализ научных трудов учёных, исследующих феномен этноцентризма. Единица контент-анализа – оценка авторами научных текстов сущности и последствий этноцентризма. Контент-анализ работ современных историков даёт основание сказать о том, что в большинстве случаев явление этноцентризма оценивается негативно – в 82 % научных работ, отобранных для анализа исходя из круга доступных трудов в региональных российских библиотеках, Российской государственной библиотеке и электронной базе научных текстов E-Library, опубликованных за последние 10 лет (А.В. Антюфеева, А.И. Бобков, В.М. Бухараев, Л.Г. Груздева, Г.В. Елизарова, А.В. Жукоцкая, Е.О. Кубякин, И.А. Макеева, Д.А. Мусин, Т.И. Пашукова, Н.Д. Постников, М.Г. Стадников, Х.Б. Тадтаев, В.А. Хамутаев, С.Н. Якушенков и др.). Так, исследователи часто заявляют о том, что этноцентризм – препятствие для эффективного научного общения и почва для межэтнических конфликтов. Только в 18 % научных трудов авторы заявляют о положительных аспектах этноцентризма.

Противоречивость понимания этноцентризма представлена в серии трудов И.А. Макеевой. В одной из научных статей она отмечает положительные свойства исследуемого явления и разрабатывает методику формирования осознанного этноцентризма у будущих переводчиков[1]. Однако уже в других работах автор предлагает смягчать этноцентризм[2]. Содержание предложенных методик формирования осознанного этноцентризма и, наоборот, смягчения последствий этого явления у будущих переводчиков близки по содержанию. Перевод этноцентризма в сферу сознательного, формирование осознанного этноцентризма предполагает снижение его негативных последствий – это и имела в виду исследователь во второй работе.

В работах других авторов этноцентризм зачастую трактуется более однозначно – либо как сугубо отрицательное, либо как положительное явление. Обратимся, прежде всего, к наиболее многочислен-

[1] Макеева И.А. Формирование осознанного этноцентризма в ходе межкультурного обучения будущих переводчиков // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. №58. С. 153

[2] Макеева И.А. Снижение этноцентризма при обучении лингвистов-переводчиков // Известия Южного федерального университета. Серия Педагогические науки. 2009. №3. С. 107

ным отрицательным коннотациям этноцентризма. Так, например, Х.Б. Тадтаев, рассматривая проблемы национально-этнической идентичности, смешивает понятия «этноцентризм» и «национализм»[1]. Исследуя динамику этноцентризма, автор употребляет чаще второе понятие. Часто исследователь вообще указывает на этнонационализм, не разводя используемые понятия. Анализ научного труда Х.Б. Тадтаева позволяет сделать вывод о синонимическом понимании терминов «этноцентризм» и «национализм», поскольку используются они в одном контексте, подменяя друг друга. Ф.Э. Шереги использует понятие этноцентризм в одном контексте с ксенофобией[2]. Исследователь не даёт определения изучаемого термина, однако рассматривает этноцентризм у молодёжи через шкалу антипатий к представителям других этносов. Е.О. Кубякин пытается развести понятия «этноцентризм» и «национализм» через выявление причины-следствия. «… в основе экстремизма, прежде всего молодёжного, лежит так называемый этноцентризм – совокупность групповых конфликтных представлений, эмоционально-чувственных состояний и идеологии вражды между своей и другими группами»[3]. Е.О. Кубякин сосредотачивает своё внимание только на отрицательных последствиях этноцентричности сознания – преувеличение позитивных характеристик собственной этнической группы, отчуждённость, враждебность по отношению к другим этносам. Исследователь считает этноцентризм идеологией и одновременно установкой.

В таком же ключе рассматриваемое явление исследует и А.В. Жукоцкая. Автор однозначно называет этноцентризм идеологемой, которая предполагает, что «одни социальные субъекты оценивают и судят других без какой бы то ни было серьёзной попытки понять их социальное действие»[4]. Исследуя далее этноцентризм, А.В. Жукоцкая «отрывает» его от этноса – так, она употребляет в отношении европейской идеологии понятие «западный этноцентризм», называя главные его проявления – экспорт демократии и прав человека по всему миру, «глобальную демократическую революцию».

---

[1] Тадтаев Х.Б. Процесс глобализации и перспективы национально-этнической идентичности // Известия Саратовского университета. 2010. Т. 10. Сер. Социология. Политология. Вып. 1. С. 7

[2] Шереги Ф.Э. Этническая и религиозная толерантность молодёжи // Мониторинг общественного мнения. 2010. №4. С. 20

[3] Кубякин Е.О. К вопросу определения сущности экстремистских установок молодёжи // Власть. 2010. №9. С. 58

[4] Жукоцкая А.В. Идеологии «этноцентризма» в ситуации постмодерна // Вестник Москвовского городского педагогического университета. Серия: Философские науки. 2011. №2. С. 46

Вышеупомянутые исследователи, считая этноцентризм отрицательным явлением, имеющим субъективные причины, тем самым допускают и даже признают необходимость его искоренения или смягчения. Однако немалая часть исследователей обращает внимание на объективные причины появления этноцентризма, признавая в принципе невозможность его ликвидации. В этом случае борьба с этноцентризмом окажется «сизифовым трудом»; гораздо плодотворнее найти способы смягчения отрицательных последствий этого явления, а также найти положительные и их усилить.

Так, Л.Г. Груздева, анализируя сущность этноцентризма, делает вывод о его непреодолимости в принципе: «… в рамках родной культуры невозможно существование в окружающем социуме без этноцентризма»[1]. Автор отмечает две возможные коннотации этноцентризма: позитивная, предполагающая действия его носителя большей частью бессознательно, и негативная, основанная на сознательном и демонстративном противопоставлении «своей» культуры «чужой».

Позиция автора представляется интересной, прежде всего, попытками рассмотреть изучаемое явление с разных сторон – как с положительной, так и негативной. Л.Г. Груздева анализирует возможные функции этноцентризма, выделяя среди них: защитную (обусловлена инстинктом самосохранения как личного, так и видового), утилитарную (поддержание позитивной идентичности), выражения культурных ценностей, информационную (позволяет структурировать знания и представления носителей одной культуры о других народах). Выделение таких функций явно свидетельствует о тяготении автора к положительной коннотации этноцентризма. Об этом Л.Г. Груздева прямо заявляет в конце научной статьи: «… понятие «этноцентризм» является лишь одним из видов межкультурной перцепции и несёт больше положительную коннотацию, нежели отрицательную»[2]. Вместе с тем, исследователь не определила точно статус этноцентризма – объективный или субъективный, сведя его лишь к одной из форм перцепции.

Концепция этноцентризма Л.Г. Груздевой близка взглядам А.И. Бобкова. Учёный-политолог рассматривает этноцентризм прежде всего как основу консолидирующей идеологии нации[3]. Автор отме-

[1] Груздева Л.Г. Этноцентризм как одна из форм межкультурной перцепции // Альманах современной науки и образования. 2009. №11 (30). С. 31

[2] Там же, с. 32

[3] Бобков А.И. Связь этноцентризма и религиозного опыта как концептуальная основа поиска консолидирующей идеологии современных обществ // Вестник Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиведение». 2008. №1. С. 314

чает: «мы же предлагаем понимание этноцентризма как самобытное, самодостаточное осмысление социальной реальности, где процесс социогенеза описан в привычных категориях самосознания… Этноцентризм подлинный является ответом на вопросы: «Кто мы?», «Какие мы?», а не опасной игрой стереотипа «Мы – они»[1]. Ценность исследования А.И. Бобкова – в попытке провести «линию водораздела» между этноцентризмом и национализмом. По его мнению, этноцентризм носит пассивный характер. Это не попытка выстраивания некой иерархии этносов во главе с одним из них, в отличие от национализма, а лишь свойство сознания.

Возможная причина различий в трактовках этноцентризма и столь широких его коннотаций – в фокусировке внимания исследователей на разные его аспекты. Отрицательно оценивающие этноцентризм учёные акцентируют внимание в основном на субъективном, активном, поведенческом компоненте. Негативное отношение к другим культурам – это позиция субъекта, которая в свою очередь также должна иметь основание. Или, следуя логике А.И. Бобкова, взгляд «Мы – они» должен иметь основу – «Кто мы?». На этот аспект этноцентризма фокусируют свой взгляд чаще всего исследователи, трактующие этноцентризм с положительных сторон.

Попробуем определить приемлемую коннотацию этноцентризма и отделить его от иных форм проявления этнического сознания. Для этого обратимся к «исконной» трактовке этого термина в трудах его автора У. Самнера: «это специальное название для такого взгляда на вещи, при котором чья-то собственная группа является центром всего, а все остальные располагаются и рассматриваются, отталкиваясь от него… Каждая группа питает свою собственную гордость и тщеславие» - тем самым автор подчёркивает универсальность этноцентризма, свойственность «каждой группе»[2].

Позиция У. Самнера подтверждается этимологическим анализом слова. Этноцентризм – от «этнос» и «центр». Такая постановка этноса в центр, акцент внимания прежде всего на этносе – отнюдь не обязательно активное и целенаправленное на другие этнические группы действие. Именно поэтому следует согласиться с уже рассмотренными идеями А.И. Бобкова – этноцентризм начинается с ответа на вопрос «Кто мы?». Такой взгляд на вещи изначально не может быть экстремистски направленным по отношению к другим этническим группам.

Возможен ли этнос без выделения «мы» из «они»? История на эти вопросы отвечает определённо – нет. В противном случае это

[1] Там же, с. 320

[2] Самнер У. Народные обычаи // Рубеж. 1998. № 12. С. 5

разложило бы этнос, на ментальном уровне размыло бы его границы, создало бы предпосылки для «растворения» этноса в других этнических или иных социальных группах. Такое чувство «мы» есть база для формирования собственных ценностей, культурных элементов, традиций – то есть базиса поведенческого компонента этноса.

Выделение «мы» из «они» требует привязки к объективным или искусственно объективированным факторам – «мы» же чем-то должны отличаться от «других». В древности таковыми были общая территория, общие антропологические черты представителей одного этноса – то есть самые наглядные, простые для понимания сознания человека древности факторы. Однако они постепенно размывались, некоторые представители этноса утрачивали территориальную связь с собственной этнической группой, происходила ассимиляция разных этнических групп. И с развитием этноса актуализировался поиск иных «привязок» чувства «мы». Таковыми у большинства этнических групп становились общность исторической судьбы, политическое образование – государство, сформировавшаяся система собственных традиций, обрядов. При отсутствии или слабом развитии указанных факторов этнос искал иные «привязки» – ими могли быть основанное на реальных или вымышленных фактах чувство «исторической обиды» на другие этнические группы, героизация и мифологизация отдельных предков, приписывание им явно вымышленных черт.

Следует отличать этноцентризм от национализма. Базовый принцип национализма – ценность нации как высшей формы общественного единства, её первичность в государствообразующем процессе. Национализм – это прежде всего идеология, проповедующая верность и преданность своей нации, политическую независимость и работу на благо собственного народа, объединение национального самосознания для практической защиты условий жизни нации, её территории проживания, экономических ресурсов и духовных ценностей. Носителями такой идеологии зачастую становятся радикальные общественно-политические движения. Национализм чаще всего предполагает борьбу за статус собственной нации; эта идеология – чаще всего источник конфликтов между этносами.

Этноцентризм же никакой прямой осознанной активности в отстаивании интересов собственного этноса не предполагает. В понимании многих исследователей это свойство сознания этноса или какой-либо иной общности (населения страны и т.п.), причём неотъемлемое, окрашивающее оценки действительности.

Утвердительный ответ на вопрос об универсальности этноцентризма подталкивает к ответу на второй вопрос об его объективности. Если это явление универсально, то оно не может быть чисто

субъективным. Универсальность этноцентризма предполагает некий стандартизованный элемент этнического сознания, стереотип поведения представителей одного этноса.

Таким образом, этноцентризм есть ***универсальное*** свойство этнического сознания оценивать культуру других этносов сквозь призму ценностей собственной этнической группы, ***скрепляющее группу*** и потому ***изначально не приводящее к отрицательным последствиям***. Это ***естественное, неотделимое*** от этноса явление, важнейший его атрибут.

Забелина Е.Н.,
Россия, ФГБОУ ВПО «Российский государственный социальный университет»

Zabelina E.N.
Russia, Russian State Social University

ИНТЕРНЕТ КАК ИНСТРУМЕНТ ФОРМИРОВАНИЯ МИФОВ СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ СРЕДИ РУССКОЯЗЫЧНОЙ ИСЛАМСКОЙ МОЛОДЁЖИ

INTERNET AS A TOOLFOR THE FORMATION OF THE MYTHS OF SOCIAL MEMORY AMONG THE RUSSIAN-SPEAKING MUSLIM YOUTH

Аннотация

Статья посвящена особенностям формирования мифов социальной памяти в информационном обществе. Разбираются историко-культурные особенности формирования религиозного сознания современной исламской молодёжи, приводятся наиболее популярные в молодёжной исламской среде социальные мифы, их источники и основные характеристики. Отдельное внимание уделяется влияние социальных мифов на общество и государство в контексте постсоветской ментальности в современной российской действительности.

Abstract

The article is devoted to the peculiarities of the formation of the myths of social memory in the information society. Parsing the historical and cultural features of the forming of the religious consciousness of modern Islamic youth, cited an examples of the most popular social myths among the studied community, their sources and main characteristics.

Special attention is paid to the impact of social myths on society and the state in the context of the post-Soviet mentality in contemporary Russia.

Ключевые слова: социальная память; ислам; молодёжь;

Keywords: social memory; islam; youth;

Мифологизация социальной памяти - защитный механизм восприятия при внесистемном формировании мировоззрения

Различные этапы развития индивида связаны с различными формами взаимодействия с социальной памятью – начиная от формирования его мировоззрения и заканчивая самостоятельным формированием отдельных элементов социальной памяти. Между этими стадиями индивид проходит длинный путь ознакомления с информацией, составляющей социальную память группы, к которой он принадлежит – в зависимости от развития общества и коммуникаций это может быть социальная память семьи или социальная память государства. Однако общим остаётся принцип последовательности – изначально формирование мировоззрения осуществляется при помощи социальной памяти, и только затем он получает возможность её переосмысливать, изменять и дополнять.

Переход к информационному обществу в значительной мере изменил механизмы воздействия социальной памяти. Появление глобального информационного пространства привело к возможности создания сообществ, объединенных не государственной принадлежностью или локализацией местопребывания, но исключительно собственными культурными или политическими предпочтениями[1]. Таким образом, у индивида появилась возможность создания свой картины социальной памяти на любом этапе развития– начиная с этапа формирования мировоззрения.

Ранее функция формирования мировоззрения была поделена между несколькими общественными институтами – начиная от семьи, школы и церкви, заканчивая государственной идеологией – каждый из которых являлся носителем определенного *объёма* социальной памяти.

Интернет, являясь общедоступной информационной, коммуникационной, образовательной средой, позволяет агрегировать массивы социальной памяти, ранее ограниченные рамками отдельных общественных институтов и хранилищ знаний. Дистанционное образование, отсутствие ограничений в объёме передаваемой информации, анонимность, возможность получения информации на ранее табуированные темы и их обсуждения, окончательно стирают эти границы.

[1] Аникин, Д. А. Пространство социальной памяти: автореф. дис...канд. философ. наук / Д. А. Аникин. - Саратов, 2008. - 20 с.

Таким образом, формирование мировоззрения индивида в информационном обществе происходит не только, а в отдельных направлениях и не столько под влиянием общественных институтов. Можно говорить о параллельных процессах системного и внесистемного формирования.

Одной из основных задач формирования мировоззрения является осознание идентичности, личностного конструкта, который отражает внутреннюю солидарность человека с социальными групповыми идеалами и стандартами, тем самым помогая процессу «Я-категоризации"[1].

Системное формирование мировоззрения предполагает последовательное присвоение различных маркеров идентичности – возрастных, гендерных, религиозных, этнических. Социальная группа, в которой индивиду присваиваются эти маркеры (семья, община, коллектив) является носителем социальной памяти, которая передается индивиду, формируя его представления о мире.

В процессе внесистемного формирования мировоззрения присвоение маркеров идентичности может происходить параллельно, тем самым затрудняя восприятие каждого из них и связанного с ними объёма понятий. Индивид в процессе самоидентификации вынужден самостоятельно или в обществе таких же «искателей истины» обрабатывать идеи, ценности, обширнейшее пространство памяти, связанное с каким-либо идентификатором. Такая форма восприятия предполагает поиск упрощённого пути усвоения знания, снижение критического порога восприятия, готовность к восприятию не верифицированной информации.

Это один из механизмов мифологизации социальной памяти, переход какой-то её части в категорию неверифицируемого, замещение и/или дополнение мифом.

Становление религиозного сознания в современном информационном обществе – соотношение религии и мифа.

Исследователи выделяют несколько уровней религиозного сознания – обыденное и теоретическое или в расширенном варианте - подсознательное, обыденное, теоретическое (богословие), сверхсознательное и идеологию. Нахождение индивида на том или ином уровне религиозного сознания зависит от внутренних установок и доминирующего социального фона.

В процессе формирования религиозного сознания это будет выглядеть как

- готовность принять принципы и правила религии;

[1] Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – Москва, 1996. – 344 с.

- готовность следовать принципам и правилам религии;
- готовность изучать правила и принципы религии;
- готовность распространять правила принципы религии

При воспитании ребенка в религиозной семье формирование его религиозного сознания происходит постепенно, начиная с наблюдений за поведением старших. Как правило, вовлечение его в религиозную жизнь совпадает с возрастными инициациями – в ряде религий ребёнок до 7 лет является безгрешным, согласно исламскому вероучению, каждый ребёнок до 7 лет является мусульманином. Затем ребенок начинает участвовать в религиозных практиках, посещать богослужения или религиозные собрания со старшими, возможно, получать начальное религиозное образование (медресе, воскресные школы и т.п.) на родном языке. Таким образом, к совершеннолетию он подходит со сформированной религиозной идентичностью.

Однако для современной исламской молодёжи описанный сценарий является скорее идеальным.

Советский период истории имел катастрофические последствия для механизмов формирования идентичности. Меньше века потребовалось на то, чтобы создать новые формы, в которые были залиты века социальной памяти. Традиционный уклад жизни стал восприниматься как угнетение женщин, невозможность развития и самореализации для мужчин, религия из морально-нравственной системы координат общества превратилась в «опиум для народа», уважение к традициям своего народа было приравнено к фашизму – такая система координат стала основой мировоззрения трех-четырёх поколений советских людей.

После развала СССР в 90-е гг. XX века это привело к кризису самоидентификации у миллионов граждан. Наиболее простым и понятным выходом из него стала культивация национальной гордости (декларация национальной идентичности) и религиозного сознания.

Однако прерванная преемственность в религиозном образовании и воспитании методологического аппарата изучения вероучения привела к готовности получения знаний из практически любого источника и отсутствию критического восприятия поступающей извне информации. Именно это стало залогом эффективной деятельности в России радикальных исламских течений, который начинали свою работу в качестве образовательных курсов, кружков самообразования и т.п.

Современная исламская молодёжь получила воспитание в семьях, где религиозная традиция была либо утрачена, либо уже было принято гордиться тем, что ты мусульманин, но не было объяснено, почему, и как эта гордость должна быть выражена вовне.

В отсутствие системы доступного религиозного образования, института религиозного наставничества, основным источником информации о религии для молодёжи становится интернет. Русскоязычный сегмент интернета предоставляет достаточно информации для изучения. Социальные сети с возможностью демонстрации религиозных атрибутов не только облегчают формальную самоидентификацию, позволяют проходить фильтр «свой-чужой» , а значит – легко объединяться в сообщества на основе религиозных убеждений и обсуждать возникающие вопросы в любое время и в любом месте.

Однако здесь молодого человека подстерегает опасность – входя неподготовленным сознанием в пространство неструктурированной социальной памяти, вместо обретения логически стройной религиозной картины мира, он рискует оказаться во власти мифа.

Мифы социальной памяти для русскоязычной исламской аудитории

Мифологизации подвергаются те объекты, понятия или явления религиозной жизни и истории, которые не имеют прямого отражения в окружающей реальности, однако представляют собой некий мировоззренческий или поведенческий положительный (согласно оценке индивида) пример, который индивид пытается интерпретировать и воспроизвести в своей повседневной жизни.

Мирча Элиаде определяет это как особую человеческую тенденцию «выставлять в качестве примера историю одной человеческой жизни и превращать исторический персонаж в архетип… Копирование этих архетипов выдает определенную неудовлетворенность своей собственной личной историей. Смутную попытку выйти за рамки своей местной провинциальной истории и снова очутиться в том или ином Великом Времени…»[1]. Рассматривая этот процесс в контексте становления мировоззрения индивида, нельзя не согласиться с Элиаде, поскольку описанная тенденция органично вписывается в логику юношеского максимализма и духа протеста.

Перечислим кратко ряд современных исламских социальных мифологем:

Праведный предок – мифологема, ставшая актуальной для исламского общества в XVIII веке, когда Мухаммадом ибн Абд аль-Ваххабом было введено понятие «салаф салих» - праведных предков, как образца для подражания для современников, утративших, по его мнению, «чистоту» веры, религиозное рвение и стремление к знаниям. Образ праведного предка привлекателен для современной ислам-

[1] Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996

ской молодёжи ввиду отсутствия у них таковых в ближайшем окружении. В связи с этим, информация о религиозных авторитетах прошлого является весьма востребованной. Однако языковой барьер и отсутствие методологического аппарата в изучении истории религии во многих случаях приводят к тому, что эта информация оказывается непроверенной или ложной, а зачастую намеренно искажается силами, преследующими свои интересы. Именно этим обусловлен подъём ваххабитского движения на Северном Кавказе – социальный миф о праведных предках нашел воплощение в реальности.

Праведный современник – неизбежная мифологема несформированного религиозного сознания, которое требует подкрепления религиозного чувства вдохновляющими положительными примерами. Праведный современник самим фактом своего существования укрепляет уверенность в выборе пути, являясь зримым примером для единоверцев. Этим обусловлен рост интереса молодёжи к суфизму с конца 90-х гг. XX века. В отсутствие иных морально-нравственных ориентиров, институт праведных авторитетных наставников стал выходом из мировоззренческого кризиса для многих мусульман. В настоящее время образ праведного современника (как правило старшего) для молодёжи стал воплощением преемственности религиозной традиции.

Образцовый сородич – мифологема, ставшая результатом некорректного формирования этнической идентичности. Недостаток информации об истории собственного народа и потребность в героизации прошлого вынуждают молодёжь искать и отбирать информацию самостоятельно, интерпретируя её сообразно своим представлениям об исторической правде. Эта мифологема ещё с советских времён является предметом политических спекуляций – большевики в процессе строительства национальных государственных объединений содействовали формированию образов национальных героев, намеренно акцентируя внимание на одних и уделяя минимум внимания другим. После развала СССР в результате всплеска интереса к национальной истории, герои, ранее не попавшие в разряд официально одобряемых национальных, стали объектом мифологизации. Это касается как отдельных личностей, таких как имам Шамиль, шейхи Мухаммад Яраги или Гази-Мухаммад, так и характеристик народов в целом – самоидентификация адыгов, черкесов, вайнахов строится во многом на социальном мифе. В настоящее время националистические и сепаратистские силы на Северном Кавказе активно используют мифологему образцового сородича для апелляции к религиозным и национальным чувствам молодёжи.

Образцовый сверстник – мифологема, характерная непосредственно для молодёжной аудитории. Образцовый сверстник – продукт эпохи информационных технологий, обязательный элемент культуры социальных сетей. Социальные сети, являясь одной из простейших форм самопрезентации, требуют от пользователей, желающих идентифицировать себя с определенной социальной группой, соответствия ряду признаков, принятых в данной группе, в нашем случае, в среде исламской молодёжи. Это внешнее самопозиционирование, лексика, фильтры отбора контента, тематика обсуждений в рамках фильтров. Образцовый сверстник – пользователь социальной сети "ВКонтакте" со словом "Аллах" на арабском в качестве фотографии пользователя (поскольку в исламе запрещено изображать людей), регулярно размещающий на своей странице цитаты из Корана или изречения религиозных авторитетов, которые он почерпнул из сообщества "Настоящий мусульманин" или "Только для братьев". Исследователю сложно удержаться от попыток охарактеризовать "образцового сверстника" как полноценное социальное явление, однако, учитывая, что характеристики затрагивают только отдельную область жизни индивида – самопозиционирование в виртуальном пространстве – будет корректнее рассматривать этот образ как мифологему.

Исламское государство – одна из наиболее сложных и интересных для изучения мифологем, связанных с религиозным сознанием и восприятием государственного строительства в контексте религии. Мифологемой это является потому, что информации о построении исламского государства, пригодной для его реализации в качестве реального политического проекта в настоящее время нет. Есть религиозные тексты, описывающие озвученные Мухаммадом принципы государственного строительства и описания его деятельность в этом направлении. Есть свидетельства о становлении арабского Халифата в VI-VII вв. Есть более поздние труды арабских, персидских и среднеазиатских учёных, посвященные принципам управления сообразно исламским религиозным догмам. Однако потребность в мифологизации прошлого и укреплении образа религиозного авторитета со временем наделила молодое арабское государство времён Мухаммада и его сподвижников всеми чертами отлаженного государственного механизма. В результате этого в настоящее время среди молодёжной аудитории распространено мнение, что полноценное исламское государство на самом деле существовало и их задача – приблизить государственную систему государства, в котором они живут к канонам Халифата, или попытаться его воспроизвести, что мы видим в настоящее время на Ближнем Востоке в качестве основной заявленной цели ИГИЛ. Этот миф потенциально несет угрозу мирового масштаба.

Для противодействия ему потребуются значительные силы как со стороны государственных институтов, так и среди научного сообщества – миф можно победить как развенчанием, так и созданием «контр мифа» - а в данной области это предполагает серьёзное изучение вопроса.

Информационное общество и социальные мифы

Информационное общество при всей внешней информационной открытости и доступности стало питательной почвой для формирования новых социальных мифов и поддержания уже существующих. Сознание современного индивида не готово к восприятию такого объёма новой информации и в связи с этим с готовностью возвращается к сложившимся ранее образам и идеям, подкрепляя их новыми подтверждающими фактами и тезисами. Процесс верификации информации при этом затруднён отсутствием понимания необходимости использования в связи с объёмами знаний методов сбора и анализа информации близких к научным по глубине исследования.

В связи с этим исследователи ислама находятся с особенно уязвимом положении. Разрушенная в XX веке традиция непрерывного религиозного образования привела к отсутствию собственной методологии исследования вопросов вероучения. Необходимость вновь создавать собственную методологию или использовать и адаптировать зарубежную делает ислам объектом политических манипуляций различного уровня и направленности, а российских мусульман - заложниками мифа.

Игнатович А.Е.,
Республика Беларусь, Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова

Ihnatovich A.E.,
Republic of Belarus, Mogilev State A. Kuleshov University

СОЦИАЛЬНАЯ МИФОЛОГИЯ В РАЗВИТИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ПРИНИМАЮЩЕГО ОБЩЕСТВА И МУСУЛЬМАН В ВЕЛИКОБРИТАНИИ

SOCIAL MYTHOLOGY IN DEVELOPMENT OF RELATIONS OF THE HOST SOCIETY AND MUSLIMS IN GREAT BRITAIN

Аннотация

Категория «социальный миф» подходит для описание и объяснение проблемы взаимоотношений принимающего общества и мусульман в Великобритании во второй половине XX – начале XXI в.. Выделен ряд социальных мифов – об империи, об иммиграции, о возвращении, о британском мультикультурализме, о единстве мусульманского сообщества, о британскости, о глобальной виртуальной умме. Все эти мифы продолжают своё функционирование, влияют друг на друга, борются между собой. Результатом стало появление понятия «британские мусульмане».

Abstract

The category «a social myth» approaches for description and explanation of the problem of relations of the host society and Muslims in the Great Britain in the second half XX – the beginning of the XXI-st century. The social myths are allocated - about empire, about immigration, about returning, about British multiculturalism, about unity of Muslim community, about Britishness, about global virtual Umma. All these myths continue the functioning, influence against each other, struggle among themselves. Concept «British Muslims» became as a result.

Ключевые слова: миф; мультикультурализм; британскость.

Keywords: myth; multiculturalism; Britishness.

Рассмотрение проблемы взаимоотношений принимающего общества и мусульман в Великобритании носит ярко выраженный междисциплинарный характер. Соответственно, и описание, и объяснение этих отношений требует адекватной терминологии. Такая объединяющая категория как «социальный миф» как нельзя лучше подходит для создания вербальной модели данных взаимоотношений.

Социальная мифология будет пониматься в контексте данной статьи как всякая социальная реальность, данная в конкретных образах и представлениях, не подвергнутых рациональному анализу.

Начало взаимоотношений принимающего общества и мусульман в Великобритании следует отнести к середине XX в., когда присутствие иммигрантов из стран традиционного распространения ислама стало заметным явлением. На смену Британской империи окончательно приходит Содружество наций. Граждане бывших колоний сохраняли статус британского подданного (Закон о британском гражданстве 1948 г.). Это было явной попыткой сохранить если не империю, то хотя бы миф об империи.

Это создало благоприятные условия для массовой иммиграции, ведь Великобритания испытывала необходимость в неквалифицированной рабочей сил. Но в 50-х гг. XX в. это привело к росту антииммигрантских настроений, вылившемуся в беспорядки в Бирмингеме, Ноттингеме и Лондоне. Это можно интерпретировать как проявление «островного синдрома»: так формировался миф об иммиграции, т.е. об угрозе национальным британским интересам.

Молодые мусульмане-иммигранты в 50-60-е гг. XX в. не претендовали на полную включённость в жизнь принимающего общества. Большинство из этих молодых людей мечтало накопить денег на покупку земли или для занятия торговлей на родине: формировался миф о возвращении[1]. Британские власти приняли ряд ограничительных мер – Акты об иммиграции 1968 и 1971 гг.. Но меры по ограничению привели к обратному результату: молодые иммигранты стали в массовом порядке перевозить на Британские острова свои семьи и многочисленных родственников, используя лазейку воссоединения семей. Со второй половины 70-х гг. XX в. в роли главы семьи многие рабочие-иммигранты возвратились к более религиозной жизни, поскольку они боялись, что их супруги и дети пренебрегут своими культурными корнями и мусульманскими ценностями. Так заработал миф о возвращении.

На фоне активно функционирующих мифов, во многом вопреки им, формировался и миф о британском мультикультурализме. По мнению эксперта, особо показателен пример политики, проводимой местными властями в Бирмингеме[2]: принятые городским советам меры не

[1] Safran, W. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return / W. Safran // Diaspora: A Journal of Transnational Studies. – 1991. - Volume 1. - Number 1. - P. 83-99.

[2] Malik, K. The Failure of Multiculturalism: Community Versus Society in Europe / K. Malik. - Foreign Affairs [Electronic resource]. – 2015. - Mode of access: https://www.foreignaffairs.com/articles/western-europe/2015-03-01/failure-multiculturalism. – Data of access: 10.05.2015.

только привязывали людей к определенным идентичностям, но и заставили их бояться и отвергать другие группы, способные конкурировать за власть и влияние.

Вопрос о культурных и религиозных различиях для мусульманских иммигрантов приобрел значимость лишь в конце 80-х гг. XX в.. Как ни странно, на своей предполагаемой особости стало настаивать наиболее интегрированное поколение. Так, и благодаря, и в ответ на мультикультурность, формировался «миф о едином мусульманском сообществе в Великобритании».

Первые шаги по пересмотру политики мультикультурализма были сделаны после беспорядков на расовой почве в ряде северных английских городов в течение весны и лета 2001 г.. Доклад Комиссии Кантла о сплоченности и единстве общин, последовавший за беспорядками, описывает условия крайней расовой сегрегации[1]. После событий 11 сентября 2001 г. правящая лейбористская партия продолжила пересмотр политики мультикультурализма. На вооружение берется идея «британскости». Так сформировался очередной миф. После взрывов в Лондоне в июле 2005 г. премьер-министер Э. Блэр заявил, что «прибытие в Великобританию не право... проживание здесь влечет за собой обязанности, которые состоят в том, чтобы разделять и поддерживать ценности, основополагающие для британского образа жизни»[2]. Исследование Т. Модуда и В. Уберои показывает, что в политических заявлениях сформировалась отчетливая тенденция представления мусульман как проблемной группы, не способных воспринимать британские ценности[3]. Речь Д. Кэмерона, премьер-министра Великобритании, на Мюнхенской конференции по безопасности в феврале 2011 г. была воспринята обществом как отказ от политики мультикультурализма, Фактически же, по моему мнению, Кэмерон выступил в поддержку активизации индивидуальной интеграции через деятельность на местном уровне, а не с помощью государственной поддержки мусульманских организаций, которые нередко имели связи с экстремистами. Премьер отметил значимость местной идентичности, когда «люди не будут стесняться говорить: “Да, я - мусульманин, я - индус, я - христианин, но я – также лондо-

[1] Community cohesion: a Report of the Independent Review Team Chaired by Ted Cantle. - London: Stationery Office, 2001. – P. 9.

[2] PM’s Press Conference - 5 August 2005 / The official site of the Prime Minister's Office [Electronic resource]. – 2005. - Mode of access: http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/+/http://www.number10.gov.uk/Page8041. – Data of access: 11.02.2011.

[3] Modood, T. Who Doesn't Feel British? Divisions over Muslims / T. Modood, V. Uberoi // Parliam. Aff.. – 2010. - No. 63. – P. 302 - 320.

нец"»[1]. То есть миф о мультикультурализме функционирует даже на фоне нового мифа о британскости.

Кризис идентичности мусульманской молодёжи, разворачивающаяся борьба мифов вызвали к жизни ещё один миф – о глобальной виртуальной умме. Свою роль также сыграли международные события - Иранская революция 1979 г., война в Афганистане 1979-1989 гг., конфликты начала 90-х гг. XX в. в Ираке, Чечне, Палестине, усилившие чувство мусульманской идентичности. Поиск молодёжью своей идентичности приводит к тому, что на первое место у некоторых из них выходит именно религиозная составляющая в самом фундаменталистском виде. Однако это не сохранение религиозных устоев традиционного общества страны исхода, а конструирование новой идентичности в условиях принимающего общества.

Все эти мифы продолжают своё функционирование, влияют друг на друга, борются между собой. Результатом долговременного существования выходцев из стран традиционного распространения ислама в инокультурном окружении стало лишь отождествление себя с местностью: мусульмане-иммигранты и их потомки, проживающие сегодня в Великобритании, – это «британские мусульмане», которые сохраняют ориентацию на ислам и его традиции.

[1] PM's speech at Munich Security Conference / The official site of the Prime Minister's Office [Electronic resource]. – 2011. - Mode of access: http://www.number10.gov.uk/news/speeches-and-transcripts/2011/02/pms-speech-at-munich-security-conference-60293. – Data of access: 11.02.2011.

Нечаева Н.И., аспирантка
кафедры истории южных и западных славян.
Россия, МГУ имени М.В. Ломоносова

Nechaeva N.I., postgraduate student
Department of the History of Southern and Western Slavs.
Russia, Moscow State University
named after M.V. Lomonosov

ПОЛОЖЕНИЕ РУСИНСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО МЕНЬШИНСТВА МЕЖВОЕННОЙ ЧЕХОСЛОВАКИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

THE POSITION OF THE RUTHENIAN NATIONAL MINORITY OF INTERWAR CZECHOSLOVAKIA IN MODERN RUSSIAN HISTORIOGRAPHY

Аннотация

В статье рассмотрены современные точки зрения на вопрос о русинском национальном меньшинстве в межвоенной Чехословакии. Сделана попытка систематизировать современную российскую историографию, показана динамика развития и дана оценка этой продукции. Имеется краткая историческая справка, поскольку и сегодня русинский вопрос остаётся одним из менее изученных в истории славянских народов.

Abstract

The article deals with the modern points of view on the question of the Ruthenian national minority of interwar Czechoslovakia. An attempt was made to systematize the modern Russian historiography, dynamic of development and rated of these products was shown. There is a brief historical background, as nowadays Ruthenian question remains one of the least studied in the history of the Slavic peoples.

Ключевые слова: национальные меньшинства, национальный вопрос, русины, Россия, Словакия, СССР, Украина, Чехия.

Keywords: national minorities, national question, Rusyns, Russia, Slovakia, USSR, Ukraine, Czech.

В современном мире в настоящее время происходит обострение национального вопроса. Борьба на национальной почве идёт по всему миру. События, происходящие сегодня в Украине, как нельзя лучше подчёркивают значимость национального вопроса. В связи с этим

возрастает актуальность изучения русинского народа – своеобразного «белого пятна» в исторической науке.

В самой Подкарпатской Руси изначально имели место два основных течения так называемых «будителей» карпаторосского народа: это русофильское и украинофильское течения. Отсюда две совершенно противоположные точки зрения на вопрос о том, как должен идентифицировать себя карпаторосский народ: пойдёт ли он по пути великорусскому или же малорусскому. Впрочем, до начала Первой мировой войны карпатороссы не ставили вопроса о своей принадлежности к украинскому народу, поскольку термин «украинец» тогда только начал формироваться[1].

Главной проблемой всех славян в Венгрии было не подпасть под влияние усилившейся мадьяризации после образования дуализма в империи Габсбургов в 1867 г. Мадьяры не признавали венгерских славян национальным меньшинством, ратуя за единую венгерскую нацию. Граждане не-мадьярского происхождения, но мадьяризованные, назывались «мадьяронами». Они теряли свою национальную идентификацию и позиционировали себя как венгры. До войны мадьяронское течение среди народов Угорской Руси[2] было наиболее распространённым наряду с русофильским. После войны оно пошло на спад. В ЧСР мадьяроны считались врагами чехословацкой государственности.

Заметим, что на Пряшевщине[3] украинофильское направление до прихода к власти коммунистов было слабее, нежели в Подкарпатской Руси, венгерское движение также было малоэффективным, тогда как словацкое и русинофильское нашли здесь благодатную почву.

После распада СССР интерес к русинской проблематике в России возобновился[4], появляются работы, а среди них и фундаментальные, которые касаются истории Карпатской Руси, её международной политики (в том числе в межвоенный период), а также её национального вопроса.

Стоит отметить относительную беспристрастность российских авторов, их критичную работу с имеющимися источниками, новизну и актуальность суждений.

---

[1] Шевченко К.В. Славянская Атлантида: Карпатская Русь и русины в XIX - первой половине XX вв. М.: изд. дом «Регнум». 2010. С. 33-34.

[2] Северные районы Венгрии, территория, на которой проживали в основном т.н. «венгерские славяне»: словаки и русины.

[3] Северо-восточный регион Словакии, преимущественно населённый русинами. Происходит от названия города Прешов (Пряшев), который с начала XIX в. являлся центром греко-католической епархии и культурным центром русинов Лемковщины.

[4] В СССР русины не признавались отдельным народом. Само понятие «русин» было вычеркнуто из лексикона советского гражданина.

В 2007 г. свет увидела монография сотрудника Института славяноведения РАН, ныне покойного Андрея Ивановича Пушкаша – «Цивилизация или варварство: Закарпатье (1918-1945 гг.)»[1]. Автор рассматривает и анализирует многообразные аспекты положения Подкарпатской Руси в составе межвоенной Чехословакии и в составе Венгрии в 1939–1944 гг., включая социально-экономическое положение края, политическую ситуацию в Подкарпатье, политику чехословацких властей по отношению к Подкарпатью, и что самое главное - место Подкарпатья во внешней политике Венгрии и Польши. Автор занял достаточно жёсткую позицию по ряду вопросов. Он критикует политику Праги, особенно по вопросам обещанной автономии и «справедливой» границы со Словакией, намекая на то, что чехи заведомо знали о том, что не выполнят свои обещания[2]. Также Пушкаш говорит о том, что чехи рассматривали Подкарпатскую Русь исключительно как рынок сбыта и сырьевой придаток, что все преобразования, произошедшие в крае, шли в первую очередь на пользу чехам, а не карпатороссам[3]. Национальному вопросу в работе уделено мало места. Однако и здесь позиция автора однозначна: он критикует представителей русинизма и украинских националистов, однако более терпимо относится к украинским коммунистам и советской власти в целом, несколько тенденциозно описана Венгрия. Негативно Пушкаш отзывается и о современных русинских авторах, особенно об Иване Попе[4]. То, как современная ему украинская историография смотрит на вопрос о Подкарпатье времён межвоенной ЧСР, идёт в разрез с позицией автора по данному вопросу.

Национальной проблемой русинов в полной мере этого вопроса занимается доктор исторических наук профессор Кирилл Владимирович Шевченко. В 2006 г. вышла в свет его монография «Русины и межвоенная Чехословакия. К истории этнокультурной инженерии»[5], а в 2010 г. - фундаментальная работа «Славянская Атлантида. Карпатская Русь и Русины в XIX-первой половине XX вв.»[6]. Кирилл Владимирович беспристрастно подошёл к заданной теме. Две главные задачи, которые автор поставил перед собой, были: 1. как можно полнее

[1] Пушкаш А. Цивилизация или варварство. Закарпатье 1918-1945. М.: «Европа», 2006. – 564 с.

[2] Там же. С. 69.

[3] Там же. С. 85.

[4] Там же. С. 26-27.

[5] Шевченко К.В. Русины и межвоенная Чехословакия. К истории этнокультурной инженерии. М.: Модест Колеров, 2006. – 272 с.

[6] Шевченко К.В. Славянская Атлантида: Карпатская Русь и русины в XIX - первой половине XX вв. М.: изд. дом «Регнум». 2010. – 410 с.

рассказать об истории русинского народа, не ограничиваясь местом их проживания только в Подкарпатской Руси, но также в Словакии, Польше, Сербии, 2. уделить должное место вопросу о национальной идентичности русинского народа и её эволюции[1]. Автор является сторонником русинской идентичности восточнославянского населения Карпатской Руси. В своих работах он пытается понять истоки украинского национализма, а также политику СССР и его сателлитов, обозначая их «ошибки» с развёрнутой аргументацией собственного мнения. Он анализирует деятельность чехословацкого правительства по отношению к Подкарпатскому краю, отмечая все «плюсы» и «минусы» этой политики. Вопрос об автономии, границе и языке не был им обойдён, однако автор видит и светлые стороны чехословацкого режима в Подкарпатье, противопоставляя чехов венграм и украинским националистам, которые приняли игру Гитлера. Шевченко затрагивает вопросы, которые до него не были освещены российскими авторами.

В 2013 г. вышла монография Валентины Владимировны Марьиной - «Второй президент Чехословакии Эдвард Бенеш: политик и человек, 1884-1948 гг.»[2]. Личность Бенеша рассмотрена автором со многих сторон. Валентина Владимировна характеризует чехословацкого лидера как «*мастера политического торга, чутко угадывавшего намерения партнёра (или противника) по игре и стремившегося извлечь из этого пользу для себя…*»[3]. По прочтении можно сделать вывод, что относительно русинского вопроса Бенеш полностью придерживался политики Масарика, т.е. официальной политики Праги.

Следует также назвать историка-слависта Михаила Юрьевича Дронова, в профессиональную сферу деятельности которого входят в основном русины восточной Словакии и Пряшевщина[4]. За последнее десятилетие Михаилом Юрьевичем было написано большое количество научных статей по заданной теме. Особое внимание в своих работах учёный уделяет национальному и религиозному вопросам, оставляя русинам право на самоопределение. В мае 2014 года он защитил кандидатскую диссертацию на тему «Роль Греко-католической церкви в формировании этнонациональной идентичности русинов Словакии (1919–1938)».

В целом же русинский национальный вопрос в русскоязычной историографии всё ещё недостаточно изучен.

---

[1] Шевченко. Славянская Атлантида. С. 28.

[2] Марьина В.В. Второй президент Чехословакии Эдвард Бенеш: политик и человек, 1884-1948 / РАН. Ин-т славяноведения. – М.: Индрик, 2013. – 486 с.

[3] Марьина В.В. Закарпатская Украина (Подкарпатская Русь) в политике Бенеша и Сталина. М.: «Новый хронограф», 2003. – С. 34.

[4] http://www.inslav.ru/ob-institute/sotrudniki/938-dronov.

Топильский А.Г., аспирант
Россия, ФГБОУ ВПО «Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина»

Topilsky A.G., aspirant
Russia, Tambov State University named after G.R. Derzhavin

РУСОФИЛЬСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ГАЛИЦИИ В 60-Х ГГ. XIX ВЕКА

RUSSOPHILE MOVEMENT IN GALICIA IN 60TH XIX CENTURY

Аннотация

В статье характеризуются отличительные черты русофильского движения 1860-х гг. На основании привлеченных архивных данных создается более полная картина становления украинской идентичности в Галиции во второй половине XIX – начале XX века. Преимущественное внимание уделяется польско-русинским взаимоотношениям и политики Российской и Габсбургской империй как основных факторов, влиявших на развитие русофильс движения.

Abstract

The article explores distinctive features of the Russophile movement 1860s. On the basis of the involved archival data creates a more complete picture of the formation of Ukrainian identity in Galicia in the second half of XIX – early XX century. Most focused on the Polish-Ruthenian relations and policy of the Russian and Habsburg empires as the main factors that influenced the development of the Russophile movement.

Ключевые слова: русофильство, Галиция, австрославизм.

Keywords: russophilism, Galicia, austroslavism.

Возникшее с началом «весны народов» 1848-1849 гг. в Галиции русофильское движение к началу 60-х гг. XIX века значительно окрепло. В частности, с 25 января 1861 года начала дважды в неделю выходить газета «Слово» – в то время единственный печатный орган в Австрии, издававшийся на близком к разговорному языку русин наречии Ее отличительной чертой является характерное для того времени сочетание русофильства и австрославизма. Особенно ярко русофильство выражалось в своеобразном языке, на котором публиковались статьи – так называемом «язычии» (выработанном русофильскими писателями переходном наречии между русским литературном языком и народной речью русин), а австрославизм (точнее,

его разновидность – австрорусизм) – в лояльности Австрии. Н.М. Пашаева причисляет «Слово» к русофильской прессе, отмечая при этом его «архилояльность» по отношению к Габсбургской монархии[1]. До конца 1870-х гг. «Слово» оставалось влиятельнейшей русинской газетой в Галиции, и ее сторонники образовывали крупнейший лагерь в среде русофильской интеллигенции.

Однако в этот же период начинается выделение противников австрорусизма, стремившихся к включению Галиции (или хотя бы ее восточной части) в состав России. Представители данного движения не обладали целостной программой и рассматривали различные варианты решения «галицийского вопроса» – от захвата территории Россией до обмена населенных русинами австрийских земель на Царство Польское. Ярким примером предложения военного решения вопроса является письмо за подписью «Страхопуд», направленное профессору Московского университета Нилу Александровичу Попову. В нем известный адресату автор предлагал Н.А. Попову совместно с двумя другими историками-славянофилами, М.П. Погодиным и О.М. Бодянским, составить меморандум тайному советнику Н.А. Милютину (с последующим представлением его Александру II) о необходимости присоединения Галиции к России. «Страхопуд» утверждал: «Занятием Галиции окончательно разрешаются три вопроса: польский, украйнофильский и славянский. Если Россия организуется вообще взять когда-нибудь Галицию, то должна непременно пользоваться настоящею порою, потому что удобнейшей поры никогда не будет... Дух Русский поднят у нас в настоящую минуту до наивысшей степени, и если, чего не дай Бог, последовало бы разочарование в наших ожиданиях, то тогда пропала бы навсегда Галицкая Русь навсегда для России... Занять Галицию может теперь Россия очень легко – стоит только захотеть – Австрия, принужденная обстоятельствами, сама отдаст ее»[2].

Следует отметить, что в этом же письме говорится и о зондировании возможности обмена Галиции на Царство Польское: «может быть, Россия будет стараться променять Варшаву на Львов. Ламанский и Гильфердинг составляют тоже меморандум для Государя по этому вопросу»[3].

Однако какого-либо обсуждения в служебной переписке МВД Российской империи возможности в тот период присоединения Галиции не было. Очевидно, что ослабленная поражением в Крымской

[1] Пашаева Н.М. Очерки истории русского движения в Галичине XIX-XX вв. М., 2001. С. 60.

[2] ГАРФ. Ф. 109. Оп. 2а. Д. 371. Л. 1-3.

[3] Там же. Л. 3.

войне Россия не могла пойти на обострение отношений с европейскими странами, отстаивая свои интересы.

На рубеже 50-х – 60-х гг. XIX века нарастали противоречия между польскими и русинскими общественно-политическими организациями. Во многом польско-русинское противостояние было обусловлено началом сближения австрийских властей с польской элитой. С конца 1850-х годов австрийское правительство постепенно теряло заинтересованность в русинском движении в качестве уравновешивающего фактора в Галиции и вместо этого начало вырабатывать компромисс с польскими политиками[1]. Позднее один из крупнейших русофильских деятелей, А.И. Добрянский, отмечал: «пока в Австро-Венгрии предводительствовали… немцы, не нуждаясь в союзе с другими народами (1849–1868 гг.), наш народ, вопреки крамолам влиятельного польского графа Голуховского, обузданного немцами же, развивался благополучно, так как развитию его не препятствовало, а способствовало правительство, составленное преимущественно из немцев. У нас явилась многочисленная интеллигенция среди мирян, которой ранее лишили нас поляки, мы основали наши газеты… Благосостояние нашего народа пошатнулось, когда стало колебаться решающее влияние немцев и они стали нуждаться в союзниках, какими и навязались им оппортунисты-поляки. Уговоренные своими новыми союзниками, немцы перестали поддерживать нас»[2].

Усиление польского влияния сопровождалось углублением раскола русинского лагеря. Значительная часть русин чувствовала себя преданными австрийским правительством, которое оставило их один на один со значительно более сильными поляками. В результате продолжилось усиление русофильского движения, с середины 60-х годов доминировавшего в общественной и политической жизни галицких русин. Один из самых популярных русинских писателей, отец Иван Наумович (1826-1891) в августе 1866 года утверждал, что русины должны признать свое родство с русскими, чтобы не быть зависимыми от политической ситуации в Габсбургской монархии. Он объявил: «мы не являемся русинами 1848 года, мы настоящие русские[3]. Это заявление ознаменовало собой трансформацию значительной части придерживавшихся австрославизма старорусинов в русофилов.

---

[1] Anna Veronika Wendland. Die Russophilen in Galizien: Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Russland, 1848-1915. Wien, 2001. S. 132.

[2] Добрянский А.И. О современном религиозно-политическом положении австро-угорской Руси. М., 1885. С. 10, 11.

[3] John-Paul Himka. Religion and Nationality in Western Ukraine. The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867-1900. Montreal, 1999. S. 23-28.

Недовольство образованного слоя соединилось с верой русинских крестьян в доброго и сильного русского царя. Экономическая политика венского правительства в 1860-х годах ликвидировала старые ограничения, позволив свободную покупку и продажу земель, конфискацию крестьянских хозяйств. Все чаще крестьяне становились жертвами ростовщиков и спекулянтов, многие вследствие этой политики правительства потеряли все свое имущество. Среди галицких крестьян распространялись слухи, что скоро придет российский царь, прогонит еврейских арендаторов, накажет польских землевладельцев и разделит их землю среди крестьян. Кроме того, для подавляющего числа крестьян русинская самоидентификация означала одновременно и общерусскую, а между исповедовавшимся галицкими русинами греко-католицизмом и официальным в России православием даже униатское духовенство зачастую не делало различий, благодаря чему русский царь для русинского населения представлялся единоверным и единокровным.

Современные украинские исследователи отмечают, что пророссийская ориентация в Галиции брала верх именно тогда, когда в России украинофильская культура попала в очень сложную ситуацию, что могло иметь фатальные последствия для нарождавшегося украинского национального движения[1]. Однако ожидаемой поддержки из России русофилы не получили, незначительную финансовую поддержку им оказывали только российские славянофилы.

Таким образом, превращение русофильского движения в преобладавшую среди галицких русинов на протяжении середины 60-х – начала 80-х годов XIX столетия идеологию не было обусловлено внешней поддержкой. Русофильство, пришедшее на смену австрорусизму, развивалось в противовес польскому влиянию, проходившему во многом благодаря политике правящих кругов Габсбургской монархии.

[1] Святослав Пахолків. Українська інтелігенція у Габсбурзькій Галичині: освічена верства й емансипація нації. Львів, 2014. С. 135.

СЕКЦИЯ 3.
ЗНАНИЕ О ПРОШЛОМ, ПАМЯТЬ И ЗАБВЕНИЕ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ И НАУЧНОМ ДИСКУРСЕ

Солодянкина О.Ю., докт.ист.наук, доцент
Россия, ФГБОУ ВПО «Череповецкий государственный университет»

Solodyankina O.Yu., Doctor of History, Associate Professor
Russia, Cherepovets State University

"HORRIBLE HISTORIES" КАК ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЕКТ: МЕТОДЫ И РЕЗУЛЬТАТЫ

"HORRIBLE HISTORIES" AS AN EDUCATIONAL PROJECT: METHODS AND RESULTS

Аннотация

Данный материал посвящен британскому проекту "Horrible Histories", включающему книги по истории, мультипликационные серии, скетчи с актерами и многое другое. Анализируются тематика и формы подачи материала, выбора исторических событий и исторических персонажей, а также формы интерпретации истории, используемые авторами этого проекта. Особое внимание уделяется приемам, способствующим привлечению внимания школьников и лучшему усвоению материала.

Abstract

This article is devoted to the British project "Horrible Histories", including books, magazines, audio books, stage shows, animated series, TV shows, and more. The author analyzes the subject and forms of supply of material, a choice of historical events and historical characters, and also forms of interpretation of history used by authors of this project. The special attention is paid to the receptions promoting drawing attention of school students and the best digestion of material.

Ключевые слова: образы истории в массовой культуре.

Keywords: images of history in mass culture.

Традиционно глубокое изучение истории (особенно античной и собственной британской в вигской интерпретации) было обязательным для британской политической элиты, являясь сердцевиной школьного образования. По новому стандарту, действующему с 1991 года, история как обязательный предмет изучается только в начальной и средней школе, в старших классах переходя в категорию «предметов по выбору». Возникла опасность, что такая система преподавания истории приведет к полной деградации исторического знания, как это уже случилось в других странах Западной Европы (так, во Франции, где в 1950-е – 1970-е гг. в исторической науке господствовал структурализм, изучались лишь процессы временных интервалов большой длительности, и в результате смены образовательной парадигмы французские школьники не могли ответить на элементарные вопросы о том, кто такая Жанна д'Арк и когда была битва при Азенкуре). Однако проверки уровня исторических знаний британских школьников показали, что опасения ученых были преувеличены, и современные ученики знают историю даже лучше их предшественников. Почему? Во-первых, знания по истории усваиваются в ходе изучения других дисциплин, что в современной ситуации междисциплинарного синтеза абсолютно естественно. Во-вторых, появились новые каналы привлечения интереса к истории, новые методики обучения, и вот на этом мне и хотелось бы остановиться подробнее.

Большую роль в популяризации истории сыграли книги Terry Deary, ныне автора уже более чем двухсот книг для детей, хорошо продающихся в книжных магазинах и часто читаемых в библиотеках. Terry Deary решил, что современных детей, «живущих» в виртуальной реальности, не стоит обучать прежними методами, как будто они ученики школы времен королевы Виктории, и начал писать легкие, в стиле комиксов, книги по истории Британии и других стран. Оказалось, что их легко перенести на сцену, на экран, и в 2002 году вышли мультипликационные серии, а с 2009 года канал Би-Би-Си показывает скетчи с актерами[1]. Они пользуются большой популярностью. Посмотрим, какие приемы использованы. Во-первых, комментарий не от занудного ученого, а от внушающего доверие персонажа. Школьники должны понять, что история – это не объективная картинка, а всегда чья-то интерпретация. Сначала комментатором был крыс Rattus Rattus, затем – Стивен Фрай, блестящий актер, ведущий интеллектуальных телевикторин.

Чтобы школьник усвоил имена правителей и порядок их нахождения на престоле, надо наделить каждого индивидуальными черта-

[1] http://horrible-histories.co.uk/

ми. «Повезло» королеве Марии Кровавой и королеве-девственнице Елизавете Первой. Но как научиться различать Генрихов, если их было восемь, Георгов – их было шесть, Уильямов – четыре, Ричардов – четыре, Эдуардов – целых восемь, а еще два Карла (Чарльза), два Якова (Джеймса), Джон, Стивен…? Про многих из них сняты отдельные серии, посвященные важным или занимательным моментам их царствования. Так, Вильгельму Завоевателю посвящен сюжет о проведении переписи имущества при создании «Книги судного дня» и мизансцена с его похоронами, когда труп покойного короля лопнул при попытке затолкать его в гроб, а сама церковь загорелась. Кроме того, наиболее яркие фрагменты биографий правителей вошли в веселую песню с повторами имен в порядке правления и написанием имен на экране. Текст специально составлен так, чтобы было легче запомнить. Вслушайтесь в ритм, и после нескольких повторов вы начнете воспроизводить: «Вильям, Вильям, Генри, Стивен, Генри, Ричард, Джон…» Помогает и видеоряд с документами, портретами и другой визуальной информацией.

Или один из ярких персонажей английской истории – Генрих VIII со своими шестью женами. Традиционно судьба его супруг заучивается английскими школьниками при помощи мнемонической фразы «divorced — beheaded — died — divorced — beheaded — survived». Этот сюжет замечательно обыгран в “Horrible Histories”.

Кроме того, используется традиционный для британцев интерес к спорту. Так, события из римской истории интерпретируются в стиле спортивного репортажа. Придание современного формата событиям прошлого также действует безошибочно. Забавно, когда королева Елизавета I проверяет почту от Роберта Дадли, отвечает на звонок по скайпу Уильяма Сесила и вообще ведет себя, как современная девушка. И при этом она – узнаваемая королева, одна из блистательнейших британских правительниц. Интересен сюжет о получении спама леди Джейн Грей, так называемой девятидневной королевой. В результате интриги герцога Нортумберлендского, ее свекра, и по завещанию короля Эдуарда VI, ее кузена, эта шестнадцатилетняя девушка была провозглашена королевой. Но через девять дней королевой стала Мария, старшая дочь Генриха VIII, Джейн Грей заточили в Тауэре, а через некоторое время она была казнена. Сюжет «Horrible Histories» о ней заканчивается правилами поведения со спамом, напоминанием, как обезопасить свой компьютер от заражения вирусом. Очень полезная информация для современного человека!

Часть событий прошлого подана как репортаж с места событий (новостной формат). Эпизод казни Карла I исторически вполне достоверен, вплоть до того обстоятельства, что король был в двух ру-

башках, чтобы не дрожать от холода (иначе это могло бы быть истолковано как проявление страха). В репортаже с места казни информация о двух сорочках короля идет внизу экрана, как обычно подаются самые «горячие новости».

Знаменитый британский юмор (с ощутимым черным налетом) – в интерпретации истории о гонке в Антарктиде, о соревновании норвежской экспедиции Р. Амундсена с британцами во главе с Р. Скоттом. Из этого сюжета очевидно, почему британцы пришли к Южному Полюсу позже норвежцев.

Вообще авторы не скупятся на резкие оценки, ведь история – не факты, а интерпретация их, что при утрировании особенно очевидно. Безусловно, находка авторов – вопросы викторины. Приводятся вопросы с такими вариантами ответов, что услышав их один раз, по-моему, уже не забудешь никогда.

Конечно, не все однозначно в этом опыте. Шотландцы считают, что британская история в интерпретации «Horrible Histories» - англоцентрична, а шотландцы показаны крайне непривлекательно. Католикам кажется, что серии про Стюартов сделаны с антикатолических позиций. Благотворительная организация National Trust обиделась за то, что в одной из серий принц Чарльз выглядит смешным, а ведь он – патрон фонда! И королева изображена без должного пиетета. Некоторым учителям кажется, что в книгах есть нота недоверия к системе школьного образования, иначе как понимать слова обращения к читателю: «Ваш учитель рассказывает вам о римских легионах, но он очень многого не знает о деталях их повседневной службы. Только в нашей книге можно узнать…» и дальше идет перечисление того, что можно узнать лишь в «Horrible Histories». Многие практики системы образования соглашаются с тем, что содержание книг оставляет желать лучшего, но сам прием, способ подачи материала заслуживает большого внимания. В любом случае, книги этой серии заставили детей вернуться к чтению, а видеоматериалы смотрят люди разных возрастов. Возможно, нашей стране, где столь часто самые глупые вещи делаются с исключительно серьезным выражением лица, не хватает подобного образовательного проекта.

Ашмаров И.А., канд. экон. наук, доцент
Россия, ФГБОУ ВПО «Российская академия
народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации», Воронежский филиал

Ashmarov I.A., PhD in Economics, Associate Professor
Russia, Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration, Voronezh branch

РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ О ПРОШЛОМ ДЛЯ НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ

THE ROLE AND IMPORTANCE OF HISTORICAL KNOWLEDGE ABOUT THE PAST FOR SCIENCE AND EDUCATION

Аннотация

Раскрывается тесная взаимная связь между прошлыми (историческими) событиями и процессами и современностью, а также систематизирована роль и значение исторического знания о прошлых событиях для науки и образования, утверждается тезис об универсальности исторического метода как метода научного познания.

Abstract

We have revealed the close relationship between the past (historical) events and processes and modernity, as well as the role and importance of systematized historical knowledge of past events for science and education. We have also argued the thesis of the universality of the historical method as a method of scientific cognition.

Ключевые слова: историческое знание о прошлом, историческое познание.

Keywords: historical knowledge of the past, historical cognition.

Сохранение памяти о произошедших исторических событиях или историческое знание о прошлом имеет значение как для образовательной, так и для научной сферы. Наверное, одним из самых актуальных для рассматриваемой нами темы является тезис о том, что всё новое – это хорошо забытое старое…

В науке знания о прошедших событиях фиксируются как исторические данные, которые являются методологической основой любой науки и многих учебных дисциплин, читаемых в высшей школе под стандартным названием история науки.

В научной сфере на основе знаний о прошлом и имеющихся в арсенале науки исторических данных осуществляется поиск законов и закономерностей, например, законов истории, экономики и т.д.

Огромный пласт исторического знания отражается в образовательной сфере, прежде всего, в учебниках истории, которые воссоздают цельную картину основных событий прошлого и несут с собой исторические факты и их оценки, комментарии историков как специалистов. Тысячи фундаментальных явлений, событий и процессов исторического прошлого неразрывной нитью связаны с современностью, в определенной степени определяя то время и условия, в которых мы сегодня живём. Настоящее всегда когда-нибудь заканчивается и рано или поздно, но обязательно превращается в прошедшее, и, следовательно, приходит время подводить итоги. Но именно настоящее побуждает нас обратить взор в прошлое и подумать, с чем наш мир вступает в новое время[1]. Таким образом, история как знание о прошлом играет свою значимую роль в сохранении исторической памяти народа, укреплении его национального характера и менталитета.

Итак, что же даёт нам и всему обществу в целом знание о прошлом? Основные тезисы для ответа на этот важнейший вопрос сведены для наглядности в таблицу 1.

Таблица 1

Роль и предназначение исторического знания как знания о прошлом

№ пп	Роль и значение знания о прошлом для науки	Роль и значение знания о прошлом для образования
1.	Знания о прошедших событиях в конкретной области жизнедеятельности выступают как исторические данные, необходимые для научного анализа как основа научного познания	Исторические знания как знания о прошлом выступают в качестве основы для развития умственного кругозора и менталитета обучающихся (школьников, студентов и др.).
2.	Знания о прошедших событиях выступают как основа научного познания, в особенности исторического метода познания	Знания о прошедших событиях дают нам опыт или мудрость жизни, на основе которых мы выстраиваем своё поведение в изменяющемся обществе.

[1] Сороко-Цюпа О.С. и др. Мир в XX веке: учебник / О.С. Сороко-Цюпа, В.П. Смирнов, А.И. Строганов; Под ред. О.С. Сороко-Цюпы. – 6-е изд., стереотип. – М.: Дрофа, 2002. – С. 6.

№ пп	Роль и значение знания о прошлом для науки	Роль и значение знания о прошлом для образования
3.	Поиск законов и закономерностей науки на базе исторических данных и фактического материала	Знания о прошедших событиях развивают умение видеть будущее, строить прогнозы на перспективу, прогнозировать.
4.	Использование методологии исторической науки в других областях научного знания, а именно: научных принципов историзма, модернизации, а также исторического метода.	Знание прошлого даёт нам знание обычаев, традиций и привычек населения и целых народов, проживающих в данной местности, всего того, что отражается в институтах.
5.	Подлинные исторические знания о прошлом дают возможность бороться с искажениями истории, находить и отстаивать историческую правду.	Знание прошлого сохраняет историческую память народа и всего общества в целом, поэтому историческое знание и историческая память неразрывны.

К примеру, исторические данные по социально-экономическому развитию той или иной страны мира служат необходимым материалом для формулирования экономических законов и закономерностей, которые в свою очередь могут послужить для анализа или прогноза развития и других стран мира, а не только отдельно взятой страны, которая выступала объектом изучения.

Подлинные исторические знания о произошедших событиях дают возможность и веское основание бороться с различными искажениями истории. “Даже Бог не может изменить истории, но историк «может». Следовательно, кому служит историк, который сознательно фальсифицирует историю, чтобы ссорить народы? Несомненно, не Богу и также не нам – славянам. Нам необходима только правда, потому что не имеем никаких путаных намерений, ни секретных планов господства над миром или другими народами”[1].

Историческое знание о прошлом наиболее ценно тем, что оно устанавливает причинно-следственные связи и отношения между различными, казалось бы, совсем не связанными материями, и таким образом вскрывает невидимые связи между вещами. Таким образом, иногда проливается яркий свет на весьма затененные стороны нашей повседневной жизнедеятельности, выявляя то, о чём ранее мы могли только догады-

[1] Сикорски Т. Угроза неофашизма и новый мировой порядок // Форум: международный журнал. 2007. № XLVIII - XLIX. - С. 168.

ваться. В результате, ценность представляет сам механизм появления исторического знания о прошлом – исторического познания. Знание прошедших исторических событий позволяет нам ориентироваться в целом ряде и потоке современных аналогичных событий и процессов, создавать ассоциативные ряды по аналогии с прошлыми событиями. Например, знание народных обычаев-привычек, как правило, выражается, прежде всего, в общепринятых традициях и институтах, целой "сети внешних норм, то грубых и твёрдых, то мягких и эластичных, [что] оплетает собою всевозможные проявления человеческой жизни"[1]. Изучение истории дает неоценимый опыт соприкосновения с прошлым, который любому человеку помогает в жизни. Вообще знание прошлого, знание истории позволяет более эффективно осваивать новые знания, у людей появляются новые осознанные взгляды на жизнь, собственная точка зрения на многие события и процессы современности, самостоятельная позиция в общественной жизни. В данном случае лучше И.В. фон Гёте, наверное, и не скажешь, ведь, как он говорил: "Лучшее, что нам дает история, — это возбуждаемый ею энтузиазм". То есть это - особенное и бережное отношение к своей стране, своему народу, то, что обычно называют патриотизмом. Таким образом, "знание своей истории даёт нам очень многое. Оно помогает увидеть реальную картину всего происходящего сегодня, даёт понимание ошибок, которые совершили предки, для недопущения подобных ошибок в настоящем и будущем"[2].

В силу одной только этой причины роль и значение исторического знания о прошлом для современности трудно переоценить, ибо это значение действительно велико. Знание прошлого остаётся великим в независимости от того, какую именно функцию оно выполняет: является ли оно фактической основой для научного исторического метода познания либо выступает воспитательной основой для подрастающего поколения, либо служит материалом для дальнейшего скрупулёзного анализа с целью выяснения исторической правды и отделения лжи от истины и т.д. Во всех мыслимых и немыслимых случаях мы должны чётко представлять себе важность правдивости освещения исторических событий, чтобы не вводить ни себя, ни других в возможное заблуждение и повсеместно применять универсальный научный исторический метод познания, который имеет все логические основания использоваться в современной науке и современном образовании.

---

[1] Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет / А.А. Богданов. – М.: Политиздат, 1990. - С. 55.

[2] Егорова А. Нам нужна правда о нашем прошлом // Русское Агентство Новостей. 16 декабря 2012. // Электронный ресурс. – Режим доступа: URL: http://ru-an.info/новости/нам-нужна-правда-о-нашем-прошлом/ (дата обращения 05.05.2015)

Овчинников А.В., канд. истор. наук
Россия, ЧОУ ВПО «Институт социальных и гуманитарных знаний»

Ovchinnikov A., Ph.D. in History
Russia, Institute of Social and Human Knowledge

УЧЕБНИКИ ИСТОРИИ: КОНСТРУИРОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКИХ СМЫСЛОВ В УСЛОВИЯХ ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОТИВОСТОЯНИЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ: «САБИРОВА Д.К., ШАРАПОВ Я.Ш. ИСТОРИЯ ТАТАРСТАНА. С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН И ДО НАШИХ ДНЕЙ». М.: Кнорус, 2009. 352 с.»).

HISTORY BOOKS: THE CONSTRUCTION OF THE HISTORICAL MEANINGS IN TERMS OF POLITICAL OPPOSITION (based on «Sabirova D.K., Sharapov YA.SH. History of Tatarstan. From ancient times to the present day. Moscow, Knorus, 2009. 352 p.»)

Аннотация

В статье предлагается авторская типологизация учебников по истории Татарстана. Выделяется три типа: «формально-академический», «маргинальный» и «промежуточный». На примере одного издания рассматривается проблема «культурно-историческая среда – учебник – общественное мнение». Сделан вывод о большом влиянии корпоративных интересов академического сообщества и политической обстановки на специфику текстов национальных историй.

Abstract

The author of the article offers a typology of textbooks of history of Tatarstan. There are three types: «formally academic», «marginal» and «intermediate». On the example of one textbook examines the relationship between «cultural-historical environment – tutorial – public opinion». The author concluded that there is a large influence of corporate interests of the academic community and the political situation on the specifics of the texts of national histories.

Ключевые слова: миф; идеология; история Татарстана; «древнейшая северотюркская цивилизация»; Д.К. Сабирова; «арийский миф»; Гиперборея.

Key words: myth; ideology; history of Tatarstan; «Severotyurkskaya ancient civilization»; D.K. Sabirova; «Aryan myth»; Hyperborea.

Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 15-33-01003 «Концептуальные основания политики памяти и перспективы постнациональной идентичности».

Учебники истории играют важную роль в конструировании социально значимых мифов о прошлом. В отличие от научных (или признаваемых таковыми) трудов (монографий и статей), а также публицистики и произведений искусства на историческую тему, учебники обязательны к прочтению учащимися и преподавателями государственных образовательных учреждений. Кроме того, имеющийся в них материал необходимо воспроизводить в важных для индивидуума ситуациях, например, на экзаменах и зачетах, и от нюансов проговаривания официально признанного мифа может зависеть социальный статус проходящего «инициацию» и опосредованно – легитимность организующих испытание властей. Последнее объясняет, почему учебники истории привлекают пристальное внимание различных политических сил: как провластных, так и оппозиционных. Трактовка событий, казалось бы, далекого прошлого принимает злободневное звучание, что, впрочем, характерно для «замешанной на прошлом» идеологии.

На мой взгляд, в дискурсе конструктивистского подхода, кроме само собой разумеющегося внимания к учебнику как части породившей его культурно-исторической среды, плодотворно рассматривать дальнейшие «приключения» учебного текста, трансформацию изначально заложенных в нем смыслов в условиях публичного к нему внимания. Происходившие после распада СССР историографические и особенно «околоисториографические» события дают богатый материал для изучения особенностей конструирования текстов учебников и содержащихся в них коннотаций, а также анализа последующего «курсирования» уже созданного продукта на полях общественно-политических баталий и страницах СМИ.

Связь «культурно-историческая среда – учебник – общественное мнение» рельефно проявляется в российских национальных республиках, которые в начале 1990-х гг. получили политические возможности для активизации конструирования местных «государственных» идеологий. На примере Татарстана можно утверждать, что напряжение внутренней политической борьбы, противостояние с Федеральным Центром и специфика устройства региональной академической корпорации стали причиной появления условно трех типов учебников:

1. «Формально академические» (их подавляющее большинство): подготовлены в основном сотрудниками Академии наук Татарстана и

преподавателями профилирующих ВУЗов[1] (в этом типе учебников при заданной политической направленности и предсказуемости основных трактовок и выводов сохранены профессионализм в подаче фактов, что роднит эти издания с учебниками по истории СССР);

2. «Маргинальные»: подготовлены историками, не пользующимися признанием коллег даже на местном уровне (в основу текстов положены данные сомнительных исторических источников, а если говорить прямо – подделок). Классическим примером этого немного-

[1] Аминов А.М. История Татарстана: (краткий курс): XIX век: учебное пособие для учащихся 8 класса. Казань: [б. и.], 2002. 20 с.; Его же. История Татарстана: (краткий курс): с середины XVI века по XVIII век: учебное пособие для учащихся 7 класса. Казань: [б. и.], 2002. 20 с.; Галлямова А.Г. История Татарстана и татарского народа. XX – начало XXI в. 11 класс: учебное пособие для 11 кл. общеобр. учреждений / А.Г. Галлямова [и др.]. Казань: Хэтер (ТаРИХ), 2009. 255 с.; Гилязов И.А. История Татарстана (вторая половина XVI-XVIII вв.): учеб. пособие для 7 кл. основ. шк. / И.А. Гилязов, В.И. Пискарев. Казань: ТаРИХ, 2004. 109 с.; Гилязов И.А. История Татарстана и татарского народа с древнейших времен до конца XIX века: учебное пособие для 10 класса средней общеобразовательной школы / И.А. Гилязов, В.И. Пискарев, Ф.Ш. Хузин. Казань: Хэтер, 2008. 269 с.; Давлетшин Г.М. Рассказы по истории Татарстана: Учеб. для 5-6 кл. сред.шк.: Пер.с татар. / Г.М.Давлетшин; Под ред.С.Х. Алишева; Рис.Р.Шамсутдинова. Казань: Магариф, 1994. 272 с.; Давлетшин Г.М. Булгарская цивилизация на Волге / Г.М. Давлетшин, Ф.Ш. Хузин. Казань: Татарское книжное изд-во, 2011. 111 с.; Загидуллин И.К. История татарского народа (XVIII – начало XX вв.): учебное пособие для 11 кл. школ с русским языком обучения: (профильный уровень) / И.К. Загидуллин, М.М. Гибатдинов, Д.Ф. Загидуллина. Казань: Магариф, 2010. 317 с.; История Татарстана: атлас / науч. ред. Б. Ф. Султанбеков. Казань: ТаРИХ, 2001. 32 с.; История Татарстана: Учебное пособие для основных школ / ; Ф.Ш. Хузин, И.А. Гилязов, В.И. Пискарев и др.; Рук. проекта и науч. ред. Б.Ф. Султанбеков. Казань: ТаРИХ, 2001. 544 с.; Исхаков Д.М. История татарского народа: (с древнейших времен до конца XVII в.): учебное пособие для 10 кл. общеобр. школ: (профильный уровень) / [Д.М. Исхаков и др.]; под ред. Д.М. Исхакова. Казань: Магариф , 2009. 421 с.; Мустафина Г.М. История Татарстана, XIX век: учеб. пособие для сред. общеобразоват. шк., гимназий, лицеев и сред. спец. учеб. заведений / Г.М. Мустафина, Н.П. Муньков, Л.М. Свердлова. Казань: Магариф, 2003. 255с.; Синицына К.Р. История Татарстана и татарского народа: (Вторая половина XVI-XVIII вв.): Учебное пособие для средних общеобразовательных школ, гимназий и лицеев / К. Р. Синицына. Казань: Магариф, 2000. 175 с.; Султанбеков Б.Ф. История Татарстана. 20 век. 1917-1996 гг.: учебное пособие для общеобразовательных заведений / Б.Ф. Султанбеков, Л.А. Харисова, А.Г. Галямова. Казань: Хэтер, 1998. 447 с.; Султанбеков Б.Ф. История Татарстана, XX - начало XXI века: учеб. пособие для 9 кл. основ. шк. / Б.Ф. Султанбеков, А.А. Иванов, А.Г. Галлямова. Казань: [Хэтер], 2006. 318 с.; Тагиров И.Р. История национальной государственности татарского народа и Татарстана / И.Р. Тагиров; Науч. ред. М. Х. Фарукшин. Казань: Татарское книжное издательство, 2000. 310 с.; Фахрутдинов Р.Г. История татарского народа и Татарстана. Древность и средневековье: учебник для средних общеобразовательных школ, гимназий и лицеев / Р.Г. Фахрутдинов. Казань: Магариф, 2000. 255 с.; Хузин Ф.Ш. История Татарстана с древнейших времен до середины XVI века: Учеб. пособие для 6 кл. общеобразоват. шк. / Ф.Ш. Хузин, В.И. Пискарев. Казань: ТаРИХ, 2004. 93 с.

численного типа учебных изданий являются «Курс лекций по истории татарского народа» (Мифтахов З.З.) для студентов Казанского государственного педагогического университета и подготовленный на его базе школьный учебник «История Татарстана и татарского народа» (Мифтахов З.З., Мухамадеева Д.Ш.). Содержащиеся в этих учебниках «глобальные открытия» основаны на использовании поддельного свода булгарских летописей «Джагфар тарихи» («История Джагфара»).[1] Основной автор – кандидат исторических наук, профессор З.З. Мифтахов, защитивший ещё в советское время диссертацию по социалистам-революционерам, в начале 1990-х гг., видимо, решил воспользоваться сложившейся ситуацией «борьбы за суверенитет» Татарстана и предложить политической элите свой объясняющий миф. Однако его изоляция от Академии наук Татарстана и Казанского государственного университета (ныне Казанский (Приволжский) Федеральный университет), а следовательно, и от региональных властей, нуждающихся именно в престижной легитимации, вкупе с явной эпатажностью текста обусловили относительную неудачу проекта (относительную потому, что около 15 лет этот курс читался в педагогическом университете будущим учителям истории).

Если первый тип учебников является примером мифологизации истории, то второй – её фальсификации.

3. К последнему («промежуточному») типу учебников, занимающему промежуточное положение между двумя первыми, в основном, принадлежат издания для студентов неисторических специальностей технических ВУЗов. Их авторы инкорпорированы в региональную академическую среду, но согласно учебным планам часто всего лишь в течение одного семестра вынуждены вести курсы «Истории», «Истории России» и «Истории Татарстана». Нехватка времени обуславливает внимание не столько к полноценной подаче фактического материала, сколько к разного рода оценочным суждениям. Этим объясняется ярко выраженная идеологическая составляющая подготовленных учебников. Мифологичность в изложении материала здесь значительно выше, чем в первом типе учебников, но до всеохватывающей фальсификации, как во втором, доходит редко.

Одобрение со стороны федерального и республиканского министерств образования (соответствующие грифы), отсутствие до поры

[1] Подробнее см.: Шамилоглу Ю. «Джагфар Тарихы»: как изобреталось булгарское самосознание // Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов. М.: ИА РАН, 2011. С. 275–287; Петров А.Е. Необулгарская идея и легитимизация поддельного свода Джагфара // Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов. М.: ИА РАН, 2011. С. 288–296.

до времени критики со стороны академического сообщества (боязнь испортить отношения с авторами, нередко являющимися членами диссертационных советов и редколлегий «ваковских» журналов), распространение среди неподготовленной студенческой аудитории технических ВУЗов делают такие учебники объективно опасными в плане пропаганды националистических идей и эскалации межэтнической напряженности.

Примером третьего типа учебников является подготовленная сотрудниками Казанского национального исследовательского технического университета (КНИТУ, бывший Казанский авиационный институт) и изданная в московском издательстве «Кнорус» «История Татарстана». Один из авторов – доктор исторических наук, профессор Дания Киямовна Сабирова на момент издания учебника занимала высокие административные посты директора Института, декана факультета и заведующей кафедрой названного университета, кроме того, она являлась членом Диссертационного совета (специальность: 23.00.01 – Теория политики, история и методология политической науки (по историческим наукам)). Интересно обратить внимание на научную специализацию авторов учебника. Тема кандидатской диссертации Дании Сабировой называлась «Совершенствование партийного руководства промышленностью в Татарии в третьей пятилетке (1938 – июнь 1941 года)» (1975), а докторской – «Деятельность КПСС по укреплению и развитию интернациональных связей рабочего класса СССР с трудящимися зарубежных стран во второй половине 20-х – первой половине 30-х годов (на материале партийных организаций Среднего Поволжья и Урала)» (1989). Другой автор, Якуб Шарапов в 1968 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Национальные секции РКП(б)», а в 1972 г. выпустил монографию «Сила и жизненность национальной программы ленинизма».

В начале 1990-х гг. профессиональные идеологи изменили свои взгляды и от марксизма-ленинизма «перешли» к татарскому национализму. Ключевым образом, склеивающим вокруг себя исторические эпохи и факты, выступает образ Татарстана и татарского народа. Сам Татарстан при помощи словесной эквилибристики объявляется одной из *«древнейших стран на северо-востоке Европейского континента. Ещё в V-II тысячелетиях до н.э. территория Татарстана входила в систему региональной неолитической культуры, названной «уральской культурой». Исторически как страна и как государство Татарстан локализовывался в конце первого тысячелетия под названием древнетатарского государства Волжская Булгария на территории Волго-Урала. В период средних веков Татарстан воспринимается в границах Казанского татарского государства (Казанского*

ханства). В XVII-XIX вв. Татарстан входил в состав Российской империи. В 1920 г. была провозглашена Татарская Автономная Социалистическая Республика. В 1990 г. произошло провозглашение государственного суверенитета Республики Татарстан как субъекта Российской Федерации».[1] История молодого государственного образования (с 1990 г.) искусственно удревняется и его именем называются древние государства и области.

Истоки «противостояния» России и Татарстана авторы уводят в X в. н.э. (!) и пытаются интерпретировать сложности взаимоотношений Киевской Руси и Волжской Булгарии как начало этого противостояния*: «Уже тогда* (X в. – **А.О.**) *эти две страны* (Киевская Русь и Волжская Булгария – **А.О.**) *оказались в противоречивом взаимодействии. … В то же время Киев и Булгар, придерживаясь разных мировых религий и будучи потенциально на подъёме, оказались в состоянии противоборства в восточноевропейском наследии».*[2]

Наивысшей точки осовременивание истории достигает при описании событий, связанных с завоеванием Московским государством Казанского ханства в 1552 г. Поражают названия параграфов и подпараграфов: «Обострение Татарстанско-Российских отношений» (напомню, речь идет о первой половине XVI в.),[3] «Война за независимость»,[4] «Борьба против оккупации»[5], «Сопротивление русской военной администрации»[6], «Русская колонизация Татарстана»,[7] «Особенности русской колонизации».[8]

Казанское ханство и Россия того времени названы национальными государствами,[9] что не соответствует действительности. По логике изложения материала в этих «национальных государствах» проживали татары и русские, следовательно, взятие Казани 1552г. – это не просто противостояние двух государств, но ещё и двух ныне проживающих в Татарстане народов.

Термины «Россия», «Москва», «русские» в большинстве случаев подаются в негативной плоскости, причём делается это таким образом, чтобы «помочь» студенту найти соответствие событиям прошло-

[1] Сабирова Д.К., Шарапов Я.Ш. История Татарстана. С древнейших времен до наших дней. М.: Кнорус, 2009. С. 8.
[2] Там же. С. 53.
[3] Там же. С. 102.
[4] Там же. С. 105.
[5] Там же. С. 111.
[6] Там же. С. 113.
[7] Там же. С. 117.
[8] Там же.
[9] Там же. С. 105.

го в современной действительности: *«Сююмбике и Казанское правительство отдавали себе отчёт в том, какая политическая угроза нависла над Татарстаном в связи с решением Москвы во что бы то ни стало покорить Казань и тем самым открыть путь к дальнейшей имперской экспансии. ...Ранней весной 1551 г. русская армия во главе с царём перешла границу и двинулась вглубь территории Татарстана»*[1]; *«Казанцам удалось сохранить своё государство. У них усилилась уверенность в том, что они все же найдут выход из татарстанско-российского кризиса. …Это было выражением недовольства народа русской оккупацией правобережной части страны»*.[2]

В духе культурного расизма и этнонационализма осмысливаются последствия взятия Казани войсками Ивана IV в 1552 г.: *«Татарстану не удалось отстоять в полной мере свою национальную самобытность. Страна оказалась расколотой. Она теперь состояла из двух общин: татарской, национально-подавленной, и русской, относящейся к господствующей нации»*.[3]

Через весь учебник проходит мысль о том, что Татарстан – самобытное государство, оказавшееся под властью России. Для доказательства этой идеологемы используются сюжеты из колониальной истории западноевропейских стран: *«Ещё одна особенность русской колонизации Татарстана заключается в том, что у русского государства и татарского народа было разное понимание перспективы Татарстана. На Западе в данном случае обе стороны (колониальные державы и захваченные ими страны) понимали временность объединения, считали, что со временем их взаимоотношения обретут иной характер. Так подходил к факту русского завоевания сам Татарстан, считая, что в будущем непременно восстановит свою независимость»*.[4]

В 2012 г. на одной из конференций я поделился своими мыслями относительно учебника Д. Сабировой и Я. Шарапова, до этого не привлекавшего к себе ни академического, ни общественного внимания. Присутствовавшие журналисты и Председатель Общества русской культуры Татарстана, доктор социологических наук, профессор А.Л. Салагаев заинтересовались произведением. Началось его публичное обсуждение.[5] Апогеем критики явилось заявление в Гене-

[1] Там же. С. 106, 107.
[2] Там же. С. 109.
[3] Там же. С. 127.
[4] Там же. С. 117, 118.
[5] Учебники по истории Татарстана обвинили в фальсификации прошлого (26.04.2012) [Электронный ресурс]: Портал газеты «PROKAZAN.RU». URL: http://prokazan.ru/newsv2/56971.html (дата обращения: 24.08.2015); Ордынский В. Фальсификация прошлого в учебниках по истории Татарстана и татарского народа:

ральную прокуратуру, написанное 23-летним выпускником КНИТУ-КАИ Романом Кириловым.[1]

Сообщество историков Казани публично не отреагировало на скандал, на учебник не появилось ни одной рецензии, хотя до 2009 г. он уже несколько раз переиздавался. Напротив, заведующая кафедрой Гуманитарных Дисциплин Казанского национального исследовательского технологического университета (где я работал) доктор исторических наук профессор О.Н. Коршунова (член того же Диссертационного Совета, что и Д.К. Сабирова) несколько раз предлагала мне выступить с публичными извинениями перед Данией Киямовной, иначе «у нас испортятся отношения с её кафедрой, будут проблемы у аспирантов с ведущими организациями, и вообще, Вы можете спровоцировать «войну», и пострадает весь коллектив». Видимо, желая показать, что критика учебника является моей личной инициативой, Ольга Николаевна и доцент её кафедры Ш.С. Хамматов выступили в пользующемся репутацией «националистического» казанском журнале «Идель» с положительными характеристиками учебника[2] (хотя, например, сам Ш.С. Хамматов признавался, что этот учебник не читал).

Самое интересное заключается даже не в попытках оправдания Д.К. Сабировой и административного давления на критиков, а в тех изменениях, которые произошли в её мировоззрении, и в частности, во взглядах на прошлое. В 2014 г. в издательстве «Кнорус» (том самом, что выпустило «Историю Татарстана») под редакцией Д.К. Сабировой и И.А. Гатауллиной (преемницы Дании Киямовны на посту заведующей кафедрой) вышел учебник «История» для бакалавров.[3]

проявления, масштаб, последствия (12.05.2012) [Электронный ресурс]: Информационно-аналитическая служба «Русская народная линия». URL: http://ruskline.ru/analitika/2012/05/17/falsifikaciya_proshlogo_v_uchebnikah_po_istorii_tatarstana_i_tatarskogo_naroda_proyavleniya_masshtab_posledstviya/ (дата обращения: 24.08.2015).

[1] Прокуратура проверит учебник по истории Татарстана (18.01.2014) [Электронный ресурс]: Информационно-аналитический портал «Свободная трибуна». URL: http://triboona.ru/post/581 (дата обращения: 24.08.2015); Султан Хамзаев выступил против учебника по истории Татарстана (24.01.2014) [Электронный ресурс]: Информационное агенство «Казаньпресс». URL: http://kazanpress.ru/news/18828-sultan_xamzaev_vstupil_protiv_uchebnika_po_istorii.html (дата обращения: 24.08.2015); История вражды. Как учебное пособие подмочило репутацию Татарстана (29.01. 2014) [Электронный ресурс]: сайт «mk.ru. Казань». URL: http://kazan.mk.ru/article/2014/01/29/976916-istoriya-vrazhdyi-kak-uchebnoe-posobie-podmochilo-reputatsiyu-tatarstana.html (29.01. 2014).

[2] Шакирова А. История с учебником истории // Идель. 2012. № 9. С. 43; Историк Шамиль Хамматов: «Отменять курс истории Татарстана нельзя» // Идель. 2012. № 9. С. 44.

[3] История: учебник / коллектив авторов; под ред. Д.К. Сабировой и И.А. Гатауллиной. М.: КНОРУС, 2014. 328 с. (Бакалавриат).

По сравнению с «Историей Татарстана» пятилетней давности, идеологический маятник от татарского национализма качнулся в сторону… национализма русского. Видимо, были осознаны исходящие из Московского Кремля «сигналы», и место «древнейшей северотюркской цивилизации» заняла Гиперборея – якобы располагавшаяся на севере России праславянская «колыбель человечества». Согласно учебнику, именно на месте современного российского арктического шельфа (что в условиях идущего сегодня геополитического спора за этот район весьма кстати) на полярных и заполярных территориях легендарные братья Рус и Словен в 2409 г. до н.э. положили начало русской народности и русской государственности. «*Примерно 1000 лет спустя преистория славянских племен просматривается как участников Троянской войны. Для Гомера славянские защитники Трои были энетами, впоследствии известными по всей Европе как венеды*».[1] В результате катастрофы Гиперборея погибла, но многие из её уцелевших жителей, «*а также Атлантиды смогли перелететь в другие страны на первобытных летательных аппаратах и обосноваться на иных континентах*».[2]

В учебнике фактически воспроизводится подстроенный под нужды крайне правого русского национализма и неоязычества известный нацистский миф о северных истоках арийских племен, которые из полярных широт расселились на юг, неся с собой культуру и цивилизацию (см., например, книгу А. Розенберга «Миф двадцатого века»).[3] «*Гиперборейские истоки арийских племен и славянского этноса*»[4] «доказываются» путем ссылок на более чем сомнительных авторов[5] – проповедовавшего «арийский миф» радикального индийского националиста Б.-Г. Тилака; пользовавшегося поддержкой Г. Гиммлера мистика Германа Вирта, основавшего нацистскую оккультную псевдонаучную организацию Аненербе («Наследие предков»), которая занималась поиском загадочной Гипербореи; одного из вдохновителей фашизма Рене Генона; современного евразийца А.Г. Дугина, о связи идей которого с фашистскими доктринами пишет один из наиболее авторитетных мировых специалистов по фашизму Роджер Гриффин;[6]

[1] Там же. С. 43.

[2] Там же. С. 44 (Глава 2, автор – доктор исторических наук И.А. Гатауллина).

[3] Подробнее об опасностях арийского мифа см.: Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. В 2 т. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 536 с.

[4] История: учебник / коллектив авторов; под ред. Д.К. Сабировой и И.А. Гатауллиной. М.: Кнорус, 2014. С. 29.

[5] Там же. С. 29 (Глава 2, автор – доктор исторических наук И.А. Гатауллина).

[6] Гриффин Р. Фашизм // ПОЛИС. 2012. № 3. С. 147, 148.

философа В.Н. Демина, чьи псевдонаучные построения о Гиперборее проанализированы В.А. Шнирельманом.[1]

По сравнению с «Историей Татарстана» принципиально изменилась оценка вхождения Среднего Поволжья в состав России. Негативные интенции сменились эмоционально спокойными утверждениями о том, что «*с завоеванием татарских ханств, особенно Казани, … Московская Русь укрепила свою легитимность и суверенитет… С этого времени началось становление многонациональной и поликонфессиональной России*».[2]

По моему мнению, причиной столь резкого поворота в трактовке концептуальных вопросов явилось, в первую очередь, изменение внутриполитической обстановки в стране (усиление централизации) и только во вторую – научная критика и публичное обсуждение. Данное обстоятельство свидетельствует о важности изучения специфики корпоративной структуры российских академических сообществ (особенно провинциальных) и их связей с политическими элитами как факторов, играющих важнейшую роль в конструировании мифов национальных историй.

Горобий А.В., канд. истор. наук
Россия, ФГБОУ ВПО «Тверской государственный университет»

Gorobiy A.V., PhD in History
Russia, Tver State University

ИСТОРИЯ ПОНЯТИЙ КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ В ГЕРМАНИИ

CONCEPTUAL HISTORY AS A MEANS OF ESTABLISHING THE SOCIAL MEMORY IN GERMANY

Аннотация

В данной статье развитие истории понятий соотносится со специфическими социокультурными реалиями послевоенной Германии. Автор прослеживает, как исследования по истории понятий вносили

[1] Шнирельман В.А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России (Серия «Диалог»). М.: Издательство ББИ, 2012. С. 29–32.

[2] История: учебник / коллектив авторов; под ред. Д.К. Сабировой и И.А. Гатауллиной. М.: Кнорус, 2014. С. 98 (Глава 6, автор – кандидат исторических наук Н.Г. Шафигуллин).

вклад в переосмысление прошлого, в поиски духовных опор и формирование социальной памяти немецкого народа. Особое внимание уделяется дискурсивному взаимодействию науки и общества, а также личностному фактору в исследованиях и воспоминаниях о прошлом.

Abstract

The article brings the development of conceptual history into correlation with specific sociocultural conditions of the post-war Germany. The author analyzes the way that the conceptual history studies contributed to rethinking the past, searching for spiritual pillars and establishing the social memory of the German nation. He specially dwells on the discursive interaction between academe and society as well as on the personal tribute to the research and recollections of the past.

Ключевые слова: история понятий; Германия; война; воспоминания

Keywords: conceptual history; Germany; war; memories.

История понятий – особое направление гуманитарных исследований в Германии, сформировавшееся во второй половине XX века и отражающее повышенный интерес немецких гуманитариев (прежде всего, историков и философов) к языку. В литературе по истории понятий, как правило, подчеркивается ее роль в развитии научного дискурса и несколько в тени оказывается социальная роль истории понятий, что представляется неоправданным с учетом специфических реалий послевоенной Германии. **Цель данной статьи** – рассмотреть историю понятий с точки зрения процессов формирования социальной памяти в Германии во второй половине XX века.

Поражение в войне, тотальная разруха и расчленение страны вкупе с чувствами отрезвления и неискупаемой вины перед всем миром стали тяжелым потрясением для немцев. Послевоенные годы отмечены попытками найти хоть какие-то моральные опоры и ориентиры, понять и переосмыслить свою историю. Первым подобным ориентиром стал немецкий язык и классическая литература. В 1946 году был начат проект издания «Словаря Гете» с целью семантически представить все слова, употреблявшиеся Иоганном Вольфгангом Гете[1]. Один из инициаторов издания филолог Вольфганг Шадевальдт воспринимал язык Гете во многом как средство катарсического очи-

[1] Проект словаря зародился в Немецкой академии наук в Берлине, которая вскоре стала частью научной инфраструктуры ГДР. Проект реализовывался в сотрудничестве с Академиями наук Гёттингена и Гейдельберга, являя тем самым важный пример взаимодействия между западногерманскими и восточногерманскими учеными. В настоящее время издано 6 томов до буквы «М». См. Goethe-Wörterbuch. – Bände 1–6.2. – Stuttgart: Kohlhammer, 1978–2012.

щения и искупления вины немецкого народа, как «Великую Хартию нового немецкого языка»[1].

Словарь Гете продолжил традиции немецкой лексикографии, которая до второй половины XX века была основным модусом понятийных исследований. В 1955 году в ФРГ был учрежден журнал «Архив истории понятий», что можно считать точкой отсчета институционализации истории понятий как особого научного направления. На основе публикуемых в этом журнале материалов в 1971 году началось издание «Исторического словаря философии» под редакцией Йоахима Риттера[2], а в 1972 году – словаря «Основные исторические понятия» под редакцией Райнхарта Козеллека[3]. Такая активизация понятийных исследований в Германии была связана с социокультурной обстановкой в ФРГ послевоенного времени.

В работах философа Йоахима Риттера, ученика Эрнста Кассирера, история понятий является частью критической концепции модерна – концепции раскола (Entzweiung) современного мира сразу по нескольким линиям. Во-первых, имеет место раскол между «будущим» (несущим печать безразличного к традициям прогресса точных наук, техники и промышленности) и «прошлым» (миром традиций, в котором человеческая субъективность имеет свою свободу). Во-вторых, раскол между прошлым и будущим принимает облик также раскола между индивидом и буржуазным обществом. В-третьих, в философии это отражается как раскол между системной философией и историей философии. Средствами преодоления раскола должны выступать, по мнению Риттера, гуманитарные науки. Он трактовал развитие гуманитарных наук и искусств как экзистенциальный ответ на экспансию естественных наук: овеществление сознания и отрыв от истории современного общества компенсируются гуманитарными науками, поддерживающими в людях эстетическое сознание и социальную память[4].

Еще более отчетливо социальная сторона истории понятий проявилась в работах историка Райнхарта Козеллека, представителя гейдельбергской школы социальной истории. Участие в войне в составе

[1] Schadewaldt W. Das Goethe-Wörterbuch. Eine Denkschrift // Goethe Jahrbuch. – NF. – Bd. 11. – S. 294.

[2] Historisches Wörterbuch der Philosophie / hrsg. von J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel. 13 Bände. – Basel: Schwabe Verlag, 1971–2007.

[3] Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. In 8 Bänden. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1972–1997.

[4] Ritter J. Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft (1963) // Ritter J. Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. – 1. Auflage. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. – S. 377–406, здесь S. 399.

вермахта и пребывание в советском плену наложили глубоко личный отпечаток на все его творчество, которое началось с попыток понять истоки ужасных явлений XX века – войн, тоталитаризма, национализма и др. Козеллек пошел по пути изучения «патогенеза буржуазного общества» и пришел к выводу, что «эпоха Просвещения» была рубежом («седловым временем») формирования современного общества со всеми его недостатками[1]. Он рассматривал понятия как факторы и индикаторы социальных изменений, следовательно, история понятий выступает в его работах как инструмент социальной истории.

Козеллек пытается понять, почему вместе с переходом к модерну в «седловое время» уменьшается возможность извлекать уроки из истории? По его мнению, в XVIII веке «пространство опыта» и «горизонт ожиданий», прежде неразрывно связанные, расходятся: память больше не дает людям ориентиров на пути в будущее[2]. Это парализует «историю как учительницу жизни» (historia magistra vitae). Все меньше конкретного опыта содержится в понятийном оформлении ожиданий и за счет этого горизонт ожиданий значительно расширяется. «Формула нового времени», выведенная Козеллеком, гласит: «Чем меньше опыта, тем больше ожиданий»[3]. Теперь именно они являются носителями исторического опыта, следовательно, история понятий в трактовке Козеллека приобретает важнейшие социальные функции – функции связывания прошлого и будущего, сохранения и воспроизводства социальной памяти.

Ханс Ульрих Гумбрехт полагает, что для истории понятий характерно «замалчивание» (Latenthalten) проблемных страниц немецкой истории с тем, чтобы дать возможность примириться с ней участникам второй мировой войны и их детям[4]. Возможно, мнение Гумбрехта справедливо в отношении начального этапа развития истории понятий (1960-1970-е годы), однако в дальнейшем работы Козеллека свидетельствуют об обратном: на склоне лет основными темами исследований Козеллека были формы опытного переживания террора, войны и насилия, а также формы и функции памяти об этих переживаниях. Козеллек

[1] Koselleck R. Kritik und Krise: ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. – Freiburg [et al.]: Alber, 1959. – X, 229 S.

[2] Koselleck R. Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte // Koselleck R. Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten. – 1. Auflage. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. – S. 38–66.

[3] Koselleck R. „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien // Koselleck R. Vergangene Zukunft. – S. 349–374, здесь S. 374.

[4] Gumbrecht H.U. Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte. – München [et al.]: Fink, 2006. – S. 29–30.

изучал сны людей в третьем рейхе[1], памятники войны и жертвам насильственной смерти (как проявление культа умерших)[2]. Эти исследования обусловили гражданско-политическую позицию Козеллека в «споре о памятниках» в 1990-е годы. Он настаивал на том, чтобы памятники посвящались всем жертвам войны и насилия, а именно чтобы мемориал «Ноей Вахе» (Берлин) оплакивал не только христиан, но и не-христиан (евреев) и, наоборот, чтобы Мемориал памяти убитых евреев Европы (Берлин) касался не только евреев.

Таким образом, плодом усилий немецких интеллектуалов, направленных на переосмысление прошлого своей страны стала история понятий. Нейтральность языка как предмета изучения позволила немецким ученым использовать историю понятий для утверждения объективного, взвешенного подхода к своей истории. Институционализация истории понятий обеспечила трансляцию ее основных положений в академических кругах, а участие Козеллека в «споре о памятниках» стало важным образцом взаимодействия науки и общества.

Кищенков М. С., канд. истор. наук, ст. преподаватель
Россия, ФГБОУ ВПО «Ярославская Государственная Сельскохозяйственная Академия» г. Ярославль

Kishchenkov M. S., PhD. hist. Science, Art. teacher
Russia, «Yaroslavl Agricultural Academy State», Yaroslavl

ОЦЕНКА НЕМЕЦКОЙ ОККУПАЦИИ, КОЛЛАБОРАЦИОНИЗМА И ОУН-УПА В УКРАИНСКИХ УЧЕБНИКАХ ИСТОРИИ

EVALUATION OF THE GERMAN OCCUPATION, COLLABORATION AND OUN-UPA IN UKRAINIAN HISTORI TEXTBOOKS

Аннотация

Школьным учебникам по истории отводится весомая роль в формировании мировоззрения, исторического сознания и памяти. По

[1] Koselleck R. Terror und Traum. Methodologische Anmerkungen zu Zeiterfahrungen im Dritten Reich // Koselleck R. Vergangene Zukunft. – S. 278–299.

[2] Koselleck R. Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes. Ein deutsch-französischer Vergleich (Jacob-Burckhardt-Gespräche auf Castelen 3). – Basel: Schwabe, 1998. – S. 51ff.

этой причине государство уделяет внимание содержанию учебников. В статье анализируются украинские учебники, то, как они оценивают деятельность националистов, германской оккупации и коллаборационизма. Роль ОУН – УПА в годы войны до сих пор является предметом дискуссий, именно поэтому интересно выяснить, какая версия событий представлена украинским школьникам.

Abstract

School history textbooks is given a significant role in shaping the worldview, historical consciousness and memory. For this reason, the government pays attention to the content of textbooks. The article analyzes the Ukrainian textbooks, the way they evaluate the activities of the nationalists, the German occupation and collaboration. The role of the OUN – UPA during the war is still a matter of debate, therefore, it is interesting to find out which version of events presented Ukrainian schoolchildren.

Ключевые слова: ОУН – УПА; коллаборационизм; оккупация; учебник истории.

Keywords: OUN - UPA; collaboration; occupation; history textbook

В получившей независимость Украине возникла потребность в формировании т. н. «исторической политики», т. е. «набора приёмов и методов, с помощью которых находящиеся у власти политические силы…стремятся утвердить определённые интерпретации исторических событий как доминирующие»[1]. Одной из составляющих подобной политики является издание учебников по истории. Несмотря на расширение информационного пространства в последнее время, учебники играют важную роль, посредством них государство стремится формировать мировоззрение своих граждан, их историческую память.

В свете этого интересно выяснить, какую версию событий преподносят украинским школьникам авторы учебников, какое же понимание событий прошлого должны сформировать ученики. В качестве примера были исследованы украинские учебники истории, написанные для учащихся 11 классов общеобразовательных школ и изданные в период правления В. Януковича. Внимание при изучении было сосредоточено на таких моментах, как деятельность в годы ВОВ ОУН–УПА, интерпретация причин коллаборационизма, а также в целом оценка в учебниках немецкой оккупации.

Всего было проанализировано 4 учебника по украинской истории[2]. Во всех учебниках событиям Второй Мировой и Великой Оте-

[1] Миллер, А. Россия: Власть и история // Pro et Contra. № 3-4. 2009. С. 6.

[2] Кульчицкий, С. В. Історія України. 11 кл. Киев, 2011; Пометун, Е. И., Гупан, Н. Н. История Украины. 11кл. Киев, 2011; Струкевич, А. К., Романюк, И. М., Дро-

чественной уделяется солидное внимание – до четверти объема учебника. При этом основное внимание направлено на предвоенные для СССР годы (1939- 1941 гг.), события на фронтах войны, освобождения Украины от немцев и вкладе украинцев в победу.

Тем не менее, немецкой оккупации уделяется значительное внимание. Все авторы учебников оценивают немецкую политику и действия оккупационных властей резко отрицательно. Подчеркивается, что немцы, исходя из своих интересов, разделили Украину на несколько частей, отдав часть южных районов вместе с Одессой румынам. Во всех учебниках приведены сведения о том, что для нацистского руководства Украина была плацдармом для военных действий, источником сырья и рабочей силы[1].

Главной задачей немецкие оккупационные власти видели в усмирении Украины путем массовых расстрелов недовольных и последующем заселении Украины немецкими колонистами. Сообщается о создании немцами на территории Украины концлагерей для военнопленных и бесчеловечном отношении к ним. В размещенных в текстах учебников документах есть отрывки из речей нацистских бонз, характеризующих отношение немцев к украинцам и их будущему[2].

Авторы учебников приводят разные сведения об объемах и видах вывезенного немцами сырья и материалов, количестве остарбайтеров. Холокост представлен в учебниках неравномерно. Наибольшее внимание ему уделяют Е. Пометун и Н. Гупан. В своем учебнике они подробно раскрывают сущность расовой политики, приводят сведения о истреблении оказавшихся на территории Украины евреев. В тексте учебника есть поражающие трагизмом отрывки из воспоминаний тех, кто оказался в концлагерях и свидетеля расстрелов евреев[3]. Отдельным пунктом Холокост освещен в учебнике А. Струкевича и соавторов. Рассказано о создании гетто, есть сведения о 1,5 млн. унитоженных евреев[4]. В учебнике С. Кульчицкого информации меньше и названа другая цифра жертв – 1, 6 млн. человек[5]. Ф. Турченко и вовсе ограничивается лишь определением самого термина «Холокост». Он приводит сведения об уничтоженных

возюк, С. И. Історія Украіни. 11 кл. Киев, 2011; Турченко, Ф. Г. Історія Украіни. 11 кл. Киев, 2011.

[1] Пометун, Е. И., Гупан, Н. Н. Указ. соч. С. 28-29.; Турченко, Ф. Г. Указ. соч. С. 32.; Кульчицкий, С. В. Указ. соч. С. 45-46.

[2] Струкевич, А. К., Романюк, И. М., Дровозюк, С. И. Указ. соч. С. 30.; Кульчицкий, С. В. Указ. соч. С. 49.

[3] Пометун, Е. И., Гупан, Н. Н. Указ. соч. С. 30-31.

[4] Струкевич, А. К., Романюк, И. М., Дровозюк, С. И. Указ. соч. С.35-36.

[5] Кульчицкий, С. В. Указ. соч. С. 47.

евреях в первые месяцы оккупации (850 тысяч человек), без общей картины расовой политики[1].

Коллаборационизм и коллаборационисты оцениваются во всех учебниках отрицательно, как предатели, участники карательных формирований – как военные преступники. Тем не менее, для их оправдания приведен косвенный мотив: недовольство жителей Украины советской властью, коллективизацией и массовыми репрессиями в 1930 –ые годы[2]. Авторы разделяют коллаборационизм на несколько видов (политический, военный и т.д.). Упоминают, что для ряда категорий сотрудничавшего с немцами населения (врачей, учителей, инженеров и работников сельского хозяйства) часто это был единственный путь выжить. При этом А. Струкевич и соавторы с сочувствием пишут о бургомистрах Киева, вскоре после назначения, репрессированных немцами за пропаганду «украинской национальной культуры»[3]. Численность украинцев, сотрудничавших с немцами, определяется в 200- 250 тысяч человек.

Наиболее спорный момент участия Украины в войне – это деятельность ОУН–УПА. Подробно о ней рассказано в учебнике Ф. Турченко. Для него это герои, борцы за независимость, противники нацистов. Провозглашение 30 июня 1941 года независимости Украины «бандеровцами» – важный этап украинской истории. О том, что в 1941 – 1943 гг. националисты сотрудничали с немцами, не упоминается. Автор преувеличивает численность бандеровцев, вклад националистов в разгром немцев. Дивизия СС «Галичина» - это не преступники, а скорее жертвы, т. к. нацисты использовали их как «пушечное мясо»[4]. Сходно описывает роль ОУН – УПА в войне и учебник А. Струкевича. Текст учебника создает впечатление, что в годы войны националисты скорректировали свои взгляды на демократические, так как лозунг «Украина – украинцам» заменили на «волю народам, волю людям». Дивизия СС «Галичина» представлена нейтрально, но подчеркивается, что «бандеровцы» были против службы украинцев в ее рядах. Учебники Е. Пометун и С. Кульчицкого отражают деятельность УПА весьма кратко. Ее бойцов называют «националистами», а не героями и борцами за свободу. Сообщается и о сотрудничестве «оуновцев» с немцами, и борьбе с оккупантами. Е. Пометун и Н. Гупан характеризуют войну УПА с советской властью

[1] Турченко, Ф. Г. Указ. соч. С. 31.
[2] Пометун, Е. И., Гупан, Н. Н. Указ. соч. С.24-26.; Турченко, Ф. Г. Указ. соч. С. 31-32.
[3] Струкевич, А. К., Романюк, И. М., Дровозюк, С. И. Указ. соч. С. 43.
[4] Турченко, Ф. Г. Указ. соч. С. 58.

как «террористическую»[1]. Но явного и однозначного осуждения националистов в их труде все-таки нет.

Таким образом, все учебники имеют некий компромисс в отрицательной оценке немецкой оккупации. Имеются разночтения по человеческим жертвам и количеству вывезенного сырья. Холокост и уничтожение пленных освещены неравномерно. В целом, авторы всех учебников стремятся сформировать патриотическое представление о событиях периода войны, представить украинцев жертвами и героями, а не предателями. Коллаборационисты оценены негативно, но при этом украинские националисты не включены в их число. ОУН–УПА описывается либо положительно, либо нейтрально, негативная информация об уничтожении поляков, советских партизан, сотрудничестве с немцами дана весьма дозировано. Украинские эсесовцы – скорее заложники немцев, чем преступники. Можно констатировать тот факт, что однозначной оценки националистов и их роли в годы войны на Украине так и не сложилось, ни в обществе, ни в научных кругах. Школьникам преподносится частично залакированная картина прошлого, когда в деятельности «бандеровцев» можно увидеть и положительными моменты. Историческая память, формируемая на основании текстов учебников, будет отличаться двойственностью. На ряду с отрицательным отношениям к нацизму, образ в действительности сотрудничавшей с немцами ОУН, обретает героические или, в лучшем случае, нейтральные черты.

[1] Струкевич, А. К., Романюк, И. М., Дровозюк, С. И. Указ. соч. С. 49-50.; Кульчицкий, С. В. Указ. соч. С. 49-50.; Пометун, Е. И., Гупан, Н. Н. Указ. соч. С. 54-55.

Никулина М.А., канд. филос. наук, доцент
Россия, ФГАОУ ВО «Южный федеральный университет»
Шулова Е.Ю., ученица 10 класса МБОУ СОШ № 22
Россия, г. Ростов-на-Дону

Nikulina M.A., PhD in Philosophy, Associate Professor
Russia, Southern Federal University
Shulova E.Y., pupil of the 10th class of school No. 22
Russia, Rostov-on-Don

УДОВЛЕТВОРЯЕТ ЛИ КАЧЕСТВО ИСТОРИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ШКОЛЕ?

WHETHER SATISFIES QUALITY OF HISTORICAL EDUCATION AT SCHOOL?

Аннотация

В статье дан анализ качества исторического образования в школе. По мнению авторов, в процессе получения школьного образования закладываются базисные основы исторической грамотности, являющейся неотъемлемым элементом общекультурного развития представителей молодого поколения. Статья основана на результатах прикладных социологических исследований.

Abstract

In article the analysis of quality of historical education at school is given. According to authors, in the course of receiving school education the basic foundation of the historical literacy which is the integral element of common cultural development of representatives of the younger generation is laid. Article is based on results of applied sociological researches.

Ключевые слова: качество образования; историческое образование; историческая память; историческое сознание.

Keywords: quality of education; historical education; historical memory; historical consciousness.

Важнейшим условием общественного развития и социального прогресса выступает воспитание подрастающего поколения. Для успешной интеграции представителей молодого поколения в процесс общественного воспроизводства необходимо развитие у них в ходе воспитания «таких личностных качеств как гражданская зрелость, патриотизм, готовность к самопожертвованию, чувство от-

ветственности, инициативность, лидерские качества, общая культура…»[1]. Достижение этой цели обусловливает необходимость трансляции молодым людям знаний, имеющих культурно-гуманитарную и социальную направленность. «Базовый» набор гуманитарных знаний у молодежи формируется во время учебы в общеобразовательных учреждениях различного типа. Именно в процессе получения школьного образования закладываются базисные основы исторической и литературной грамотности, являющиеся неотъемлемым элементом общекультурного развития представителей молодого поколения.

Продолжаются дискуссии о механизмах оценивания качества школьного исторического образования. Значительная часть общества считают, что ЕГЭ не даёт исчерпывающей информации об уровне и качестве знаний выпускников школ, заставляет учителей вместо систематической и планомерной работы по развитию личности учащихся заниматься элементарным натаскиванием их по предметам. Тем самым фактически снижается роль истории как мировоззренческого учебного предмета, одной из важнейших функций которого является воспитание гражданской позиции и формирование ценностных ориентиров школьников. Однако новый Закон об образовании дает возможность инициировать и апробировать иные формы диагностики знаний и умений учащихся.

В 2014 году ЕГЭ по истории сдавало более 20% выпускников школ. Средний тестовый балл по истории, как и по другим предметам, благодаря объективному поведению ЕГЭ уменьшился, однако, это однозначно не говорит о том, что качество исторического образования стало хуже[2]. Безусловно, результаты ЕГЭ могут стать отправной точкой для анализа динамики качества исторического образования.

Аспекты гражданского самоопределения студентов, патриотизма, активной гражданской позиции, их восприятие своей Родины становятся предметом различных социологических исследований. Однако инициаторы таких исследований пропускают, на наш взгляд, очень важный вопрос: «Удовлетворяет ли качество исторического образования в школе?», обращенный к различным категориям респондентов – участникам учебного процесса. В период с 1990 года по настоящее время нами может быть названо только одно исследование. Так, в

[1] Левитская А.А. Главное – формирование личностных качеств // Академия, 1 ноября 2014 г., №33 (629).

[2] Рособрнадзор продолжит совершенствование КИМ ЕГЭ по истории [Электронный ресурс] URL: http://obrnadzor.gov.ru/ru/press_center/news/index.php?id_4=4242 (дата обращения: 15.04.2015)

рамках всероссийского исследования «Историческое сознание: состояние, тенденции развития в условиях перестройки»[1] (май — июнь 1990 г., руководитель к.и.н. В.И. Меркушин, количество опрошенных - 2196 человек) на вопрос «Удовлетворяет ли Вас качество исторического образования в школе?» положительный ответ дали всего 4% опрошенных. Даже каждый второй преподаватель (48%) признал уровень преподавания истории в школе низким. А ведь историческое сознание, историческая память, объективно отражающие хотя бы основные вехи в развитии страны, народа не могут сформироваться без того, чтобы историческая информация подавалась систематически, полно, без преобладания эмоций и попыток фальсификации, когда исторические факты замещаются всякими версиями, порожденными больше фантазиями и произвольной отсебятиной.

На определение степени обладания выпускниками школ набором «базовых» знаний в области социально-гуманитарных дисциплин было нацелено социологическое исследование «Об уровне культурно-гуманитарной подготовки абитуриентов вузов Ростовской области» (научный руководитель проекта – д.с.н. В.И. Филоненко), проведенное в июле – сентябре 2014 года Центром социально-политических исследований ЮФУ[2]. В рамках данного изыскания анкетированием были охвачены абитуриенты и студенты-первокурсники Южного федерального университета, Южно-Российского государственного политехнического университета, Ростовского государственного экономического университета, Ростовского государственного медицинского университета. Общий объём выборочной совокупности составил 751 чел. Опрошенные представляли основные направления подготовки и специализации: естественнонаучные, социально-гуманитарные, экономические, инженерно-технологические, архитектура и дизайн, психолого-педагогические. Инструментарий исследования содержал вопросы из области отечественной и мировой истории, литературы, музыки и искусства, необходимость владения ответом на которые обусловлена школьной программой, а также их соответствием категории «базовых знаний». При

[1] Историческое сознание: состояние и тенденции развития в условиях перестройки (результаты социологического исследования). Информационный бюллетень Центра социологических исследований АОН. М., 1991. с. 96.

[2] Абросимов Д.В., Гусейнова О.И., Иванова М.С., Кирик В.А., Магранов А.С., Никулина М.А., Филоненко В.И., Штомпель Л.А., Штомпель О.М. Уровень культурной компетентности первокурсников вузов Ростовской области (результаты социологического исследования): монография /Под общей ред. д.социол.н. В.И. Филоненко. Ростов-на-Дону: Издательство Южного федерального университета, 2014. 170 с.

подготовке и обработке данного исследования были выявлены весьма интересные факты и сделаны объективные выводы.

Общий уровень культурно-гуманитарной подготовки абитуриентов вузов Ростовской области можно оценить как достаточно низкий. Учитывая «базовый» характер представленных в анкете вопросов, распределения ответов на большинство из них отражают недостаточный уровень усвоения знаний школьной программы. Только на 2 вопроса из 27 было дано практически максимальное количество правильных ответов: год Крещения Руси и военачальник, называемый «маршалом Победы».

Как показали результаты исследования, у представителей молодежи наблюдается заметный недостаток знаний о Великой Отечественной войне. Лишь 16,4% смогли вспомнить, какую роль сыграл генерал Власов в период ВОВ, и чуть больше половины опрошенных смогли назвать, кем была Зоя Космодемьянская, а также выделить хотя бы 4 страны-участницы антигитлеровской коалиции. А число тех, кто смог назвать дату освобождения города Ростова-на-Дону от немецко-фашистских захватчиков не достигло и 50%, несмотря на факт проживания большинства респондентов в различных субъектах Ростовской области. Даже среди ростовчан доля давших верный ответ на этот вопрос составила 53,9%, что, безусловно, мало для жителей города воинской славы.

Около трети респондентов знают кто такой Андрей Тарковский и Галина Уланова!!! Серебряный век, «Могучая кучка», Андрей Рублев и его картина «Троица», «Охотники на привале» В.Г.Перова – все эти имена, факты, события великой русской истории и культуры заводят в тупик вчерашних школьников, сдавших ЕГЭ по русскому языку, истории, обществознанию, литературе. Причем сравнивая результаты различных социологических исследований на похожую тематику разведенных во времени пятью-десятью годами, приходишь к выводу, что негативные тенденции только сгущают краски.

Павлова Ю.В., аспирант, м.н.с.
Россия, ФБОУН «Социологический институт
Российской академии наук»,
г. Санкт-Петербург

Pavlova U.V., post-graduate student, junior research fellow
Federal State Institution of Science
Russia, the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences,
Saint Petersburg

СОЦИАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ УЧИТЕЛЕЙ ИСТОРИИ В УСЛОВИЯХ ТРАНСФОРМАЦИИ ШКОЛЬНОГО ИСТОРИЧЕКСОГО ОБРАЗОВАНИЯ

SOCIAL MEMORY OF TEACHERS OF HISTORY IN THE CASE OF THE TRANSFORMATION OF SCHOOL HISTORICAL EDUCATION

Аннотация

За последние десятилетия школьное историческое образование в России претерпевает многочисленные трансформации, которые главным образом выражаются в принятии различных нормативно-правовых документов, регулирующих процесс обучения. Однако необходимо принимать во внимание то, что центральной фигурой в школе является учитель, который обладает социальной памятью, сформированной в разное время под воздействием различных факторов и агентов. Автор статьи обращает внимание на то, что вопрос влияния социальной памяти учителей истории на образовательный процесс, является недостаточно исследованным.

Abstract

Over the past decades, school history education in Russia is undergoing multiple transformations. They are mainly expressed in the adoption of various legal documents regulating the learning process. But it must be taken into account that the central figure in the school is a teacher who has a social memory, formed at different times, under the influence of various factors and agents. The author pays attention to the fact that the issue of the impact of social memory of history teachers on the educational process is not sufficiently investigated.

Ключевые слова: школьное историческое образование; социальная память; историко-культурный стандарт; конструктивистский подход

Keywords: school history education; social memory; historical and cultural standard; constructivist approach.

Социальная память – это память группы людей, человечества в целом о событиях и явлениях прошлого, запечатленная не только в массовом сознании, но и в предметах материальной и нематериальной культуры, символах, знаках. Один из родоначальников изучения этого феномена М. Хальбвакс отмечал, что память является результатом конструирования знаний и представлений о прошлом в зависимости от тех социальных процессов, которые происходят в обществе[1]. Социальная память с позиций конструктивистского подхода как «продукт» жизнедеятельности общества на определенном этапе его развития рассматривается и другими исследователями (А. Бергсон А., П. Нора, Э. Дюркгейм, Э. Хобсбаум, М. Феро, И. Савельева, А. Полетаев, Л. Репина и др.).

Среди тех институтов, которые оказывают влияние на конструирование социальной памяти, нельзя не уделить внимание исследованию института образования как способа передачи ученикам знаний об основных событиях прошлого, персоналиях, понятиях, а также, что немаловажно, формирования нравственных и моральных норм и принципов, национальной, гражданской, политической и других идентичностей подрастающего поколения. В большой степени этот процесс происходит на уроках истории в школе.

Школьное историческое образование является одним из самых реформируемых за всю историю развития исторической дисциплины в России. За последние десять-пятнадцать лет оно также претерпевает различные трансформации, которые главным образом выражаются в принятии нормативно-правовых документов, регулирующих процесс образования (ФГОСы по истории, федеральный перечень рекомендованных учебников по истории). В 2013 году в результате инициативы В.В. Путина был разработан и принят еще один документ, призванный регулировать содержание исторического образования – историко-культурный стандарт, согласно которому будет разработана линейка учебников, а не один учебник истории, как предполагалось изначально. В нем указаны основные понятия и исторические даты, на которые должен опираться учитель в процессе преподавания, особое внимание уделяется знаниям по истории религии с опорой на православие, с учетом интересов других конфессий. Обязательным элементом стандарта является этнокультурный компонент, а в целом

[1]Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2—3. С.40—41

внимание акцентируется на значении духовной и культурной жизни нашего общества. В предлагаемом историко–культурном стандарте наряду с большим вниманием к политической истории особое место уделено личности в истории, причем не только через изучение биографий выдающихся людей, но и через «постижение перипетий рядовых граждан, сквозь судьбы которых могут быть показаны социальные и политические процессы».[1]

Однако пристальное внимание со стороны государственной власти и общественности к вопросам качества исторического образования в России, его основных целей и задач, дискуссии по поводу создания единого учебника привели к тому, что вопрос роли учителя истории в образовательном и воспитательном процессе школьников отступил на второй план. Каждый учитель истории является носителем определенной социальной памяти, сформированной под воздействием различных институтов в разные периоды времени, а значит его представления о прошлом могут не совпадать с теми постулатами, которые декларируются в нормативно-правовых документах. Как в таком случае действует учитель истории, что превалирует в процессе передачи знаний – личность и ценностно–мировоззренческие взгляды учителя или учебный материал, в котором доступно были бы изложены и согласованы интерпретации исторических событий и фактов, является одной из значимых проблем исследования школьного исторического образования. Это подтверждают высказывания ученых и общественных деятелей в ходе дискуссий по созданию единого учебника истории России и общественного обсуждения историко-культурного стандарта. Историк ЛЛ. Кацва высказал мысль о том, что «хороший учитель обойдется без учебника, чем слабее учитель, тем большую роль играет учебник».[2] Н.К. Сванидзе в статье, посвященной анализу необходимости единого учебника истории России, отмечает, что «гораздо важнее, насколько образован и умён учитель, чем уровень той книги, на которую он опирается в своих уроках. Ведь дети больше доверяют человеку, которого они видят и слушают..».[3] Научный руководитель рабочей группы по разработке концепции единого учебника истории академик Александр Чубарьян в

[1] Историко-культурный стандарт. [Электронный ресурс] - URL: https://минобрнауки.рф/документы/3483(Дата обращения: 01.05.2015)

[2] [Цит по:] Материалы дискуссии «Образ истории: запрос власти и интересы общества». [Электронный ресурс]: http://slon.ru/calendar/event/959988/ Дата обращения: 27.07.2013

[3] Сванидзе Н.К. Качество учителя гораздо важнее качества учебника, по которому он работает. Парламентская газета. [Электронный ресурс]: http://www.pnp.ru/news/detail/15723 (Дата обращения: 13.05.2015)

одном из своих интервью высказал следующую мысль: «Есть стандарт для высшей школы. Но я не знаю ни одного профессора, который бы вышел читать лекции, держа перед собою стандарт. …. Учитель — это центральная фигура в школе, чем он будет образованнее, тем больше будет гражданственности и тем лучше…».[1]

Как отмечает И.Е. Кознова в исследовании социальной памяти русского крестьянства: «социальная память - это не столько воспоминание о прошлом, сколько процесс конструирования прошлого (в том числе на основе воспоминаний), воображаемое прошлое».[2] То есть социальная память – это те представления и то восприятие прошлого, которое сложилось у определенной группы или определенного поколения людей на основе собственных переживаний, опыта, информации, полученной от родителей и других источников, поэтому для людей разных поколений, разного уровня образования, окружения, даже географического положения, социальная память может быть различна, а, следовательно, и прошлое может представляться различным. Для учителей этот вопрос наиболее актуален, так как они являются трансляторами информации и знаний и от того, как они воспринимают тот или иной период прошлого, зависит и содержание информации, которую они передают своим ученикам.

В сложившейся ситуации принятия единого историко-культурного стандарта и написания в будущем ряда учебников, учителям придется столкнуться с проблемой соотношения собственного восприятия и мнения по поводу тех или иных исторических событий или личностей и тем, как стандарт предписывает их освещать. И если в прошлом разрешение подобных ситуаций принимало самые радикальные формы (как например, борьба против «лиц, не внушающих политического доверия» в СССР), то в настоящее время необходимо искать другие методы.

Новый историко-культурный стандарт неоднократно обращает внимание на то, что изложение материала учителями должно производиться с позиции безоценочного суждения. Однако очень трудно следовать такому предписанию, особенно, если ученики задают вопрос о том, что думает учитель по поводу того или иного события или исторической личности, особенно если учитель был непосредственным свидетелем данного прошлого. В таком случае, скорее всего, учитель будет опираться на свою социальную память при ответе

[1] А.Чубарьян. Единый учебник для разорванного общества. Новое время. [Электронный ресурс]: http://www.newtimes.ru/articles/detail/77110/. (Дата обращения: 14.06.2015)

[2] Кознова, И.Е. XX век в социальной памяти крестьянства / И.Е. Кознова. – М. : ИФ РАН, 2000. – с. 23

на вопросы, и для того, чтобы у него не произошло когнитивного диссонанса между собственными представлениями о прошлом и теми, что предписывает стандарт, должен быть предпринят ряд действий по устранению и избеганию подобных ситуаций.

С этой точки зрения интересно восприятие историко-культурного стандарта учителями, являющимися носителями различной социальной памяти. Насколько они восприимчивы к данному нововведению, которое потребует от них пересмотра не только методик и программ преподавания, но и, возможно, своего отношения в целом к определенным событиям прошлого и историческим личностям. Насколько возможно безоценочное отношение к преподаваемому материалу и насколько важно для учителя следовать предписаниям правительства? Ведь если учителя в своей работе не руководствуются разработанными стандартами и опираются, прежде всего, на свой опыт, черпают материал из собственной социальной памяти, то не была ли вся работа по созданию комиссии и разработке стандарта напрасной? Или же можно исправить положение вещей путем разработки специальной программы повышения квалификации для учителей, включающей в себя не только разъяснения основных спорных моментов историко-культурного стандарта, но и работу по разбору сложных ситуаций, которые могут возникнуть на уроках при общении с учениками и какую-то психологическую поддержку по согласованию внутренних установок и оценок учителей и тем, что предписывает им стандарт?

Таким образом, вопрос о трансформации исторического образования должен рассматриваться не только с точки зрения необходимости нового учебника, согласованного в интерпретации всех исторических фактов и событий, но и с позиций роли учителя в данном процессе, так как именно он является транслятором основных ценностей, являющихся основой формирования национальной, гражданской, этнической идентичностей.

Исследования того, как будет воспринят стандарт и написанные по нему учебники учителями, отличающимися друг от друга опытом, образованием, педагогическими методиками, и что наиболее существенно – принадлежащие разным поколениям, какие факторы влияют на различную трактовку учителями исторического прошлого на уроках – внутренние (социальная память) или внешние (педагогический стаж, разный уровень педагогического образования учебник, нормативные акты, стандарты, ориентация на подготовку к ЕГЭ), являются не менее значимыми, чем обсуждение нормативно-правовых документов, регулирующих образовательный процесс и изучения учебников по истории России и другой методической литературы.

Сукина Л.Б., докт. ист. наук
Россия, НОУ ВПО Институт программных систем
«УГП имени А.К. Айламазяна»,
ФГБУ ВПО Московский государственный гуманитарный университет имени М.А. Шолохова, Сергиево-Посадский филиал

Sukina L.B., Doctor of History
Russia, Program Systems Institute "Aylamazyan`s University",
Sholokhov Moscow State University for the Humanities,
Sergiev Posad branch

КОММЕМОРАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ ПОЗДНЕГО РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ИСТОЧНИКИ ИССЛЕДОВАНИЯ

COMMEMORATIVE PRACTICE OF THE RUSSIAN LATE MIDDLE AGES: SOURCES OF THE STUDY

Аннотация

Религиозная коммеморация — основа культурной памяти средневековых обществ. В связи с этим изучение средневековых коммеморативных практик приобретает особую важность для достижения адекватного понимания и реконструкции жизненного мира людей, существовавших внутри этого временного сегмента прошлого. Цель данной работы — выделить группы источников, анализ и интерпретация которых открывает пути реконструкции коммеморативных практик русского средневековья.

Abstract

Religious commemoration is the basis of the cultural memory of medieval socials. In connection with this the study of medieval commemorative practice acquires the special importance for achievement of adequate understanding and reconstruction of the vital peace of people, which existed inside this temporary segment of the past. The purpose of this work — to isolate the groups of the sources, analysis and interpretation of which opens the ways of the reconstruction of commemorative practice of the Russian middle ages.

Ключевые слова: коммеморация, русское средневековье, русская церковь, источники.

Keywords: commemoration, Russian middle ages, Russian Church, sources.

Религиозная коммеморация — основа культурной памяти средневековых обществ[1]. Русская средневековье в этом отношении не является исключением. Церковное поминание в эту эпоху обеспечивало связь настоящего с прошлым и его проекцию в будущее, в качестве какового выступал Конец Времен, в рамках которого должен был совершиться заключительный коммеморативный акт, и определена окончательная судьба каждого человека. В связи с этим изучение средневековых коммеморативных практик приобретает особую важность для достижения адекватного понимания и реконструкции жизненного мира людей, существовавших внутри этого временного сегмента прошлого. Но опыт подобных исследований пока что довольно незначителен, так как историки зачастую просто не видят тех источников, которые могли бы составить базу штудий указанной проблематики. Цель данной работы — выделить группы источников, анализ и интерпретация которых открывает пути реконструкции коммеморативных практик русского средневековья.

Следуя источниковедческой традиции, начнем с письменных источников.

Необходимость церковного поминания для православного христианина и его религиозно-богословские основания сформулированы в литературных предисловиях древнерусского Синодика, первая редакция которого связывается с литературной деятельностью Иосифа Волоцкого[2]. Правила церковной коммеморации закреплены в уложении Стоглавого собора 1551 г.

Исполнение решений собора привело к формированию в монастырских ризницах так называемых «коммеморационных комплексов», составные части которых соответствовали различным формам фиксации «дач» монастырских вкладчиков и их поминания в зависимости от размера вклада. В эти комплексы входили синодики различных видов, вкладные и кормовые книги. Хорошая сохранность значительного количества частей «коммеморационного комплекса» позволяет с большой долей убедительности реконструировать функ-

[1] Под культурной памятью мы понимаем исследовательский концепт в том виде, в каком он был предложен и разработан Я. Ассманом. См.: Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004; Васильев А.Г. Память культурная // Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь. М., 2014. С. 369-371.

[2] Подробнее см.: Дергачева И.В. Древнерусский Синодик: исследования и тексты. М., 2011.

циональный мир конкретного монастыря на протяжении длительного отрезка времени[1].

Еще один вид письменных источников, которые можно использовать в реконструкции коммеморативных практик — духовные грамоты, формуляр которых в XVII в. предусматривал описание и назначение вкладов завещателя в церкви и монастыри. Содержание некоторых из духовных настолько богато, что позволяет восстановить довольно подробно картину быта и даже, отчасти, эмоционального мира человека, принадлежавшего к определенной социальной группе русского общества (крупных землевладельцев и богатейших купцов)[2].

Менее очевидная группа источников — архитектурные постройки. Лишь сравнительно недавно они стали рассматриваться в качестве объектов, в которых зафиксированы не только эстетические вкусы, но и важные религиозные и социальные идеи прошлого. Мы вполне солидарны с мнением И.Л. Бусевой-Давыдовой, что при недостатке письменных источников, связанных со строительством архитектурных сооружений русского средневековья, источником может служить и сама архитектура[3]. Но все же отметим, что наиболее репрезентативные результаты интерпретации архитектурного памятника достигаются при наличии сопровождающих его строительство и бытование разнообразных письменных свидетельств.

Строительство культовых сооружений в допетровской Руси нередко было вызвано необходимостью увековечить память о знаковых для государственной власти или частного человека событиях. С середины XVI в. широко распространяются идеи мемориализации недавних деяний (победы под Казанью, окончания Смуты и т.п.). Недаром историки архитектуры именно с серединой XVI в. связывают окончательное формирование на русской почве архитектурного типа шатрового храма, как полагают, специально предназначенного для обозначения мемориальной функции церкви-памятника. Г.К. Вагнер даже выделял особый жанр «мемориальной архитектуры»[4].

Шатровые церкви в частновладельческих вотчинах XVI в. строились, как правило, «родителем на поминовение и в память прочим

---

[1] См., например: Николаева С.В. Троице-Сергиев монастырь в XVI — начале XVIII в. Вклады, вкладчики, состав монашеской братии. Сергиев Посад, 2009.

[2] См., например: Заозерская Е.И. Вологодский гость Г.М. Фетиев: (Из быта торговых людей XVII в.) // Записки Государственного Русского музея. Л., 1928. Т. 1. С. 195–212.

[3] Бусева-Давыдова И.Л. О так называемом запрете шатровых храмов патриархом Никоном // Патриарх Никон и его время. М., 2004. С. 320.

[4] Вагнер Г.К. Проблема жанров в архитектуре Древней Руси // Архитектурное наследство. М., 1988. Вып. 36. С. 18–20.

родом». В XVII в. поминальные церкви ставило также богатейшее купечество в крупных торговых городах.

Гораздо менее изучена мемориальная и коммеморативная функции произведений иконописи. Напомним, что сохранившиеся так называемые парсунные портреты членов царской семьи и крупных деятелей русской истории являются образами, устанавливаемыми на месте их погребения. А некоторые иконы, особенно XVII столетия, содержат элементы родословия царской династии (в целях ее поминания на церковных службах) или изображения церковных ктиторов.

Отметим и еще одну группу ценных, но все еще мало изученных источников, сочетающих в себе свойства мемориального предмета и письменного источника (точнее, богатого содержанием памятника эпиграфики). Это вкладные вещи — произведения лицевого шитья, ювелирного искусства, художественной резьбы — с надписями. Немногочисленные пока еще публикации, в которых рассматривается их коммеморативное значение, убедительно демонстрируют возможность источниковедческой интерпретации нанесенных на них надписей[1].

Высказанные выше соображения с полным правом можно отнести и к памятникам надгробной пластики с надписями и орнаментами. Интерес к ним в отечественной науке существенно возрос в последние годы (Авдеев А.Г., Беляев Л.А., Панова Т.Д. и др.).

Таким образом, даже при беглом обзоре выстраивается вполне репрезентативная источниковая база, позволяющая осуществить максимально широкое и глубокое исследование коммомеративных практик заключительной фазы русского средневековья.

[1] См., например: Будюкин Д.А. Коммеморативное значение вкладных надписей XVII–XVIII веков на предметах из собрания европейского серебра ризницы Троице-Сергиевой лавры // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 30 (321). История. Вып. 57. С. 61–64.

Долгих А.Н., докт. ист. наук, доцент
Россия, ФГБОУ ВПО «Липецкий государственный педагогический университет»

Dolgikh A.N., Ph.D in history, Associate Professor
Russia, Lipetsk State Pedagogical University

КРЕСТЬЯНСКИЙ ВОПРОС В РОССИИ НА РУБЕЖЕ XVIII–XIX ВЕКОВ: ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ И КРИЗИСЕ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

PEASANT'S ISSUE AT THE END OF THE XVIII – AT THE BEGINNING OF THE XIX CENTURY: ABOUT THE HISTORICAL MEMORY AND THE CRISIS OF THE CONTEMPORARY SCIENCE

Аннотация

Статья посвящена некоторым проблемам кризиса современной исторической науки в нашей стране. На примерах изучения различных аспектов истории крестьянского вопроса в России на рубеже XVIII–XIX вв. (при Павле I и Александре I) автор показывает, что именно непрофессионализм, связанный со снижением общего интеллектуального уровня исследователей, является главной бедой нынешней отечественной историографии.

Abstract

The article is devoted to the some problems of the contemporary historical science in our country. The author shows for examples of the study of the variant aspects of the peasant's issue in Russia at the end of the XVIII – at the beginning of the XIX century (at Pavel I and Alexander I), than just unprofessionalism, connected with the lowering of the intellectual standard of the investigators,is the main trouble of the present native historiography.

Ключевые слова: кризис; историография; крестьянский вопрос; самодержавие.

Key words: crisis; historiography; peasent's issue; autocracy.

Данная проблема имеет два измерения. Первое из них – необходимость сохранения памяти о событиях и явлениях прошлого (без чего не может народ существовать по-настоящему). И здесь важен вопрос о достоверности и соответствии реальности прошедшего в представлениях наших современников, что в значительной степени

обусловлено качеством исторических трудов, прежде всего, профессиональных ученых (мы здесь не берем так называемую «фолк-истори», исторические романы, представления масскультуры), иначе представления о прошлом будут неадекватны. Во-вторых, речь идет о понимании ситуации в современной исторической науке, переживающей тяжелый кризис. Сопоставлять его с так называемым кризисом начала XX в. некорректно, так как того кризиса фактически не было, а была «музыка имен», по выражению П.А. Зайончковского, яркая палитра различных подходов и идей. Менее яркой эта палитра была в советское время, но, если и можно критиковать историографию этого периода, то все же для времен дореволюционных откровенной фальсификации событий и явлений не было, хотя не все трактовки прошло в оценках историков той поры сегодня приемлемы. Были и тогда слабые историки, но общий уровень науки и ее «стражи» – блистательные исследователи типа В.О. Ключевского, Л.В. Черепнина, А.А. Зимина, упоминавшегося выше П.А. Зайончковского, Н.Я. Эйдельмана – не давали науке упасть. Сегодня ситуация выглядит иначе. Падение престижа исторической науки (как и наук вообще) в связи с падением жизненного уровня работников умственного труда (не чиновников, хотя их, вообще говоря, и трудно назвать работниками этой сферы), интенсификация их деятельности (в том числе и в связи с колоссальным объемом бумаг наравне с нарастанием и виртуальных их вариантов), отток способных людей в иные, более доходные сферы, мизерное государственное финансирование науки, снижение уровня преподавания предмета истории и в вузе, и в средней школе (в том числе в связи с ЕГЭ) привели и к резкому снижению уровня исторических научных и научно-популярных трудов, школьных и вузовских учебников и даже энциклопедий, знаменуя собой настоящий кризис науки[1]. Причем, если в литературе вопроса обычно упоминаются в данном контексте (т.е. как проявления кризиса науки) отказ от марксизма и связанные с ним методологические проблемы, то, по нашему мнению, дело совсем не в этом, а в общем падении профессионализма историков (связанного, кроме всего прочего, и с хаотичной гонкой за заработком, что не способ-

[1] См. об этом, например: Володихин Д., Елисеева О., Олейников Д. История России в мелкий горошек. М., 1998; Козлов В.П. Обманутая, но торжествующая Клио: подлоги письменных источников по российской истории в XX в. М., 2001; Мауль В.Я. Образ России XVII–XVIII веков в школьных учебниках истории: традиции или стереотипы, инновации или конъюнктурность? // Культурная память и мемориальные коммуникации в современных учебниках и учебной литературе: опыт России и Западной Европы. Саратов, 2012. С. 222-236.

ствует вдумчивому анализу исторических источников), наличии возможности публиковаться преимущественно у людей со средствами (что не является типичным явлением для ученых), а не со знаниями и профессиональными умениями (мы уж не говорим о почти поголовной неграмотности и косноязычности этих «неспециалистов», как когда-то давно самокритично высказался один из них). Посмотрим, как это выглядит на примерах изучения в современной историографии истории крестьянского вопроса в России при Павле I и Александре I (то есть на дальних подступах к крестьянской реформе 1861 г.). Мы не касаемся здесь тех положений исследователей, с которыми мы не согласны, но которые не извращают исторических документов, в частности правительственных указов, а говорим либо о тех авторах, кто путается в содержании их или просто бессовестно лжет. Мотивы этого часто не очевидны, но суть одна – неправда. Причем с особой яростью занимаются извращением источников не столько историки, сколько юристы, занимающиеся историей права, хотя уж им должно быть известно, как важно точно следовать букве закона.

Не счесть современных «трактовок» известного манифеста Павла I от 5 апреля 1797 г. Так, например, автор большой книги о Павле I Г.Л. Оболенский отмечал, что манифестом «впервые делается попытка ограничить барщину тремя днями работы на помещика в неделю. В праздничные и воскресные дни работать запрещалось». То же утверждал и В.А. Захаров. В действительности, праздничные дни вообще не упоминались в самом манифесте, и лишь позднее (в 1818 г.) это запрещение было распространено на них. Упрощением является положение В.Ю. Захарова о том, что «крепостные крестьяне» получили «определенные права» по Манифесту от 5 апреля 1797 г. о «трехдневной барщине». Видимо, он имел в виду положение Манифеста о том, что дозволялось «всем и каждому» наблюдать за его исполнением; включение в эту группу «наблюдателей» владельческих крестьян выглядит, по меньшей мере, глупо. Если же он имел в виду, что на основании этого акта крестьяне могли жаловаться на помещика, если он заставлял их работать по воскресным дням, и иногда их жалобы принимались, но тогда так и надо было писать[1].

Применительно уже к периоду царствования Александра I при рассмотрении вопроса о прекращении пожалований государственных

[1] Оболенский Г.Л. Император Павел I. М., 2000. С. 167; Захаров В.А. Очерки по истории российского и западноевропейского конституционализма второй половины XVIII – первой четверти XIX в.: Монография. М., 2007. С. 198; его же. Эволюция российского абсолютизма в контексте развития конституционных идей в России и Европе во 2-ой половине XVIII – 1-ой четверти XIX вв.: в 2 ч. Ч. 1. М., 2008. С. 374.

крестьян в частные руки с 1801 г. автор такого солидного издания, как «Российское законодательство X–XX вв.» О.И. Чистяков утверждал, что в 1801 г. «была запрещена раздача дворянам населенных имений», а редактор учебника для вузов И.А. Исаев отмечал, что с 1801 г. «запрещена раздача государственных населенных имений в частную собственность». На самом деле, речь шла лишь о добровольном отказе (не зафиксированном в законодательстве) монарха от права пожалований. К тому же это никак не сказалось на пожаловании, например, арендных имений, а, по данным В.М. Кабузана, эпизодические пожалования крестьян иногда еще имели место и после этого обещания Александра I. Одним из проявлений правительственного либерализма (при всей осторожности употреблении этого термина для крепостнической эпохи) начала царствования императора Александра стала отмена указа 17 января 1765 г. о праве помещиков по своей воле ссылать крестьян на каторгу с правом возвращения их по желанию землевладельца. Акт, отменивший этот дремучий средневековый закон, был принят 10 марта 1809 г. Но в литературе существуют неправильные трактовки его содержания. Так, известный историк права Ю. Захаров считал, что указ 10 марта 1809 г., принятый по инициативе М.М. Сперанского, отменял «права помещиков ссылать крестьян в Сибирь за маловажные проступки»[1].

Потрясающим извращениям подвергся широко известный всем студентам (да и многим школьникам), причем не только исторического направления, указ от 12 декабря 1801 г., разрешившим лицам недворянского происхождения, кроме владельческих крестьян, покупать и владеть на началах собственности ненаселенную землю. Тот же В.Ю. Захаров отмечал, что первоначально в Негласном комитете предполагалось разрешить покупку ненаселенной земли и крепостным крестьянам, но Непременный совет высказался против этой меры. Возможно, это так и было, но оба утверждения автора не подтверждены источниками. В новейшей энциклопедии указ рассматривается и как разрешение покупать ненаселенную землю удельным крестьянам, о чем в самом правительственном акте не сказано ни слова, причем автором статьи являлся известнейший ученый В.А. Федоров. Отметим неудачную формулировку А.Н. Медушевского, полагавшего, что он «разрешал людям всех сословий

[1] Российское законодательство X–XX вв. / Под ред. О.И. Чистякова. Т. 6. М., 1988. С. 7; Исаев И.А. История государства и права России: Учебник. 2-е изд.. М., 2003. С. 348; Кабузан В.М. Крепостное крестьянство России в XVIII – 50-х гг. XIX в. Численность, состав и размещение // История СССР. 1982. № 3. С. 77; Захаров В.Ю. Эволюция российского абсолютизма… Ч. 1. С. 460.

приобретать земли в собственность». Небесспорным выглядит его утверждение, что его можно рассматривать в связи с попыткой «продвинуть решение вопроса об изменении крепостного состояния помещичьих крестьян»[1].

Серьезному изменению подверглось известное Лифляндское положение 1804 г., сделавшее первый шаг к улучшению положения владельческого крестьянства в этом регионе империи. Вместе с тем, вряд ли можно утверждать, что этим законом было здесь «отменено крепостное право», как полагал неизвестный автор статьи «Лифляндская губерния» в самой современной энциклопедии «Отечественная история». Не совсем точно выглядит и трактовка Ю.В. Захаровым положения о признании «политического существования» лифляндских поселян как идею предоставления им «личной свободы». Захаров указывал, что уже в начале царствования Александра «было предложено два альтернативных варианта решения крестьянского вопроса: принцип освобождения за выкуп с землей и безземельное освобождение. В основе и того, и другого лежали принципы постепенности и добровольности». С этим положением мы согласны, но приводимый в качестве второго варианта эмансипации крестьянства пример с «Лифляндским Положением» 1804 г. является некорректным. По его словам, «личное освобождение крестьян без земли» было реализовано в «Лифляндском Положении» 20 февраля 1804 г., разработанное особым Комитетом из высших сановников и лифляндского дворянства. При подготовке реформы Комитет должен был исходить из следующих принципов: признать «политическое существование лифляндских поселян как таковых (т.е. по терминологии того времени это означало предоставление лифляндским крестьянам личной свободы); утвердить их право на «благоприобретенную собственность» и оградить их «от своевольного обращения» через определение точного размера повинностей. С небольшими коррективами эти принципы были реализованы на практике. Крестьяне получили личную свободу, но вся земля осталась в частной собственности у помещика. В результате крестьяне были вынуждены ее арендовать на самых кабальных условиях. Реформа проходила в несколько этапов: 14 лет действовало «предварительное» (временное) положение, которое в 1816–1819 гг. было заменено постоянным, несколько скорректированным». На наш взгляд, личную свободу крестьяне остзейских губерний получили в результате реформ 1816–1819 гг., а не в

[1] Захаров В.Ю. Эволюция российского абсолютизма…Ч. 1. С. 455; Новая Российская энциклопедия (далее – НРЭ): в 12 т. Т. 1. М., 2004. С. 267; Медушевский А.Н. Проекты аграрных реформ в России: XVIII – начало XXI в. М., 2005. С. 87.

1804 г. Суть же «Лифляндского Положения» 1804 г. состояла в смягчении крепостного права. Это была, по нашему мнению, инвентарная реформа, сохранявшая, тем не менее, ряд черт крепостничества[1].

Говоря о планах освобождения крестьян, исследователь С.В. Мироненко выдвинул предположение о существовании особого Комитета для рассмотрения дворянских проектов в 1818–1819 гг. За эту идею ухватились современные историки, и вот уже Е.В. Волков пишет о том, что в рамках данного Комитета «были подготовлены не очень удачный проект Н.С. Мордвинова и хорошо продуманный план Е.Ф. Канкрина…». Мы занимаемся этой тематикой более 30 лет, собрали более 660 разного рода дворянских проектов, но никаких фактов подобного рода и источников на эту тему нами до сих пор не обнаружено[2].

В статье энциклопедии «Отечественная история» (автор – В.А. Федоров) сказано, что в 1818 г. Александр I «дал секретные поручения 12 сановникам разработать проекты отмены крепостного права (среди авторов проектов – П.Д. Киселев, Н.С. Мордвинов, В.Н. Каразин, П.А. Вяземский, Н.Г. Репнин, А.А. Аракчеев). Все эти проекты объединял принцип постепенного освобождения крестьян, без ущемления при этом экономических интересов помещиков». С.В. Мироненко, указывал, что «в конце 1817 – начале 1818 гг.» монарх поручил «сразу нескольким видным государственным деятелям представить предложения о путях, которыми могло следовать правительство, решив положить конец крепостному праву». Эту идею разделяли и другие исследователи. Особенностью этих утверждений является отсутствие ссылок на источники сведений. В.М. Бокова включала сюда В.П. Кочубея и Н.Н. Новосильцева. В.А. Томсинов писал об этом поручении в 1818 г. гр. А.А. Аракчееву, адмиралу Н.С. Мордвинову, а «немного позднее... министру финансов графу Гурьеву». Н.И. Казаков отмечал среди них А.А. Аракчеева, А.Ф. Малиновского, Н.С. Мордвинова и С.М. Кочубея. А.П. Шевырев отмечал, что в 1816–1820 гг. «многие помещики и сановники, как по собственной инициативе, так и поощряемые верховной властью, составляли и представляли императору проекты решения крестьянского вопроса. Среди авторов их были П.Д. Киселев, Н.С. Мордвинов, В.П. Кочубей, А.А. Аракчеев и др.». Т.В. Андреева считала, что этой деятельностью

[1] Отечественная история. История России с древнейших времен до 1917 года: Энциклопедия / Редкол.: В.Л. Янин, В.М. Карев, М.Д. Волков и др. (Далее – ОИЭ). Т. 3. М., 2000. С. 369; Захаров В.Ю. Эволюция российского абсолютизма… Ч. 1. С. 456.

[2] Мироненко С.В. Самодержавие и реформы: Политическая борьба в России в начале XIX в. М., 1989. С. 108-109; Волков Е.В., Конюченко А.И. Русские императоры XIX в. в свидетельствах современников и оценках потомков. Челябинск, 2003. С. 49-50.

«по собственной инициативе или по распоряжению царя» занимались В.П. Кочубей, П.Д. Киселев, Н.С. Мордвинов, А.А. Аракчеев, Д.А. Гурьев. Е.Л. Рудницкая писала, что Аракчееву и Гурьеву «была поручена последовательно подготовка общего плана уничтожения крепостного права»[1].

Прямых сведений о самом поручении императора нет. Если же говорить о такой гипотетической возможности, то вернее говорить лишь о некоторых именах из этого списка. Можно согласиться с тем, что выступления Н.Г. Репнина перед дворянами Полтавы и Чернигова 3 и 20 января 1818 г. были явно инспирированы монархом, но там не говорилось об освобождении крестьян, а лишь рекомендовалось ввести некоторые ограничения помещичьей власти. Аналогично обстояло дело и с проектами С.М. Кочубея и рецензией на них Н.Н. Новосильцева. П.Д. Киселев известен как автор проекта 1816 г., предусматривавшего получение крепостными свободы путем покупки недворянами имений, выкупом правительством и крестьянами свободы по выгодной для дворян цене, через освобождение крестьян, работавших на дворянских фабриках и заводах, и основание майоратов на тех же условиях, но о поручении монарха составить проект освобождения крестьян в 1818 г. ничего не известно. Нет и сведений о поручении кн. П.А. Вяземскому создать подобный проект в 1818 г. Более того, именно он был инициатором основания дворянского общества в 1820 г. для освобождения принадлежавших его участникам крестьян, которое и начало создаваться в связи с нежеланием правительства серьезно заняться данной проблемой. Нам известны записки Н.С. Мордвинова, в том числе проект 1818 г., рассчитанный на постепенное освобождение крестьян путем определения цены выкупа ими своей свободы, хотя сведений о создании его по указанию монарха нет. По поводу поручения В.Н. Каразину в 1818 г. на сей счет у нас также отсутствуют какие-либо данные. Известны его проекты 1820 г., направленные лишь на ограничение продажи людей без земли. В проекте А.Ф. Малиновского (июнь 1817 г.) предусматривалось освобождение крестьян, рожденных после 1812 г., но не говорилось

[1] ОИЭ. Т. 1. М., 1999. С. 137; НРЭ. Т. 1. С. 262; Федоров В.А. Декабристы и их время. М., 1992. С. 64-65; Бокова В.М. Эпоха тайных обществ: Русские общественные объединения первой трети XIX в. М., 2003. С. 65, 74; Мироненко С.В. Указ. соч. С. 99; История СССР с древнейших времен до наших дней. Т. 4. М., 1967. С. 167; Томсинов В.А. Временщик: (А.А. Аракчеев). М., 1996. С. 185; Казаков Н.И. Послесловие // В кн.: Валлоттон А. Александр I: Пер. с франц. М., 1991. С. 384-385; Андреева Т.В. Александр I: 1825 год // 14 декабря 1825 г.: Источники. Исследования. Историография. Библиография. Вып. 1. СПб., 1997. С. 63; Рудницкая Е.Л. Поиск пути. Русская мысль после 14 декабря 1825 г. Изд. 2. М., 2004. С. 103.

об его создании по поручению императора. В проекте Д.П. Извольского (июль-август 1817 г.) имелось указание на одобрение монархом первоначальных идей автора, но, кроме размышлений о «гибельных последствиях рабства», он не содержал никаких конкретных предложений. Отметим и проект (1818 г.) помещика Крюкова, направленный на скорое освобождение крестьян, что не совсем подходило монарху, не содержавший упоминаний об исполнении задания императора. Проект графа С. Потоцкого (3 мая 1818 г.) был связан с идеей учреждением майоратов с ограничением прав их владельцев на крестьян, но и в нем нет указаний на исполнение поручения монарха. Да и создание проекта Н.И. Тургенева 1819 г., имевшего целью улучшение «жребия крестьян» и предусматривавшего постепенное изменение крестьянского быта верховной властью, также было его собственной инициативой, несмотря на то, что он встретил благожелательное отношение монарха, говорившего, что «это была ... лучшая записка по данному вопросу, какую я когда-либо получал». Более убедительные сведения на сей счет дает проект Е.Ф. Канкрина 1818 г. (где имелись выделенные его публикатором слова, приписываемые монарху) о постепенном освобождении по типу остзейских реформ, с чем автор проекта был не согласен. При этом, как указывал В.С. Иконников, сам Канкрин отправил эту записку императору 24 февраля 1818 г. со следующим замечанием: «Признаюсь, этот предмет с давних пор лежал у меня на сердце, а увидев в Москве, как вся публика недовольна намерением императора освободить крестьян, я почерпнул в этом новое побуждение изложить мои мысли». Определенно можно говорить о поручении монархом Аракчееву в 1818 г. составить такой проект. В его тексте (позднейшей копии), сказано, что в феврале 1818 г., «перед отбытием Государя Императора из Москвы в Варшаву, граф Аракчеев объявил, что Его Величеству благоугодно было приказать начертать проект об освобождении помещичьих крестьян из крепостного состояния с тем, чтобы проект сей не заключал в себе никаких мер, стеснительных для помещиков, а особенно, чтобы меры сии не представляли ничего насильственного в исполнении со стороны правительства; напротив, чтобы они сопряжены были с выгодами помещиков и возбудили в них самих желание содействовать правительству и успехам образованности и необходимом для будущего спокойствия самих владельцев крепостных людей». Проект предусматривал выделение ежегодно 5 млн. руб. асс. для выкупа имений и крестьян у помещиков. Из текста явствует, что проект получил одобрение монарха, но не был реализован из-за внутриполитических и внешнеполитических осложнений. В отношении так называемого проекта графа Д.А. Гурьева 1818–1819 гг. можно

уже уверенно говорить о таком поручении. В дневнике С.И. Тургенева (запись 15 июля 1818 г.) передан разговор автора с руководителем проекта: «Я провел вечер у генерала Гурьева; он говорил мне о предполагаемом проекте государя возвратить свободу крестьянам… Он излагал мне план, которым следовало бы заменить предполагаемый план государя. Он говорил мне об учреждении общин в имперских и помещичьих имениях, о точном определении крестьянских платежей их владельцам, о легализации власти последних». То же можно сказать о проекте О.П. Козодавлева, датируемым 1818 г. Итак, на базе известных нам источников трудно сделать вывод об одновременном поручении Александром большой группе «сановников» империи составить проекты освобождения крестьян. Иное дело, что заявления монарха на сей счет, делавшиеся неоднократно и становившиеся известными в дворянском обществе России, побуждали некоторых просвещенных деятелей обращаться с такими проектами. Но они не были реализованы. Видимо, это было связано со стремлением императора не выпускать инициативы реформы из своих рук[1]. В заключение этого «мартиролога» историографии вспомним формулу: «К источникам!»

Беляев Е.В., канд. ист. наук, доцент
Россия, НОУ ВПО «Липецкий эколого-гуманитарный институт»

Belyaev E.V. PhD in History,
Lipetsk Environmental and Cultural Institute

К ВОПРОСУ О СТРУКТУРЕ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ РОССИЙСКОГО КРЕСТЬЯНСТВА В ПЕРИОД МОДЕРНИЗАЦИИ (1861 – 1905 гг.)

Аннотация

В статье предпринята попытка анализа составных элементов системы исторического сознания российского крестьянства в сложный период трансформации общественных и экономических отношений,

[1] Крестьянский вопрос в России (1796–1830 гг.): Дворянское общество и власть: Сборник документов: в 2 т. Липецк, 2005. Т. I. С. 245-255, 279-303, 309-315, 337-348, 351-358; Т. II. С. 15-21, 40-93, 109-125, 127-128, 261-268, 270-271, 273, 275, 277-279, 281-287; Мироненко С.В. Указ. соч. С. 79-80, 96-99, 106-113, 130; Иконников В.С. Граф Н.С. Мордвинов: Историческая монография, составленная по печатным и рукописным источникам. СПб., 1873. С. 222-223.

в период изменений общественного сознания, влияния городской культуры на сельских жителей.

Absract

The article attempts to analyze the constituent elements of the historical consciousness of the Russian peasantry in the difficult period of transformation of social and economic relations, the changes of social consciousness, the influence of urban culture in the rural areas.

Ключевые слова: историческое сознание, историческая память, модернизация, национальная идентичность, крестьянство, обычное право, традиция

Key words: historical consciousness, historical memory, modernization, national identity, the peasantry, the common law tradition

Осмысление российской исторической реальности середины XIX - начала XX вв. представляется важной научной задачей в силу того, что в указанный период происходят процессы трансформации общественных отношений, переход от аграрного общества к индустриальному. В этот период закладываются основные противоречия общественных отношений, которые, в конечном итоге, формируют качественно новую социальную реальность, основанную на переплетении традиции и восприятия городской культуры. Общественные отношения в это время переживают период натиска чуждой, противоречивой, основанной на качественно иных ценностях, культуры. Пореформенная деревня никогда не находилась в вакууме и традиция определенным образом, всегда трансформировалась, подстраивалась под социальную реальность. Однако в условиях существенно усиливавшейся в период модернизации социальной мобильности, процессы культурной экспансии могли стать необратимыми.

Вопросы исторического сознания, исторической памяти российского крестьянства находятся в поле изучения российскими исследователями[1]. Можно выделить два направления исследований, первое условно назвав «этнографическим», второе – «историческим». Исследователи этнографического направления рассматривают истори-

[1] Громыко, М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. / М.М. Громыко. – Новосибирск, 1986; Громыко, М.М., Буганов, А.В. О воззрениях русского народа / М.М. Громыко, А.В. Буганов. – М., 2000; Буганов А.В. Личности и события истории в массовом сознании русских крестьян XIX - начала XX в.: Историко-этнографическое исследование / А.В. Буганов. – М.: Принципиум, 2013; Буганов А.В. Историческая память русских крестьян: реальность и мифы (XIX - начала XX вв.) // Новый исторический вестник. – 2008 г. - № 18. – С. 40-49; Шатковская, Т.В. Правовая ментальность российских крестьян второй половины XIX века: опыт юридической антропометрии / Т.В. Шатковския. – Ростов-на-Дону, 2000.

ческую память, в первую очередь в контексте знаний о прошлом. Поле исторического сознания, таким образом, сильно сужается до пространства знаний и отношения крестьян о событиях, русских царях и полководцах[1]. В рамках второго направления исследуются отдельные проявления крестьянской повседневности и быта, а также крестьянские обычно-правовые нормы[2].

Оба направления, таким образом, под разным углом зрения анализируют социальную реальность сельских жителей, их быт и нравственность, религиозную жизнь и структуру общественных отношений, экономические основы их хозяйственной деятельности. Вместе с тем, следует признать, что социальная реальность является сложным феноменом, включающим в себя не только конкретные аспекты поведения крестьян в той или иной ситуации, но и мотивы этого поведения, факторы, которыми руководствовались сельские жители при выборе той или иной модели поведения. В этой связи, требуется ответить на вопрос о том, в какой мере крестьянство руководствовалось традиционными и устоявшимися моделями поведения в привычных, повседневных ситуациях. В этом смысле термин «историческое сознание» следует понимать гораздо шире, чем он видится отечественным историкам. На наш взгляд, он включает в себя широчайшее поле представлений, ценностных императивов, стратегий поведения, которые устоялись в данной конкретной местности и которыми крестьяне руководствовались в процессе своей жизни в каждой конкретной ситуации. Историческое сознание представляет собой целостную структуру, включающую переплетение исторической реальности с повседневностью, диктовавшей, зачастую, иные императивы поведения.

А.А. Линченко указывает на двоякое понимание термина «историческое сознание»: в широком смысле - это исторический срез всех

---

[1] Буганов А.В. Историческая память русских крестьян: реальность и мифы (XIX - начала XX вв.) // Новый исторический вестник. – 2008 г. - № 18. – С. 40-49.

[2] Безгин, В.Б. Обычное право русской деревни (вторая половина XIX-начало XX вв.) / В.Б. Безгин. – Тамбов, 2000; Безгин, В.Б. Крестьянская повседневность (традиции конца XIX-начала XX века) / В.Б. Безгин. – Москва – Тамбов, 2004. Земцов, Л.И. Крестьянский мир после реформы (60-70-е гг. XIX в.) /Л.И. Земцов // Общественная жизнь Центрального Черноземья России в XVII – начале XX вв. Сб. науч. тр. – Воронеж, 2002; Земцов, Л.И. Крестьянин и мир в обычно-правовой системе 60-70-х гг. XIX в. / Л.И. Земцов // Я и Мы: история, психология, перспективы. Материалы международной научной конференции. – СПб., 2002; Земцов, Л.И. Волостной суд в России 60-х – первой половины 70-х гг. XX в. (по материалам Центрального Черноземья) / Л.И. Земцов. – Воронеж, 2002; Земцов, Л.И. Крестьянский самосуд: правовые основы и деятельность волостных судов в пореформенной России (60 – 80-е гг. XIX в.) / Л.И. Земцов. – Воронеж, 2007; Шатковская Т.В. Институциональные основы обычно-правовой системы российских крестьян второй половины XIX - начала XX вв. // Философия права. 2009. № 4. С. 26-30.

форм общественного сознания, фундаментальная основа человеческой культуры, необходимое условие ее развития и преемственности; в узком значении историческое сознание следует понимать как «соотношение элементов традиционного и изменяющегося, выражающегося в историческом знании как результате исторического познания и его интерпретации, что ведет к осознанию собственной исторической идентичности в потоке универсальной историчности человека в его прошлом, настоящем и будущем состояниях»[1]. Автором предложена модель структуры целостности исторического сознания, включающая, когнитивный, нравственный и эстетические компоненты[2].

Когнитивный компонент включает в себя конкретные знания, представления о прошлом. Применительно к предмету нашего исследования следует выделить индивидуальные, групповые и общественные структуры, составляющие содержание данного компонента.

Во-первых, в структуре познавательного компонента важное место занимают собственно исторические представления крестьян, которые включают знания о собственном роде, представления крестьян об истории той местности, в которой он проживает, об истории страны, ее героях и врагах, о войнах и восстаниях и т.п. Передаваемые из поколения в поколения, эти знания, во многом, формировали основы национальной идентичности.

Вторым элементом познавательного компонента являлись духовные знания крестьян, связанные с русской православной церковью, а также иными верованиями и обрядами, сохранившихся в исторической памяти российского крестьянства. Сюда же следует включить и обширную систему мифологических представлений о потусторонних силах, колдунах и знахарях, домовых, чертях и русалках, удивительным образом переплетавшихся с официальной православной религией. К примеру, в сообщениях дореволюционных этнографов отмечается значимая роль православных священников в усмирении колдунов и других «темных» сил, пытавшихся навредить людям[3].

Третьим элементом в структуре познавательного компонента следует назвать семейно-бытовые нормы, которые включают в себя представления о семье и нравственности, об обычаях во внутрисемейных отношениях, о моральности и аморальности действий, о

---

[1] Линченко А.А. Целостность исторического сознания: Введение в исследование проблемы: монография / А.А Линченко. – Липецк-Тамбов: Изд-во Першина Р.В., 2010 – С. 101.

[2] Там же. – С. 120.

[3] Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. – 1899. - № 3; Ушаков Д.Н. Материалы по народным верованиям великоруссов // Этнографическое обозрение. – 1896. - № 2-3;

нормах, регламентирующих сексуальное поведение, о традициях воспитания подрастающего поколения.

Четвертым элементом является хозяйственный опыт, важнейший в производственной практике крестьянства. Л.В. Миловым отмечалось жесточайшее следование традиций и обычаев в сельскохозяйственном опыте крестьян. «Форма этого опыта, - писал автор, - в виде непоколебимой традиции, неизменного обычая и правил диктовала беспрекословность их соблюдения»[1]. Однако не следует видеть в традиционализме бездумное следование устоям, поскольку столетиями существовавшая практика сельскохозяйственной деятельности формировала хозяйственные традиции, характерные для данной конкретной местности и являвшиеся наиболее рациональными в тех социально-экономических условиях, в которых находились сельские жители, о чем еще в середине XIX в. писал рязанский публицист и земский деятель В.В. Селиванов[2].

Пятым элементом когнитивной структуры является представления об общественном бытии сельских жителей. Находясь в совершенно особом социуме – «мире», - крестьянин ощущал себя важнейшей его частью. Крестьянский «мир» являлся особым макрокосмом, в рамках которого функционировали традиции, осуществлялся социальный контроль. «Когда Мир признает себя миром, тогда он и Мир. Другого определения тут быть не может <…> Мир может быть и вся Русь, Мир может быть и губерния, и волость и деревня. Мир есть собрание народное большей или меньшей местности», - писал известный славянофил К.С. Аксаков[3]. То есть крестьянский мир – это не просто форма объединения, сход жителей, это форма самоидентификации, особое пространство, имеющее свои, неписанные правила.

Шестым важнейшим элементом следует назвать обычно-правовые представления сельских жителей, которые отражали народный взгляд на правопорядок и находили реальное выражение в деятельности волостных судов. Представления крестьян о законности формировались, как отмечает Л.И. Земцов, под влиянием двух правовых систем: «Одна, базирующаяся на законе, имела основанием писаное право и санкцию государства. Другая опиралась, прежде всего,

---

[1] Милов Л.В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса /Л.В. Милов – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006. – С. 29.

[2] Селиванов, В.В. Год русского земледельца. (Зарайский уезд Рязанской губернии) / В.В. Селиванов. – Рязань, 1995. – С. 9.

[3] Аксаков, К.С. Замечания на новое административное устройство крестьян в России / К.С. Аксаков. – Лейпциг, 1861. – С. 9, 15.

на обычное право»[1]. Правовые представления сельских жителей в пореформенное время имели основанием как первую, так и вторую системы и отражали сложный период проникновения писаного права в систему воззрений крестьянства[2].

Таким образом, когнитивный компонент исторического сознания российского пореформенного крестьянства базировался на целостной, органичной системе представлений, верований, ценностных установок и знаний о прошлом. Можно утверждать, что данная целостность являлась тем базисом, который, во многом, детерминировал крестьянское поведение.

Однако вряд ли можно утверждать, что сельские жители однозначно воспринимали традицию и всегда ей следовали. Любое явление, процесс всегда проходит сквозь призму индивидуального восприятия и личностного отношения. К примеру, даже в отношении такой устойчивой структуры, как крестьянский «мир» общественное сознание так и не выработало однозначной оценки. В пословицах, собранных В.И. Далем отчетливо отражается противоречивое отношение сельских жителей к главному общественному институту от однозначно положительных («Мир заревет, так лесы стонут. Мир зинет – камень треснет»; «С миром и беда не убыток. С миру по нитке – голому рубаха») до крайне негативных («Вали на мир, мир все снесет»; «Ведро вина перед миром правит»; «Мир, что вода: пошумит и разойдется»)[3]. Именно это, подчас противоречивое, неоднозначное и связанное с индивидуальными психологическими особенностями отношение и формирует нравственный и эстетический компоненты исторического сознания. Можно сказать, что указанные компоненты выражают эмоциональное отношение крестьян к традициям, верованиям и представлениям.

Данное отношение далеко не всегда соотносится с первым уровнем исторического сознания, а подчас ему противоречит. К примеру, наиболее устойчивые религиозные нормы, сталкиваясь с новой социально-экономической обстановкой, в пореформенное время подвергаются ревизии: «Работать в праздничные дни, - отмечал этнограф Кирсановского уезда Тамбовской губернии В. Бондаренко, - хотя и

[1] Земцов Л.И. Крестьянский самосуд: правовые основы и деятельность волостных судов в пореформенной России (60 – 80-е гг. XIX в.) / Л.И. Земцов. - Воронеж, 2007. – С. 4.

[2] Беляев, Е.В. О некоторых изменениях правового сознания пореформенного крестьянства (1861-1889 гг.) / Е.В. Беляев // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. № 34 (74): Аспирантские тетради. Ч. 1. (Общественные и гуманитарные науки). – СПб., 2008.

[3] Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка в 4 т. Т. 4. СПб., 1998. С. 136.

считается греховным делом, но в последнее время правило это все чаще нарушается[1].

Все сферы общественного быта крестьян сталкивались не только с детальной регламентацией, но и необходимостью поиска компромисса между традицией и практической деятельностью. Сельский житель, опираясь на предшествующее, формировал свое эмоциональное и часто рациональное отношение, исходя из множества факторов, которые ранее на деревню не оказывали влияния. В первую очередь речь идет об уже упоминавшийся воздействии городской культуры, возникшем в результате существенного увеличения трудовой миграции. В результате – появлялись села, которые по своему укладу практически не отличались от города.

К примеру, в конце XIX в. исследователь Зарайского уезда Рязанской губернии жаловался на то, что «этнографическую старину приходилось искать, и иногда с предвзятой уверенностью, что не найдешь»[2]. Вместо этого в селе Дединово «красуется вывеска модной мастерской или школы кройки, рядом с вывеской фотографа, или поместному «портретчика», где в праздник в церкви вы увидите женщин в турнюрах и шляпках, и сплошь и рядом услышите, как женщины эти, говоря про своих соседок, называют их «дамы» и «барышни»[3]. Конечно, приведенный пример не означает, что воздействие городской культуры на пореформенную деревню было детерминирующим, поскольку и семья и крестьянский мир сохраняли свое значение, но то, что влияние этих традиционных крестьянских органов серьезно ослаблялось, очевидно.

Полагаем, что в схему, предложенную А.А. Линченко, следует добавить важнейший элемент, а именно – практический компонент, собственно деятельность сельских жителей, крестьянских обществ в период модернизации 60-х гг. XIX в. Это позволит целостно, и, что немаловажно, в динамике, проследить соотношение элементов традиционного и изменяющегося, отживающего и приходящего на смену в структуре общественных отношений крестьянства. Все эти компоненты невозможно представить отдельно друг от друга, как невозможно отделить мысли человека от его поступков. Именно целостное восприятие социальной реальности позволит расширить представления о структуре исторического сознания российского пореформенного крестьянства.

---

[1] Бондаренко, В. Очерки Кирсановского уезда Тамбовской губернии / В. Бондаренко // Этнографическое обозрение, 1890. – № 3. – С. 74.

[2] Мендельсон Н. Из наблюдения в Зарайском уезде, Рязанской губернии // Этнографическое обозрение, 1899. – № 1-2. – С. 386.

[3] Там же.

Трофимова В.С., канд.филол.наук
Независимый исследователь, Санкт-Петербург

Trofimova V.S., Ph.D. in Philology
Independent scholar, St. Petersburg

ПАМЯТЬ О ТВОРЧЕСКИХ ЖЕНЩИНАХ ЕВРОПЫ XVII ВЕКА В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ КОНЦА XVIII-XIX ВЕКОВ

MEMORY OF THE CREATIVE WOMEN OF SEVENTEENTH-CENTURY EUROPE IN CULTURAL SPACE OF RUSSIA IN THE LATE 18TH AND 19TH CENTURIES

Аннотация

В статье рассматриваются материалы о выдающихся женщинах Европы XVII века в справочных, публицистических и научных работах, опубликованных в России в конце XVIII – XIX веках. Особое внимание уделяется статьям об ученых женщинах XVII века в «Словаре историческом», опубликованном в России в конце XVIII века, а также работам, посвященным жизни и творчеству первой профессиональной писательницы Англии Афры Бен.

Abstract

The article discusses the materials about the famous women of seventeenth-century Europe in books of reference, journalistic and scholarly works, published in Russia at the end of the 18th and in the 19th centuries. Special attention is paid to the articles about learned women of the 17th century in "Historical dictionary," published in Russia at the end of the 18th century, as well as to works dedicated to life and writings of the first professional woman writer in England Aphra Behn.

Ключевые слова: ученые женщины, память, Россия.

Keywords: learned women, memory, Russia.

Изучение явлений женской интеллектуальной культуры Европы XVII века в России начинается в XIX веке одновременно с подъемом женского движения. Защитники прав женщин на равное с мужчинами образование, равный доступ к профессии и участие в политической жизни нередко приводили примеры выдающихся женщин прошлых веков: писательниц, художниц и ученых. Не были забыты и женщины XVII века, хотя об этом периоде европейской истории говорится чаще в переводных произведениях. Между тем, сведения об ученых женщинах XVII века были доступны в России еще в XVIII веке, хотя

специальных исследований женского творчества в то время еще не было. Одним из главных источников информации о творческих женщинах XVII века был «Словарь исторический, или Сокращенная библиотека» – один из ранних русских энциклопедических словарей. «Словарь» выходил в свет в Москве с 1790 по 1798 год как приложение к «Московским ведомостям». Всего за этот период вышло четырнадцать частей «Словаря». Энциклопедия была переводной, перевод был выполнен с известного французского «Историко-биографического словаря». Кроме того, в «Словарь» были включены сведения об известных русских деятелях разных веков. Название «Словаря» четко отражает его содержание, а также его переводной характер. Интересно, что «ученые женщины» были выделены в отдельную группу. В первой части «Словаря» статьи о выдающихся женщинах разных веков составляли около 7%, во второй – меньше 2%, а в третьей – около 3,5%. В последней части более 13% всех статей было посвящено женщинам. Несмотря на то, что заключительная часть «Словаря исторического, или Сокращенной библиотеки» была издана после смерти Екатерины II, в период царствования Павла I, женское участие в русской культуре в то время продолжало расти.

Нельзя не отметить положительного отношения к деятельности знаменитых женщин. В статье об итальянском драматурге Изабелле Андреини отмечается ее благоразумное поведение и ее актерское дарование, а в статье о принцессе Елизавете Богемской, которая была другом и покровительницей Рене Декарта, особое внимание уделяется ее занятиям наукой: Та же тональность присуща и короткой заметке о племяннице Декарта Екатерине Декарт. По всей видимости, французский автор статей в «Словаре» увлекался картезианской философией и позитивно относился к женщинам-картезианкам. В русском переводе это положительное отношение было сохранено. Большой обстоятельностью отличаются статьи об Анне Дасье, выдающемся филологе-классике, и романистке Мадлене де Скюдери. В очерке о Дасье приводится список ее работ с комментариями. То же мы находим в статье о Скюдери. Статья о Гортензии Мазарини (племяннице кардинала Мазарини) отличается благосклонностью в изображении этой неоднозначной фигуры из второй половины XVII века. Ничего не говорится о ее любовной связи с английским королем Карлом II, а о попытках Гортензии развестись с мужем сказано с большой симпатией. Интерес представляет и статья о королеве Христине Шведской в последней части «Словаря исторического». Хотя автор статьи рисует неоднозначный портрет знаменитой правительницы и покровительницы философов и деятелей культуры, он отмечает мудрость и миролюбивый характер ее правления. Как и в случае

с Дасье и Скюдери, в статье перечислены работы Христины с краткой аннотацией.

В «Словаре» можно найти и сведения о выдающихся англичанках XVII веков. Так, в нем содержится статья о жизни и деятельности первой профессиональной писательницы Англии Афры Бен (1640–1689). В статье кратко излагается биография Бен, перечисляются жанры ее литературных произведений, особое внимание уделяется ее роману «Оруноко, или История Царственного раба» (1688). Афре Бен отведено достойное место среди английских авторов ее времени.

Даже беглый взгляд на содержание статей о выдающихся женщинах в «Словаре историческом, или Сокращенной библиотеке» позволяет сделать вывод о том, что как составитель «Словаря», так и переводчик не имели целью исключить женщин из культуры. Напротив, в «Словаре историческом» дается нередко откровенно хвалебная характеристика правительницам, писательницам и другим выдающимся дамам разных стран и разных веков.

В XIX веке появляются оригинальные, а не переводные работы о женщинах XVII века, принадлежащие русским авторам, хотя их тематика весьма ограничена. В 1807 году А. Мерзляков публикует статью о французской поэтессе XVII века Антуанетте Дезульер. В 1870-е годы к творчеству Афры Бен обратилась М. К. Цебрикова, видная деятельница российского женского движения. Она посвящает Бен значительную часть статьи «Англичанки-романистки», опубликованной в журнале «Отечественные записки» в августе 1871 года. М. К. Цебрикова высоко оценивает достижения Афры Бен в литературе. Она называет Бен предшественницей Гарриет Бичер-Стоу и особое внимание уделяет антиклерикальным тенденциям «Оруноко». М. К. Цебрикова делает вывод о том, что именно женщине принадлежало первое выступление против рабства. Далее М. К. Цебрикова говорит о шпионской деятельности Афры Бен, отмечая ее ум, политический такт и патриотизм. Она противопоставляет честность Афры Бен и продажность министров Карла II. Русская исследовательница воздает должное мужеству Афры Бен, хотя и признает, что в ее пьесах много распущенности и цинизма. В статье М. К. Цебриковой Афра Бен становится провозвестницей аболиционизма, жертвой общественных предрассудков и важнейшей фигурой в английской литературе XVII века. Кроме М.К. Цебриковой, об Афре Бен в XIX веке писал Алексей Веселовский, литературовед, брат академика Веселовского, работавший в Московском университете и на Высших женских курсах. А. Веселовский также обращается к роману «Оруноко», но его пересказ грешит неточностями. Тем не менее он признает влияние, которое этот роман оказал на последующую литературу.

А. Веселовский высоко оценивает эпизод восстания рабов в «Оруноко». Он сравнивает этот роман с «Полем и Виргинией» Бернардена де Сен-Пьера и произведениями Шатобриана. Таким образом, А. Веселовский устанавливает связь «Оруноко» с французской литературой сентиментализма и раннего романтизма. В отличие от М. К. Цебриковой, А. Веселовский не ограничивается рассмотрением одного «Оруноко» и не стремится показать Афру Бен как фигуру исключительную, изолированную и совершенно забытую. Он видит связь творчества Бен не только с французской, но и с английской литературой XVII века. Он также характеризует ее как основательницу традиции женской литературы в Англии наряду с Кетрин Филипс, лирической поэтессой. Несмотря на нередко поверхностное отношение А. Веселовского к произведениям Афры Бен, в своем обзоре он высказывает очень важные идеи о связи ее творчества с французской и английской литературами эпохи Просвещения, о женской проблематике ее повестей и романов и об эмансипации, начинающейся в Англии именно в период зарождения традиции женской литературы.

Спустя десять лет, в 1899 году к Афре Бен и ее творчеству обращается видный историк рубежа XIX – XX вв. Роберт Виппер. В известной работе «Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. в связи с общественным движением на Западе» он называет Бен первой профессиональной писательницей в Англии и отводит ей особое место как автору романа о «добром дикаре». По сути дела, он продолжает линию, начатую М. К. Цебриковой, но при этом не актуализирует гендерную составляющую, которая играла столь важную роль и в произведениях самой Афры Бен, и в восприятии ее как автора. Примечательно, что внук Роберта Виппера, Ю.Б. Виппер исследовал творчество другой видной писательницы XVII века – француженки Мари ле Жар де Гурне, но также не уделял внимания ее принадлежности к женскому полу.

По сравнению с концом XVIII века на протяжении XIX века происходит забывание многих имен выдающихся женщин XVII века, однако некоторые из них, например, Афра Бен, привлекали внимание российских авторов – ученых и публицистов, некоторые из которых выходили в своих работах на проблематику «женского вопроса».

СЕКЦИЯ 4.
СОЦИАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ И ЗАБВЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Наливайко И. М., канд. филос. наук, доцент
Беларусь, Белорусский государственный университет, Минск

Nalivaika I. M., PhD in Philosophy, Associate Professor
Belarus, Belarusian State University, Minsk

«ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ» ПОВСЕДНЕВНОСТИ: ВРЕМЯ – ПАМЯТЬ – ЗАБВЕНИЕ

"DEMIFOLOGIZING" OF THE EVERYDAY: TIME – MEMORY – OBLIVION

Аннотация

Статья посвящена анализу темпоральной природы повседневности и нацелена на содержательную экспликацию места и роли социалтной памяти в повседневных практиках.

Abstract

The paper is devoted to the analysis of the temporal nature of the everyday and is aimed on essential explication of the place and the role of social memory in the everyday practices.

Ключевые слова: повседневные практики; стратегии; тактики; время; память; забвение; Другой

Keywords: everyday practices; strategies; tactics; time; memory; oblivion; the Other

Статья подготовлена при поддержке гранта БРФФИ-РГНФ, договор № Г15Р-002

Согласно замечанию Б. Вальденфельса, следует различать «речи о повседневности» и речи в самой повседневности». Вероятно, то же самое относится к мифу, что позволяет дифференцировать повседневную мифологию как некий символический ресурс и мифы о повседневности, возникающие при попытках ее концептуализации. Ес-

ли первые неотрывны от повседневной жизни, являются питательной средой нашей экзистенции и требуют внимательного и бережного отношения, то вторые должны быть преодолены как препятствие, искажающее сам предмет исследования. В данной работе речь пойдет именно о них с целью проведения своего рода «демифологизации» повседневности в контексте проблемы социальной памяти.

Повседневность в известном смысле «перенасыщена» мифами, поскольку считается вместилищем и хранителем традиций и легенд, ритуализированных практик и символических пространств. В силу этого возникает неизбежное искушение теоретика соотнести ее с феноменом социальной памяти. Однако неустранимо двойственный характер повседневности порождает порой прямо противоположные версии этой соотнесенности. Расхожее восприятие повседневности как все нивелирующей рутины, серых будней, пространства автоматизированных действий и обезличивания приводит к трактовке повседневной жизни как среды тотального беспамятства и безвременья («Все проходит, и все не вечно»). Альтернативная позиция склонна утверждать, что именно повседневность является той почвой, где память «оседает» и «кристаллизуется», «пускает корни» и воплощается в определенных фиксируемых формах. При внимательном рассмотрении и та, и другая точки зрения оказываются мифами, которые требуют своего дезавуирования.

В первом приближении миф о «безвременьи» повседневности развенчивается достаточно легко, так как даже исходя из ее названия можно утверждать, что повседневность имеет темпоральную природу. Более того, это в каком-то смысле – «имя собственное» самого времени, поскольку смертным существам время дано только так – через проживание каждого момента, через бесконечную череду дней. Это и есть наше экзистенциальное время, время нашей жизни в противовес абстрактному интеллектуальному конструкту. Акцентирование этого экзистенциального понимания времени в рамках неклассической философии («Субъект есть время и время есть субъект» (М. Мерло-Понти)) и повлекло за собой проблематизацию нетипичных для классической философии тем, в числе которых оказалась и тема повседневности.

Прояснение вопроса о соотнесенности повседневности и социальной памяти предполагает более пристальное изучение самой повседневности, и, следовательно – выбор адекватной методологии исследования. Для выполнения этой задачи я считаю возможным обратиться к методологическим идеям Мишеля де Серто, который выстраивает свое исследование практик повседневной жизни, основываясь на регулятивной идее противопоставления так называемых стратегий и тактик. От-

талкиваясь от теории «микрофизики власти М. Фуко» и «критики повседневной жизни» А Лефевра, М. де Серто выдвигает предположение, что определение повседневности через пассивный характер процесса потребления является заблуждением. Потребление есть, на самом деле, определенный вид производства, совершенно специфический вид активности, который прочерчивает в диаграмме, заданной стратегическими усилиями «производителей» (социальных субъектов), свои тактические линии, обозначающие «силу слабого» и позволяющие адаптировать и преодолевать принудительное воздействие стратегий. С точки зрения де Серто повседневные практики (обживание пространства, оперирование обыденным языком, приготовление и потребление пищи как возможные примеры) носят именно тактический характер. Оставляя в стороне социально-политические аппликации этой методологии, мы хотели бы сосредоточиться на разделении стратегий и тактик на основе их отношения к пространству и времени. «Я называю *стратегией* расчет отношений сил (или манипулирования ими), что становится возможным в том случае, когда выделяется субъект воли и власти (предприятие, армия, горд, научная институция). Стратегия подразумевает существование места, которое может быть отграничено как свое *собственное* и которое способно стать основанием, исходя из которого оказывается возможным управлять отношениями с внешним пространством, представляющим собой цели или угрозы…Это, если угодно, картезианский жест: очертить свое собственное в мире, околдованном невидимыми силами Другого… «Собственное» - это *победа места над временем»*[1], - так де Серто описывает стратегии. В противовес им, тактика – это «рассчитываемое действие, определяемое отсутствием собственного места… Место тактики – это место другого»[2]. «…Управляемая случайностями времени, тактика определяется отсутствием власти»[3], т.е. тактика сращена со временем, причем не «научным», историографическим и картографическим временем большой истории, а экзистенциальным временем человеческой жизни, она отнесена не к абстрактной вечности, а к конкретной жизни живого человека: «Стратегии делают ставку на сопротивление, оказываемое эрозии времени учреждением места, тактики – на искусное использование времени, удобных случаев, которые предоставляет время…»[4].

[1] Серто Морис де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. С.109.

[2] Указ. соч. С.110.

[3] Указ. соч. С.112.

[4] Указ. соч. С.113.

Подобному положению вещей соответствует определенная форма рациональности, известная древним грекам и «забытая» новоевропейской философией. Греческая metis – форма разума, «всегда погруженного в практику» лучше всего соответствует тактическому характеру практик повседневности. Это темпоральная практика, которая рассчитывает на благоприятный момент – kairos, устраняет собственное место, умножая «маски и метафоры», и исчезает в самом своем действии[1].

Эта форма разума неразрывно связана с особым знанием, или даже искусством, которое и является *памятью*. Серто напоминает о том, что в античности память обозначала присутствие множественности времен и не ограничивалась только прошлым, связывая воедино уже произошедшие и возможные конкретные события. Но это никоим образом не коллекция готовых мест - «оттисков» событий, «память – это анти- музей»[2], это – средство изменять места. Таким образом, память связывает пространство и время, включая момент каузальности и спонтанности в размеренную систему мест и изменяясь сама: «Подобно птицам, откладывающим свои яйца только в чужих гнездах, память что-то производит в том месте, которое не является ее собственным… Ее мобилизация неотделима от *искажения*. Происходит двойное искажение – памяти, которая работает только тогда, когда на нее оказывается воздействие, и ее объекта, который удерживается в памяти, только когда он исчез. Когда эта способность утрачивается, память слабеет… Не будучи ни ковчегом, ни урной, в которой хранится прошлое, память живет за счет *веры* в возможности и неусыпно подстерегает их появление»[3]. Именно память делает время «живым», связывая прошлое, настоящее и будущее и переворачивая стратегический порядок мест: «… то, что извлечено из коллективной или индивидуальной памяти, «освящает авторитетом» (делает возможными) переворачивание, изменение порядка или места, переход к чему-то другому… Отсюда столь изощренное манипулирование «авторитетами в любой народной традиции.»[4].

Память есть форма присутствия времени в повседневности, лучше всего описываемая почти поэтической формулой: «Память – это чувство другого». Другой вытесняется из системы «собственных мест»: «Память… развивается вместе с отношениями людей – как в «традиционных» обществах, так и в любви, и атрофируется, когда

[1] Указ. соч. С.172.
[2] Указ. соч. С.208.
[3] Указ. соч. С.178.
[4] Там же.

происходит автономизация собственных мест»[1]. [3, С.179] Забвение не равно беспамятству, оно включено в игры памяти как возможность и ожидание другого. Эти игры противостоят стратегической картографии «школьной истории», обеспечивая событийный (и событийный) характер повседневности.

Полякова И.П., д. филос. н, доцент
Россия, ФГБОУ ВПО «Липецкий государственный технический университет»

Polyakova I.P., PhD in Philosophy, Associate Professor Russia, Lipetsk State Technical University

ПАМЯТЬ В ПРОСТРАНСТВЕ ПОВСЕДНЕВНОГО

MEMORY IN EVERYDAY SPACE

Аннотация

Память обеспечивает беспрепятственную фиксацию опыта старших поколений, а индивидуального опыта, делая повседневную жизнь упорядоченной и понятной.

Abstract

Memory ensures easy fixation of the experience of older generations, and individual experience, making your everyday life in an orderly and understandable.

Ключевые слова: повседневность, память, структура повседневной жизни.

Keywords: everyday life, memory, structure of everyday life.

Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ 15-23-01001 а(м)

Повседневное – это наиболее хорошо забытое настоящее.
С. Бойм.[2]

Ян Ассман дает интересное и емкое определение памяти как коллективного концепта для всего знания, которое определяет поведение и опыт в интерактивной рамке общества и которое переда-

[1] Указ .соч. С.179.

[2] Бойм С. Общие места: Мифология повседневной жизни, М., 2002.

ется через поколения в повторяющихся социальных практиках и инициациях[1].

Институтами трансляции культурной (социальной) памяти выступают семья, институты образования, СМИ. Причем, семья транслирует, как правило, обыденные представления о прошлом, зачастую противоречивые и фрагментарные. Повседневная коммуникация характеризуется высокой степенью тематической нестабильности, обоюдностью ролей и неорганизованностью. В такой коммуникации каждый индивид формирует память, которая социально опосредована и соединяет индивида с группой. Наиболее связанными и целостными предстают нарративы прошлого, которые формируются как индивидуальные биографии, либо как семейные предания.[2]

Повседневность всячески сопротивляется анализу, идеологическому и политическому контролю, эстетизации. Повседневность скрытна и скрыта от посторонних глаз, она состоит из индивидуальных (тем не менее, социально детерминированных) актов, решений и выборов. Повседневная жизнь ритуализирована и полна традиций, которые передаются посредством описаний, повествований, историй, анекдотов, через которые люди осмысливают свое существование и объясняют свое существование и объясняют его близким.

Безусловно, существуют разрывы между официальным дискурсом и индивидуальным опытом, между персональной и коллективной памятью. Однако, человек, являясь носителем культуры, как заимствует ее образы, так и активно участвует в ее развитии. Ведь именно в быту раскрываются те черты и особенности, которые позволяют нам отличить своего от чужого, француза от японца и т.д. Повседневная жизнь – это особый строй быта, труда и досуга, привычных и понятных для людей, темпорально и топографически связанных. Социально одобряемые или хотя бы приемлемые нормы организации ключевых сфер повседневной жизни (труда, быта и досуга) закрепляются в формах бытового поведения и передаются через него.

Д. С. Лихачев утверждал, что культурные перемены в быту, нравах, одежде и архитектуре приводят к смене «языка культуры». В связи с чем недооценивать бытовую сферу и игнорировать ее исследование очень недальновидно. Бойль не случайно пишет о повседневном, как о забытом настоящем, так как повседневность воспри-

[1] Асман Я., Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 44.

[2] Ластовский А. Специфика исторической политики в Беларуси: между советским прошлым и национальной перспективой // Вестник общественного мнения №4(102), 2009., с. 88-99.

нимается как должное, до тех пор, пока ничего не нарушает ее привычного ритма. В тот момент, когда цепь ежедневных событий разрывается чем-либо не относящемся к будничным явлениям, человек обращает на нее свой взор, либо пытаясь найти способ вернуть ее утраченную целостность и органичность, либо преобразовать ее, вернув ей понятность и привычность. Имеющийся опыт возможно воспроизвести благодаря памяти, реконструирующей прошлое, поддерживающей функционирование в настоящем, сохранение этого опыта для будущих поколений. «Ментальные операции воспоминания, интерпретация и репрезентации прошлого присутствуют в любой культуре и обеспечивают гармоничное существование общества в настоящем, осмысленную ориентацию в будущее».[1]

Одним из способов запоминания, репрезентации и трансляции повседневного опыта является медиатизация памяти. Под медиатизацией памяти И.А. Негодаев понимает процесс создания, распространения и совершенствования средств сбора, хранения и распространения информации. [2]

Высшим выражением медиатизации на сегодняшний день считается Интернет. Пространство повседневности как никогда ранее широко представлено во всемирной сети. «Современные информационно-коммуникационные технологии позволили существенно расширить практики представления прошлого, а также круг лиц, различающих и потребляющих информацию мемориального свойства». [3]

Большое количество социальных сетей, блогов, сайтов, где пользователи ведут дневники, хранят свои фотографии и снимки своих близких, фиксируют свои будни и яркие события, делятся ими с другими пользователями, которые в чужой истории узнают элементы своей жизни, становясь ближе Другому, или конструируют проект собственной жизни, усваивая и применяя чужой опыт ведения блогов. Знакомство с ними, уже стало неотъемлемой частью повседневной жизни.

Информационная, терапевтическая, коммуникативная, развлекательная функция, как и функции запоминания и трансляции делают подобную форму времяпрепровождения очень важной и ресурсной, так как блогосфера интегрируется во все основные сферы жизни: труд (появились профессиональные блогеры), быт (фиксация своего

[1] Агеева Г.М. Медиатизация памяти: мемуарные свидетельства в блогах и социальных сетях/ Вестник Томского государственного университета №363, 2012. С.68

[2] Негодаев И.А. Информатизация культуры. Ростов-на-Дону: Книга, 2003. 319 с.

[3] Агеева Г.М. Медиатизация памяти: мемуарные свидетельства в блогах и социальных сетях/ Вестник Томского государственного университета №363, 2012. С. 68-74. С.69.

опыта и знакомство с чужими в самых различных областях от кулинарии до воспитания детей), досуг (поддержание старых связей, обретение новых контактов и т.д.)

Рождение подобного рода автобиографических повествований, накопления такого рода семейных хроник это способ сохранения памяти человечества в толще социальной жизни.

Именно благодаря социальности памяти человек выделяется из мира природы. Этот капитал используется для дальнейшего социального творчества. Содержание социальной памяти наполнено продуктами материальной и духовной культуры. Без сохранения этой социально-значимой информации невозможно воспроизведение социальных отношений, кроме поведения, навыков трудовой деятельности.

Л.Ю. Логунова пишет, что память представляет собой многоуровневую структура: память человечества, социальная память общностей, социально-родовая память кровнородственных союзов, индивидуальная память человека.[1] По ее мнению, именно семейно-родовая память согласует индивидуальный уровень и высшие слои социальной памяти. Именно она сохраняет социально-ценную информацию для будущих поколений.

Функционирование структур памяти осуществляется за счет механизмов преемственности, социального наследования, межпоколенного взаимодействия. [2]

Разумеется речь не идет о 100% сохранности и достоверности содержания социальной памяти, так как структуры социальной памяти зачастую не поддаются рационализации, так как образуют область коллективного бессознательного. Кроме того, разные слои населения по разному интерпретируют одно и тоже событие, при этом опираясь на здравый смысл, а не на научную достоверность.

Л.Ю. Логунова вводит интересное понятие – мнемическая атмосфера, под которой люди воспитывают детей, передавая им основы понимания мира, характеристики идентичности, социальный опыт. Мнемическая атмосфера как бы «нависает» над социокультурной реальностью, наполняя ее импульсами к выбору форм социального взаимодействия с институтами власти, образования, семьи, религии. Это выражается в избирательности и селекции образов социальной

[1] Логунова Л.Ю. Семейно-родовая память: временные ипостаси и социальные ресурсы // Вестник Томского государственного университета №379, 2014. С. 69-75.

[2] Там же. С.70.

памяти, событий, смыслов их интерпретаций, особенностей реконструкции этих событий.[1]

Таким образом, память, ее нормальное функционирование обеспечивает беспрепятственную фиксацию опыта старших поколений, а индивидуального опыта, делая повседневную жизнь упорядоченной и понятной.

Беляева Е.В., канд. филос. наук, доцент
Республика Беларусь, Белорусский государственный университет

Belyaeva E.V., PhD in Philosophy, Associate Professor
Belarus, Belarusian state university

ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ ЦЕННОСТЕЙ ПОВСЕДНЕВНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

STAGES OF EVOLUTION OF VALUES OF DAILY HISTORICAL CULTURE

Аннотация

Ценности исторической культуры определяют «что», «как» и «зачем» люди и их сообщества запоминают из исторического прошлого. Повседневная историческая культура обладает чрезвычайной аксиологической насыщенностью. Ее ценностный вектор в традиционных обществах направлен в прошлое: «раньше было лучше»; обществ модерна – в будущее: «раньше было хуже»; в обществах постмодерна события прошлого коллекционируются как нейтральные, но идет борьба за их ценностную интерпретацию, в том числе в практиках повседневности.

Abstract

Values of historical culture define “that”, “as” and “what for” people and their communities remember from the historical past. The everyday historical culture possesses extreme axiological saturation. Its valuable vector in traditional societies is directed to the past: “earlier it was better”; societies of modernity – in the future: “earlier it was worse”; postmodern societies estimate past events as neutral, but subject to their valuable interpretation, including in the practice of the everyday.

Ключевые слова: повседневная историческая культура; ценности; традиционное общество; общество модерна; общество постмодерна.

[1] Там же С.72.

Keywords: daily historical culture; values; traditional society; societiy of modernity; postmodern society.

Статья подготовлена при поддержке гранта БРФФИ-РГНФ, договор № Г15Р-002

Наличие у исторической культуры аксиологических аспектов самоочевидно, однако понятие «ценности исторической культуры» вовсе не распространено в научной литературе и требует определения. Можно говорить о нравственных, эстетических, религиозных ценностях *в составе* исторической культуры, такая постановка вопроса имеет право на существование и также весьма актуальна. Но имеет смысл говорить также о ценностях самой исторической культуры как представлений о прошлом, аккумулируемых и транслируемых в коллективном опыте человечества. Историческая культура имеет сложную структуру и включает в себя исторические мифы, ментальные стереотипы, обыденное историческое сознание и историческую память, а также способы осмысления всего этого в исторической науке. Представляется, что все эти феномены обладают значимостью для индивидов и сообществ, т.е. историческая культура сама представляет собой ценность, а не только содержит ценности различных сфер общественного сознания. Ценности исторической культуры указывают на то, «что», «как» и «зачем» мы запоминаем из нашего прошлого. Эти ценности, как и всё прочее во времени, подвержены эволюции, этапы которой можно проследить, опираясь на принятое в социальной философии разделение обществ на традиционные, модерные и постмодерные.

1. Традиционные общества в вопросе о том, *что* подлежит исторической трансляции, едины: это великие события, в которых запечатлены неизменные смыслы данной культуры. На протяжении веков они передают содержание социальной памяти в текстах, отбирающих и запечатлевающих вечное. Эпосы всех народов носят героический характер, былины и легенды доносят сведения о значимых, великих, потрясающих событиях. Первые исторические сочинения – это повествование о войнах, полководцах, царях и их великих деяниях. События проходят «исторический отбор», значимым считается то, что способно «пережить века».

О том, *как* традиционные общества передают историческое содержание, можно судить по функционированию народного фольклора. Изустная передача доминирует над летописями. Повседневная историческая культура транслируется непосредственно через образцы деятельности и поведения, ее ценности стабильно воспроизводят-

ся, но менее всего осмысливаются. Если говорить об общей ценностной направленности этой исторической культуры, то ее самоощущение и самопрезентация строятся по принципу «раньше было лучше». Веками история слагалась из «рассказывания историй», в процессе чего произошедшие события в повседневном сознании людей превращались в разновидность мифологии, и любая возникающая проблема разрешалась за счет возвращения к истокам и базовым смыслам культуры. В традиционном обществе не подлежала сомнению обязанность потомков действовать в соответствии с историческим наследием, завещанным им предками. Не только «грехи отцов», но и другие моральные обязанности падали на последующие поколения «вплоть до седьмого колена». Таким образом, наследие исторической памяти обладало морально обязывающим действием; на вопрос, *зачем* помнить, подразумевался ответ: затем, чтобы выполнить заветы предков, не исказить ценностную матрицу культуры. Аксиологическая установка исторической культуры традиционного общества состоит в сохранении прошлого и его ценностей в аутентичном виде. Таким образом, ценностью повседневной исторической культуры традиционного общества выступает великое, в неизменности воспроизводимое прошлое, обязывающее потомков к действиям в соответствии с ним.

2. Общества модерна производят отбор событий, претендующих на статус исторических, по новым критериям. Уже Возрождение позиционирует себя как эпоха «гуманизма» по отношению к «мрачному Средневековью». Ценностный вектор оборачивается: «раньше было хуже». Отныне значимыми историческими событиями станут те, которые являются свидетельствами социального прогресса.

Способ сохранения исторического содержания в культуре модерна также принципиально меняется под влиянием рационально-критического отношения к ценностной матрице предшествующей эпохи. Одним из следствий «рационализация жизненного мира» (М. Вебер) стало формирование идеологий. Идеологии содержат концепты, позволяющие обществу осмыслить направление своего исторического развития и управлять им. Целью идеологий неизменно оказывается формирование образа не прошлого, а будущего, которое и становится ключевой ценностью исторической культуры модерна.

Содержание идеологий не остается на уровне политологических и исторических трудов, но внедряется в повседневное сознание индивидов посредством системы образования и средств массовой информации. Не менее значимым каналом трансляции ценностей становится и повседневная историческая культура, преобразование которой в направлении «прогресса» становится важной задачей. Например,

Пётр I огромное внимание уделял не только распространению передовых идей своего времени, но и бытовых практик. Ношение европейского платья, бритье бород, употребление кофе, посещение ассамблей и заграничные путешествия способствовали укоренению нового исторического дискурса в не меньшей степени, чем такие грандиозные события как Полтавская битва или строительство флота.

Историческая память в культуре модерна становится мощным инструментом преобразований, она сохраняет свои морально обязывающие функции и диктует социальные действия революционного характера, направленные на уничтожение морального зла, коренящегося в прошлом. На вопрос «зачем помнить», модерн отвечает: чтобы осудить мрачное прошлое и произвести социальные перемены. Таким образом, ценностью повседневной исторической культуры обществ модерна выступает прогресс, эта ценность побуждает стремление к преобразованиям во имя будущего.

3. Исследования исторической культуры и ее повседневного бытования активизируются именно в эпоху постмодерна. Плюралистическая мозаичная культура постмодерна отказывается от селекции исторических фактов по их значимости, нивелируя различия между великими историческими событиями и фактами биографий частных лиц. Пестуя многообразие, она отказывается от оценочных суждений в отношении прошлого, в котором во вовсе времена существовали многообразные формы блага и зла. Эпоха постмодерна производит археологию и генеалогию наличных форм культуры, выстраивая и перестраивая историческое прошлое в разнообразные конструкции.

Именно в культуре постмодерна повседневная историческая культура обретает самосознание. Как историки, так и обыватели смещают свое внимание от описания политических переворотов к бытописанию, от действий народных масс к изучению отдельных судеб и практик повседневности.

В ответ на вопрос, «зачем помнить», постмодерн формулирует стратегию толерантности, которая основывается на безоценочном отношении к истории. И хорошие, и плохие события в равной степени остались в прошлом. Они не могут и не должны определять современные отношения людей и стран. То, что традиционное и модерное историческое сознание оценило бы как «забвение уроков истории», постмодерное видение полагает основой бесконфликтного будущего. В то же время в поисках идентичности, которая размывается процессами глобализации, люди и народы сделали историю полигоном реализации собственных притязаний. В плюралистическом пространстве постмодерна происходит «война историй», в том числе на уровне повседневного исторического сознания. Таким образом,

ценностью повседневной исторической культуры обществ постмодерна выступает, с одной стороны, толерантность, с другой – установка на интерпретацию исторических событий, в том числе в практиках повседневности.

Грибер Ю.А., доктор культурологии,
профессор кафедры социологии и философии
Россия, ФГБОУ ВПО «Смоленский государственный университет»

Griber Y.A., PhD in Cultural Studies,
Professor of the Sociology and Philosophy Department
Russia, Smolensk State University

ЦВЕТОВЫЕ ВОСПОМИНАНИЯ И ЗАБВЕНИЕ В ГОРОДСКОЙ КОЛОРИСТИКЕ

COLOR REMINISCENCES AND OBLIVION IN URBAN COLORATION

Аннотация

Статья посвящена анализу цветовых воспоминаний и забвения как способов воспроизводства социальной памяти в городской колористике. Рассматриваются примеры цветовых повторов и цветовых изменений построек в истории развития городского пространства. Анализируются их социальные функции. Определяется специфика воспроизводства социальной памяти в практиках реставрации и реконструкции цветового пространства города.

Abstract

The article analyzes color reminiscences and oblivion as a way of social memory reproduction in urban coloration. It contains examples of color repetitions and building color changes in the history of urban space, and discusses their social functions. The specificity of social memory reproduction in the practices of restoration and reconstruction of urban color is determined.

Ключевые слова: цвет; город; городская колористика; социальная память.

Keywords: color; city; urban coloration; social memory.

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00733.

В истории развития городской колористики довольно распространено явление цветовых воспоминаний – периодическое обращение к одним и тем же цветовым идеям, их повторы и реминисценции. Например, в оформлении архитектурного пространства ренессанс во многом опирается на традиции византийского искусства, классицизм ориентируется на идеалы греческого и римского зодчества, необарокко использует архитектурные принципы барокко, английское художественное движение искусств и ремесел – средневековые знаки, рационализм идеологически связан с ренессансом.

Такие повторы, между тем, непроизвольны и неслучайны. «Подобно тому, как письмо вырывается из состояния мертвой буквы только благодаря акту его прочтения, что предполагает и стремление его прочесть, и обладание навыками чтения и расшифровки заключенного в письме смысла, – объясняет «воскрешение» прежних символов П. Бурдье, – институировавшаяся, объективированная история становится историческим действием, т.е. историей, приводимой в действие и действующей, если только за ее осуществление принимаются агенты, которых к этому предрасполагает их история и которые в силу своих предыдущих "капиталовложений" склонны к тому, чтобы интересоваться ее функционированием и обладают способностями, необходимыми для того, чтобы заставить ее функционировать»[1].

Неправильно видеть в таких реминисценциях простую серийность одной и той же идеи. В своем развитии они скорее напоминают волны и могут быть рассмотрены как социальные куматоиды. Чтобы понять, насколько схожи одинаковые на первый взгляд цветовые образы, надо реконструировать лежащую в основе их создания целевую установку, «поляризовать» их. В связи с этим возникают представления о рефлексивных преобразованиях (переход от одной поляризации к другой) и о рефлексивной симметрии[2].

С другой стороны, особый исследовательский интерес для анализа исторических изменений хроматических характеристик городского пространства приобретают цветовые слои одной и той же постройки или ансамбля, связанные с феноменами старения и забвения цвета. Наиболее часто подобным изменениям подвергались общественно значимые, знаковые постройки. Так, Зимний дворец, построенный в Санкт-Петербурге в 1754–1762 годах, менял свой цвет не

[1] Бурдье П. Социология социального пространства / пер. с франц.; отв. ред. перевода Н.А. Шматко. Москва: Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург: Алетейя, 2005. С. 128.

[2] Розов М.А. Розов М.А. Феномен социальных эстафет. Смоленск: Изд-во СГПУ, 2003. С. 84.

менее двенадцати раз: сразу после завершения строительства он имел песочный цвет фасадов, затем был перекрашен в зеленый (1888), темно-красный (1901), серо-зеленый (1927), ярко-оранжевый (1934). По данным К. Херма[1], цветовое оформление Бранденбургских ворот, возведенных в 1788–1793 годах в Берлине, включало девять слоев. За первоначальным белым цветом извести, имитировавшим мрамор (1791), последовала окраска масляными красками в светло-коричневый (1804), затем в цвет песчаника (1816), в темно-серый (1840), светло-серый (1867–1868), потом была выполнена окраска бронзовой краской (1897), нанесена позолота (1898) и окраска масляными красками в цвет песчаника (начало XX века). В 1913 году началось обсуждение возможности удаления слоев краски, которое произошло в 1926–1927 годах и до сегодняшнего дня дает возможность увидеть натуральный цвет песчаника. Такие изменения цветовых характеристик совпадают с волнами распространения в Европе «материального» стиля, когда в качестве цветовой основы в городском пространстве закреплялись естественные оттенки дерева и камня.

Что касается способов воспроизводства социальной памяти в практиках реставрации и реконструкции цветового пространства, то в каждую из эпох цветовой образ охватывал ту или иную территорию, включал определенный круг материальных объектов. Эти образы были настолько тесно связаны с социальным устройством общества, с культурными запросами и характером эпохи, что их практически невозможно достоверно воссоздать. «Главной причиной неудачных реставраций надо признать тот ложный взгляд, который в этом вопросе господствовал до сего времени, – пишет об этом И. Грабарь. – К памятнику подходили с непременным желанием восстановления его первоначального вида. (...) Если памятник надлежит восстановить, то его недостаточно раскрыть, освободив от наслоений времени: его надо еще доделать, "поновить", ибо иначе мы не получим его первоначального облика. Таким образом восстановление неминуемо приводит к тому самому "поновлению", которое безвозвратно отняло у русского народа сотни ценнейших памятников, им некогда созданных. (...) Ясно, что в основе восстановления лежит абсурд и самое восстановление – немыслимо, неизбежно произвольно и фантастич-

[1] Heese C. Probleme der Farbgebung // W. Arenhoevel, R. Bothe [Hrsg.]. Das Brandenburger Tor 1791–1991. Berlin, 1991. S. 186–187; Herm Ch. Die Farbigkeit der Fassade in der Restaurierung // Restauro. Forum fur Restauratoren, Konservatoren und Denkmalpfleger. Pigmente an der historischen Fassade. H. 2. 2007. S. 4–13 [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.restauro.de (дата обращения: 12.12.2011).

но, ибо оно – всецело продукт личных вкусов и вкусов эпохи»[1]. В этом смысле цветовое пространство города плохо поддается реставрации. И этим существенно отличается от цвета отдельных архитектурных построек, который можно гораздо легче законсервировать или, наоборот, реконструировать, извлечь и восстановить.

Многие из цветовых образов прошлых веков уже устарели и забыты: они не обладают прежними значениями и не могут производить того впечатления, которое производили раньше. Во многом это связано с тем, что современные постройки восстанавливаются на основе не культурологических, а историко-архитектурных исследований и в результате начинают выглядеть не так, какими были для современников, а так, какими их себе представляют реставраторы. Восстановленный таким способом цвет теряет свои главные качества. Даже если с полной достоверностью воссоздать в пространстве города цвета, которые в прежние времена считались роскошью и редкостью и использовались, чтобы показать богатство и разнообразие, мы получим образ, в котором со временем изменилось самое главное – его смысл, концепт, идея, его антропологический диспозитив и способы цветовой репрезентации.

В целом, повторение цветовых образов и цветовые трансформации построек представляют собой богатый материал для изучения механизмов воспроизводства социальной памяти в контексте городской колористики. Тесно связанные с феноменами воспоминаний, с одной стороны, и забвения – с другой, они отражают устройство общества и выполняют важные социальные функции, на анализ которых необходимо опираться в практиках реставрации и реконструкции цветового пространства города.

[1] Грабарь И. В поисках древнерусской живописи // Грабарь И. О древнерусском искусстве. Исследования, реставрация и охрана памятников. Москва: Наука, 1966. С. 31.

Житин Р. М., канд. истор. наук, главный библиограф,
Россия, ТОГБУК «Тамбовская областная универсальная
научная библиотека им. А. С. Пушкина»

Zhitin R.M, Ph.D. in History, chief bibliographer
Russia, Tambov Oblast Universal Scientific Library named after
A.S. Pushkin

САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННЫХ РАБОЧИХ В ПОЗДНЕМ АГРАРНОМ ОБЩЕСТВЕ РОССИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX В.)

IDENTITY AND SOCIAL MEMORY AGRICULTURAL WORKERS IN THE LATE AGRARIAN SOCIETY RUSSIA (SECOND HALF OF XIX - EARLY XX CENTURY)

Аннотация

В статье проанализирован процесс самоидентификации и развития социальная память у сельскохозяйственных рабочих крупных экономий Тамбовской губернии во второй половине XIX – начале XX века. Рассматриваются проблема выбора в среде наемных сельскохозяйственных работников, степень осознание ими перспективности своих профессиональных занятий, изменения в текущем социальном статусе и трудовой деятельности.

Abstract

The article analyzes the process of identity and social memory of agricultural workers of major economies of the Tambov province in second half XIX - early XX century. We consider the problem of choosing among waged agricultural workers, the degree of awareness of the prospects of their professional activities, changes in the current social status and employment.

Ключевые слова: социальная память; самоидентификация; наемные рабочие.

Keywords: social memory; identity; wage workers.

Статья подготовлена в рамках государственного задания в сфере научной деятельности Министерства образования и науки РФ (Задание № 33.956.2014/К)

Проблемы изучения помещичьего хозяйства России на сегодня - перспективная сфера исторических исследований. Комплекс вопро-

сов современной аграрной историографии постепенно уходит из сферы экономики частных владений и переходит к детальному изучению социальной и культурной динамики частного сектора.

Изучение самосознания и социальной памяти сельскохозяйственных рабочих российских экономий, хотя и относится к категории непростых для ученых проблем, однако детальная проработка этих вопросов позволяет полнее проанализировать итоги социальной модернизации аграрного строя России в начале XX века.

Мир помещичьей усадьбы - это сам по себе мир устойчивого воспроизводства социальной памяти. Конструирование внешнего облика большинства поместий на территории Тамбовской губернии во второй половине XIX века редко когда нарушало вековые традиции и устои помещичьего быта. Садово-парковые зоны, усадебный комплекс – все это подчинялось определенным взглядам помещика на свое социальное и культурное положение.

Имение состояли из нескольких частей, среди которых производственный комплекс занимал обособленное место. Как правило, это отдельная, отдаленная часть имения, построенная с учетом производственной необходимости. С отменой крепостного права производственные возможности мелких имений быстро угасали; крупные хозяйства, напротив, активно модернизировались. Территории капиталистически преуспевших экономий сильно видоизменялись, здесь появлялась новая инфраструктура, значительное количество пришлых работников.

Анализ мировосприятия постоянных работников латифундий Тамбовской губернии позволяет утверждать, что их пребывание в имениях строилось с учетом значения конкретного работника для производства. Эти люди уже порвали связь с землей и влились в формирующийся рынок наемных профессионалов – деятелей сельскохозяйственного производства. Их деятельность зависела от устремления нанимателя. Случаи социальных выступлений постоянных рабочих в условиях господства принципов социального патернализма носили единичный характер и были локализованы рамками самих владений. В начале XX в. работники некоторых крупных имений Тамбовской губернии не поддались влиянию революционно-политических идей, оставаясь верны тем идеям, которые несли их владельцы[1].

Одним из ключевых факторов, оказывавшим значительную роль на разные стороны социальной жизни рабочего, в том числе и на его социальную память, являлось отношение власти и подчинения, опре-

[1] Крестьянское движение в Тамбовской губернии (1917-1918): Документы и материалы. 1902-1922 гг.: документы и материалы. – Москва, 2003.

деляющихся целым комплексом разнообразных мер вознаграждения, поощрения и принуждения

Бесконфликтность в трудовых практиках между наемными рабочими и владельцем гарантировала стабильность производства. Развитие данной модели шло по линии развития личных связей и отражало экономическую заинтересованность труда и капитала друг в друге. Недаром наиболее крупные и эффективные экономии в тревожные годы Первой русской революции не были разгромлены, а напротив, сохранены крестьянами, требовавшими с их владельцев повышения заработной платы. Интересный эпизод произошел в крупной экономии Орлова-Давыдова в Тамбовской губернии. Несмотря на открытое противодействие крестьян в соседних с имением населенных пунктах, основные требования жителей села Шульгино (главного источника рабочей силы для владельца), сводились к повышению платы за труд. Передел экономической земли не интересовал крестьян. Попытки помещика нанять более сговорчивых сторонних рабочих, шульгинцы присели оригинальным способом: они «явились (в) поле, избили косарей, вязальщиц»; «проломили голову одному, переломили руку - другому». Для предотвращения донесения «по дорогам поставили караул»[1].

Совместно вырабатываемые работниками крупных имений социальные нормы, общие ценности, установки постепенно превращались в номы поведения, выполняемые работником бессознательно. В начале XX века интенсивное развитие многих имений шло с привлечением передовых технологий. Имения были заинтересованы в привлечении наиболее квалифицированных кадров и углублении специализации уже существующих. Формирование культуры профессиональных работников начиналось еще во время вовлечение их в профессиональные обязанности и особо наглядно проявлялось в соблюдении правил поведения в экономиях. Сложные механизмы требовали от подчиненных рачительного и внимательного отношения к своим обязанностям. Техника безопасности вносила дополнительную регламентацию, требуя от рабочих развития новых качеств и умений. Примечательным являлись и изменения во внешнем виде. Появление спецодежды, очевидно, воспринималось работником не просто как необходимость, но формировало понимание о принадлежности к замкнутой группе, являлось символом успешности и достатка для вчерашних крестьян.

Развитие самосознания рабочих как особой социальной группы размывало сословные рамки дореволюционного общества. Мотива-

[1] ГАТО. Ф. 4. Оп. 113. Д. 95. Л. 713-714

ция к труду поддерживалась ощущением стабильности в заработке. Знакомство со штатными расписаниями имений Тамбовской губернии показывает определенную преемственность в трудовых начинаниях детей сельскохозяйственных рабочих. Так анализ фамилий контингента служащих по найму в Ново-Покровке подтверждает следующую закономерность: дети закрепившихся в имении работников оставались здесь и продолжали занятия отцов.

Развивающееся самосознание толкало рабочих тамбовских латифундий на отстаивание своих прав. Наказы сельскохозяйственных рабочих депутатам Государственной Думы лучше всего показывают иерархию потребностей работников по найму. В числе основных требований - стремление жить в обустроенных имениях, получать достойную заработную плату, иметь право на культурные развлечения. Наличие в числе материальных сугубо духовных просьб означало желание работников для продолжения жизни в имениях.

Генерируемые в рабочей среде идеи могли быть реализованы только благодаря поддержке их работодателем. Постройка новых типов зданий, их расположение полностью соответствовало передовым идеям градостроительства начала XX века. Конкретные приемы из жизни все того же Ново-Покровского имения показывают, что появление новых зданий в системах этого хозяйства происходило при личном одобрении их работодателем. Поселок при экономии имел достаточно объемный жилой фонд с печным отоплением. В поселке имелся водопровод, канализация и электричество.

Крестьяне, устраивающиеся на работу в экономию, попадали словно в другой мир. Их распорядок дня и ритм жизни менялся, в повседневность входили водопровод и электричество. Все это не могло не влиять на быт и нравы рабочих, изменяло их привычки, влияло на их потребности. Обустроенность поселка формировала представления рабочих о комфортной жизни и перспективной работе.

Приведенные материалы убедительно свидетельствуют об активной социальной модернизации частного хозяйства России конца XIX – начала XX в. Зарождавшееся самосознание наемных работников видоизменяло процессы трансляции из поколения в поколение накопленного общественного опыта. Оно наполняло их новым содержанием и смыслом. Понимание сельскохозяйственным рабочим изменения своего социального и профессионального статуса вызывало огромный социкультурный резонанс, выражавшийся в сломе социальных барьеров, появлении нехарактерных для работников по найму потребностей и интересов.

Жидченко А.В., канд. ист. наук
Россия, ФГБОУ ВПО «Омский государственный университет им. Ф.М. достоевского»
Омское региональное отделение Российского общества интеллектуальной истории

Zhidchenko A.V., PhD in history
Russia, Omsk State University named after F.M. Dostoevsky
Omsk regional branch of the Russian Society of intellectual history

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ И СОЦИАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ ГОРОДСКОГО ПРОСТРАНСТВА: ПО МАТЕРИАЛАМ ГОРОДОВ И ГОРОДСКИХ РАЙОНОВ, ПОСТРОЕННЫХ ДЛЯ РАБОТНИКОВ НЕФТЯНОЙ ОТРАСЛИ В СССР В 1950-60-е гг.

THE EVERYDAYLIFE AND SOCIAL MEMORY OF URBAN SPACE: BASED ON THE MATERIALS OF THE CITIES AND URBAN AREAS, BUILT FOR OIL WORKERS IN THE USSR IN 1950-60s

Аннотация

В статье обозначены некоторые особенности взаимосвязи повседневной жизни в городах и городских районах, построенных в СССР для работников нефтехимической отрасли в 1950-60-е гг. и эволюции социальной памяти. Основное внимание уделено процессам усвоения определенных практик повседневности, которые становятся значимыми для представителей следующих поколений, уже потерявших связь с профессиональной принадлежностью и корпоративной культурой, характерной для первостроителей (и первопоселенцев) данного городского пространства.

Abstract

The article highlights some features of the relationship of everyday life in cities and urban areas, built in the USSR for the workers of petrochemical industry in 1950-60-ies. and the evolution of social memory. The focus is on the process of assimilation of certain everyday practices that are important for the next generation, have lost touch with the professional affiliation and corporate culture, characteristic of first builders (and the first settlers) of the urban space.

Ключевые слова: город; социальная память; повседневность; историко-культурное пространство; топонимика; семейная биография.

Keywords: city; social memory; daily; historical and cultural space; place names; family biography.

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №14-51-00008.

Обращение к природе и сущности социальной памяти для гуманитарных наук настоящего времени является одной из актуальных задач. Продиктована эта актуальность как общим антропологическим поворотом в гуманитаристике, так и важностью переосмысления многих исторических процессов и общественных трансформаций. Субъективные коллективные и индивидуальные трактовки истории нашей страны на локальном и глобальном уровнях составляют достаточно сложный исследовательский объект, реконструировать который возможно лишь путем анализа отдельных его частей.

Как отмечает Л.П. Репина, «Мемориальный поворот в современной исторической науке привел к существенному расширению предметного поля «новой культурной истории», охватившего проблематику «мест памяти» и «исторической мифологии»[1].

В предлагаемой работе основное внимание уделено возможностям научной реконструкции социальной памяти в контексте повседневности городов и городских районов в СССР, построенных для работников нефтяной отрасли в 1950-60-е гг. Локальный срез данной работы будет ограничен двумя примерами – строившимся с конца 1940-х гг. для работников нефтеперерабатывающего завода Башкирским городом Салаватом и, создаваемым примерно в то же время для работников Омского нефтезавода, Городком нефтяников.

Рассматриваемые районы создавались в СССР на этапе послевоенной индустриализации в рамках общегосударственного курса, направленного на новый этап освоения такой отрасли промышленности как нефтехимия.

Оба данных городских пространства характеризует то, что их население – нефтяники – прибыли в эти новые районы из разных регионов Советского Союза, а также из тех регионов, где развернулось новое строительство – Башкирской АССР и Омской области. Представителей поколения первостроителей этих городов объединяла общая цель – создание нового предприятия и условий для последующей жизни своей семьи в городе и трудовой деятельности на созданном предприятии.

Примечательно, что многие молодые люди прибывали в новые города и районы подобного типа по комсомольским путевкам. Большинство не имели семей и были свободны, чтобы принять решение о

[1] Репина Л.П. Опыт социальных кризисов в исторической памяти // Кризисы переломных эпох в исторической памяти. М., 2012. С. 3-5.

переезде по комсомольской путевке. Многие выпускники нефтяных техникумов и вузов из республиканских столиц и нефтедобывающих районов страны были распределены в такие города как Салават и Омск после учебы. В целом это стало причиной того, что средний возраст жителей строящегося города и городского района составил 22 года для Салавата и 25 лет для омского Городка Нефтяников. Это стало причиной того, что именно здесь молодые люди создавали новые семьи, получали комнаты, а затем отдельные квартиры, налаживали быт и формировали практики повседневности.

Первое поколение нефтяников Омска и Салавата – это пример повседневной жизни в новом городском пространстве, формирующейся социальной памяти, которая оказалось закрепленной в рамках историко-культурной преемственности для последующих поколений.

Стоит отметить, что на рубеже 1950-х – 1960-х гг. эти районы стали районами массового жилищного строительства. Повседневная жизнь людей, которые получали отдельные квартиры в этих домах, не является официальной историей общественно-политического и даже социально-экономического развития страны, однако она сохраняется в устных рассказах, фотографиях и воспоминаниях старожилов этих районов. В них прошла большая часть жизни многих советских граждан, и эта культурно-историческая память, которая передается их потомкам становится частью другой, так называемой «народной» истории.

При этом стоит отметить, что потомки первых жителей районов массового жилищного строительства, например в Сибири, которые уже стали городскими жителями с рождения существенно изменили эти традиции или вовсе отказались от части из них, оказавшись с учетом эволюции времени вовлеченными в реалии другого образа жизни, характерного для своего поколения.

Повседневная жизнь в городском пространстве связана с выявлением координат культурной жизни, досуга и общественно значимых центров. Городская топонимика, которая становится привычной, изменяется и дополняется с учетом удобств названий и потребностей горожан. Эти элементы городской повседневности вместе с элементами семейной биографии передавались следующим поколениям и менялись в процессе трансформации образа жизни и городской среды под влиянием времени.

Так, например, в городе Салавате до сих пор живы в обиходе среди молодежи первоначальные названия трамвайных остановок, многие из которых были переименованы. В омском Городке Нефтяников представители второго поколения старожилов до сих пор называют переименованные магазины и общественные учреждения

привычными названиями, хотя они были переименованы после развала СССР. Примечательно, что вслед за ними и молодежь пользуется этими «традиционными» наименованиями. Это говорит о достаточно прочной тенденции преемственности социальной памяти сквозь призму повседневной жизни в городской среде.

Следует отметить важную особенность, которая касается сильной корпоративной сплоченности именно нефтяников в то время, когда формировались данные районы. Негласно, в 1950-60-е гг. представители этой отрасли промышленности считались более обеспеченными, нежели работники предприятий других отраслей промышленности. Это касалось и сферы снабжения и темпов жилищного и культурно-бытового строительства. И несмотря на то, что в последние десятилетия эта профессиональная идентичность была утрачена, жители данного городского пространства до сих пор считают себя и других горожан принадлежащими к нефтяникам или их потомкам. Это накладывает отпечаток и на особенности сохранения социальной памяти и повседневности (профессиональные праздники, темы воспоминаний для разговоров в быту и т.д.).

Таким образом, пример двух локальных городских пространств, связанных с нефтехимической отраслью 1950-60-х гг., показывает преемственность социальной памяти сквозь призму повседневности. Многие из этих особенностей характерны также и для других городов и городских районов массового жилищного строительства в СССР в 1950-60-е гг., однако в целом профессиональная принадлежность оказала влияние на повседневность и образ жизни, а в конечном счете и процессы преемственности социальной памяти горожан.

Головашина О.В., канд. ист. наук,
Россия, ФГБОУ ВПО "Тамбовский государственный
университет имени Г.Р. Державина"

Golovashina O.V., PhD in History,
Russia, Tambov State University
named after G. R. Derzhavin

"ИЗОБРЕТАЮЩЕЕ ВОСПОМИНАНИЕ": ОБРАЗ СССР В КОММУНИКАТИВНОЙ ПАМЯТИ ПЕРВОГО ПОСТСОВЕТСКОГО ПОКОЛЕНИЯ

"INVENTING RECOLLECTIONS": THE IMAGE OF THE USSR IN THE COMMUNICATIVE MEMORY OF THE FIRST POST-SOVIET GENERATION

Аннотация

В данной статье на эмпирических материалах (визуальные эксперименты с использованием визуальных посредников, опросы) выявлены основные характеристики образа Советского Союза среди респондентов, рожденных в 1990 - 1995 гг. Доказано, что основное влияние на формирование образов прошлого в коммуникативной памяти оказывают личные воспоминания старших родственников и СМИ. Для образов характерна стереотипность и отсутствие прямой связи с реальными историческими фактами, что позволяет утверждать, что для коммуникативной памяти свойственны "изобретающие воспоминания"

Abstract

In this article on the empirical materials (visual experiments with the use of visual mediators, polls) identified the main characteristics of the image of the Soviet Union among respondents born in 1990 - 1995. It is proved that the main influence on the formation of recollections in communicative memory have personal memories of older relatives and the media. The image of the memory characteristic stereotypical and lack of direct contact with actual historical facts. This suggests that communicative memory characteristic "inventing recollections"

Ключевые слова: коммуникативная память; Советский Союз; опросы; ассоциативный эксперимент.

Keywords: communicative memory; Soviet Union; polls; associative experiment.

Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 15-33-01003 «Концептуальные основания политики памяти и перспективы постнациональной идентичности».

Исследование различных аспектах восприятия Советского Союза современными россиянами вызывает все возрастающий интерес историков, философов, социологов. Причина этого, с одной стороны, в определенной потребности нового (или хотя бы старого) фундамента национальной идентичности, с другой - в ностальгии, свойственной многим людям, вспоминающим время "когда деревья были большие". В данной статье будет проанализирован образ СССР среди респондентов первого постсоветского поколения (1990 - 1995 годы рождения) на материале социологических опросов и ассоциативных экспериментов с использованием визуальных посредников. Исследование повседневных нарративов наилучшим образом подходит для изучения механизмов коммуникативной памяти, так как в ее основе лежит знание, которое «приобретается вместе с языком и повседневной коммуникацией. Здесь каждый считается в равной мере компетентным[1]. Однако методы изучения социальной, в том числе и коммуникативной памяти, не представляются достаточно отработанными. Пытаясь выявить какие-либо ментальные структуры, исследователь должен понимать, что большинство их не осознается респондентами в своей повседневной жизни. Вряд ли среднестатистический россиянин анализирует, какое влияние оказало его представление о Гражданской войне на, например, сегодняшнюю предпринимательскую активность. Противоречивость, нечеткость образов памяти не позволяет адекватно выявить их в процессе обычных опросов. В своей повседневной жизни человек не вербализирует информацию, которая не относится к актуальной на настоящий момент. Сам по себе образ прошлого в сознании существует как синкретичный, связанный не только - и, зачастую - не столько с языком, сколько с картинками, эмоциями и так далее[2]. И именно первая сигнальная система может определять языковые репрезентации образа. Поэтому источниками в данной работе послужили как вербальные ответы респондентов, так и их оценки визуальных образов.

В основе данного исследования коммуникативной памяти лежали ассоциативные эксперименты с использованием визуальных по-

[1]Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.С. 56.

[2] Головашина О.В. Ассоциативный эксперимент гражданской идентичности // СОЦИС. 2015. № 7. С. 67.

средников. В качестве посредника в эксперименте привлекались карты из настольный игры на ассоциации «Диксит». Популярность игры и многозначность картинок соответствовали потребностям эксперимента. Синкретичность образов прошлого в сознании также более адекватно могут отразить картинки с комментариями, чем исключительно вербальные ресурсы. Каждый участник «игры» (обычно 5-8 человек анализируемой возрастной группы) получал 6 карт из колоды. Заранее объявлялось, что говорить будем о России и истории России. В рамках заявленной темы ведущий загадывал какую-либо ассоциацию, например «Советский Союз». Другие участники должны были выбрать из имеющихся у них карт наиболее, на их взгляд, соответствующую данной ассоциации. Респонденты голосовали за ту карту, которая лучше всего отражает тему. Каждый участник, включая ведущего, объяснял, почему он проголосовал именно за данную карту (почему она соответствует заявленной ассоциации) и почему он положил свою. Затем ведущим становился один из участников игры. В данной статье анализируются только результаты, связанные с образом Советского Союза. Внимание обращалось на одинаковые картинки, которые выбирали разные группы участников, а также на распространенные в объяснениях конструкции. Выборка ассоциативного эксперимента с участием визуальных посредников составила 100 человек.

Однако эмоциональность ассоциаций, ограниченный набор картинок, наличие коллектива, который может повлиять на ответы испытуемых, диктуют необходимость привлечения других источников для решения задач, поставленных в данной статье. Поэтому привлекались также материалы вербальных опросов (дефиниции СССР, образы Советского Союза в современной жизни). Для вербальных опросов выборка составила 500 человек жителей областей Центральной России. Основной массив ответов был получен в результате самозаполнения анкет участниками опроса[1]. Анкеты анонимные, респонденты указывали только свой возраст. При обработке результатов учитывались повторяющиеся слова и в целом образ какого-либо феномена по ассоциациям респондентов.

Рассмотрим результаты.

Основным концептом в вербальных опросах является «**держава**» с различными префиксами «сверхдержава», «супердержава». С державой так же связываются концепты «сила», «богатство», «гордость за свою страну», «достижения». Если организации, то всемир-

[1] Головашина О.В. Образ Советского Союза в социальной памяти россиян // Социально-экономические явления и процессы. 2013. № 11. С. 193 – 198.

ные, если страна, то могучая и непобедимая, если люди, то счастливые. Эмоциональное усиление дают различные прилагательные «могучая», «сильная», «огромная», «великая», «дружная». СССР – это «великая держава, с которой считались все», «сильная страна, которую уважал весь мир».

Интересно, что в ассоциативных экспериментах этот образ распространен намного меньше. Конечно упоминания о "большой и мощной штуке" есть, или ассоциация СССР и карта мира (рис. 1), но, в основном, упоминания о каком-либо величие Советского Союза практически всегда соседствуют с распадом (рис 2).

Очень распространены упоминания о космосе. По ассоциациям респондентов можно подумать, что полет Гагарина - это единственное достижения Советского Союза (рис. 3). Данные и ассоциативного эксперимента, и вербальных опросов показывают, что, с точки зрения первого постсоветского поколения, Советский Союз – это «дружба народов», «мощь единого государства», «республики, соединенные в одно государство», "как большая мама" (рис. 4.)

Анализ результатов ассоциативного эксперимента с использованием визуальных посредников показал, что СССР для большинство представителей постсоветского поколения связан с **тоталитаризмом**, репрессиями, "железной хваткой", "абсолютным контролем" (рис. 5,6) "куда показывает государство, туда люди и идут"

Отдельные аспекты истории Советского Союза, мифологизированные средствами массовой информации, существуют в сознании в виде образов, выражаемых концептами «диктат», «тоталитаризм». Сталин представлен не как победитель в Великой Отечественной войне; в интервью он стоит вместе с «репрессиями» («репрессии Сталина»), «ГУЛАГом». СССР – это «бездействие народа», «лагеря», «узурпированная власть». Распространенном концептом в вербальных опросах является «дефицит», хотя большинство представителей первого постсоветского поколения не смогли написать это слова правильно. Респонденты отмечали «отсутствие новшеств», «талоны». Предметы быта, которыми еще пользуются в некоторых домах, вызывает восхищение («государства уже нет, а пылесос работает», «тарелки с синей полоской – ни одна не разбилась») или раздражение («холодильник гремит так, что соседей разбудить можно», «кофемолка не работает, а мама ее не выкидывает»). Подобные образы было тяжело визуализировать, поэтому к данному блоку можно отнести только получивший распространения в ассоциативной эксперименте образ бабушки, вспоминающей свою жизнь (рис. 7). Это образ, связанный с разными картинками, отражает и восприятие некоторыми



Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4



Рис. 5



Рис. 6



Рис. 7



Рис. 8



Рис. 9

представителями опрашиваемой группы, СССР как личной истории: молодости родителей, страны, где родилась мама, бабушка и т.д. Дефиниции СССР как самого счастливого времени связаны, прежде всего, со стабильностью и уверенностью в завтрашнем дне, однако в визуальных ассоциациях более распространен образ распада: " мы возвели себя (монументальность), и сами себя же разрушали" (рис 8), "большой корабль, который, наверное, подавал надежды, но все пошло под откос. Сначала СССР, потом Россия", "гибель империи" (рис 9). В первом постсоветском поколении в рассуждениях о Советском союзе встречаются ошибки, свидетельствующие о том, насколько далека для современных студентов родина их родителей: например, перечисляя массовые мероприятия, вызывающие ассоциации с СССР, респондент наряду с парадами, митингами, упомянул «крестный ход».

В младшей возрастной группе наиболее распространена оценка Советского Союза как истории, ушедшего периода времени, зачастую никак не связанного с Россией (почти половина опрашиваемых)

Таким образом, первое постсоветское поколение узнает о Советском Союзе, прежде всего, от старших членов семьи, реже - по кинофильмам, еще реже по книгам и из курса истории в школе. Поэтому образ формируется из состоявшихся уже стереотипов и в дальнейшем зависит от воображения родителей и самих респондентов. Поэтому термин А. Реннера "изобретающее воспоминание"[1] наилучшем образом отражает именно коммуникативную память. Образы культурной памяти, если и изобретаются, то уже не являются воспоминаниями.

[1] Реннер А. Изобретающее воспоминание: русский этнос в российской национальной памяти // Российская империя в зарубежной историографии. М., 2005. С. 436 - 472.

Змиевская А.А., аспирант
Россия, ФГАОУ ВПО
«Волгоградский государственный университет»

Zmievskaya A.A., post-graduate student
Russia, Volgograd State University

ДИНАМИКА СОЦИАЛЬНО-ВОЗРАСТНЫХ НОРМ СЕМЕЙНОЙ СФЕРЫ И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

THE DYNAMIC OF SOCIAL AND AGE NORMS OF FAMILY SCOPE AND ITS REPRESENTATION IN SOCIAL MEMORY

Аннотация

В статье рассматривается динамика социально-возрастных норм семейной сферы в современном российском обществе. Приводятся результаты анализа качественных данных (материалов интервью и фокус-групп). Обнаружены изменения в содержании представлений о нормативной семейной жизни среди различных поколений. Рассматривается проблема представленности социально-возрастных норм семейной сферы в социальной памяти.

Abstract

The article considers the dynamic of social and age norms of family scope in modern Russian society. It's submitted the results of qualitative data analysis (the data from interviews and focus-groups). It's discovered the changes in presentations about normative family life among different generations respondents. It's considered the problem of social and age family life norms representation in social memory.

Ключевые слова: социально-возрастные нормы, динамика социально-возрастных норм, семейная сфера, социальная память.

Keywords: social and age norms, the dynamic of social and age norms, family scope, social memory.

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 14-06-00326

В современном мире организация семейной жизни приобретает всё большую вариативность: сожительство без официального оформления отношений между мужчиной и женщиной, одинокое родительство, разводы и повторные браки, отклонения от традиционных ролей мужчины и женщины в семье и пр. становятся весьма распростра-

нёнными в наши дни. Подобное явление «размытия» норм семейной сферы является характерной чертой перемен в социально-экономических условиях, которые произошли в России за последние десятилетия. При этом, вопрос норм и отклонения от них в сфере семейной жизни, оказывается мало изученным в психологической науке, несмотря на его актуальность.

Предметом нашего исследования являются социально-возрастные нормы взрослости, и, в частности, нормы семейной сферы.[1] На этапе сбора и анализа качественных данных (материалы интервью, фокус-групп) нами были обнаружены значимые и весьма согласованные для всех периодов взрослости нормы, связанные с семейной жизнью. Очевидно, эти нормы являются элементом социальной памяти, и транслируются, главным образом, через родительскую семью, а также через средства массовой информации. При этом, мы также можем констатировать динамику норм среди представителей разных поколений, которая особенно отчётливо проявляется при сравнении между разными возрастными группами. Резюмируя полученные результаты, мы можем прийти к следующим выводам.

Респонденты отмечают, что в современном российском обществе семья в целом перестала быть такой значимой сферой жизни, как раньше: «*Идеология сейчас совершенно другая - сейчас не насаждают культ семьи, культ очага…*» (женщина, 23 года). Поворот к западным ценностям привёл к ориентации на построение карьеры, откладыванию создания семьи на более поздний возраст. Как видно, эти изменения отмечают респонденты ранней взрослости (23 года), что говорит о представленности у них информации о нормах прошлого.

Нормативным возрастом для создания семьи у современных молодых людей считается 25-30 лет. При этом, респонденты от 40 лет часто называют в качестве желательного более ранний возраст, от 18 лет. Решающим фактором для откладывания брака у молодёжи является обязательное получение образования, тогда как для более возрастных респондентов это не представляется важным: «*К 20 годам… Для женщины, наверное, уже – замуж выйти, я так считаю… Не обязательно же иметь высшее для девушки, у неё может быть средне-специальное… уже замуж надо выйти…*» (женщина, 39 лет).

Значимым фактором увеличения возраста создания семьи представители старших поколений называют «продлённое детство» современной молодёжи: «*Сейчас дети запоздалые, мы вас как бы из-*

[1] Курышева О.В. Социально-возрастные нормы: конструирование феномена. Известия Саратовского университета. Серия. Акмеология образования. Психология развития. 2015. Т.4. Вып. 1(13). С.30-34.

нянчили… раньше в 14 лет – работать и коров доить, и овец пасти…» (женщина, 63 года). Респонденты старше 40 лет видят своих же детей более инфантильными, несамостоятельными, и, как следствие, не готовыми к семейной жизни, по сравнению с собой. При этом, некоторые 20-летние респонденты отмечают полное отсутствие потребности в семье. Таким образом, современные молодые люди психологически созревают позже для столь важного жизненного события, как создание семьи.

Помимо этого, молодёжь оказывается более притязательной к условиям создания семьи: важным теперь является наличие своего жилья, а также финансовое благополучие. Представители старших поколений отмечают, что в их молодости эти факторы практически не оказывали влияния на решение завести семью: «*Раньше было достаточно съемной квартиры или жить большой семьей вместе со своими родителями – это нормально воспринимали. А сейчас все хотят жить отдельно…*» (женщина, 72 года).

Некоторые изменения претерпевают и традиционные роли мужа и жены в семье. Несмотря на то, что респонденты придерживаются классической схемы «мужчина – добытчик, женщина – хранительница очага», также констатируется отклонение от этого стандарта в современной жизни: «*Теперь это несколько изменилось… некоторые женщины семью содержат, по крайней мере, если не содержат, то вносят большой вклад в содержание семьи…*» (женщина, 80 лет). Представителями всех возрастов отмечается, что семьи, где жена зарабатывает больше мужа – не редкость в наши дни. Также упоминаются случаи, когда безработный мужчина «сидит на шее» у жены, что было не характерно для предыдущих исторических периодов.

При этом, всё большую ценность приобретает материальная независимость женщины от мужчины: «*Женщина должна выйти замуж, родить ребенка и найти работу, которая доставляла бы удовольствие, и чтобы быть не так сильно материально зависимой от мужа…*» (женщина, 42 года). Особенно актуально это становится для женщин в возрасте от 35 лет, которые пережили опыт неудачного брака, развелись и стали самостоятельно воспитывать детей, что несколько десятилетий назад также считалось абсолютно «ненормальным» явлением.

В связи с этим особенно стоит отметить изменения в отношении к разводу у современных россиян. Респонденты утверждают, что развод, который раньше считался чем-то запретным и осуждаемым, теперь является вполне обычной практикой: «*В наше время разводы уже стали нормой... Для наших родителей, например, это была не норма, а сейчас – современное общество…*» (женщина, 45 лет). При

этом отмечается, что современные молодые люди предпочитают разводиться, вместо того, чтобы работать над отношениями: «*У пожилой пары спросили, почему они так долго вместе. Если вещь ломается, мы ее чиним, не выкидываем. А сейчас пошло такое веяние моды, что если что-то не складывается, то тут же надо расходиться…*» (женщина, 25 лет).

Изменения в нормах коснулись и деторождения, как неотъемлемой части семейной жизни. Во-первых, изменилось «нормативное» количество детей в семье – если раньше многодетность была традиционным явлением, то сейчас это явление скорее редкое. Большинство семей имеют одного-двух детей, что и считается правильным, нормальным. Во-вторых, существенные изменения коснулись возраста рождения ребёнка. С одной стороны, большая свобода и расшатанность ценностей среди подростков приводит к возросшему числу ранних беременностей. С другой – всё чаще люди осознанно рожают детей в более поздних возрастах, чем было принято раньше: «*40 лет - странный возраст – кто-то бабушка, а кто-то рожает. Если раньше только за рубежом такое было, то сейчас этого очень много…*» (женщина, 47 лет).

Таким образом, мы можем констатировать существенные изменения, произошедшие в социально-возрастных нормах за последние десятилетия. Особенно ярко это проявляется в сравнительных практиках между представителями разных поколений. Обнаружено, что молодые люди хорошо осведомлены о нормах, традициях семейной сферы предыдущих поколений, что говорит о представленности этих норм в структуре социальной памяти. Предметом дальнейших исследований в рамках рассматриваемой темы может быть изучение взаимосвязи уровня «нормативности» личности и степени её психологического благополучия, а также способы трансляции и формирования семейных норм в современной России.

Лысикова О.В., к.и.н., д.с.н., профессор,
профессор кафедры «Менеджмент туристического бизнеса»
Саратовского государственного технического университета
имени Гагарина Ю.А.

Lysikova O.V., Ph.D. in History, Doctor of Sociology, Professor,
Department of Management of Tourist Business,
Yuri Gagarin State Technical University of Saratov

СОВЕТСКИЙ ТУРИЗМ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

SOVIET TOURISM IN CONTEXT OF SOCIAL MEMORY

Аннотация

На основе архивных источников анализируются социальные практики советского туризма в 1930-1980 гг. на примере отпускной, санаторно-курортной, круизной пространственной мобильности жителей Саратовской области. Делается вывод о том, что в СССР внутренний массовый туризм стал важным компонентом патриотического образования, воспитания и культурной политики. Социальными механизмами преемственности в практиках советского и постсоветского туризма служат ностальгия по советскому и работа коллективной памяти. Воспоминания о советском туризме способствуют ремифологизации социальной памяти и конструированию коллективной идентичности.

Abstract

Based on archival sources analysing the social practices of the Soviet tourism in 1930-1980 years for example, holiday, spa, cruise of the spatial mobility of the inhabitants of the Saratov region. Concludes that in the USSR domestic mass tourism became an important component of patriotic education and cultural policy. Social mechanisms of continuity in the practices of the Soviet and post-Soviet tourism provide nostalgia for Soviet and the work of the collective memory. Memories of Soviet tourism contribute to remythologization social memory and collective identity.

Ключевые слова: советский туризм; социальная память; социальная практика; повседневность; путешествие; ремифологизация.

Keywords: Soviet tourism; social memory; social practices; daily; travel; remythologization.

Социальная память о советском прошлом хранит в себе то, что вписывается в современные туристские практики. Современный российский туризм в силу пространственной, культурной, социальной сопричастности является в определенной степени наследником советского туризма. На основе анализа архивных источников и эмпирических данных можно констатировать такие виды трансформаций туризма в контексте «советский – постсоветский» как переход от социальной направленности к коммерческой деятельности и предпринимательской активности; от развития внутреннего туризма – к выездному; с патриотической модели – на гедонистическую. Если в конечных областях значений советской реальности повседневность и туризм не сводимы и не пересекаемы, то в настоящее время туризм – это привычные социальные практики. Принципиальным отличием современного туризма от туризма прошедшей эпохи является сомкнутость туризма и повседневности в настоящем и их размежевание в прошлом, когда были четкими границы их пространственно-временного континуума. Воспоминания о советском туризме ныне живущих и путешествующих людей помогают формировать современную идентичность российских туристов. Посредством воспоминаний о прошлом происходит ремифологизация социальной памяти, атрибутами которой служат гносеологические и эстетические артефакты – образцы визуальной культуры: мемориальные комплексы и таблички, памятники и городские скульптуры. Особую роль играет родственная межпоколенческая преемственность в планировании и осуществлении туризма и путешествий, что проявляется на уровне доверия и сохранения внутрисемейных доброжелательных отношений, уважения и культивирование традиций.

Вместе с тем происходит и забвение многих важных особенностей советского туризма в контексте социальной памяти, поскольку утрачиваются специфические черты практик туризма и способов его организации и популяризации. Коллективные и индивидуальные постановочные фотографии на фоне курортных достопримечательностей, плакаты и документальные фильмы об отдыхе и путешествиях в СССР, дневниковые записи, интервью и архивные материалы служат важными источниками для комплексного исследования социальных механизмов преемственности и ограничений в практиках советского и современного российского туризма.

Активно вводимые в научный дискурс публикуемые архивные материалы о советском туризме служат историческими источниками реконструкции социальной памяти о советском прошлом. Обратимся к анализу документов о советском туризме, хранящиеся в Государственном архиве новейшей истории Саратовской области. В архив

поступали как официальные документы и отчеты, так и частные обращения граждан в государственные органы на протяжении длительного периода – в течение 1930-1980 гг.

В 1938 г. показатели работы Саратовского туристско-экскурсионного управления были скромными. В пароходных прогулках по Волге участвовало 16923 человека. В музеях с экскурсией побывало 6401 человек. Не нашли реализацию как путевки союзного значения, так и городских экскурсий «в связи с отсутствием разработанных маршрутов» и отсутствием в штате экскурсоводов[1]. В документе под названием «Договор социалистического соревнования» от 1939 г. четко изложены цели и задачи Саратовского туристско-экскурсионного управления ВЦСПС по повышению качества обслуживания населения и популяризации туризма: «По всем проводимым мероприятиям экскурсионным и обслуживанию туристов не иметь жалоб и плохих отзывов туристов. Своевременно принимать конкретные меры по замечаниям туристов о недостатках работы с доведением об этом до сведения жалобщика»[2].

В подводящем итоги социалистического соревнования за 1939 г. документе приводятся конкретные цифры и факты. В рамках городских экскурсий по музеям и историческим местам в Саратове было обслужено 25385 человек, а также еще для 1505 человек были проведены бесплатные экскурсии, приуроченные к событиям и памятным датам: работе XVIII партийного съезда, 125-летию писателя Т. Шевченко, 21-ой годовщине РКК, к празднику 8-го марта. Реализовано путевок союзного значения 505 при плане 609. По плану должно быть охвачено самодеятельным туризмом 1500 человек, а фактически – 489 человек. Впервые была организована группа из 20 человек, совершивших путешествие по Волге на лодках из Ставрополя в Саратов, 17 из них сдали зачет и получили значки «Турист СССР». По области 4 человека путешествовали на мотоциклах и после зачета были награждены значками. По местным маршрутам и лагерям планировалось обслужить 1840 человек, но «не обслужено ни одного человека в связи с отсутствием лагерей и местного маршрута». Разработан маршрут по местам боев 25-й Чапаевской дивизии[3].

В июне 1949 г. в первый рейс отправился пароход «Полина Осипенко» – своеобразный плавучий пионерский лагерь Саратовского

[1] Итоги социалистического соревнования Саратовского туристско-экскурсионного управления ВЦСПС за 1939 г. ГАНИСО. Ф. 6135. Оп. 1. Д. 19. Л. 7.

[2] Итоги социалистического соревнования Саратовского туристско-экскурсионного управления ВЦСПС за 1939 г. ГАНИСО. Ф. 6135. Оп. 1. Д. 19. Л. 1.

[3] Итоги социалистического соревнования Саратовского туристско-экскурсионного управления ВЦСПС за 1939 г. ГАНИСО. Ф. 6135. Оп. 1. Д. 19. Л. 8.

горкома ВЛКСМ, гороно и Дворца пионеров. В июне 1965 г. также в свой первый рейс отправился в Москву фирменный поезд «Саратов».

В 1960-е гг. произошли качественные изменения в развитии туризма в Саратовской области. В 1962 г. туристы путешествовали по волжским пароходным маршрутам: Саратов – Москва – Астрахань – Саратов (8 рейсов); Саратов – Москва – Ростов-на-Дону – Саратов (8 рейсов); Саратов – Москва – Саратов (8 рейсов). Саратовским областным советом по туризму и экскурсиям в 1960-1980-е гг. реализовывались путевки по союзным маршрутам. География маршрутов в 1962 г. по сравнению с 1986 г. была шире и разнообразнее: если в 1986 г. туристы и Саратовской области отправились путешествовать по 33-м маршрутам союзного значения, то в 1962 г. – по 53-м. Однако за 24 года вырос спрос на путевки в Прибалтику в 89 раз, на Черноморское побережье Кавказа – в 102 раза, в Сочи – в 24 раза, в Кисловодск – в 12 раз, в Крым – в 23 раза.

В 1968 году были разработаны новые маршруты выходного дня по Ленинским местам в Казани и Ульяновске, организованы экскурсия в Балаково на Саратовскую ГЭС, теплоходный рейс «Здоровье» на острова в районе Шумейки, авиарейсы в Ленинград, Киев, Баку. Работниками Саратовского бюро путешествий и экскурсий предложена экскурсия, посвященная 100-летию В.И. Ленина на тему «Саратов – Ленинский район». Обслужено на экскурсиях с теплоходов 11230 человек, местных жителей 4102 человека[1]. В годовом финансовом отчете значатся сходные туристические поездки как для школьников, так и для взрослого населения по следующим маршрутам: Саратов – Харьков – Херсон – Севастополь – Феодосия – Волгоград – Саратов; Саратов – Москва – Минск – Брест – Вильнюс – Рига – Таллин – Ленинград – Москва – Саратов[2].

Исходя из статистических данных следует, что география санаториев и пансионатов, в которых отдыхали и лечились жители Саратовской области, широка и разнообразна. Расцвет оздоровительной рекреации приходится на середину 1970-х гг., когда посещение санаториев и пансионатов приобрело массовый характер, что свидетельствует об эффективной работе Саратовского областного совета по управлению курортами профсоюзов. Деятельность советских санаториев и курортов отражала социальную политику государства в важ-

[1] Протоколы заседания президиума Совета №1-10 об итогах хозяйственно-финансовой деятельности Саратовского областного совета по туризму и экскурсиям за 1968 г. ГАНИСО. Ф. 6135. ГАНИСО. Ф. 6135. Оп. 2. Д. 27. Л. 21.

[2] Годовые финансовые отчеты 1968 г.: сводный по Совету и подведомственным организациям. ГАНИСО. Ф. 6135. Оп. 2. Д. 26. Л. 36.

нейшей области – поддержании и укреплении здоровья населения. Туризм и оздоровление советских граждан в послевоенный период являлись важным направлением государственной социальной политики. Туристские и рекреационно-оздоровительные практики граждан на базе санаториев и социальная политика государства являются взаимосвязанными процессами. Вместе с тем в СССР сложилась привилегированная группа курортников. Дома отдыха и санатории в краях, областях и республиках пусть и неравномерно, но обеспечивали потребности районных активов возможностью отдохнуть. Качественные уровни оздоровительного отдыха - привилегированная система обслуживания, сервис для всех - свидетельствовали о социальной стратификации общества. Советский курортный отдых стал локальным опытом и, как казалось тогда, прообразом глобального будущего. Курортам давали символические названия: в генеральном плане город Ялта назывался «Фабрикой здоровья», позже «Русской Ниццей», Алтай – «советской Швейцарией»[1].

Отпуска для советских трудящихся в 1950-1960-е годы предоставили прежде практически не осуществимую возможность отправиться отдыхать и поправить свое здоровье в санаторий, пансионат, на курорт. В эти десятилетия проведение отпусков в санаторно-курортных учреждениях для советских людей, имеющих желание и возможность приобрести путевки, становится доступной формой туризма и отдыха. Символический смысл рекреационного вида отдыха для подавляющего большинства советских граждан состоял в понятиях «заслуженный», «достойный», «передовик производства». Курортные условия были своеобразным макетом жизни «светлого будущего». Принимая во внимание монополизацию и централизацию советского туризма, санаторно-курортный отдых являлся социально дифференцированным, поэтому для многих советских людей оставался реальной возможностью отдых «дикарями»[2]. В СССР туризм, организованный отдых и рекреация развивались как логическое следствие того, что государство полностью брало на себя опеку над своими гражданами. Родители спокойно отправляли своих детей в пионерские лагеря, где сервис мог быть лучше или хуже, но он был гарантирован равным образом, как и безопасность.

В Советском Союзе наряду с внутренним туризмом развивался и выездной туризм, хотя и гораздо более скромных масштабов. Как

[1] Орлов И.Б. Советская повседневность: исторический и социологический аспекты становления. М.: Изд. дом. Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. С. 157.

[2] Лебина Н.Б. Энциклопедия банальностей: Советская повседневность: Контуры, символы, знаки. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2006. С. 127.

отмечает К. Штэдтке, путешествие за границу означает подчинение советской разрешительной политике[1]. Круизные путешествия за рубеж с середины 1950-х гг. являлись весьма специфическим видом социальных практик советских туристов. Круизные маршруты к берегам Индии, стран Ближнего Востока, Африки выполняли функции «народной дипломатии». Известными круизными путешествиями советских туристов во второй половине 1950-1980-х гг. были следующие: элитарный круиз вокруг Европы (Турция – Греция – Италия – Франция – Великобритания – Дания - Швеция); круиз по Балтийскому и Северному морям (Финляндии – Швеция – Норвегия – Великобритания – Нидерланды – Дания - Польша); по Дунаю (Румыния – Болгария – Югославия – Чехословакия – Венгрия - Австрия); по Средиземному морю (Кипр – Египет – Италия – Франция – Мальта - Турция); по Тихому океану (Япония – страны Юго-Восточной Азии). Тщательно отобранные туристы из Перми в 1960-1970-е гг. отправлялись в морской круиз вокруг Европы, по Средиземному морю, по Дунаю. Единичными для них были экзотические туры: в 1961 г. - по странам Африки, в 1962 г. – в Индию, в 1969 г. – в Тунис, Алжир, на Кубу, в 1972 г. – круиз вокруг Японии[2].

Интерес к каждому круизеру был очень высок: архивные документы свидетельствуют о том, что участники круизных путешествий за рубеж по возвращении домой выступали с публичными лекциями и на тематических вечерах. Профсоюзные организации инициировали коллективные просмотры отснятых любительских фильмов, устраивали тематические фотовыставки[3]. Такие круизы стали «парадным фасадом» советского зарубежного туризма. Элитарный по своей сути круизный туризм был доступен и простым труженикам, что давало советской пропаганде весомые аргументы в идеологической полемике с Западом об уровне жизни населения при социализме.

Организатором круизов по Волге для жителей Саратовской области являлось Саратовское бюро путешествий и экскурсий, реализация турпутевок производилась через обкомы профсоюзов в соответствии с заключенными договорами, оставшиеся турпутевки продавались Саратовским областным советом по туризму и экскур-

[1] Штэдтке К. Путешествия минеролога и геохимика В.И. Вернадского // Беглые взгляды: Новое прочтение русских травелогов первой трети XX века: Сборник статьей. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 383.

[2] Шевырин С. За границу! (Из истории зарубежного туризма в СССР). 2009. http://www.politarchive.perm.ru/publikatsii/stati/za-granitsu-iz-istorii-zarubezhnogo-turizma-v-sssr.html

[3] Попов А.Д. Зарубежные круизы для советских туристов: из истории транспортного туризма в СССР // Современные проблемы сервиса и туризма. 2010. №1. С. 27.

сиям организациям города и области. Анализ архивных источников позволяет сделать вывод об устойчивой динамике развития речного круизного туризма. Наблюдался высокий спрос на дальние речные рейсы на теплоходах «И.А. Крылов», «К. Либкнехт», «Л. Доватор», «Ахтуба», «Вычегда» длительностью 17-22 дня по маршрутам: Саратов – Москва – Астрахань – Саратов; Саратов – Москва – Ростов-на-Дону – Саратов; Саратов – Москва – Саратов; Саратов – Волгоград – Саратов[1]. Документально подтверждается, что загруженность теплоходов в рассматриваемые годы составляла практически 100%. Наряду с дальними речными маршрутами выполнялись непродолжительные рейсы выходного дня по местным маршрутам на небольших судах: «Школьник», «Пропагандист», «Студенческий», «Юность», «Балтика», «Саратовец», «Дружба», «Украина». В 1986 г. Саратовским областным советом по туризму и экскурсиям реализовывались семейные путевки на три лица по туристическому маршруту «От Волги до Каспия», включающему посещение мест, связанных с жизнью В.И. Чапаева. Также пользовался популярностью республиканский маршрут «По Волге широкой»[2], длительность этого тура составляла четыре дня на базе индустрии гостеприимства города Балаково.

Таким образом, на обширном пространстве СССР туризм способствовал формированию советской идентичности. Внутренний массовый туризм по просторам самой большой в мире страны воплощал преимущества социалистической системы и стал важным компонентом патриотического образования, воспитания, культурной политики. В результате социально-экономических трансформаций 1990-х годов произошли кардинальные изменения структур опыта: число доступных конечных областей увеличилось. Для многих обывателей совершать путешествия за границу стало одним из видимых завоеваний «перестройки». Открытость России миру и возможность выезда за границу сделали зарубежные поездки обычным делом, отняв у них значительную долю той привлекательности, какой они обладали в

[1] Отчет по основной деятельности областного совета по туризму и экскурсиям и подведомственных организаций за 1962 г. ГАНИСО. Ф. 6135. Оп. 2. Д. 4. Л. 79; Отчет по основной деятельности Областного совета по туризму и экскурсиям и подведомственных организаций за 1964 г. ГАНИСО. Ф. 6135. Оп. 2. Д. 12. Л. 8; Отчет по основной деятельности Областного совета по туризму и экскурсиям и подведомственных организаций за 1969 г. ГАНИСО. Ф. 6135. Оп. 2. Д. 29. Л. 40, 66-67; Объяснительная записка к свободному годовому бухгалтерскому отчету Саратовского Областного совета по туризму и экскурсиям за 1970 г ГАНИСО. Ф. 6135. Оп. 2. Д. 45. Л. 33.

[2] Протоколы заседания коллегии Саратовского областного совета по туризму и экскурсиям №1-20 за 1987 г. ГАНИСО. Ф. 6135. Оп. 2. Д. 159. Л. 103.

советское время[1]. Социальными механизмами преемственности в культурных практиках советского и постсоветского туризма служат ностальгия по советскому и работа коллективной памяти. Солидаризируя воспоминания представителей разных поколений, вырабатывая образцы и модели поведения, воспоминания о советском туризме конструируют коллективную идентичность. Особую роль в этом процессе играет родственная межпоколенческая преемственность в планировании и осуществлении турпоездок, что благоприятно сказывается на сохранении и культивировании семейных традиций. Воспоминания о советском туризме ныне путешествующих людей помогают формировать современную идентичность российских туристов. Посредством воспоминаний о прошлом происходит ремифологизация социальной памяти. Современный российский туризм в силу пространственной, культурной, социальной сопричастности является в определенной степени наследником советского. Однако постсоветский туризм ассоциируется с лоскутным одеялом по сравнению с цельно сотканным полотном запрограммированного «идейного» советского туризма.

[1] Лысикова О.В. Российский туризм: глобальное и локальное. Саратов: Сарат. гос. техн. ун-т, 2011. С. 78.

СЕКЦИЯ 5.
РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ КАК ФАКТОР КОНСТРУИРОВАНИЯ И СОХРАНЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ И СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

Даркина А.В., канд. ист. наук, преподаватель
Россия, ГБПОУ ВО «Воронежский юридический техникум»

Darkina A.Vl., PhD in History, senier lecturer
Russia, Voronezh Law college

АТЕИЗМ КАК ФОРМА ДЕСАКРАЛИЗАЦИИ ПРОСТРАНСТВА

ATHEISM AS A FORM OF DESACRALIZATION OF SPACE

Аннотация

Статья посвящена анализу феномена атеизма в Советском Союзе. Показано, что атеизм как идеология в советском обществе мог восприниматься неоднозначно в силу того, что советскому человеку было предписано в первую очередь заниматься строительством коммунизма – любые религиозные верования могли так или иначе препятствовать данным замыслам. По этой причине религиозные символы могли дискредитироваться и обесцениваться.

Abstract

The paper is devoted to the analysis of the atheism' phenomenon in the USSR. It is shown that atheism as a Soviet ideology might have been perceived ambiguously by the fact that the Soviet citizen first of all had to be engaged in building of communism, and any religious beliefs could somehow prevent those designs. For this reason, religious symbols could discredit and depreciate.

Ключевые слова: Советский Союз; атеизм; религиозное сознание
Keywords: Soviet Union; atheism; religious conciousness

Советский социокультурный проект реализовывался в разных направлениях. Одним из таких направлений была официальная идеология атеизма. Комментируя особенности атеистической идеологии в СССР, В.Н. Калинин подчёркивает, что «в Советском Союзе атеизм, т.е. антирелигия, был многолик, имея основательную государственную поддержку…»[1]В СССР происходила маргинализация религии. Религию в той мере, в какой она воспринималась советской пропагандой, можно считать пространством для маргиналов, причём маргиналами становились не только те, кто исполняет религиозный культ на бытовом уровне (верующие), но и сами служители культа: «Нетерпимость и воинственный антирелигиозный настрой убежденных атеистов могут быть реализованы в политике государства. Так было при коммунистической власти в Советском Союзе с лозунгом: “искореним религию”. Тогда … верующего человека считали за неполноценного гражданина, не говоря уже о священнослужителях, которых преследовали всеми мерами…» [2].

Изменения в структуре религиозности затрагивают в первую очередь переосмысление пространственных символов: образа человека (Иисуса, святых), священной книги, храма. Религия per se архаична: она может модернизироваться посредством самого смыслового наполнения её базовых начал. Как модерн она может быть представлена новой трактовкой образов. Разные формы пространства выглядят по-разному как вследствие умышленного искажения образов, так и неодинаковости самих образов (одушевлённых и неодушевлённых). Символы устаревают, исчерпывают смысл, их надо «обновить».

Интересен в этой связи Иисус как символ декодификации пространства. Иисус как модерновый символ может быть представлен по-разному, однако чаще это обычный человек с потребностями среднестатистического гражданина. Жизнь Иисуса не имеет ничего общего с божественным, всё, напротив, говорит об обратном: его происхождение, поступки и личные взаимоотношения представляются чем-то заурядным, обыденным, не достойным внимания, возможно, смешным, нелепым и даже потешным[3]. Религиозные символы декодифицируются; носители веры (священник, святые) дискредитируются. К примеру, священник (наместник бога на земле) может быть наделён не самыми позитивными чертами обычного

[1] Калинин В.Н. Религия. Общество. Государство. // Журнал "Право и безопасность" Номер - 3 (16), Август 2005 // URL: http://dpr.ru/pravo/pravo_16_22.htm (дата обращения: 14.03.15)

[2] Там же.

[3] Таксиль Лео. Забавное Евангелие, или Жизнь Иисуса. Пер. с франц. М., Политиздат, 1963. 429 с. С. 68, 69, 93, 94-95, 187, 188, 337, 394

человека: он может выступать в роли прелюбодея, подстрекателя или даже садиста[1].

Священные книги как исторический документ могут быть представлены в качестве своеобразного перформанса, разрушающего привычные представления о святости («Забавное Евангелие»), вероятно, поэтому они начинают выступать как исторический символ, а не исторический факт. Практика публичного высмеивания, глумления, обесценивания – общее место для любого пространственного религиозного символа, свойственное для советской эпохи.

Анализируя советскую атеистическую традицию, можно выделить субъект и объект модерновости. Верующих как активное богоборческое начало можно полагать субъектами данного процесса, все пересматриваемые символы как мера воздействия выступают в качестве объекта. Какими в этой связи могут быть субъектно-объектные отношения? Верующие как субъект десакрализации религиозного пространства могут становиться объектом антирелигиозной пропаганды, поскольку именно трудящиеся массы должны были бороться против религиозных пережитков. – они пассивны («объектны»). Сами же религиозные символы, таким образом, становятся субъектами, активным началом, влияющим на сознание и поведение людей. Сознание советского человека не имеет ничего общего с классическими бинарными оппозициями «добро / зло», «бог / дьявол»: ничто не должно отвлекать от достижения общественного прогресса.

По мнению приверженцев антирелигиозной идеологии, религиозные принципы и подходы к «воспитанию» населения безотносительно к той или иной конфессии были и остаются неизменными. В этом контексте храм как место отправления религиозного культа и очередной пространственный символ переходит из нейтрально-фонового в негативно-центральное состояние: «Если мы заглянем в церковь, в мечеть, в синагогу или в молитвенный дом, где происходит богослужение, и послушаем речь проповедника, то услышим слова, что произносились перед верующими десятилетия и столетия тому назад. Мы услышим слова о всемогущем боге…, о ничтожности человека…»[2]. Иными словами, можно говорить о том, что религия представляет общественный анахронизм, не просто препятствующий прогрессу, но и откровенно вредящий новому обществу.

---

[1] Репертуар для самодеятельности по атеизму. Издательство ВЦСПС Профиздат, 1965. 240 с. С. 31, 38, 43

[2] Беседы о религии и знании. Попул. учебник. Наука о земле, небе и человеке. Возникновение религии и её роль в обществе. Религия и советская действительность. Отв. ред. Ю.П. Францев. М., Госполитиздат, 1962. 320 с. С. 225

Тем не менее нельзя утверждать, что советские люди стали отказываться от религии и веры – последняя приняла иные очертания: советский человек, пытаясь компенсировать потребность в познании, начинает испытывать тягу к потустороннему, с ортодоксальной религией не совместимому[1].

Официальный атеизм вполне можно считать основой формирования советской идентичности, поскольку формально отказываясь от веры в сверхъестественное, советский человек концентрировал энергию для иных социокультурных практик. На наш взгляд, атеизм как официальную идеологию корректнее называть квазирелигией, поскольку практически на всём протяжении истории советского государства атеизм представлял из себя своеобразную «кашу из "последовательного" атеизма и "поблажек" религии»[2]. Что касается статуса религии как особого социокультурного пространства СССР, можно предположить, что она «чаще деградирует и архаизируется»[3]; искажение символов «серьёзно испортило историческую память людей», выдвинув на передний план модерновые идеи построения «светлого будущего», несовместимые с любыми проявлениями религиозного культа. Идеологи данной доктрины, вероятно, упустили из вида то, что концепция «светлого будущего» для человека сведующего напоминает о православном «свете», «святости» - противоречие, недопустимое для рационального ума. Подгонка данных под политический заказ стала общим местом повседневной практики советского человека, оставив многообразие типов пространственного символизма на откуп последующим поколениям уже не советских, но российских граждан.

[1] Слово как дело, Вайль, Пётр. 60-е. Мир советского человека / Пётр Вайль, Александр Генис. – Москва: АСТ: CORPUS, 2013. – 432 с. С.313

[2] В.И. Ленин. Об отношении рабочей партии к религии // URL: http://libelli.ru/works/17-3.htm (дата обращения: 14.03.15)

[3] Панков В.Д. Пространственные метафоры как механизм исследования и преобразования социального бытия // Культура и глобализация: традиция, память, идентичность : материалы Международной научной конференции 20-21 ноября 2014 года / отв. ред.: Н.В. Медведев, Н.М. Аверин, А.Н. Алленов ; М-во обр. и науки РФ [и др.]. Тамбов : Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2015. 208 с. С. 144

Омельченко Д.М., канд.ист.наук, м. н. с.,
Россия, Библиотека Академии наук

Omelchenko D.M., PhD in History, Research Assistant,
Russia, Library of the Academy of Sciences

ОСНОВАНИЕ МОНАСТЫРЯ СВ.ВИКТОРА В МАССИЛИИ КАК КОММЕМОРАТИВНАЯ ПРАКТИКА

FOONDATION OF ST. VICTOR ‘S MONASTERY AS COMMEMORATIVE PRACTICE

Аннотация

В статье рассматривается вопрос о том, почему мужской монастырь, основанный в 417 или 418 г. Иоанном Кассианом Римлянином в Массилии, был посвящён св. мученику Виктору. Расположенный рядом с городом у гробницы его покровителя монастырь призван был стать «пространством памяти» для городской христианской общины и способствовать её консолидации. С другой стороны, в контексте распространения культа мучеников монастырь мог стать крупным паломническим центром, что было важно в ситуации борьбы Массилии за статус церковной митрополии.

Abstract

The article deals with the question of why the monastery, which was founded in 417 or 418, John Cassian in Massilia, was dedicated to St. Victor martyr. The monastery located near the town at the tomb of his patron, was intended to be a "memory space" for the city of the Christian community and promote its consolidation. On the other hand, in the context of the spread of the cult of the martyrs monastery could become a large pilgrimage center, which was important in a situation of struggle of Massilia for the Metropolitan status.

Ключевые слова: монашество; Виктор Массилийский; Иоанн Кассиан Римлянин.

Keywords: monasticism**;** Saint Victor of Marseilles; John Cassian the Roman

Мужской монастырь святого Виктора в Массилии (Марселе) был основан Иоанном Кассианом Римлянином (ок.360-ок. 435) в 417 или 418 г. Обитель расположилась на возвышающейся над городом горе близ гробницы святого мученика. Фигура основателя монастыря

весьма примечательна[1]. Родом предположительно из Малой Скифии (Scythya Minor, современная Добруджа в Румынии), Кассиан в молодости обучался правилам монашеской жизни в Вифлееме, а затем в Нижнем Египте. Позже, в результате разного рода церковно-политических перипетий Кассиан оказывался в Константинополе и Риме, в котором прожил около 12 лет. В обеих столицах тогдашней ойкумены он входил в ближайшее окружение виднейших церковных иерархов. Наконец, в 415 или 416 г. по неизвестным причинам Кассиан прибыл в Массилию. Вскоре по просьбе нескольких галльских епископов он изложил правила общежительного египетского монашества в двух трудах: «De institutis coenobiorum» и «Collationes» [2]. Основание мужского монастыря св.Виктора было попыткой на практике реализовать восточные правила аскетического общежития.

Монастырь св.Виктора не был первым в Галлии. К моменту приезда Кассиана, в регионе уже существовала монашеская традиция, берущая начало от епископа Мартина Турского[3] (336-397 гг.), а около 410 г. на Стохадских островах (напротив современных Канн) был основан Леринский монастырь[4]. Однако обитель Кассиана был первым регулярным монастырём, основанным близ города. В данной работе мы попробуем проанализировать, почему из всего спектра возможных покровителей был выбран именно Виктор.

Согласно церковному преданию[5], Виктор (ум. ок. 290 г.) происходил из сенаторского сословия Массилии и был воином-христианином. Схваченный за отказ участвовать в языческих церемониях, Виктор подвергся тюремному заключению и различным пыткам. Наконец, видя твёрдость воина, император Максимиан приказал отрубить ему голову. Тела Виктора и пострадавших вместе с ним нескольких воинов, брошенные в море, вынесло волной на берег, где их подобрали христиане. Похоронили мучеников в гробнице, вырубленной в скале.

И всё же у Массилии были более древние покровители. Легенды связывают начало христианства здесь с именами Марии Магдалины и её брата Лазаря, которые после Пятидесятницы вместе с другими

[1] Gennadius Massiliensis. De scriptoribus ecclesiasticis. 61// PL LVIII. Col.1094-1096)

[2] См.: PL XLIX. Col. 53-1328.

[3] Подробнее об этом: Griffe É. La gaule chrétienne à l'époque romaine. P., Tolouse, 1947. P.279; Clébert J.-P. Provence Antique. III. Aux temps des premieres chrétiens,1992. P. 162-172.

[4] Подробнее о нём: Nouailhat R. Saints et patrons. Les premieres moins de Lerins. P.,1988.

[5] См. версии предания в статье: Зайцев Д.В. Виктор Марсельский // Православная энциклопедия. Т. VIII. М.,2004. С.426-428.

спутниками апостола Трофима приплыли в Галлию[1]. Почему же всё-таки предпочтение было отдано Виктору?

Обратим внимание на то, что скалы, где нашли последнее пристанище мученики, в древности служил карьером, а потом кладбищем[2] Характер местности заставляет вспомнить то обстоятельство, что в Южной Галлии скалы были одним из образов «пустыни» как места монашеского уединения[3]. Не исключено, что Кассиан основал свой монастырь в месте, где к тому моменту существовала аскетическая община, возникшая на основе почитания св.Виктора. Однако данное предположение по-прежнему не слишком объясняет, почему выбор Кассиана пал именно на это место и этого покровителя.

Как представляется, ключевым при ответе на поставленный вопрос является то обстоятельство, что монастырь был основан рядом с городом. Иными словами, он должен был выполнять целый ряд функций, помимо основной – служить пристанищем для посвятивших свою жизнь Богу аскетов. Попытка придать более высокий статус месту поминовения мученика за пределами городских стен вполне вписывается в позднеантичную практику христианской «перекройки» римского ландшафта, изменения баланса между «местами» и «не-местами», между городом и не-городом[4]. Коммеморативный характер подобной деятельности вполне очевиден: литургическое поминовение св.Виктора связывало тех, то участвовал в церковных празднествах или молитвах, с героем легендарного прошлого и было одним из способов консолидации христианской части городского населения.

Коммеморативный аспект основания монастыря можно рассмотреть и в более широком контексте. Массилия была не только крупным портовым городом, куда стекались люди, товары и идеи со всего Средиземноморья и Галлии, но и важным епископским центром, претендовавшим на статус митрополии. Кассиан прибыл в Массилию как раз в тот момент, когда епископ города по имени Прокул вёл борьбу за первенство с Арелатским епископом Патроклом. Массилийский епископ в конце концов потерпел поражение: папа Зосима

[1] Clébert J.-P. Op.cit. P. 11-23.

[2] Fixot M., Pelletier J.-P. Saint-Victor de Marseille: de la basilique paléochrétienne à l'abbatiale médiévale, Images en manœuvres éditions, Agence pour le patrimoine antique Provence-Alpes-Cote d'Azur, Marseille, 2004. P.31.

[3] Fontaine J. L'ascetisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d,Hilaire a Cassien. – La Gallia Romana // Academia Nazionale dei Lincei. Roma, 1973. P.87-115.

[4] Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве/ Пер.с англ. М., 2004. С. 19.

присвоил статус митрополита его сопернику[1]. Это случилось в 417 г., а уже в 418 г. Массилийский епископ был низложен за слишком активное сопротивление решению папы[2]. Исходя из этого, можно предположить, что основание монастыря, которое благословил Прокл, могло иметь какое-то отношение к борьбе за церковно-политическое первенство в регионе.

В первой трети V в., в эпоху расцвета культа мучеников, их гробницы становились местами массовых паломничеств. Поощрение различных мемориальных практик, связанных с почитанием святого, могло стать важным средством репрезентации епископской власти Прокла и залогом процветания Массилии как церковного центра. Кроме того, монастырь, задуманный Кассианом как копия египетских киновий, должен был приобщить его к грандиозному «Граду Пустыне», который будоражил умы уже нескольких поколений западных христиан. Поскольку подобных начинаний в Галлии на тот момент не было, это могло придать монастырю дополнительную значимость в качестве паломнического центра.

Итак, посвящение монастыря Кассиана святому мученику Виктору можно рассматривать в нескольких контекстах. Будучи расположен недалеко от города рядом с гробницей его покровителя, монастырь призван был стать важнейшим «пространством памяти» для городской христианской общины и способствовать её консолидации. В более широком контексте развития культа святых мучеников монастырь мог способствовать процветанию Массилии как крупного паломнического центра. Последнее обстоятельство обретало неизбежное церковно-политическое звучание в ситуации борьбы за статус митрополии между различными епископскими кафедрами Южной Галлии.

[1] Pietri L. Les grandes églises missionnaires: Gaule // Histoire du Christianisme des origines à nous jours. T.II. Desclee, 1995. P. 830-835.

[2] Griffe É. Op.cit. P.152.

Постнов Г.А., ст. преподаватель
Россия, ФГБОУ ВПО «Липецкий государственный педагогический университет»

Postnov G.A., university lecturer
Russia, Lipetsk State Pedagogical University

АКТУАЛИЗАЦИЯ ПАМЯТИ ПОСРЕДСТВОМ ДУХОВНОЙ ПРАКТИКИ В РАММКАХ ПАРАДИГМЫ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

ACTUALIZATION OF MEMORY THROUGH SPIRITUAL PRACTICES WITHIN THE PARADIGM OF THE CHRISTIAN TRADITION

Аннотация

Статья посвящена некоторым проблемам текущего исторического момента, рассматриваемого в ретроспективе и перспективе. Автор указывает на преобладающую прискорбную забывчивость (опасную при этом) индивидуумов и человечества в целом. Путь к актуализации памяти лежит через возрождение христианской традиции и духовную практику в ее русле.

Abstract

The article is devoted to some problems of the latest historical developments seen in retrospect and perspective. The author shows the prevailing regrettable (and dangerous for that matter) forgetfulness of human beings and humankind. Actualization of memory is regarded as possible by reviving the Christian tradition and having spiritual practices within its framework..

Ключевые слова: Христианская традиция; парадигма; память; цельность личности; духовная практика.

Key words: Christian tradition; paradigm; memory; integrity; spiritual practices.

При раскопках библиотеки во дворце ассирийского владыки Ашурбанипала была обнаружена глиняная табличка с клинописной надписью: «Отчего же я плачу, о, боги? Ничему не учатся люди…» Доктор исторических наук А.И. Миллер пишет: «Трудно говорить об исторической политике России на рубеже XX-XX веков. Это скорее непосредственная реакция на всякие раздражители…»[1] Но амёбопо-

[1] См. Знание – сила.- 2015.- №7.- С. 55.

добное поведение бывает у людей без памяти, - это «существа мгновенья» (Л.С.Выготский), заложники текущей ситуации… Как видим, это вечная проблема. Но вечно таким положение вещей не может оставаться. Каждый день XXI века свидетельствует: либо люди научатся на уроках мировой истории, либо мировая история уже в этом веке закончится. И алармизм здесь ни при чем. Библия уже две тысячи лет утверждает о конце света. Нарастает число научных публикаций об этом же. Само за себя говорит название книги академика Никиты Моисеева «Быть или не быть человечеству?» (1999) «Мир болен раком, и этот рак – человек», - таков эпиграф к одной из глав доклада Римскому клубу.[1] «Самым слабым звеном человеческой цивилизации является сам человек», - тезис из доклада комиссии ЮНЕСКО по образованию. В чем состоит слабость, болезнь и почему имеет смысл поискать корень ли, симптоматику болезни в состоянии памяти человека и человечества?

С эпохи Просвещения утвердилось ложное противопоставление науки религии. Будет правильным, считает профессор Московской Духовной Академии А.И. Осипов, если мы начнем противопоставлять истину лжи. Чистые сердцем ищут истину и на поприще науки, и в религиозной области духовных исканий. Ч.Колсон утверждает: «Мировоззрение Просвещения оказалось нежизнеспособным, так как оно всецело иррационально. Отрицание греховности природы человека и утопический миф, порождаемый этим, ведет не к социальному благоустройству, но к тирании. Вера в то, что люди совершенствуемы дает основание попытаться сделать их совершенными… *чего бы это ни стоило*. А если «Бог умер», то властители не подотчетны никакому высшему авторитету, и тогда они могут прибегнуть к любым средствам, хоть и самым жестоким, чтобы переделать людей соответственно их представлению о совершенном обществе».[2]

Почему нынешний критический момент мировой истории настоятельно требует смены парадигмы, в результате изменения которой только и может быть обретена спасительная истина? История науки, история искания научной истины – это история последовательной смены парадигм. Мировоззрение – это очки, которые либо корректируют зрение человека до абсолютной ясности, либо затуманивают его до того, что он становится в известном смысле слеп. В Хартии Европейского Союза ни слова не говорится о христианских

[1] Цит. по: Хефлинг Г. Тревога в 2000 году: Бомбы замедленного действия на нашей планете: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. С.24.

[2] Colson, Charles. The Problem of Evil. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 2001, p.6.

основах благоденствующей Европы. «Забывая» Христа под нажимом политкорректности, побеждающей память, Европа теряет свою идентичность, культуру и - вожделенное благосостояние. Трагический личный опыт фронтовика и страстное искание истины, напротив, привели выдающегося писателя В.П. Астафьева к картине мира, в центре которой Бог Библии. Он писал: «Когда-то я подхватил и с энтузиазмом повторял слова Константина Симонова: «Всю правду о войне знает только народ». Увы, теперь я знаю, что всю правду о войне знает только Бог. Народ наш в большинстве своем не знал ее и, возможно, знать не хочет – слишком страшна она и отвратительна, слишком для усталых русских людей, прежде всего истинных вояк, правда эта неподъемна. Многое сгорит во времени и развеется пеплом в мироздании из того, что хранит усталая да уже и изнемогшая от тяжкого груза российская память и история»[1].

«Мои мысли- не ваши мысли, не ваши пути- Пути Мои», - говорит Господь (Исаии 55:8) Библейская парадигма, в центре которой находится трансцедентальное начало мира (Отец Небесный, по Библии), и просвещенческая гуманистическая парадигма, в центре которой мирской человек, не могущий преодолеть, фигурально выражаясь, «земное притяжение», гносеологически, с точки зрения возможностей познания, действительно как небо и земля. Бог есть Дух. Человек, наделенный духом, видит невидимое; земной же, бездуховный не видит зачастую даже видимое, а, главное, даже не осознает того факта, что в известном смысле он слеп.

Органически воспринятая христианская традиция позволяет трезво оценивать любые социальные проекты или политические реформы, исторические тенденции или идеологические построения, исходя из глубокого проникновения во внутренний мир человека и благодаря, говоря библейским языком, «различению духов в нем». Т.е., разнообразные трансформации и конечные результаты всяких идей обусловлены состоянием умов и сердец культивирующих их людей. Дух творит формы. В конечном итоге именно духовное начало играет в истории первостепенную роль, предопределяя направление, содержание и характер деятельности, цели и задачи использования тех или иных «внешних» достижений. Следовательно, «восходящее» или «нисходящее» развитие истории зависит не столько от изобретаемых общечеловеческих ценностей (при уже существующих христианских!) или изменяющихся социальных учреждений, научно-технического прогресса, сколько от «внутренних» установок сознания, своеобразия нравственных принципов и мотивов

[1] Астафьев В.П. Прокляты и убиты. – М.: Эксмо, 2011. С. 712.

поведения, влияющих по ходу жизни на рост высших свойств личности или, напротив, на их угасание.

Цельность – это интеграция идеалов, убеждений, верований, правил поведения личности - и самого поведения. Когда наше поведение совпадает с провозглашаемыми ценностями, когда идеальное и реальное не расходятся в нашей жизненной практике, мы имеем цельность личности. Но распад личности - прискорбно частое явление…

У Л.Н. Толстого одна из самых любимых пушкинских строф такая:

И с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклинаю,
И горько жалуюсь, и горько слезы лью,
Но строк печальных не смываю.

Лев Николаевич писал, что он сам заменил бы слово «печальных» на «постыдных». Люди стыдятся содеянного – и смывают из памяти, «как бы» забывают постыдные деяния свои ли, предков ли, которыми, конечно, хочется гордиться. К концу XX века психологическая наука сделала фундаментальное открытие об огромном значении самооценки. Один из пионеров данного направления Н. Брэнден пишет: «Самооценка - это здоровье ума, и мало что может сравниться по важности с ней. … Самооценка имеет механизмы защиты от любой угрозы внутренней или внешней , откуда бы та ни исходила для нее. … Неадекватная самооценка не только тормозит мышление, но и искажает его. … Если мы чувствуем, в каком бы то ни было смысле, что реальность – враг нашей самооценки (или претензии на нее) всевозможные страхи подрывают сознание человека во всех его аспектах»[1]. Фактически об этом же Пушкин: «Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман». «Лукаво сердце человеческое» - так за семь веков до пришествия Христа пророк Иеремия лаконично сформулировал то, что психологи конца XX – начала XXI века считают своим великим открытием.

«Человек течет, в нем есть все возможности». (Л.Н.Толстой) Течение времени столь мощно, что в потенции богоподобный человек прискорбно часто начинает течь по течению, растекаясь под диктатом «текущего момента» до состояния амёбы, утрачивая свою цельность. Спаситель пришел спасти от распада, и Он снова и снова взывает: «Имеющий уши да услышит!». Но цельность личности то и дело распадается,- имеющий уши «вдруг» не слышит, имеющий глаза «не видит» то, что у него под носом, имеющий ум «как бы» не разумеет, имеющий совесть становится бессовестным…

[1] Branden, Nathaniel. The Six Pillars of Self-Esteem. New York, Toronto, London, Sydney, Auckland: Bantam, 1995, pp.11, 14, 49, 50

Память – сущностно важная и неотъемлемая часть личности. Имеющий память да не впадет в беспамятство. Но как не превратиться в беспамятную амёбу? Вырваться из рабства «земного притяжения» к небесному трансцедентальному истоку свободы, из приземленной, умертвляющей (вспомним пафос «Мертвых душ» Гоголя!) личность «злобы дня» к вечной жизни Духа! Обращаясь к Божьему Слову, мы сталкиваемся в нем со свободой и решительностью суждений, которые сплошь и рядом превосходят наши собственные. Это имеет два удивительных следствия: во-первых, углубляется наше актуальное самосознание; во-вторых, при изучении отдаленных исторических эпох и разных политических режимов мы неожиданно начинаем «видеть» реальные и глубокие изоморфизмы. Они относятся не к условиям нашего существования как материально заинтересованных индивидов, принадлежащих к совершенно конкретным (и даже исторически уникальным) социально-экономическим группам, а к ситуации нашего личностного бытия. Приобщение к трансцедентальному началу пробуждает нашу личность, наши духовные и моральные запросы, а потому делает более зоркими к таким воспроизводящимся, повторяющимся типам общественного насилия над духом, как деспотизм, патерналистская опека, националистический угар, конформизм, многообразнейшие манипуляции и т.д.

«Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше». (Иоанна, 3:6,7) Никодим, которому адресованы эти слова Христа, один из религиозных вождей израильского народа, образованнейший человек своего времени, удивляется и - «не понимает». Почему этого умного человека «вдруг» подводит его ум? Потому, что мышление (конечно, если оно понимается не просто утилитарно-операционалистски, а как духовная деятельность, в основе которой всегда обнаруживается моральнозначимое стремление к истине) постигает истину, только если его истоки трансцедентальны,- и сбивается с пути истинного, если оно обусловлено материальными интересами, верованиями, обычаями, нравами, социальными мечтаниями.

В этом отношении показателен известный евангельский эпизод. «Пилат сказал Ему: итак Ты Царь? Иисус отвечал: ты говоришь, что Я Царь; Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего. Пилат сказал Ему: что есть истина?» (Иоанна 18:37, 38) Пилат не слышит гласа Истины, не видит, что прямо перед ним – воплощенная Истина, потому, что этот циничный политикан презирает Истину, потому, что его мысли заняты всецело в данном случае тем, как ему лично выкрутиться из политически щекотливой ситуации. Подстрекаемый

религиозными вождями народа, народ в самозабвении ненависти кричал: «Распни Его!», уже забыв, как несколькими днями ранее в самозабвении религиозного экстаза кричал «Осанна!» Христу, въезжавшему в Иерусалим. Почему народ, столетиями жаждавший пришествия мессии, и ученые вожди народа, назубок знавшие все пророчества Ветхого Завета о Его явлении, «забыли», «не узнали», «не поняли» Христа? Почему народ и вожди народа вместе ослепли, сойдясь в слепой ненависти к избавителю Израиля? Вожди земные, требовавшие от народа поклонения себе, страшились, что он начнет поклоняться Вождю Небесному. Народ же впал в ярость от того, что Бог-де «подвел» его, не поставив Иерусалим вместо Рима господствовать над миром, как того чаял израильский народ.

Очевидно, христианская церковь в известном смысле подводит многих интеллектуалов, если они ищут духовную практику в ашрамах буддистского Востока, «запамятовав» о свете с Востока, начавшем изливаться на Запад две тысячи лет назад. Апостол Петр трижды «забывал» Христа в ночь Его ареста. Он со слезами опамятовался, когда прокукарекал петух. (Луки 22: 34) Зная на собственном горьком опыте, как легко человек впадает в беспамятство, Петр взывает к братьям во Христе: «Для того я никогда не перестану напоминать вам о сем, хотя вы *то* и знаете и утверждены в настоящей истине. Справедливым же почитаю … возбуждать вас напоминанием. … Буду же стараться, чтобы вы и после моего отшествия всегда приводили это на память». (2-е соборное послание св. ап. Петра 1:12,13, 15) Всё начало этой первой главы – подробное описание духовной практики, актуализирующей память. О напряженной духовной работе верийцев читаем: « … приняли слово со всем усердием, ежедневно разбирая Писания, точно ли это так». (Деяния 17:11)

«Думаешь ли ты обо мне?», спросил царь у мудреца. «Думаю,- отвечал тот,- когда забываю о Боге» (Саади) Цари земные, земные обстоятельства требуют поклонения себе и порабощают не только тело, но и душу и дух. Люди освобождаются, лишь поклоняясь Царю Небесному «в духе и истине». (Иоанна 4:23,24)

В Новом Завете многократно Иисус взывает: «Бодрствуйте!», избавляя от мертвящего сна людские ум, честь, совесть, стыд, веру, надежду, любовь – и память. «И сказал им: что вы спите? встаньте и молитесь, чтобы не впасть в искушение». (Луки 22: 46) «И посему бодрствуйте, памятуя…» (Деяния, 20:31)

Сережко Т.А., канд. филос. наук, доцент
Россия, АНО ВПО «Белгородский университет кооперации, экономики и права»

Serezhko T.A., PhD in Philosophy, Associate Professor
Russia, Belgorod University of Cooperation, Economics and law

МАГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС КАК АДАПТИВНАЯ ПРАКТИКА

MAGICAL DISCOURSE AS AN ADAPTIVE PRACTICE

Аннотация

В статье рассматривается магический дискурс как трансперсональный опыт и особая система мировоззрения, выполняющая адаптивные функции на уровне отдельной личности, группы людей и общества в целом. Автор указывает на пластичность, прагматизм и устойчивость магических бытовых обрядов, которые до сих пор практикуются в подавляющем большинстве случаев субъектами, относящими себя к православным христианам.

Abstract

The article discusses the magical discourse as transpersonal experience and a special system of philosophy that performs an adaptive function at the level of the individual, groups and society as a whole. The author points to the flexibility, pragmatism and sustainability magical household rituals that are still practiced in the majority of cases, actors who identify themselves as Orthodox Christians.

Ключевые слова: магия; миф; ритуал; трансперсональный.

Keywords: magic; myth; ritual; transpersonal.

Итальянский мыслитель К. Гинзбург, говоря об истоках шаманизма, среди всех возможных объяснений выделял три основные причины его происхождения, которые можно рассматривать применительно к современным магическим практикам: диффузия, происхождение из общего источника и появление в силу структурных характеристик человеческой психики. Более детально рассматривая третью версию, К. Гинзбург приходит к выводу, что «из распространённости метафоры рождаются близкие родственные связи между сном и мифом, поэзией и мифом»[1]. Подобное рассмотрение вопроса приводит к проблеме человеческого сознания. В частности, для более

[1] Гинзбург К. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей. Человек в истории. М, 1990. С. 132-146.

глубокого понимания феномена магических практик необходимо коснутся изучения некоторых аспектов мифологического сознания как основы архаического мировоззрения.

Опираясь на структурно-функциональный подход К. Леви-Стросса, психологический анализ К. Юнга, а также концепцию М. Элиаде, считавших мистический опыт важнейшим жизненным опытом человека, давшим начало формированию религиозных представлений, можно прийти к заключению, что мифологическое сознание является основой магических практик. Осознание человеком своей выделенности и формирование оппозиции «Я» (человек) и «не-Я» (окружающий мир) было сопряжено с чувством тревоги, которое проецировалось на внешний мир и стало восприниматься как угроза, исходящая из окружения. Выполняя функцию медиации, мифы призваны примирять человеческое сознание с реальностью способствовать процессу адаптации человеческой психики к изменяющимся условиям. Практическое воплощение конфликт, возникающий в процессе дифференциации мифологического создания, находит в ритуале. Е.А. Торчинов предложил рассматривать миф и ритуал в качестве производных от некоего перинатального или трансперсонального опыта, выраженного в нарративе мифа и реально или символически воспроизводимого в ритуале[1]. В рамках глубинной и трансперсональной психологии существуют мнения о том, что для архаического человека трансперсональная сфера психики, вероятно, была доступнее, чем для человека современного. Учитывая изложенное, можно предположить, что магический дискурс возник в период формирования человеческой психики, имеет в основе трансперсональный опыт и является реакцией на кризисы, возникающие в процессе дифференциации человеческого сознания.

Таким образом, магия имела изначально исключительно утилитарные цели. Со временем в сферу деятельности носителя тайного знания стали входить целительство, предсказания, контакт с умершими, обеспечение плодородия и прочее. Обеспечение социально-психологического благополучия общества и разрешение кризисных ситуаций он осуществляет путем обращения к сверхъестественному или природным силам. Такая универсальная модель, характерная для обществ с традиционным мировоззрением, наглядно демонстрирует основную функцию магии – медиативную.

Социальная направленность знахарства, его прагматизм и идеологическая пластичность, позволяющая адаптироваться к конкрет-

[1] Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного, психотехника и трансперсональные состояния. СПб: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384 с.

ным культурно-историческим особенностям, возможно, стали причиной того, что в большей степени сохраняется его ритуальная составляющая, а не мифологическая. С этой проблемой исследователи сталкиваются, изучая различные верования, сохранившиеся до наших дней. Зачастую сами религиозные специалисты, исполняющие тот или иной ритуал, не в состоянии объяснить его сакрального значения.

Что касается народных верований на территории Центрального Черноземья, в которых обнаруживаются реминисценции магического дискурса, то можно выделить два основных мифо-ритуальных сценария. Изучая религиозную практику крестьянства, можно выделить два типа посредников – провидцы, узнающие будущее и знахари, занимающиеся лечением, иногда совмещающие эти две функции[1]. Устойчивость представлений о более высоком статусе, необычных способностях и возможностях отражено в языке большим количеством наименований для агентов магического дискурса. Субъектами магического воздействия могут быть не только так называемые *дед**ы*** и *б**а**бки*, которых иногда называют *лекарями* и *лекарками*, *зн**а**харями* и *зн**ах**а**рками*, то есть посвященные в магический медицинский ритуал, но и любой человек, познакомившийся с ритуалом. Не случайно, дескриптивная магическая лексика, именующая людей, причастных к эзотерическим знаниям, мотивирована семантическими признаками знания, ведения: *вед**у**н ведьма, знат**о**к, зн**а**харь, знах**а**рка.* За медицинской помощью обращались к местным специалистам – травникам, лекарям, знахарям, бабкам-повитухам. Их популярность красноречиво характеризуют быт и нравы российского села в недалеком прошлом - отсутствие какой бы то ни было медицинской помощи, спокойное (если не равнодушное) отношение к тем, кто не выживал в жесточайших условиях («Бог дал – Бог взял»).

К магической медицинской лексике относятся названия магических лечебных акций и болезней: *зубы (жабу и др.) заговаривать, выливать испуг, грыжу пригрызать, отговаривать, порчу снимать, сглаз снимать, сглаз, тоска* и др. – глагольная и субстантивная лексика с преобладанием расчленённых наименований. В настоящее время к бабкам обращаются, как правило, в случае необходимости психотерапевтического воздействия или тогда, когда традиционная

[1] Сережко Т.А. Трудности анализа текстов народных сказаний об обмираниях // Религия в истории народов России и Центральной Азии: материалы II Международной научной конференции / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. – С. 60-63; Сережко Т.А. Репрезентация «сакрального» в повседневных практиках крестьянства // Вера и религия в современной России. Всероссийский конкурс молодых учёных: 25 лучших исследований. – М.: «Август Борг», 2014. – С. 208-219.

медицина не справляется с лечением того или иного заболевания[1]. Следует отметить, что в трудах ряда исследователей (С.М. Широкогоров, К. Леви-Стросс и др.) установилось отношение к субъектам магической практики как умелым психотерапевтам, которые помогают людям в тяжелых жизненных ситуациях.

Подводя итог всему вышесказанному, мы приходим к выводу, что магический дискурс – это особая система мировоззрения, выполняющая адаптивные функции на уровне отдельной личности, группы людей и общества в целом. Появление магической практики связано с процессом развития человеческой психики, в ходе которого сознание все больше усложнялось и дифференцировалось. Выделение человеком самого себя из окружающей среды породило чувство тревоги и экзистенциальной отчужденности. Магическая практика представляет собой управляемый возврат к ранее сформировавшимся слоям психики с целью преодоления тревожных и кризисных ситуаций и стабилизации психической сферы людей. Знахарь призван упорядочивать хаос и разрешать кризисы путем коммуникации с трансцендентным (богами, духами, другими мирами). В своей основе магический дискурс имеет трансперсональный опыт, который служит субстанциональной базой для мифологического нарратива и ритуальной практики. Поскольку магия является мировоззрением, она, как правило, не вступает в конфликт с доминирующими религиозными системами. Ее идеологическая пластичность, способность подстраиваться под конкретные этнические и культурно-исторические особенности – с одной стороны и прагматизм, направленность на конкретный результат с другой, возможно, стали причиной устойчивости. Как отмечает В.Ф. Филатова, магические бытовые обряды используются повсеместно православными христианами.

[1] Филатова В.Ф. Магический дискурс. - Воронеж: Изд. -полигр. центр Воронеж. гос. ун-та, 2010. - 356 с.

Filipova S., Professor, Department of Art History
and Archaeology, UKIM, Skopje, Macedonia

CHURCHES AND ICONS AS IMPORTANT DATA OF RELIGIOUS PRACTICE OF THE RULES AND COMMEMORATION OF THEIR HISTORICAL PORTARAIT – CASE STUDY OF MACEDONIA IN THE MIDDLE AGES

The early portraits of byzantine emperors in monumental art are preserved in St. Vitale in Ravena, where the emperor Justinian I and his wife with ecclesiastical and court dignitaries attend the liturgy. St Sophia in Constantinople has preserved later portraits of the emperors Justinian and Constantine, who are giving the church St. Sofia and the city of Constantinople to the Mother of God (2/2 of the 10th C.), the portrait of Constantine IX Monomachos or initially Romanos and the empress Zoe[1], from 1034–1042; the portrait of John II Komnenos and the empress Irene from the beginning of the 12th C.[2]

In the time of the Komnenian dynasty (especially the time of Manuel I Komnenos), group royal portraits were frequently depicted.[3]

Elisabeta Negrău says that in churches, the images of the rulers expressed the relation of monarchs with God, who gave them the power of monarchy in exchange to undertake the defense of Christian law. The images are addressed to the masses with the purpose to present monarchs as generous donors, as well as ubiquitous authorities."[4]Usually God is representing putting the crown on ruler's head from above or blessing.

The founders' portraits were most often painted in royal palaces (Vlahernae, mosaic of John II mourning his late father)[5], narthexes, exonarthexes (Holy Virgin Zaumska, Staro Nagoričino), naoses (Holy Archangels, Lesnovo) and refectories of the monastic churches where the founder was the emperor or member of a royal family and a high dignitary, as well as on the facades of the churches, as in Kurbinovo, probably in St. Panteleimon, Ne-

[1] The panel of Zoe and Constantine IX in Hagia Sophia has been altered, and it is possible that it originally depicted Zoe with Romanos, thus making it a striking pendant to the panel at the Constantinopolian Peribleptos monastery. See Mark J. Johnson, *The Lost Royal Portraits of Gerace and Cefalu Cathedrals, DOP 53,* 237-262, 258.

[2] N. Lazarev, *Istoriia vizantiĭskoĭ zhivopisi II,* Moscow 1986, figs. 135–142;

[3] A. Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin,* Paris 1960.

[4] Elisabeta Negrău, The ruler's portrait in byzantine art, a few observations regarding its functions, *European Journal of Science and Theology*, June 2011, Vol.7, No.2, 63-75, 74.

[5] Bakirtzis, Warrior Saints or Portraits of Members of the Family of Alexios I Komnenos? In *British School at Athens Studies* Vol. 8, MOSAIC: Festschrift for A. H. S. Megaw (2001), 85-87 87.

rezi (1164), St. Nicholas Bolnički, Old St. Clement (30es of the 14th C.),[1] St. Demetrius, Sushica, Marko monastery near Skopje (1389) etc.

There are numerious preserved examples of founders' portraits painted in the narthexes or exonarthexes of orthodox churches elsewhere within the Byzantine Empire in the period of the 12th-15th C. like in Bulgaria (Boyana), in Serbia and Kosovo (Mileševa, Gračanica, Studenica, Lipljan), Greece (Daphne, Fere), monastery church of the Virgin in Apollonia, Albania, St. Sophia, Constantinople, the Mother of God Pamakaristos=Fetie Mosque (Andronicus II Palaiologos and his wife Ana, narthex)[2]etc.[34]

Rulers' portraits are usually seen as symbols of the institution of monarchy, and were used on coins, legal acts and seals, as a guarantee of authenticity and legal effectiveness. Sometimes Emperor's portrait had the status of replacing the real presence of the sovereign. When accomplished in votive or commemorative purposes they illustrated the religious concept of the nature of monarchy: the divine origin of power. "As such they acted as moral antidotes against the corruption of political power. Therefore, not the monarch prescribed the spiritual functions and themes of his portraits, but he was the one to whom they were prescribed, by intellectuals and theologians, through the artists. Monarchs' portraits are by default the highest category of propaganda images thus expressing a parenetic function, addressed to the rulers they represented."[5]

Portraits of Byzantine emperors on seals coins and chrysobulls had the meaning of a guarantee of authenticity. Portrait of the rulers were also embroidered on costumes of the empress, officials, churchmen or foreign vassals, as a sign of honor and obedience. These mobile portraits and the portraits in mural painting were viewed equally; they only had different functions, to commemorate/to express obedience. In image is being re-

[1] L. Hadermann-Misguich, Une longe tradition byzantine. La décoration exté- rieure des églises, *Zograf 7* (1976), 7–8; C. Grozdanov – D. Bardžieva, Sur les portraits des personages historiques à Kurbinovo, *ZRVI 33* (1994), 74–80; C. Grozdanov, *Ohridskata slikarska škola od XIV vek,* Skopje–Belgrade 1980, 50, fig. 54, ibid, Portreti *na svetitelite od Makedonija od 9-18 vek,* Skopje 1983, 56, drowing 5.

[2] T. Velmans, Le portrait dans l'art des Paléologues, in: Art et société à Byzance sous les Paléologues, Venise 1971, 99–100.

[3] Donka Bardžieva-Trajkovska, New Elements of the Painted Program in the Narthex at Nerezi, Zograf 29, 2002-2003, 35-46, 36.

[4] A. Grabar, Portrait oubliés d'empereurs byzantins, in: *L'art de la fi n de l'Antiquité et du Moyen Age I*, Paris 1957, 192–193; Zabraveni portreti na vizantijski imperatori, in: *Izbrani sochinenija II,* Sofia 1983, 158–160; B. Todić, *Staro Nagoričino*, Belgrade 1992; Idem, *Gračanica, Slikarstvo,* Belgrade–Priština 1988, 171, sl. 105. 17 S. Gabelić, *Manastir Lesnovo,* Belgrade 1998, 167–172

[5] Negrău, The rulers portrait in byzantine art, 64, 74.

vealed the emperor's essence of being", theorized Saint Athanasius of Alexandria in the 4th century, about icon as portrait, using the widely shared perception of the image of emperor as analogy in his argument concerning the veneration of icons.[1] It seems a monument is not tied only to a single figure but often involves the desire to establish a memory of the 'political family' of predecessor and successor rulers tied together by a continuous political tradition. The role of the monument in Byzantine tradition is thus essentially memorial: through his work, the founder wishes to remain alive over time in the memory of society.[2]

The concept of absolute authority of Byzantine emperors is displayed in various iconographic representations. The advent of emperors during processions suggested theophany and their portraits were idealized, stereotyped, reflecting an ideal monarchical prototype. "The nimbus that appears around the heads in the portraits of Byzantine emperors marks the presence of a *genius imperatoris* in the person of the monarch, meaning the power to rule and legislate. Though it is a pagan symbol, in the Christian sense it indicates the political power, a God-given charisma." In painted portraits, it is important to stress that nimbus is used only for the emperors, bearing universal political power, and not for local rulers, princes and dukes. In the case of Macedonia, in the church of Nerezi some of the images of the holy warriors are actually portraits of the members of the dynasty, and have parallel to the portraits of the same persons depicted 12 years earlier in Fere. Thus, the rule for the nimbus is avoided. C. Walter thinks that the visual representations of the holy warriors had apostrophic and protective meaning.[3]

Images of Magi and Pilate in the West in the 15th C. as prototype of the Oriental and the archaic 'proto-Christian' monarch hiding Byzantine emperors portraits

Some historians considered that in Piero della Francesca's Flagellation of Christ, Pilate, the representative of the Roman empire who ordered Christ's execution and witnessed it regardless, it is believed to be represented with the face of John VIII Palaeologus, who did not ally with the West against the Turks which caused the downfall of Constantinople. During the visit of Manuel II Palaeologus in France, the Western society had

[1] Saint Athanasius, Oratio III contra Arianos, in Patrologiae cursus completes, Patrologiae graecae, J.P. Migne (ed.), vol. 26, Imprimerie Catholique, Paris, 1857, col. 332. http://www.earlychurchtexts.com/public/athanasius_orat_con_arianos_III_29-34.htm (http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204

[2] Negrau, The rulers portrait in byzantine art, 72.

[3] Christopher Walter, *Warrior Saints*, London 2003, 277, 284.

experienced the vision of the 'Greek king' with his different look and also clearly distinct behavior and piety from the Western culture. French artists suggestively recorded the shock of mentality produced by what emerged as cultural exoticism. Manuel has been used as a model for one of the Magi in a Magi worship scene from Les Très Riches Heures illuminated book of Duc of Berry (after 1410). The same happened with the figure of John VIII Palaeologus, portrayed by the Florentine master Benozzo Gozzoli as a magician in a fresco in the Magi Chapel of the palace Medici-Ricardi (mid 15th C.) Manuel and John VIII, became the prototype of the Oriental and the archaic 'proto-Christian' monarch. The Byzantine emperors in Western art are not presented as themselves, but in a sort of disguise. So it is the same story as it was in the Byzantine art, only there they were St. Constantine, or one of the holy warriors.

Since the power of ruling was a gift from God, the rulers were bound to return that gift through religious foundations and donations. In this way, they presented themselves as defenders of Christian faith and law, for which purpose have received the divine gift of power.[1]

Dragan Vojvodić explains that when the both rulers-of the country and the church stand next to each other before the citizens within a ceremonial has long time ago ascribed ritual semiotics which to its broadest sense refers to the relation of both powers. After kissing each other in the name of Christ which signifies they are even according to their dignity, they would stand next to each other.[2]

EXAMPLES of ruler's portraits represented as warrior saints or high rank saint rulers (St. Constantine and Helene)

Until the end of the 13th century, the Komnenos style dominates in the Macedonian fresco painting. The monastery church of St. Panteleimon in Nerezi, near Skopje, from the 12th century (1164), erected by Alexios Angelos Comnenos[3], who belongs to the Comnenian dynasty on his mother's side – Theodora, the youngest daughter of the late Emperor Alexios I Comnenos and sister of Manuel I Comnen. The fresco painting has exceptional quality, painted by anonymous masters that were best Byzantine imperial fresco painters of the period. The walls from the entrance to the

[1] Negrău, The ruler's portrait in byzantine art, 66, 69.

[2] http://www.maticasrpska.org.rs/stariSajt/casopisi/likovna_38.pdf 70 He refers to Pseudo-Kodinos, Traité des offices, 238, 22, 27.

[3] Ida Sinkević, The Church of St. Panteleimon at Nerezi. Architecture, Program, Patronage, Wiesbaden 2000

naos contain saints images of six holy warriors with heraldic shields.[1] It seems to me not only are they saints represented as high dignitaries and high rank soldiers but they are portraits of the members of the Imperial family. The frescoes in the church date from 1164, and some parts were repainted in the 15th, 16th, and 19th centuries.[2] The Nerezi frescoes represented a break with the contemporary painting because the painter didn't depict the saints in the customary representative-type manner but **introduced figures from the real life.** It may be related to the intention of the ktetor to represent the Emperor and the family he belonged to as it was done in the church of Virgin in Fere, Greece, around 10 years earlier. There torsos of Isaac (St. Menas, the ktetor and sebastokrator), and his sons Andronic (St. Procopius), St. Theodor Stratilat (John II) and Theodor Thiron (Alexius) are represented.[3]

The fragment of a fresco on the very end of the second zone of the eastern wall in the narthex of Nerezi may indicate a royal portrait was painted in full length, on a purple pillow decorated with precious stones and pearls. From the royal figure, the lower decorated part of the divitision is visible. As a member of the Comnenos dynasty, Alexios may have demanded a founder's composition to be painted with the contemporary Byzantine emperor Manuel I Comnenos (1143–1180) with his second wife.[4]

The next church where we face again portraits of at the already late Emperor Manuel I Comnenos is the church of St. George in Kurbinovo. It is among the most beautiful, most original, though fragmentary preserved frescoes from the late 12th C. The work of the three anonymous masters in Kurbinovo is a continuation of the work of the Nerezi masters, with a great deal of originality in style and expression. Here the emperor and his

[1] Филипова, "Medieval Paintings in Macedonian Churches and Applied Arts as the Echo of the Heraldic Society", *Culture of Memory in East Central Europe in the Late Middle Ages and the Early Modern Period*, Conference Proceedings, Poznan 2008, 277-287; *Ibid.,* Ликовни хералдички извори во Република Македонија, Зборник на трудови од Simpozium na INI Skopje i BAN Sofija, *Tranziciite vo Kulturata*, Скопје, 2008; *Ibid.,* Комненовската династија и нивното хералдичко влијание врз фрескосликарството во Македонија", *MH 36,* 2010

[2] Sinkević, *The Church of St. Panteleimon at Nerezi;* Donka Bardjieva, St. Panteleimon at Nerezi : fresco painting, Skopje, Sigma Press 2004. In 1923-1926 the Russian prof. Nikola Okunjev uncovered the old 12th century frescoes in one part of the St. Panteleimon church. The conservation work from 1954-1957 completed the removal of the late frescoes and the exposure of the old.

[3] D. Mouriki, Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece during the Eleventh and Twelfth Centuries, DOP 34–35, 103–107, 125–177; Bakirtzis, Warrior Saints or Portraits? 85, 86.

[4] Donka Bardžieva-Trajkovska, New Elements of the Painted Program in the Narthex at Nerezi, 37.

wife are represented as St. Constantin and St. Helene.[1] The preserved portrait of the royal family in Kurbinovo so far is considered the oldest of this type of Byzantine art. According to Grozdanov and Bardjieva, there is also a representation of Isaac II Angelos in Kurbinovo.[2]

The imperial images at Hagia Sophia are scattered about the galleries and in the narthex, while Justinian's image at San Vitale in Ravenna appears in the sanctuary. There seems to have been no set policy regarding the placement of such images in the Byzantine world, and none in the Norman kingdom either'.[3]

Several examples of combining portraits of donors with documents may be cited, including the two above mentioned imperial panels of Hagia Sophia.[4] Very similar to the decoration at Cefalu is a fresco found in the exonarthex of the monastery church of the Virgin in Apollonia, Albania, which contains a family portrait of Michael VIII Palaiologos with his wife, Theodora, their son, Andronikos II (1282- 1328), and his son, Michael IX (1294-1320). There are parallels with Cefalu, a dedicatory panel with several Family members, the founder who presents a church model, and the pictorial legal document, all depicted near the entrance on the west wall of the church. [5]

Holy warriors in icon painting as Byzantine Emperor's to be or actual Emperor's portrait

At the end of the 12th C. golden square crosses on red began to be used as an emblem of the emperors bodyguard, that is saint protector. Such small part of the shield is visible on an icon of St Theodor Thiron from the shrine of St. John Theologos on Patmos. It is actually the portrait of Theodor I Laskaris (1173-1222), before he became despot of Nicea in 1204. The portraits were made from approved model sent by the Emperor-

[1] Lidia Haderman Misguish, *Kurbinovo. Les fresques de saint Georges et la peinture Byzantine du XII siècle*, Bruxelles 1975, 43-318, 321-551, fig 141; Lydie Hadermann-Misquich, La grande Theophanie se Saint-Georges de Kurbinovo et le décor du registre des prophetes, *Zbornik posveten na Dimče Koco*, Arheološki Muzej Skopje, 1975, 285-316.

[2] Grozdanov–Bardžieva, Sur les portraits des personnages historiques à Kurbinovo, *ЗРВИ 33* (1994), drawing on pages 72–73.

[3] Mark J. Johnson, The Lost Royal Portraits of Gerace and Cefalu Cathedrals, DOP 53, 237-262, 258.

[4] The panel of Constantine IX Monomachos and Zoe is offertory in nature, with the emperor holding a moneybag, and Zoe a scroll that seems to be a charter of donation, but is unopened. So the inscription simply identifies the emperor but has the function of giving authority to the charter. In the panel of John II Komnenos and Irene, it is again the empress who holds a closed scroll of donation.

[5] Mark J. Johnson, *The Lost Royal Portrait,*

made by court artists and then redistributed when needed. It is only in the Comnenian art that we see the one head or double headed eagle embroidered on the supedion under the feet of the emperors. Later on, in the 13 and 14th C. this fantastic animal became much more frequent on the cloth of the dignitaries in the Byzantine empire.

Palaiologan art and the representation of the double headed eagle

In Macedonia the Palaiologan style begins with the works of the Constantinopolitan painters Michael and Eutychius, who, in 1295, on invitation from Progon Zgur, the great heteriarch of Byzantium, started decorating the church of the Most Holy Theotokos Peribleptos in Ohrid and represented his and the portrait of his wife, Eudoia Komnenos (who was also relative to the tzar Andronic II Palaiologos).[1] According to Grozdanov, in Perivleptos church the painters have represented within the composition of the Virgin the ruling byzantine emperor Andronic II Palaiologos with his wife, Irene from Monferato, and his father, Michael IX Palaiologos, represented with his mother, who stand in the group of rulers behind the archbishops, leaded by St. Constantine and Helene. [2] The same tzar was represented in Perivlepta within the composition of the Eastern hymn, and in the cave church of St. Erasmo around 1300.[3] Todic explains that while the Byzantine emperor attempted to recapture Balkan territories by military force, the archbishop of Ohrid, Makarios, strove to demonstrate visually on the walls of the church of the Virgin Peribleptos the supposed origins of his archbishopric and thus also to claim its rights, through the images of the apostles Peter and Andrew and saints Clement and Constantine Kabasilas. Because of its political engagement, this painted decoration remained unique in medieval art and should thus find explanation in particular ideological and political motives.

[1] Todić Branislav, Frescoes in the Virgin Peribleptos Church referring to the origins of the archbishopric of Ohrid, *ZRVI 39*, 2001, 147-163. Later, this painters painted the churches of St. George in Staro Nagoricane, in Kumanovo (around 1317) and of St. Nicetas in the village of Banjani, in Skopje (around 1320). Their work is a masterpiece, extraordinary in its expression and its high artistic and spiritual qualities.

[2] ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ. Collection of Papers Dedicated to the 40th Anniversary of the Institute for Art History, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Cvetan Grozdanov, Les Portraits des premiers Paléologues dans le narthex de l'église de la Vierge Péribleptos (St-Clément) à Ochrid, une hypothese, Belgrade 2012, 227-236, 235

[3] Grozdanov, *Portreti,* 140, drawing 23. He bases it on V. Djuric opinion (Voislav Djuric, Portreti na poveljama vizantijskih I srpskih vladara, *ZFF*, VII-1, Beograd 1963, 268. Goce Angelicin Zura, on the contrary, thinks it is Theodor Comnen Ducas. See Goce Angelicin Zura, *Pesterni crkvi vo Ohridsko Prespanskiot region,* Struga 2004, 95, 100.

On the other hand, we have here the images of the ruling Byzantine emperors and their family. The painters seem to found their way to oppose the political program of the ktetor by representing the real rulership.

Within these Paleologian monuments in Macedonia we already face frequent representation of double headed eagle (golden on red) on the ceremonial cloths of the high dignitaries ktetors and as well representations of St. Helene (Lesnovo). Again it is this saint and ruler that was painted in the time of Manuil I Comennos to represent the late empresses, Maria of Antioch.

At the monastery church dedicated to the holy Archangel Michael, in Lesnovo from 1347[1] there are the portraits of the ktetor despot Jovan Oliver and his wife Ana Maria Lavarina, their monograms on the liturgical equipment from the contemporary time, but also extraordinary larger then any other full figure portrait of the ruling Serbian tsar Dushan and his wife Helene.[2] The tsar is even larger than Christ which indicates the ktetor have indicated which power was more important or what power prevailed, or that the king becoming a tsar while Byzantium went through crisis the very year when the church has been finished must have changed the usual iconography.

Another detail related to heraldry in this church is the blue double headed eagle with lily between the heads painted on the frontal side of the altar table. This is the only known image of blue double headed eagle with a heraldic lily between eagle's heads, as Acović names it.[3] This color of the eagle may be related to the blue color being dedicated for the sevastocrator title.[4]

There are various kesar, despot and sevastocrator's portraits in the Ohrid area of the 14th C. painted as frescoes in the churches, as well as in Prilep, containing embroidered double headed eagle enclosed in a circle, made of pearls. But none of them has lily between the heads except the cloth of kesar Duka adjoined by his son Demetrius from Holy Archangels church on Plaošnik (he wears red cloth decorated with golden double

[1] The names of three out of the four painters of this fresco painting are known: Michael, Mark, and Sebastos. The name of the chief master is damaged and thus unknown.

[2] **Despot** (from Greek: δεσπότης, *despótēs*, "lord", "master") was a senior Byzantine court title that was bestowed on the sons or sons-in-law of reigning emperors, and initially denoted the heir-apparent. From Byzantium it spread throughout the late medieval Balkans, the Latin Empire, and the Empire of Trebizond. It gave rise to several principalities termed "despotates" which were ruled either as independent states or as appanages by princes bearing the title of despot. For the title and its meaning in the Balkans see Ferjančić, Bozidar (*Despoti u Vizantiji i juznoslovenskim zemljama,* Belgrade1960 .

[3] Smiljka Gabelic, *Lesnovo,* Stubovi Culture, Beograd 1998, fig. 64.

[4] Dragomir Acović, *Heraldika i Srbi,* Beograd 2008,Zavod za Udjbenike, 145, footnote 344. He has in mind the color of the shoes this feudal lords wore, according to Pseudo Kodin.

headed eagle). It is mere coincidence or has to do with the dedication of the church to the Holy Archangels where ktetors use such eagle?

In the cave Holy Virgin church, isle Mal Grad, near Ohrid[1](1369), kesar Novak wears blue-green costume decorated with golden double headed eagle, as well as Grgur Golubić, known as Caesar Gregory -Kesar Grgur in the Holy Virgin church, Zaum, near Ohrid (1361). The cloth of the kesar Duka represented as ktetor with his son on the southern wall of the Old St. Clement church dedicated to St. Panteleimon in Ohrid, 3rd decade of the 14th C. [2], has also such golden double headed eagles on red, with the difference there is a heraldic lily between the heads.

On the usage of double headed eagle in the Balkans and Byzantium

As Dragan Acović says, the placement of double headed eagle on the cloths was iconic indication and privilege of the members of the ruling dynasty-rulers (he gives the image of St. Barbara from the church of Holy Virgin Ljeviska, Prizren, 14th C.) as an example of this praxis. (191,)

Yet, the oldest traces of heraldic signs and symbols in Serbia belong to the ½ of the 13th C, during the reign of the Nemanjić dynasty.[3] It seems the Komnenian dynasty, used heraldic symbols, maybe not as inheritory but individual practice. But already Komnenians and later on Paleologian rulers used the double headed eagle as insignia for the high dignitaries also in the art. Pseudo Kodinos explained the colors of the clothing and shoos-boots to indicate the someone's title. According to the color of the shoes in Prilep and Nerezi there are dignitaries that are only one level under the Emperor.

At St. Demetrius, king Marko's monastery near Skopje, painted by anonymous zographers of the Ohrid fresco painting atelier, in the period 1346-1372 there is a reproduction of the very highly praised icon of Virgin Hodigitria from Constantinople represented, and the table cloth under it is full with double-headed eagles in white, gold and other animals. The cycle of St. Nicholas contains an episode where the saint speaks to a tzar where we see he seats on throne with supendion under his feet with golden double headed eagle. The double-headed eagles here are represented as well on the horos of the naos. What is the most interesting is the whole figure portrait of the little king Marko on the southern façade with the horn of abundance–a very old symbol of power not typical for the Slaves as an insignia.

---

[1] Goce Angeličin Žura, *The cave churches in the Ohrid-Prespa region,* 164. He ruled with Ohrid from 1366-78.

[2] Zagorka Rasolkovska Nikolovska*,* Arhimandritot Jovan, igumen na klimentoviot Manastir vo Ohrid, *Kulturno Nasledstvo 28-29*, 2003/3, 104.

[3] Драган Ацовић, *Хералдика и Срби*, Завод за Уџбенике, Београд 2008, 190.

Icons and the realistic portraits

Even in Byzantium the chief commander of the army and governor of Constantinople, the megalos dux Alexius Apohawk has his portrait made iconographically following some model of St. Demetrius on horse back, as the Codex graecus 2144, fol. 11r, collection of the works of Hipocratus shows.[1] He was described as very highly ambitious man with megalomaniac plans to reach the political top in the Roman Empire. So he might have considered himself appropriate to be identified with the very much appreciated martyr and protector of Thessalonica, St. Demetrius.

There is another portrait of the same saint, that is regarded as portrait of Byzantine emperor, painted in the late 12th C. (the portrait has been repainted in the 14th C.). In 1105 in the nartex of the Holy Virgin church Asinou Panagia Phorbiotissa, in Cyprus, there is a lord represented like St. George some scholars think represents Alexius I Komnenos–1118. His shield shows large half golden moon with a small cross between its ends. The whole shield is filled with small suns-stars.[2] Built around 1100, the edifice, is decorated with accretions of images, from the famous fresco cycle executed shortly after initial construction to those made in the early 17th C.

The sebastokrator Isaac Komnenos in the typic of his monastery of Holy Virgin Kosmosoteira mentions there were icons of his father and mother in the monastery church.[3]

The icon of Virgin with child, 14th C. from the iconostasis of the Perivleptos church is special type of western icon of Italian gothic style made for eastern donor, either to be gifted to the very church, or later on, after the death of Dušan in 1355 by his wife who became a nun. Some of the authors that were mentioning this icon think of Dušan as donor of this and several more icons of the iconostasis of this church. It is related to the archbishop Nicholas of Ohrid who was also present at the coronation of the king into a tsar in Skopje. We know that his wife Helene stayed in 1350 in Venice. What could be the reason to order such an icon for the church together with the icon of St. Nicholas (the latter may not be from the same time and author or region, since it is heavily repainted in the 19th century.)[4]My theory is it was a private icon of Helene, maybe painted to

[1] Миодраг Марковић, Запажања о најстаријим иконама из Марковог манастира (Observations on the oldest known icons of the Monastery of king Marko), *ЗОГРАФ 37* (2013) [147–167], 157.

[2] *Asinou across Time*, Studies in the Architecture and Murals of the Panagia Phorbiotissa, Cyprus, Dumbarton Oaks Studies 43, edited by Annemarie Weyl Carr and Andréas Nicolaïdès, 2012, 315.

[3] Bakirtzis, Warrior Saints or Portraits, 87, footnote 16.

[4] Milco Georgievski, *Icon Gallery Ohrid,* Ohrid 1999, 67.

celebrate the coronation of the king, or her giving a birth to a child?[1] When her husband became a tsar or when he died in 1355, she gifted this icon to the church of Perivleptos and became a nun.

Imperial portrait as commemoration

The mid 14th C shows not only examples of Serbian rulers – represented as almighty and even larger than Christ (tsar Dušan, Lesnovo), but also images of the Holy Virgin resembling a lot the wife of the tsar (Helena, wife of Dušan, icon from Perivleptos church in Ohrid)[2].

The monastery of St. George, near Polog is located on the shore of the Crna, region of Kavadarci. A 1340 charter of King Dusan states that his brother Dragušin was buried in this monastery. So it is another funeral monument meant to commemorate the members of the Serbian dynasty. The oldest layer of frescoes (1343-5) contain the portraits of Dushan, his

[1] Snežana Filipova, Examples of icons with Western influences in iconography in the Art of Macedonia, *ICON 9,* 2015 (in print).

[2] Filipova, *idem.* After having signed the agreement with Kantakouzenos in August 1342, envisaging the division of power in the Byzantine regions that Dušan would conquer for Kantakouzenos, that is Dušan's participation in power in some form of the atypical co-ruling, that is, some form of the 'joint rule'. In August 1343, after previously having parted ways with Kantakouzenos, Dušan accepted the offer by the regents from Constantinople to form an alliance with the legitimate dynasty of Palaiologoi. The agreement included the engagement of Dušan's son Uroš to the sister of the Byzantine Emperor John V, and also probably a kind of the 'Charter of Rule' over the lands west from the gorges near Christopolis. The important issue for the forming of the alliance with the regents was, on one hand, the position of Kantakouzenos as the rebel against the imperial power and his previous excommunication from the Church, and, on the other, the legitimacy of the Palaiologan dynasty and the fact that the regents ruled over Constantinople. It is possible that this agreement was also signed with the idea of some sort of 'joint rule'. However, there is no information to confirm that Dušan considered the Palaiologos his master, which meant the legitimization of his rule over one part of the Romaian Empire by the legitimate and ruling dynasty Dušan changed his views of the statehood. That is evident from the change of his royal title, used after August 1343, when signing decrees and other documents, which, besides the traditional 'Serbian and maritime lands' included in different forms 'the Greek lands' and sometimes even 'the Bulgarian lands'His title autokratōr Rōmaiōn (inscription on the Church near Pološko), that is, imperator Romaiorum (inscription on one kind of currency). This title shows that Dušan considered himself the ruler of Rhomaioi; however, he soon gave it up and started using the term Romania. King Dušan used different titles to refer to his rule over the Greek lands and the Greeks - gospodin (master), čestnik (participant), samodržac (=autokrator) autokrator, imperator, dominus - all of which, nonetheless, meant one and the same essential thing. Morphologically speaking, the term čestnik (participant, lat. particeps) invoked the idea of co-ruling over the part of Empire. In the Mount Athos Charter from November 1345, King Dušan accepted that during the church liturgies in the Mount Athos region and the neighborhood the name of the Basileus of Rhomaioi to be mentioned before his own. This document shows that King Dušan accepted the hierarchical supremacy of the Emperor from Constantinople, but based on the principle primus inter pares. See Pirivatrić Srđan, Ulazak Stefana Dušana u Carstvo, *ZRVI 44,* 2007, 381-409, 387-8.

wife and son, and the ktetor despot Dragušin and his wife, son and mother.[1]

It is interesting to note that the dedication of the funeral churches in the 14th C. Serbia is related to the Holy Archangels (Prizren, the tomb of Dušan; Lesnovo, the planed tomb of despot Jovan Oliver), St. George (Polog) while at the time of Comnenoi, it was Holy Virgin (Fere, Greece). Constantine, Justinian and some other emperors were buried in the Rotunda of the Church of the Holy Apostles. Basil II was buried in the Church of St. John the Theologian outside the walls. All those who ruled before Leo V and after his reign until the beginning of the 11th C. were buried in the church of the Holy Apostles [2]

As we see, the praxis of representing the dignitaries and emperors and rulers as holy warriors prevailed. Komnenos preferred to have St. Theodor as personal protector, representing him on the coins, icons and his images show shield decorated with golden lion on blue (Church of the Holy Virgin in Studenica, Kosovo and Holy Virgin in Matejče, Kumanovo). Also some of the Serbian rulers considered this saint as protector, beginning with Nemenja, St. George church, Ras (1170), and others (Milutin) prayed to St. George who gives his a sward (Staro Nagoričino, Kumanovo, Macedonia). This composition seems to be directly inspired by an image of Manuel I Komnenos.[3] King Milutin also dedicated a church to this saint in Skopje (unknown location, probably near Kale).

Portraits within genealogical tree as pretending issue

The genealogical tree from the fresco in the Monastery church near v. Matejče, created after 1347, shows certain disputable facts, the kinship with the Emperor Isaac Komnenos, and through it the right of the Neman-

[1] Viktoria Popovska Korobar, *Položki manastir Sv.Gorgi,* Skopje 1998 (catalogue)

[2] Glanville Downey, The Tombs of the Byzantine Emperors at the Church of the Holy Apostles in Constantinople, *The Journal of Hellenic Studies,*Vol. 79 (1959), pp. 27-51, 41. The other funeral churches are Monastery of the Augusta. (Justin I and Euphemia.), ***2.*** St. Mamas. (Maurice and his family.), **3.** Staurakion. (Stauracius and Theophano.), 4. The Lady Euphrosyne. (Constantine VI and his family; Anna, daughter of Theophilus.), 5. Gastria. (Theodora, wife of Theophilus, and her relations.), 6. St. Euphemia in Petrion. (Basil 1's relations.), 7. St. Michael Promotou. See Philip Grierson, Cyril Mango and Igor Ševčenko The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337-1042); *Dumbarton Oaks Papers* Vol. 16 (1962), 1-63, 7, 59-60.

[3] Miodrag Markovič, O Ikonografiji svetih ratnika u istočnohrišćanskoj umetnosti I o predstavima ovih ratnika u Dečanima, u: Zidno slikarstvo manastira Dečana, Posebna izdawa SANU, knjiga 22, 567-630, 601.

jić dynasty to the Byzantine Imperial Crown to precede the right of the Palaiologos and Kantakouzenos families.[1]

The portraits of the rulers and members of the ruling family represented on icons and frescoes as Virgin Mary, holy warriors or St. Constantine and Helene are exclusive and enable us to see what kind of religious practice the rulers practiced. They were too brave or not so good believers, or too arrogant to see their own portraits in the churches they built. In time this was forgotten. They commemorated their image and equaled it to a saint. Roman Emperor as well as the pharaon was also considered god, so was Alexander the Great. It seems this kind of vision of the role or importance of a ruling person on earth continued in the Middle Ages. He wanted his name and image not to be forgotten.

The Pharmacy of Zegin in Skopje also represents the ktetor and his family and members of the Political elite at the time(early 90-es of the 20th C.) as saints being part of the Communion of the apostles on the walls of the first shop of this firm. They all have haloes. There is no need to comment the similarities between the Byzantine and Serbian emperors and very rich Macedonian businessman in their wish to express their power.

Negrău E., PhD in Arts, Romania

A CASE OF MYSTIFYING THE PORTRAIT OF A PRINCELY ANCESTOR IN EARLY 18TH-CENTURY WALLACHIA

Abstract

The Wallachian ruler Constantine Brancovan (1688-1714) manifested a particular concern for highlighting his princely filiations. In his church foundations, he had constantly put to be represented his grandfather Preda Brancovan the grand magistrate, grandson of Prince Matthew Basarab (1632-1654) and descendant of the reigning dynasty in Wallachia. After his mother deceased (1699), Prince Constantine Brancovan began to represent his grandfather, not after Preda's lifetime portraits, but in a completely different manner. His later portraits show a close likeness to Matthew Basarab's father. This mystification of the portrait of an ancestor through assimilation with a key-member of the genealogical tree argues for the existence of an elaborate strategy of visual representation of blood ties in the time of Constantine Brancovan.

[1] Pirivatrić, Ulazak Stefana Dušana u Carstvo, 409. Elizabeta Dimitrova, Matejče, Skopje 2002.

Key-words: funeral portrait; likeness; genealogy; Prince Constantine Brancovan; Wallachia

The Wallachian rulers of the 17th century have been consistently preoccupied with exposing their genealogical links with Basarab dynasty, who ruled the Principality of Wallachia since the 14th century. The purpose of these concerns was the strengthening of legitimacy of their right to the throne. Prince Constantine Brancovan (1688-1714), the most important ruler of Wallachia's pre-modern times, not only did he not make an exception, but he apparently took this task to its limits. By descending through both father and mother from two branches of Basarab dynasty, he insisted to represent his family lineages in all his church foundations.

One of the strategies of Prince Brancovan was to constantly represent his grandfather from the father's lineage, Preda Brancovan the grand magistrate (*veliki dvornik*), who was the son of a cousin of Prince Matthew Basarab (1632-1654). Preda had erected during his lifetime many church foundations where votive portraits of him had been depicted. In the times of Constantine Brancovan, they still could be seen in the monasteries of Sadova (1633)[1], Dintr-un Lemn (1632-1636)[2], Brâncoveni – the monastery church (1631-1632)[3] and the palace chapel (1634)[4] – and Arnota (1644)[5]. Only the one at Arnota is preserving today in its original form; the portrait in Sadova was massively retouched in 1852 – although conserving its original composition[6] – and the other three were completely lost.

Preda Brancovan died in 1658, aged almost 60, being executed by Prince Mihnea III for a presumptive treason felony.

Constantine Brancovan, his nephew, erected soon after coming on the throne the large monastery at Hurezi (1694). In the church's narthex he put to be represented his whole princely genealogy from both father and mother, which contains six princes (*voivods*) from Basarab dynasty. His father's lineage is open by Preda Brancovan, prince's grandfather, and contains three rulers. In its middle was placed Danciu of Brâncoveni, the father of Prince Matthew Basarab and brother of Preda's grandfather, but

[1] Tereza Sinigalia, *Repertoriul arhitecturii din Ţara Românească (1600-1680)*, vol. 1, Editura Vremea, Bucharest, 2002, pp. 294-295.

[2] Corina Popa, Ioana Iancovescu, Vlad Bedros, Elisabeta Negrău, *The Iconography of Brancovan Wall Paintings in Vâlcea District* (in Romanian), National University of Arts, Bucharest, 2008, vol. 1, p. 447, 455.

[3] Nicolae Iorga, *Inscripţii din bisericile României*, vol. 2, Bucharest, 1905–1908, pp. 72-73, cat. 206.

[4] Tereza Sinigalia, *op. cit.*, vol. 2, Bucharest, 2004, pp. 201-203.

[5] Cornelia Pillat, *Pictura murală în epoca lui Matei Basarab*, Editura Meridiane, Bucharest, pp. 18-21.

[6] *Ibidem*, pp. 15-18.

his portrait was covered by another painting at a later date[1]. Symmetrically, his mother's family, the Cantacuzinos, numbers other three princes. The portrait of Preda at Hurezi (**fig. 1**) was copied approximately after the one at Arnota (**fig. 2**), where the boyar, in his early 40's, when he was grand spatharios, was depicted still having dark hair and a youthful appearance. He is tonsured in the Turkish fashion, with his head shaved except few forelocks, and wears a mustache (at Hurezi, a beard was added). The portrait of Preda is reproduced in two other monuments, the monasteries in Râmnicu Sărat (1696-1697) and Mamul (1699; **fig. 3**), both family foundations of Constantine Brancovan.

The prince was only 4 when his grandfather was killed; however, Constantine's living uncles and his mother still had Preda in their memories and could give details to the painters about how he looked like. But, in February 1699 the mother of Constantine Brancovan died, and the prince buried her in the Monastery in Brâncoveni, where lied also the bodies of her husband and of Preda Brancovan, her father-in-law and founder of the monastery[2].

Later in that year, Constantine Brancovan began to rebuild the Monastery in Brâncoveni, enlarging it considerably. He built a new catholicon and also an infirmary church (*bolnitsa*). Both were decorated with mural paintings, but only the ones in the infirmary church had been conserved until today. The frescos in the catholicon of Brâncoveni (ca. 1700) were completely repainted in 1842. The votive gallery contains a portrait of a gray-haired Preda, but his appearance was entirely refashioned after the early 19th century dignitaries, so it is impossible to say if any of the features of the original portrait were conserved. However, the identity of the persons depicted and the inscriptions remained apparently unchanged. They comprise Preda Brancovan "the son of David the chamberlain (*postelnik*)", David of Brâncoveni "father of Preda the magistrate", Danciu of Brâncoveni "father of Matthew Basarab", and Prince Matthew himself. All the fatherly branch of Basarab descendants of Constantine Brancovan was depicted and the filiations were carefully indicated.

[1] I. Iancovescu, „Un portret necunoscut al lui Danciu din Brâncoveni", *Izvoare istorice, artă, cultură şi societate. În memoria lui Constantin Bălan (1928- 2005)*, Constantin Rezachevici (ed.), Editura Speteanu, Bucharest, 2010, p. 225.

[2] Dorin Teodorescu, „Brâncovenii lui Constantin Basarab voievod", in *Constantin Basarab Brâncoveanu*, Ion Pătroi (ed.), Editura Universitaria, Craiova, 2004, pp. 32-33; N. Iorga, *op. cit.*, vol. 2, pp. 73-74, cat. 206, 207.



Fig. 1. Preda Brancovan and his wife, Păuna. Hurezi Monastery (1694)



Fig. 2. Preda Brancovan and his son, Papa. Arnota Monastery (1644)



Fig. 3. Preda Brancovan and his wife, Păuna. Mamul Monastery (1699)



Fig. 4. Preda Brancovan. Brâncoveni infirmary church (1704)



Fig. 5. Danciu of Brâncoveni. Brâncoveni infirmary church (1704)



Fig. 6. Danciu of Brâncoveni. Arnota Monastery (1644)

The frescos in the infirmary church were completed in 1704[1] and in the narthex a gallery of funeral portraits was depicted, representing the first founders of the monastery: Preda Brancovan and his son, Papa, Constantine's father, together with Prince Matthew Basarab and Danciu of

[1] N. Iorga, *ibidem,* p. 72, cat. 201.

Brâncoveni, his father. Preda looks very different from his earlier portraits: he is much older and he has round-tonsured blondish-gray hair and beard (**fig. 4**). Evidently, his portraits from his old foundations in Brâncoveni were not used as a source of inspiration, as Preda was in his early 30's when those depictions were made. The portrait of Preda in Sadova (1633), although heavily repainted, still gives an idea of what his portraits as a young man looked like. Contrary, Danciu's portrait in the infirmary church in Brâncoveni (**fig. 5**) looks alike his funeral portrait at Arnota (**fig. 6**), commanded in 1644 by his son, Matthew Basarab. Strangely, Preda and Danciu are depicted at Brâncoveni resembling very much to each other, although at Arnota, their portraits did not have anything in common. Danciu, the father of Matthew Basarab, was the brother of Radu, the grandfather of Preda. He was a key-person in the princely genealogy of Constantine Brancovan, linking Preda Brancovan's branch with that of Prince Matthew Basarab, as seen at Hurezi and in the catholicon of Brâncoveni. Thus, by representing Danciu and Preda looking alike, as two blood relatives, were emphasized the blood ties between Constantine and his Basarab ancestors.

In September 1704, Constantine Brancovan began to decorate with frescos the Monastery in Gura Motrului, another church founded by Preda Brancovan. The gallery of votive portraits in the narthex, completed in 1705, present again an old, grey-haired round-tonsured Preda, whose portrait was visibly copied after the one in Brâncoveni. The paintings in Gura Motrului were retouched massively in 1841-1852, however being preserved the old iconography and compositions[1].

Unfortunately, the last large church foundation of Constantine Brancovan, St. George in Bucharest, has not conserved its mural paintings, completed in 1707. The church has a large narthex, where a manifold array of ancestors of the founder could be depicted.

However, the two examples of modifying the portrait of Preda up to resembling to his uncle Danciu are sufficient for us to scrutiny the clear intentions of Constantine Brancovan to emphasizing his genealogical connections with Basarab dynasty. Pictorial strategies were put to work for this purpose, among which the manipulation of the ancestors' portraits by augmenting their resemblance, in order to document visually the blood ties. This visual strategy was applied in Prince's lately years, when most of the people who knew Preda while he was alive were not living anymore, so the mystification of his portrait could not, and perhaps did not,

[1] The repaintings were removed at a recent restoration (those in nathex in 2011). The portrait of Preda was left uncleaned, but the others which were uncovered revealed a thorough similarity between the original compositions and the retouching layers.

raise any critics. Significantly, the two examples date from after he was appointed lifetime ruler of Wallachia by the Ottoman sultan (1703) and his good relations with his Cantacuzino uncles, the brothers of his deceased mother, began to break down. Probably, this was the motif for turning towards the Basarab roots of his father.

This case of conscious mystification of a portrait's likeness with the model is the only one known so far from medieval Romanian Principalities, although other kinds of interventions on images, like changing faces' position in a group of portraits or blackening the faces as an act of *damnatio memoriae*, have been used on other occasions. It is remarkable from both the points of view of inventing strategies to enhance one's social or political status through the persuasion of images, and of diversifying the features of the art of portrait in pre-modern Wallachia.

Будюкин Д.А., канд. филос. наук, доцент
Россия, ФГБОУ ВПО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», Липецкий филиал

Budiukin D.A., PhD in Philosophy, Associate Professor
Russia, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Lipetsk branch

РУССКИЕ ЦЕРКОВНЫЕ ПРЕДМЕТЫ С ГЕРАЛЬДИЧЕСКИМИ ИЗОБРАЖЕНИЯМИ КАК НОСИТЕЛИ ПАМЯТИ

RUSSIAN CHURCH OBJECTS WITH HERALDIC IMAGES AS BEARERS OF MEMORY

Аннотация

В статье рассмотрены русские предметы религиозного назначения XVII-XIX вв. с геральдическими изображениями в контексте коммеморативных практик того времени.

Abstract

The article considers the 17th-19th century Russian church objects with heraldic images in the context of the commemorative practices of this time.

Ключевые слова: геральдика, церковная утварь, память, коммеморация, Православие, Россия.

Keywords: heraldry, church utensils, memory, commemoration, Orthodoxy, Russia.

Такая светская по своей природе сфера коммеморативных практик, как геральдика, имеет связь с церковной коммеморацией, проявляющуюся в присутствии геральдической символики в пространстве храма, на церковных предметах и надгробных памятниках[1]. На первый взгляд создается впечатление, что такая связь характерна только для Западной Европы, в отношении которой отмечается даже, что «изображения гербов, несмотря на расцвет геральдики, встречаются довольно редко. гравированные гербы помещали главным образом на изделия, которые вкладывали в церкви или передавали по наследству»[2]. Действительно, геральдика была адаптирована в русском культурном пространстве не сразу, что определило довольно позднее и не очень глубокое включение геральдических элементов в православные церковно-коммеморативные практики в России. Тем не менее признаки такого включения отмечаются уже в XVII в., поначалу в связи с украинской традицией. Так, из ризницы Соловецкого монастыря происходит золотой эмалевый наперсный крест-мощевик, изготовленный на Украине на рубеже XVII-XVIII вв. и украшенный гербом и монограммой ISH на нижнем конце оборотной стороны; в отношении этого предмета отмечается, что «изображение герба на наперсном кресте-мощевике — редкое явление, и не известно на крестах русской работы»[3]. Герб (вариант польского герба Шалава) и монограмма принадлежат гетману Левобережной Украины Ивану Самойловичу[4]. К концу XVII в. относится и распространение светских предметов, сочетающих в своем декоре геральдическую символику и традиционные религиозные сюжеты (например, расписная чаша с изображением герба князей Ромодановских и истории Ровоама[5]).

---

[1] См.: Хоруженко О.И. Гербы на памятниках материальной культуры: методические рекомендации по описанию и исследованию // Вестник РГГУ. 2010. № 7. С. 239-261.

[2] Воронцова Л.М. Европейское серебро из ризницы Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: каталог. Сергиев Посад: Изд-во СТСЛ, 2011. С. 151.

[3] Сохраненные святыни Соловецкого монастыря: каталог выставки. М.: ГИКМЗ «Московский Кремль», 2001. С. 189. Кат. № 62.

[4] Рашкован Н.В. Художественное серебро XVI-XVIII веков с территории исторической и современной Речи Посполитой в Музеях Московского Кремля: каталог. Варшава, 2006. С. 42, 44. Лукомский В.К., Модзалевский В.Л. Малороссийский гербовник. СПб., 1914. С. 160, XXXIX; Будюкин Д.А. Геральдика как фактор коммеморации (блюдо князя Долгорукова и тарелка графа Борха) // Устойчивость и динамизм развития общества: проблемы экономики, управления, права и культуры: сборник трудов участников VIII международной заочной научно-практической конференции (15 мая 2014 г., г. Липецк) / под общ. ред. С.В. Лаптева, А.Д. Моисеева. Воронеж: НАУКА-ЮНИПРЕСС, 2014. С. 260.

[5] Бобровницкая И.А. Русская расписная эмаль конца XVII – начала XVIII века: каталог. М.: ГИКМЗ «Московский Кремль», 2001. С. 12-14, 101-104. Кат. № 67.

В некоторых случаях использование в оформлении церковного предмета геральдики в сочетании с вкладной надписью свидетельствует о неординарных усилиях вкладчика по установлению и сохранению памяти в ее социально-престижном аспекте. Княгиня Елена Алексеевна Долгорукова в память о своем умершем муже князе Юрии Юрьевиче вложила в московский Богоявленский монастырь серебряное церковное (вероятно, кутейное) блюдо[1]. Блюдо, единственный в собрании произведений московских серебряников Московского Кремля предмет с изображением герба частного лица[2], украшено подробнейшей вкладной надписью, которая для нас является единственным источником даты смерти князя (7 апреля 1747 г.), монограммами князя и княгини, изображением их святых покровителей и гербом Долгоруковых.

Геральдические изображения и вкладные надписи нередко наносятся на предмет религиозного назначения значительно позже его изготовления. Так, князь Александр Михайлович Голицын вложил в построенную им в 1786 г. в своем имении Сулость Ростовского уезда церковь блюдо для антидора, украшенное надписью о вкладе «оберкамергера, действительного тайного советника и разных орденов кавалера» и гербом Голицыных[3]. Существуют различные мнения по поводу времени и места создания блюда[4], однако бесспорно, что оно было изготовлено раньше, чем вложено в церковь.

Церковные предметы, украшенные российским государственным гербом, часто связаны с греческими и восточными православными церквями. В собрании Владимиро-Суздальского музея-заповедника хранится перламутровая панагия «Богоматерь Знамение» с образом в овальном щитке на груди гербового двуглавого орла. На обороте панагии расположена надпись на арабском и греческом языках: «В подарок от Фурии (Кури?) святейшему архиепископу Антонию // Иерусалим». Предположительно речь идет об архиепископе Антонии, занимавшем Владимирскую кафедру в 1866-1878 гг.[5]. В ризнице афонского монастыря Зограф хранится

[1] Костина И.Д. Произведения московских серебряников первой половины XVIII века: каталог. М.: ГИКМЗ «Московский Кремль», 2003. С. 387-388. Кат. № 325.

[2] Там же. С. 24.

[3] Русское серебро XVIII века в собрании Государственного музея-заповедника «Ростовский кремль» / авт.-сост. В.М. Уткина. М.: Северный паломник, 2009. С. 11, 14. Кат. № 1.

[4] Там же. С. 14; Игошев В.В. Драгоценная церковная утварь XVI-XVIII веков. Великий Новгород. Ярославль. Сольвычегодск. М.: Индрик, 2009. С. 83.

[5] Чижикова Е.И. Паломнические реликвии из перламутра XVIII-XIX веков в собрании Владимиро-Суздальского музея-заповедника // Материалы исследований.

набедренник русской работы с датой 18†81, украшенный двуглавым орлом — гербом Российской империи[1].

Государственный герб наряду с вкладной надписью нередко присутствует на царских вкладах. В 1730 г. Анна Иоанновна вложила в кремлевский Архангельский собор кутейные блюда для выноса на гробы царевен Марии Иоанновны, Феодосии Иоанновны, Наталии Алексеевны и императора Петра II с гербовым двуглавым орлом в центре и вкладной надписью по борту[2]. Кроме того, государственная или территориальная символика часто украшает пожалованные государями либо поднесенные им предметы, которые в итоге нередко жертвовались в церковь. Ковш с гербовым орлом, пожалованный в 1701 г. псковскому посадскому человеку Фаддею Гурьеву, был, вероятно, вложен в Спасо-Мирожский монастырь, и происходит из его ризницы[3]. Подобный ковш, пожалованный в 1708 г. нерчинскому таможенному голове Василию Попову, в 1765 г. был пожертвован в кафедральный Богоявленский собор в Иркутске Вассой Васильевной Савватеевых в поминовение родителей с вкладной надписью, выгравированной под жалованной[4]. Блюдо, поднесенное Екатерине II от псковского городского общества в 1787 г. и украшенное псковским гербом и дарственной надписью, было в том же году вложено ею в порховский Троицкий собор, где и находилось до передачи его в 1930-е гг. в музей[5].

Сборник № 18: Научно-практическая конференция (28-29 ноября 2011 г.) Государственный Владимиро-Суздальский музей-заповедник. Владимир, 2012. С. 165.

[1] Мердзимекис Н. Связи афонского монастыря Зографу с царской Россией // Россия – Афон: тысячелетие духовного единства: материалы международной научно-богословской конференции. Москва, 1-4 октября 2006 г. М.: ПСТГУ, 2008. С. 252.

[2] Костина И.Д. Указ. соч. С. 69-72, Кат. № 46-49.

[3] Родникова И.С. Художественное серебро XVI – начала XIX века из собрания Псковского музея-заповедника. М.: Буксмарт, 2013. С. 536. Кат. № 458.

[4] Костина И.Д. Указ. соч. С. 150-151, Кат. № 125.

[5] Родникова И.С. Указ. соч. С. 559. Кат. № 509.

Годовова Е.В., канд. ист. наук, доцент
Россия, ФГБОУ ВПО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ», Оренбургский филиал

Godovova E.V., PhD in History, Associate Professor
Russia, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Orenburg branch

ПРАВОСЛАВИЕ - ОСНОВА КАЗАЧЬЕГО ОБРАЗА ЖИЗНИ

ORTHODOXY - BASIS COSSACK LIFESTYLE

Аннотация

Опираясь на архивные материалы и источники личного происхождения, автор приходит к выводу, что для казаков православие было не только религиозным учением, но и системой мировосприятия, которая формировалась на протяжении всей истории казачества.

Abstract

Drawing on archival materials and sources of personal origin, the author concludes that Orthodoxy for the Cossacks was not only religious teaching, but also a system of attitude, which was formed throughout the history of the Cossacks.

Ключевые слова: казачество; православие; образ жизни; военная повседневность.

Keywords: Cossack; Orthodoxy; lifestyle; мmilitary daily.

Казачьей идеологией стала православная вера. «Наперед всего памятуй и не забывай Господа Бога: Он всюду один и всюду видит и тебя, и дела, и промышления твои; без Него спасения нет», – сказано в Памятной книжке для нижних чинов Императорских казачьих войск [1].

Кубанский казак Тимофей Ящик пишет, что настоящая вера в Бога лежала в основе радости жизни. Отмечая религиозность своей семьи, он вспоминает один эпизод из детства: «Я рано научился любить и слушаться Бога. В связи с этим я вспоминаю, что дети каждое утро до того, как сесть за стол, должны были умыться и совершить утреннюю молитву. Выдержать весь этот ритуал для

[1] Даль В.И. Памятная книжка для нижних чинов императорских казачьих войск // Неизвестный Владимир Иванович Даль. Оренбург: Оренбургское книжное издательство, 2002. С.93.

маленького сонного мальчика, который к тому же очень любил поесть, было особенно тяжело. Как только я начал говорить более или менее правильно, отец научил меня словам молитвы, учил меня креститься, делать поклоны и опускаться на колени. Однажды утром мне пришла в голову мысль прикинуться больным, чтобы увильнуть от уроков и «утренней гимнастики». Я лежал, но прислушивался к полному молчанию за столом, и ждал, когда мне что-нибудь принесут. И тут я увидел, что отец встал из-за стола, медленно снял ремень со стены, сложил его в два раза и подошел ко мне. Еще до того, как я успел сдвинуться с места, я получил обжигающий удар ремнем. «И тебе не стыдно! – сказал отец. – Или я не учил тебя, что Господь не любит неумытых детей? Помолился ли ты утром и поблагодарил ли Господа за свое счастливое пробуждение? Ты мог умереть во сне. Поблагодари Господа, парень, за то, что ты все еще жив!» Я вынужден был встать перед иконами и попросить прощение за мой проступок. Как я помню, это был единственный случай, когда отец поднял на меня руку»[1].

Казаки молились, отправляясь в поход. Командир полка, узнав, что Турция объявила войну России и его отряду приказано немедленно наступать на Баязет, сказал казакам: «С нами Бог!», снял папаху и перекрестился[2]. «В восемь часов утра Кубанский полк выстроился перед местной церковью, и напутственный молебен был благословением в поход. Сердечная молитва отразилась на задумчивых лицах казаков, перекрестились они и выступили»[3]. Описывая участие оренбургских казаков в усмирении польского мятежа в 1863 году, отставной казак генерал-майор Гавриил Васильевич Карманов отмечал, что в одном из полков был восьмидесятилетний отставной казак Лосев, одетый в форму полка, отслуживший весь поход на своем коне и с крестом в руке. Тем самым он служил примером молодым казакам[4].

В походах, несмотря на то что казаки тратили много сил, требовавших поддержки мясной пищей, «во всей строгости» соблюдались посты[5].

---

[1] Ящик Т.К. Рядом с императрицей. Воспоминания лейб-казака. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского института истории РАН «Нестор-История», 2004. С. 24 – 25.

[2] Елисеев Ф.И. Казаки на Кавказском фронте. 1914 – 1917: Записки полковника Кубанского казачьего войска в тринадцати брошюрах-тетрадях. – М.: Воениздат, 2001. С.23.

[3] Кавказская казачья бригада Болгарии. Походный дневник// Сборник военных рассказов, составленных офицерами-участниками войны 1877 – 1878 гг. Том 2. СПб: Издание Кн. В. Мещерского, 1879. С.8.

[4] Кавказская казачья бригада Болгарии. Походный дневник// Сборник военных рассказов, составленных офицерами-участниками войны 1877 – 1878 гг. Том 2. СПб: Издание Кн. В. Мещерского, 1879. С.8.

[5] Отрывки из прошлого Уральского войска. Из записок полковника А.Л. Гуляева. Уральск: Типография М.А. Жаворонковой, 1895. С.141 – 142.

Находясь вдали от дома, казаки не только посещали церкви, но и следили за порядком службы. Так, Войсковой старшина С.А. Венеровский во время Крымской войны вместе со своим полком какое-то время стоял в деревне Монастырь, где была хорошая церковь. Служили в ней по-армянски, но, как он сам отметил в воспоминаниях, ему было все равно, на каком языке идет служба, т.к. Бог один. Находясь на церковной службе, Стефан Александрович заметил, что некоторые мужчины стоят в папахах, обмотанных чалмами, встают на колени и целуют пол. Сначала он подумал, что это турки, но скоро увидел, что вставшие мужчины начали креститься. После службы Венеровский решил поговорить со священником и прихожанами. Через переводчика он сказал, что им необходимо установить на церкви крест (кресты и колокола были сняты после завоевания этих селений турками в 1828 году), дал полуимпереал священнику, положив тем самым начало сбору денег, а также сказал, что, если кто еще придет в церковь в шапке или чалме, он пошлет того в крепость в Александрополь и попросит там сослать в Сибирь. Но армяне не сразу послушались Венеровского, поэтому он их проучил. Придя в церковь, войсковой старшина вновь увидел двух прихожан в шапках. Он тихонько сказал своему ординарцу, чтобы тот позвал трех вооруженных казаков как бы для ареста непослушных. Арест произвел сильное впечатление, и на следующий день к Венеровскому пришли священники, толпа народу и между ними плачущие женщины. Все со слезами на глазах просили освободить виновных, заявляя, что они больше никогда не будут стоять в церкви в шапках. Конечно, виновные были отпущены, но получили хороший урок[1].

Казаки служили благодарственные молебны и по возвращении из похода. Молились они в минуты опасности и радости. В тяжелых условиях пограничья надежда на помощь Бога и святых давала силы в борьбе. «Теперь, ребята, слезай с коней, и помолимся Богу, и потом возвратимся обратно в путь. Не знаю, что делается с оставшими моими героями и все ли благополучно, и цело ли отбитое нами. Один Бог знает, и он творит волю свою во всех делах[2]», – говорит командир сотни своим казакам. В.П.Тихменев так описывает один из эпизодов Хивинского похода: «В это-то время Всевышний послал нам двести баранов, и я говорю спасибо Богу, потому что успех был совершенно случайным»[3].

---

[1] Мемуары и воспоминания Генерала-от-Кавалерии Стефана Александровича Венеровского. СПб.: типография В.Д. Смирнова. Екатерининский канал, дом № 45, 1908. С.52 – 53.

[1] ГАОО. Ф. 169. Оп. 1. Д. 11. Л.44 об.

[2] ГАОО. Ф. 169. Оп. 1. Д. 11. Л.44 об.

[3] Отдел рукописей РНБ. Ф. 550 (ОСРК) Р. IV. 829.

«Уж настала ночь и смешалась с темнотой, с бураном, и идти нам стало уж невмочь. Осталось только просить Бога о помиловании напрасной смерти, встав на колени и подняв руки к небу и изливая теплые и душевные к Богу молитвы и Пресвятой Богородице Приснодевы Марии и чудотворной ея иконы Казанския. «Пресвятая Богородице, спаси нас от напрасной смерти и моли сына твоего и Бога нашего Иисуса Христа, и пошли ангела-спутника, да покажет нам путь, и мы пойдем по нем, славя Бога и его, и святых чудотворцев во век и веков века». Вдруг просветил огонек вдали, несколько вправе, и опять пропал, мы по направлению оного поспешили продолжать путь свой, как будто в надежде отыскать путь спасения от замерзания. Почувствовавши что-то в теле, теплоту и бодрость, и присматриваясь, не увидим ли еще что-нибудь. И огонек мелькнул чуть заметно сквозь вьюги снежной, и, прибавив шагу, спешили в надежде получить спасение от Бога Вседержителя[1]», – вспоминает Н.В. Агапов.

Участник русско-японской войны В.А.Апушкин в одной из своих статей пишет: «Я видел, как в ротах, названных из резерва для усиления боевой линии, люди, с сосредоточенными лицами, с глазами, проникновенно устремленными в загадочную даль, торопливо доставали из-под рубахи образки и крестики – и вся рота одевалась в эту броню.

Я видел убитых… У одних руки с благоговейно сложенными пальцами застыли в крестном знамении; у других – в закоченелых руках были: в одной – винтовка, в другой – образок…

Я видел вереницы раненых, тянувшихся на перевязочные пункты, и у всех у них на груди, поверх рубахи, были вынуты тельные кресты и образки. «Бог спас», - говорили они, рассказывая про раны, видя и в них акт милости Божьей[2]».

С молитвой и хоронили. На похоронах погибшего казака полковник Трухин, обращаясь к казакам, сказал краткое слово, которое закончилось так: «Покойный в бою защищал своих товарищей, помолимся же и мы за него»[3], – отмечает в своем дневнике казак Андрей Квитка. Убитых товарищей хоронили в братских могилах. Стройно выровнялись 11 казаков, имея на правом фланге офицера, когда их вместо священника отпевали товарищи. Нет креста над этой могилой,

---

[1] Записки Н.В. Агапова: из походной жизни оренбургских казаков. Научная публикация и исследование текста / сост.: И.А. Филиппова, Е.В. Годовова, С.А. Моисеева. Оренбург, 2013. С.69 -70.

[2] Апушкин Вл. Три пастыря//Летопись войны с Японией. СПб. 1905. № 82 – 83. С. 1591.

[3] Квитка А. В. Дневник Забайкальского казачьего офицера. Русско-японская война 1904 – 1905 гг. Ил. и фото авт. СПб, 1908. С.61.

и даже холм земли не говорит русскому сердцу, что здесь лежат родные воины (сделано это из-за боязни издевательств китайцев над трупами)[1].

Во время выполнения боевой операции около города Нинчуты в Маньчжурии погиб сотник Сладков. В корпусном храме была отслужена по нему панихида. Священник в своей речи отметил высокое значение такой доблестной смерти. Имя погибшего было внесено в корпусный синодик, в церкви была повешена мраморная доска с соответствующей надписью[2].

После боя с турками в 1914 г. полковой священник таманцев отслужил короткую панихиду. «Шанцевыми лопатками казаки вырыли могилу аршина полтора глубиной и, не раздевая убитых, «штабельком», в два ряда, одного на другого, уложили их. Поверх всех положили тело Семеняки в черкеске, в серебряных погонах хорунжего. Укрыв бурками, засыпали землей с маленьким холмиком. Кругом не было ни доски, ни деревца. Где-то достали палку и из нее сделали крестик. С ними был похоронен и наш казак – кавказец Сухинин, станицы Ильинской»[3], - пишет в своих воспоминаниях Ф.И.Елисеев.

Для казаков Православие – это не просто религиозное учение, это система мировосприятия, которая формировалась на протяжении всей истории казачества. В Высочайшей грамоте, пожалованной Донскому войску 3 января 1870 г. сказано: «Храните веру православную неизменно, живите по заповедям Божьим честно и, отличаясь военными доблестями, старайтесь украшаться христианскими добродетелями…»[4]. Веками Православие служило духовной основой казачества, а казаки, в свою очередь, являлись верными защитниками своей Веры.

[1] Первый Нерчинский полк Забайкальского казачьего войска. 1898 – 1906 гг. Исторический очерк. Составил А.Е. Маковкин. Санкт-Петербург, 1907. С. 17.

[2] Двадцать пять лет Донского Императора Александра III кадетского корпуса. Краткий исторический очерк. Составлен А.Ф. Вячесловым. Новочеркасск, 1908. С.146.

[3] Елисеев Ф.И. Казаки на Кавказском фронте. 1914 – 1917: Записки полковника Кубанского казачьего войска в тринадцати брошюрах-тетрадях. – М.: Воениздат, 2001. С.31.

[4] Празднование трехсотлетнего юбилея войска Донского. Май 1870 года. Описание, сост. и изд. Х. Поповым. Новочеркасск: Войсковая типография, 1870. С.13.

Липина Т.А., магистр религиоведения, преподаватель
Казахстан, Астана, Евразийский национальный университет
им. Л.Н. Гумилева

Lipina T.A., Master of Religious Studies, Lecturer,
Kazakhstan, Astana, L.N. Gumilyov Eurasian National University

РОЛЬ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В КОНСТРУИРОВАНИИ ОБРАЗА УРАЛЬСКОГО (ЯИЦКОГО) КАЗАКА

THE ROLE OF THE OLD BELIEF ORTHODOXY IN THE CONSTRUCTING OF THE IMAGE OF THE URALSK (YAIK) COSSACK

Аннотация

В одном из старейших городов Казахстана, Уральске, существует особая группа, имеющая свои культурные, лингвистические, религиозные особенности – яицкие казаки. В центре статьи – конструирование идеологического образа казака. Казаки долгое время были староверами, несмотря на притеснения со стороны гражданских и духовных властей. Рассматривается популяризация созданного вновь, после советского прошлого, образа, и через это возвращение к религиозным истокам, в котором также наблюдается женское влияние. Прогнозируются перспективы развития старообрядчества на основании проведенных полевых исследований.

Abstract

In one of the most ancient cities of Kazakhstan, Uralsk, there's a special group which has its cultural, linguistic, religious features - Yaik Cossacks. The article focuses on constructing of the ideological image of the Cossacks. For a long time, the Cossacks used to be old believers, despite the depressions from civil and church authorities. The popularization of the image, newly formed after the soviet past, and through that - returning to spiritual sources which has feminine influence, are considered. The perspectives of the development of the Old Belief Orthodoxy are forecasted on the ground of the field researches.

Ключевые слова: образ, яицкий казак, старообрядчество

Keywords: image, Yaik Cossacks, Old Belief

На большой территории Казахстана у его небольшого населения множество отличий. Есть этносы с четкими национальными чертами: лингвистическими особенностями, традиционными ценностями и т.д. В то же время совершенно самобытны казаки - группа, этническая идентич-

ность которой ставится под сомнение, но наряду с этим, она являет собой что-то вроде маленького народа со своими традициями. Многие относят данную группу к народам, другие к сословию, субэтносу. Достаточно сложно делать однозначные выводы по этому вопросу. Известный исследователь казачества А.З. Курлапов предлагает рассматривать их скорее как этнос, либо этническую группу[1]. Сами казаки считают необходимым разделять казачество – «полуэтническое служивое сословие»[2], а казаков – «казачьим народом». Однозначного ответа на этот вопрос еще нет.

Насчитывает немало веков богатая история казаков, бывших вольным народом, затем присягнувших русским царям на верность, в советское время сохранявшие свои традиции, вместе с тем, местами изменив отношение к ним, в современное время находящихся на земле, где жили их предки и в то же время в стране, где воинские подразделения, не входящие в республиканскую армию, не имеют право функционировать именно как нечто военное.

Всегда была своеобразной религиозная жизнь казаков, в среде которых находились не только славянские народы, но и татары, и калмыки и многие и др., что, соответственно, отражало и религиозное многообразие казаков. В ходе исследования, мы обратили внимание на то, что в среде уральских (яицких) казаков имеются представители ислама, как впрочем и в среде так называемых степных казаков, на недавней присяге которых мы наблюдали посвящение в казаки казаха. Встает вопрос о религиозной идентичности казаков, известных, прежде всего, верностью царскому самодержавию, а значит и православию. Но эта однозначность очень относительна, ввиду реформ, которые переживало само православие, и, как следствие, все его верующие.

После того, как православие раскололось, и староверы стали держаться старой религиозной ортопраксии и отродоксии, казаки по большей части не принимали «новую веру» - единоверие. Несмотря на все гонения по отношению к староверам, на отход от старообрядчества многих его духовных авторитетов и вдохновителей, даже в 1876 году среди казаков было 60% староверов по данным историка В.Н. Витевского, обращающегося к отчетам Военного министра того времени[3].

---

[1] См.: «Уральские казаки: проблемы этнической идентификации». Очерк. А.З. Курлапов. Яицкие-уральские казаки. Повседневная жизнь и праздники в 2-х т. Т.2 // Историко-краеведческое издание, 2013. − 672 с. С. 472-482

[2] Рогозянский С. «Казак или казахстанец?» / Сергей Рогозянский // Казачьи ведомости. – 2015. – 25 апр. (№ 4 (126). – С. 7

[3] Витевский В.Н. Раскол в уральском войске и отношение к нему духовной и военногражданской власти в частях / В.Н. Витевский. − Уральск: Оптима, 2010. − 216 с. С. 4. (*Сама работа датируется 1878 г. в старой редакции на старославянском языке – прим. наше*)

В том же году соотношение православных храмов к старообрядческим было 1/9, то есть 1 православный храм и 9 старообрядческих, что также говорит о прежнем влиянии староверов. Та часть казаков, которая переходила в православие, делала это в основном из практических соображений, это давало значительные социальные и иные преимущества. В течение последующих почти 40 лет, вплоть до Октябрьской революции, мы наблюдаем, как часть старообрядческих храмов переходит в ведение православной церкви. Однако, данные обстоятельства не позволяют нам сказать, что в течение 40 лет было сделано то, что не смогли сделать церковные и государственные деятели в течение 200 лет со времени раскола – изжить старообрядческую веру.

В советское время казакам пришлось особенно тяжело, как в силу того, что они представляют из себя воинские формирования прежде всего, так и в силу их особого отношения к религии, как части их самоидентификации. Из наших интервью с казаками выяснилось, что все они были крещены и их семьи и родственники продолжали соблюдать религиозные традиции.

В книге-сборнике очерков, рассказов и повестей Алексея Святынина «Казачьи затесы сквозь смех и слезы» мы можем обнаружить ценные зарисовки быта казаков в советское время. Характерная деталь – упоминание веры казаков, красного угла дома, где, как известно, всегда находились иконы, в самом предисловии автор, будучи человеком пожилого возраста, родившимся и выросшим в советское время, утверждает себя глубоко религиозным человеком. Неоднократно он упоминает роль старообрядчества в восприятии облика казака. Казак-старовер не пьет, не курит, патриархален, одевается скромно и много трудится. Среди большого количеств примеров, наиболее характерный: «Я-то к водке не приучена. У нас папаня старовер был, горькую в рот не брали нас - двух братьев и меня к этому приучил» [1]. В беседах с рядовыми казаками многие черты этого идеалистического образа нашли свое место в описании старовера. С чем в данном случае мы столкнулись?! С обращением к образу старовера, как некоему носителю высоких нравственно-этических характеристик или же, действительно, образ жизни старовера является таковым.

В ходе исследования мы проводили интервью с представителями других национальностей на предмет восприятия казачества. Некоторые респонденты высказывали не совсем положительные отзывы о казаках, припоминая события 90-х гг., когда уральское (яицкое) каза-

[1] Святынин А. Казачьи затесы сквозь смех и слезы. – Уральск: Ағартұшы, 2009. – 348 с. С. 135

чество выступало за соединение Уральской области с территорией Российской Федерации, подобные настроения не могли не отразиться негативным образом на восприятии облика местных казаков. Однако для справедливости необходимо отметить, что негативное упоминалось только в связи с данными событиями. Касательно религии казачества высказывались характеристики, коррелирующие с тем обликом казака, который мы описали выше. В восприятии людей другой национальности казак-старовер обладает вышеназванными характеристиками. Приведу слова одного респондента женского пола казахской национальности, описывающего казака: «С красивой бородой. Чуть выше среднего роста, темные курчавые волосы, темные глаза. Он присягнувший казачеству… Не пьет, не курит, ***настоящий старовер.*** У них, у казаков, сплоченность чувствуется. Вот у этих в семье (*речь идет о соседях респондента – казаках, описание казака также из этой семьи – прим. наше*) чуть что случится – все сразу друг другу помогают, одним миром, одним кланом».

Несмотря на лиричность описания, тезис о высоконравственных характеристиках казака-старовера вновь звучит рефреном. Подобное описание можно и применить к другому казаку-староверу, с которым беседовал наш соисследователь. Бородатый, скромно одетый, сурово и категорично осуждал вредные привычки в среде казаков.

Согласно описанию историка В.Н. Витевского, многие казаки во время службы за пределами дома расставались с традициями старообрядцев, наблюдалась внешняя демонстрация приверженности православию – единой вере, данные казаки вели вредный для здоровья образ жизни. По возвращении домой они вновь принимали старообрядческий уклад жизни, ходили в старообрядческую церковь, чтобы замолить грехи. «…уральские казаки, находясь на службе, посещали православные храмы, а некоторые брили бороду и усы, курили и нюхали табак и не имели никаких сношений с раскольниками. Но когда наступало время возвращения на родной Урал, казаки снова отпускали бороды, если брили их, а кто курил или нюхал табак, те бросали трубки и табакерки на Общем Сырту, на границе своей земли, в межевые ямы, и со стоической твёрдостью оставляли долговременную привычку к наркотическому удовольствию»[1].

Анализируя эти данные, мы пришли к выводу, что образ старообрядчества был положительным для рядовых казаков и через то, наблюдаем конструирование и эксплуатацию данного образа для вне-

[1] Витевский В.Н. Раскол в уральском войске и отношение к нему духовной и военногражданской власти в 2-х частях / В.Н. Витевский. − Уральск: Оптима, 2010. − 216 с. С. 52

сения изменений в нынешнюю жизнь казака и восприятие казаков представителями других наций.

Но как дело обстоит со старообрядчеством ныне?! В результате создания подобного образа и его эксплуатации, можно ли говорить о популяризации старообрядчества среди казаков. На данный момент в Уральске имеются 3 старообрядческих толка: беглопоповцы, староверы белокриницкого согласия, беспоповцы.

Беглопоповцы среди казаков были основными и влиятельными апологетами и проповедниками староверия. Они строили скиты, которые становились на долгое время оплотом староверов, съезжавшихся на территорию Уральска при бегстве от властей. Беспоповцы уральские были особого рода, так как образовались в связи с разрушением этих скитов, не пожелавшие переходить в «новую веру», и предпочли остаться с выборными мирянами для совершения некоторых обрядов, чем мириться с реформой церкви. Белокриницкое согласие стало проникать в среду казаков во время образования скитов с конца XVII в.

В беседе с уральским-яицким атаманом А. Авиловым он не акцентировал внимание на казаках-староверах своего войска, но упомянул, что связи со старообрядческими храмами и их паствой всегда поддерживали, в свою очередь те староверы, которых мы встретили в ходе нашего исследования, состояли в основном в войске атамана С. Иртикеева. В данном случае мы не можем выдвинуть аутентичной ситуации гипотезы. Это должно стать предметом отдельного исследования.

В интервью, данным нам казачьим атаманом А. Авиловым, также была высказана мысль о том, что старообрядчество является верой их отцов, своеобразной опорой казачьей самоидентификации. Возможно, отсюда наблюдается некий конфликтный характер взаимоотношений казачьих атаманов Уральска с местным православным духовенством. В ходе этого интервью и мониторинга казачьих форумов с докладами другого атамана[1], мы обнаружили беспрецедентный случай конфликта местного казачества с архиепископом Уральским и Актюбинским РПЦ МП. 3 казачьих атамана в разное время при разных обстоятельствах были отлучены от церкви: А. Авилов, С. Иртикеев, Ю. Солодилов. Впоследствии они были восстановлены в церковном общении, однако сам факт подобного демонстрирует сложные отношения казаков с РПЦ МП.

Подводя краткие итоги, мы полагаем возможным будущее усиление позиций старообрядчества по нескольким причинам. Во-

[1] http://www.yaik.ru/forum/archive/index.php?t-555.html

первых, ведущееся восстановление их храмов: Храм Покрова Пресвятой Богородицы русской православной старообрядческой церкви, беглопоповский храм.

Во-вторых, сформировавшийся в социуме образ казака-старовера будет способствовать приобщению к старообрядческой вере, как носителю традиционных ценностей предков, части самоидентификации, пути нравственного самосовершенствования.

В-третьих, женщины-казачки начинают активно заниматься общественной жизнью в рядах казачьего войска. В качестве примера можем привести О. Авдееву – начальника штаба Балашовского отдела Уральского Яикского казачества, в данном отделе насчитывается по данным атамана А. Авилова около 400 человек. Женщины всегда были особенными носителями религиозных традиций, и потому, выполняя роль активистов в казачьем войске, они могут способствовать укреплению староверия. Говорит об этом и О.В. Ягудина «В казачьей семье религиозная дисциплина поддерживалась женщинами»[1]. Немаловажным является в данном случае и то, что на вопрос о составе паствы, священник храма Покрова Пресвятой Богородицы Константин говорил, что 70% его паствы составляют женщины, что, на наш взгляд не является удивительным, это соответствует в общих чертах и РПЦ МП, тут своеобразным выступает то, что эти женщины приводят в лоно церкви мужчин своей семьи. Происходит своеобразная обратная религиозная конверсия, некий возврат к вере предков, дань традиции и желание соответствовать образу казака, описанному нами выше.

[1] Ягудина О.В. Старообрядчество Уральского и Оренбургского казачьих войск в период 1851-1917 гг.: Дис… канд. ист. наук. – Оренбург, 2005. – 253 с.

Новицкий И.А., магистр теологии
Российская Федерация, Академия управления МВД России

Novitskiy I.A., Master of Theology (MTh)
Russian Federation, the Academy
of Management of the Interior Ministry of Russia

ПЕРВАЯ РУССКАЯ ДЕКАНОНИЗАЦИЯ

FIRST RUSSIAN DECANONIZATION

Аннотация

В докладе устанавливается дата канонизации Бориса и Глеба и предлагается новое решение проблемы соотношения акции великого князя Ярослава и акции Ярославичей в 1072 г. Проблема заключается в том, что в древнерусских памятниках борисоглебского цикла обе акции, каждая из которых включала в себя перенесение мощей в новую церковь, описываются как церемонии, имеющие явные черты канонизационных мероприятий. Позиция автора доклада такова: канонизация происходила дважды (во второй раз – возобновление почитания), а в промежутке между ними имела место деканонизация.

Abstract

In this report the date of canonization of Boris and Gleb is ascertained and a new solution of the problem of correlation of the action of Grand Prince Yaroslav and the action of Yaroslav`s sons is suggested. The problem is that each of the two actions included a translation of the Princes` relics to a new church and is described in the Old Russian texts of the Boris and Gleb cycle as ceremonies with clear traits of a canonization event. The author`s position is that canonization took place two times (for the second time it was a renewal of official veneration) and in the middle a decanonization took place.

Ключевые слова: канонизация, Борис и Глеб, перенесение мощей, деканонизация.

Key words: canonization, Boris and Gleb, translation of relics, decanonization.

По согласному свидетельству двух важнейших памятников борисоглебского цикла, анонимного «Сказания о чудесах святых страстотерпцев Христовых Романа и Давида» (далее «Сказание о чудесах») и «Чтения о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба» преподобного Нестора Печерского (далее «Чтение»), канонизация – официальное причисление к лику святых – князей Бо-

риса и Глеба, сопровождавшаяся освящением новопостроенной церкви в Вышгороде и перенесением в нее святых мощей, состоялась при деятельном участии великого князя Ярослава Мудрого и киевского митрополита Иоанна. Канонизационное мероприятие проходило 24 июля. Ни день недели, ни год в источниках не указывается.

А.А. Шахматов, проводя аналогию с проходившими в воскресенье торжественными актами перенесения мощей и освящения очередной новой церкви в 1072 и 1115 годах, допускал, что и канонизация при Ярославе тоже состоялась в воскресный день.[1] В самом деле, какой смысл организовывать в будний день, особенно в разгар работ по сбору урожая, когда все трудятся в полях, всенародное торжество, долженствующее послужить прославлению его устроителя князя Ярослава в устах современников и остаться на века в памяти потомков? Для столь значительного мероприятия подходит только воскресный день, свободный от работ. Как свидетельствует «Чтение», по велению Ярослава торжества, включавшие в себя богослужения в новом храме и общие пиршества, были продолжены еще на семь дней, и в итоге празднование стало восьмидневным. Вряд ли это стало бы возможным, если 24 июля приходилось на будний день: народные торжества – какие б они ни были – можно продолжать, самое позднее, до воскресенья (воскресеньем, например, заканчиваются масличные гуляния), так как в понедельник уже надо работать. Логичнее было бы привязать торжества к недельному богослужебному кругу, который начинается с воскресенья. Таким образом, предположение А.А. Шахматова о приуроченности канонизации к воскресному дню должно быть признано верным.

Относительно года канонизации при Ярославе среди исследователей нет согласия: датировка располагается на хронологической шкале от 1020 до 1052 гг. По нашему видению, нижним хронологическим ориентиром для события канонизации является начало самовластного правления Ярослава в 1034-1035 гг.[2], верхним – освящение Десятинной церкви после реконструкции преемником Иоанна митрополитом Феопемптом в 1039 г. Исходя из этого, полагаем, что канонизационное мероприятие Ярослава состоялось в 1037 г., когда 24 июля приходилось на воскресный день[3].

---

[1] Шахматов А.А. Разыскания о древних русских летописных сводах. // Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. М., 2001. С.49 (§43).

[2] Новицкий И.А. Расследование убийства князей Бориса и Глеба. М., 2015. С.85-86.

[3] Интересно в этой связи отметить, что датой основания Новоторжского Борисоглебского монастыря считается 1038 год, когда, по преданию, преподобный Ефрем, в прошлом боярин князя Бориса, заложил каменный храм во имя святых страстотерпцев. – Амвросий (Орнатский), архим. История Российской иерархии. Ч. III. М., 1811. С.417.

В исторической науке остается нерешенной проблема соотношения акции Ярослава и акции его сыновей Изяслава, Святослава и Всеволода (в 1072 г.). Дело в том, что в памятниках повествовательного цикла обе акции носят черты, характерные для канонизационного мероприятия, и рассматриваются исследователями в качестве сообщений о канонизации.

Описание мероприятия Ярослава по «Сказанию о чудесах» и «Чтению» Нестора – это, бесспорно, рассказ о канонизации во всех ее стадиях, полностью соответствующий церковно-каноническому порядку.[1] Факт канонизации при Ярославе подтверждается и самим установлением празднования под 24 июля: включение святого в местный календарь было основной формой признания святости.[2] Напротив, описание мероприятия 20 мая 1072 г. выглядит как прежде всего рассказ о перенесении мощей. Однако квалифицировать известие о перенесении мощей как сообщающее о канонизации позволяют церемония вскрытия и освидетельствования мощей митрополитом, а также его первоначальное неверие, перешедшее в твердую веру.

Не касаясь предлагаемых в историографии вариантов решения проблемы, предложим новую версию, позволяющую исключить сомнения в достоверности сообщений источников, описывающих и акцию Ярослава, и акцию Ярославичей как мероприятия бесспорно канонизационные. Представляется, что первая русская канонизация происходила дважды (во второй раз – возобновление почитания), а в промежутке между ними имела место первая русская деканонизация (или же приостановление почитания).

Изложим ход рассуждений подробно. Согласно «Чтению» Нестора, после канонизации при Ярославе святые мощи продолжали оставаться в Вышгороде, являя чудеса.[3] В то же время из Новгородской I летописи (старшего извода) известно, что к торжествам 1072 г. мощи Бориса и Глеба были доставлены в Вышгород с р. Альты, *«из Льта»*[4]. Видимо, до того мощи находились в монастыре на Альте. Этот монастырь был основан заведомо до 1074 г., когда намек на его существование появляется в летописи, – вероятно, еще в княжение

[1] Мюллер Л. О времени канонизации святых Бориса и Глеба. // Russia mediaevalis. München, 1995. Bd. VIII, 1. С.7.

[2] Виноградов А.Ю. Особенности борисоглебских торжеств в свете византийской традиции. Slověne. М., 2012. Vol. 1. №2. С.123.

[3] Абрамович Д.И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Петроград, 1916. С.19.

[4] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.–Л., 1950. Л.4об. (с.17).

Ярослава.[1] Спрашивается: кто, когда и по какой причине перевез на границу со степью главную реликвию Киевской Руси, дотоле находившуюся в выстроенном для нее храме в Вышгороде вблизи стольного Киева?

Если бы официальное почитание Бориса и Глеба продолжалось в момент произнесения пресвитером Иларионом «Слова о законе и благодати» («Слово» составлено между 1037 и 1050 гг.; рядом исследователей время составления определяется 2-ой пол. 1040-х гг.), его умолчание о подчеркивающих достоинство русского христианства первых плодах русской святости на фоне пространных похвал благочестию князя Владимира и его сына Ярослава выглядело бы весьма странным. Не видим препятствий допустить, что «умолчание» Илариона задает не terminus post quem для канонизации, а terminus ante quem для официального прекращения почитания князей-страстотерпцев.

Упразднить или приостановить литургическое почитание святых может церковная власть, вышестоящая по отношению к установившей почитание или же равная ей. Сомнительно, чтобы киевский митрополит – Феопемпт или его преемник – решился бы единолично, без санкции Константинополя, выступить с осуждением деяния своего предшественника митрополита Иоанна и чрез это войти в острый конфликт с великим князем Ярославом. Поскольку канонизация носила церковно-политический характер, причины ее отмены должны были найтись и сугубо церковные, и политические. Внимание следует обратить на события 1043-1044 гг.

В 1043 г. огромное русское войско под началом старшего сына Ярослава князя Владимира Новгородского совершило поход на Константинополь, окончившийся неудачей. По-видимому, вскоре после похода начались переговоры, и спустя три года на почетных для правительства Руси условиях был заключен мир.[2] А в 1044 г., еще в состоянии войны с Византией, в Киеве произошло необычайное, можно сказать скандальное событие: по воле Ярослава были эксгумированы и крещены кости его дядьев-язычников князей Ярополка и Олега, погибших в братоубийственной борьбе, а затем похоронены по христианскому обряду в Десятинной церкви, главном храме Киевской Руси Владимировой поры.

---

[1] Колибенко О. Літописне «Льто» та походження назви міста Борисполя: історико-археологічний та топонімічний аспекти. // Історико-географічні дослідження в Україні. №10. Київ, 2007. С.182, 197.

[2] Литаврин Г.Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). СПб., 2000. С.228-276.

В Православной Церкви крещение умерших категорически запрещено церковными канонами (прав. 26 Карфаг. собора). Смысл канонического запрета в том, что таинство крещения совершается над всем человеком – живым единством души и тела, способным принять очищающую от греха и возрождающую к обновленной жизни благодать Святого Духа. Мертвое же тело лишено бессмертной души, его нельзя считать человеком – человек уже умер, и потому обрядовые действия над трупом не принесут находящейся в загробном мире душе никакой пользы. Напротив, согласно верованиям славянских язычников, душа не только уходила в далекий загробный мир, но одновременно с этим оставалась и в могиле. В отношении того, каким образом это происходило – находилась ли душа и там и здесь одновременно или же часть души уходила, а другая часть оставалась в земле, – твердая догматическая определенность у славян, по-видимому, отсутствовала.[1] Интересно, что в народных верованиях Полесья в отношении посмертной судьбы души встречаются отголоски одной из двух концепций христианской антропологии, исходящей из триады «дух – душа – тело» (а не из бинома «душа – тело»), наложившейся на языческие представления: «Дух на небо иде, а душа – в землю».[2] Скорее всего, точно так рассуждали и недавно принявшие христианство современники Ярослава Мудрого.

Но не нужно думать, что Ярослав и выполнявший обряд церковный клир были способны осознанно пойти на конфронтацию с христианским вероучением – скорее, их заблуждение объясняется тем, что в данном случае оно соприкоснулось с проблемами богословской антропологии. Православная Церковь, в полном согласии с Библией, различает два места нахождения душ праведников и грешников, рай и ад, и учит, что души усопших разлучаются с телом и уходят отсюда. С другой стороны, в Библии написано: *«И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его»* (Еккл 12:7). В отношении того, что понимать под «духом» – душу или дуновение Божие, которым Он одухотворил Адама, – толкователи расходятся. Расходятся они прежде всего потому, что во мнениях о составе человеческой природы святые отцы (а вслед за ними, и богословы позднейших времен) разделились на дихотомистов и трихотомистов. Позволительно предположить, что Ярослав и его современники, еще не отрешившись в полной мере от представлений

[1] Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С.196-198, 204-205, 203.

[2] Толстая С.М. Душа. // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. II. М., 1999. С.162.

прежней религиозной системы, мыслили души умерших пребывающими во гробе и, не разобравшись до конца в неразрешенных вопросах православного вероучения, полагали производимые ими манипуляции с костями проявлением благочестивого усердия и трогательной заботы об умерших предках.

Совершенно очевидно, что над сложившейся ситуацией, когда киевский князь, недавний союзник империи, в связи со сменой династии и изменением «русской» политики стал ее врагом, размышлял не только византийский императорский двор, но и Константинопольская патриархия. И гордость ромеев, оскорбленная нашествием «варваров» с севера, нашла свое выражение в противодействии самостоятельной церковной политике Ярослава. Думается, что именно «дерзновение» Ярослава – публичный акт крещения и перезахоронения останков – побудило патриархию принять решение о деканонизации Бориса и Глеба, родственников (если принимать, что они родились от брачного союза князя Владимира и царевны Анны) уходящей Македонской династии. Еще немного, – думали греки, – и киевский пантеон новоявленных святых украсится именами Святослава, Игоря и Олега – ревностных язычников и злейших врагов империи! В самом деле: не скрываются ли за тенденциозным летописным повествованием о великих деяниях Ярослава его подлинные намерения – организовать родовой пантеон и, если удастся, продолжить канонизационный ряд? М.Д. Присёлков полагает, что князь Ярослав уже вел подготовку к канонизации княгини Ольги, князя Владимира и варягов-мучеников[1] Не надеялся ли Ярослав, снискав покровительство воинственных предков, тем самым укрепить военную мощь Древнерусского государства? Разумеется, нет оснований всерьез утверждать, что Ярослав планировал канонизировать своих дядьев, – но в таких намерениях его вполне могли заподозрить напуганные войной греки.

Руководствуясь заботой об ограждении новопросвещенного русского народа от возврата к языческим или полуязыческим верованиям и обычаям и одновременно от излишней политизации культа христианских святых, но, при этом, не вникая во все обстоятельства канонизации Бориса и Глеба и игнорируя их народное почитание, Константинопольский патриарх – им был тогда амбициозный Михаил Кируларий (1043-1058) – заявил об отмене канонизационного акта митрополита Иоанна как поспешного и неосновательного и потребовал удалить останки Бориса и Глеба из храма в Вышгороде и предать земле. Какого-либо акта о деканонизации, скорее всего, выпущено не

[1] Присёлков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб., 2003. С.43-46.

было, но могло быть распоряжение, направленное из Константинополя на имя киевского митрополита или князя Ярослава, которое не сохранилось из-за гибели митрополичьего архива в 1240 г. или ранее. Не исключено, что исполнение этого распоряжения было одним из условий нормализации церковно-государственных отношений между Константинополем и Киевом. Возможно, патриархом были использованы более мягкие формулировки: канонизация не аннулируется, но лишь временно, до выяснения всех обстоятельств и проверки чудес, приостанавливается богослужебное празднование.

Гипотеза о деканонизации князей-братьев возникла не на пустом месте. История Византийской Церкви донесла до нас известие об аналогичной деканонизации, осуществленной тем же Кируларием в отношении великого подвижника и столпа византийского монашества, исповедника и победителя иконоборческой ереси прп. Феодора Студита (спустя некоторое время Кируларий был вынужден восстановить почитание).[1] Интерполяция, помещенная в сочинении Иоанна Скилицы «Обозрение историй» под 1044 г., сообщает:

«Сразу после хиротонии патриарх Михаил исключил из диптихов Папу Римского, назвав в качестве причины спор об опресноках. В этом ему содействовали Петр, патриарх Антиохийский, и Лев, архиепископ Болгарский, и все другие, значительные в Церкви. Находясь во вражде с тогдашним игуменом студийской обители Михаилом, по прозвищу Мерментулом, патриарх исключил из чтомого в Церкви Синодика святого Феодора Студита. Не перенося сего, Мерментул пришел к царю и возвестил ему о произошедшем. В итоге, по приказу царя, в Неделю о самаряныне был прочитан Синодик: все прочее было прочитано по обычаю, имя же великого Феодора патриарх при чтении возгласил громко и пронзительно. И так унялся вызванный этим мятеж монахов и Мерментула»[2].

Фактически здесь сказано только то, что в Чине торжества православия вечная память «Феодору, всепреподобному игумену Студийскому» в главном храме Византии перестала возглашаться. Зададимся вопросом: позволительно ли, вслед за А. Поппэ, интерпретировать известие Скилицы как свидетельство о деканонизации? Предполагало ли прекращение возглашения вечной памяти одновременное запрещение поминовения как святого или же богослужебное последование в память преподобного все же дозволялось?

[1] Поппэ А. Студиты на Руси. Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря. (Ruthenica. Supplementum 3). Київ, 2011. С.36-38, 111-112.

[2] Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope ab I. Bekkero suppletus et emendatus. T. II. Bonnae, 1839. P.555.

Ответ станет ясным, если задать себе другой, более простой вопрос: если человек не заслуживает даже возглашения вечной памяти (таковы явные грешники, еретики и некрещеные), что равносильно запрещению возносить за него гласную молитву, то допустимо ли обращаться с молитвой к нему самому, допустимо ли совершать в его честь торжественные богослужения? или еще проще: если христианин исключается из числа «блаженноусопших», к каковым в Синодике отнесены и святые угодники, и неканонизированные благочестивые императоры, то может ли он оставаться в лике почитаемых Церковью святых?

История Древней Руси сохранила весьма наглядный эпизод, показывающий связь процесса формирования Синодика с событиями канонизации. Как сообщает «Повесть временных лет», общерусская канонизация преподобного Феодосия Печерского была осуществлена путем включения его имени во Вселенский синодик: *«В год 6616 (1108). ...вложил Бог в сердце Феоктисту, игумену Печерскому, и стал говорить князю Святополку, чтобы вписал Феодосия в синодик. И тот, обрадовавшись, обещал и исполнил, повелел митрополиту вписать его в синодик. И повелел вписывать его по всем епископиям, и все епископы с радостью вписали, и повелел поминать его на всех соборах»*[1].

Как видим, для того, чтобы можно было говорить о начале официального почитания святого, необязательно ждать упоминания в источниках о торжественном канонизационном мероприятии – достаточно включения его памяти как святого, по указанию церковной власти, в какую-либо используемую за богослужением книгу, особенно где имеется роспись святых или месяцесловные указания (в перев. с латыни «канонизация» – включение в список). И наоборот: для того, чтобы можно было вести речь об официальном прекращении почитания как святого, достаточно исключения, по указанию церковной власти, хотя бы из одной книги богослужебного использования. Полагаем, что Кируларий, известный как человек прямой и последовательный, не мог допустить явной коллизии в богослужении кафедрального собора, и потому исключение из Синодика предполагало и сопровождалось прекращением совершения молитвенных поминовений и богослужебных последований в честь опального святого. Неизвестно, везде ли прекратилось почитание прп. Феодора, – видимо, исполнение распоряжения нужно предполагать прежде всего

[1] Повесть временных лет по Лаврентьевской летописи 1377 г. / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д.С. Лихачева. 3-е изд. СПб., 2007. С.258.

там, куда простиралась реальная власть патриарха, т.е., по крайней мере, в церквах Константинополя.

Возвращаемся к памяти князей-братьев. Естественно, князю Ярославу не понравилось «благочестивая осторожность» патриархии: канонизация Бориса и Глеба была важной вехой в обосновании прав Ярослава (как мстителя за гибель святых и почитателя их памяти) и его потомства на киевский стол, составной частью идеологического фундамента самовластного правления. Формально распоряжение патриархии было выполнено – реликвии удалили из вышгородской церкви, но, чтобы не зарывать в землю, перевезли на Альту, до лучших времен. Обращает на себя внимание в этой связи еще и то обстоятельство, что в литературных произведениях борисоглебского цикла отсутствуют сведения о конкретных чудесах за весьма длительный период: последнее перед 1072 г. чудо – исцеление хромого – произошло в присутствии митрополита Иоанна и князя Ярослава, т.е. минимум за 33 года до этого.[1]

Как это случалось в русской истории и позднее (пример тому – борьба с культом Анны Кашинской[2]), деканонизация не смогла прекратить почитание князей-братьев; оно не прекратилось ни в народе, ни в княжеской династии. Об этом свидетельствуют имянаречения: со 2-ой пол. 1040-х гг. новорожденных княжичей начинают нарекать и княжескими именами Бориса и Глеба, и христианскими Романа и Давида. Князей-братьев открыто почитал и сам киевский князь Изяслав, посещая гробницы святых *«на праздник их»*[3]. Ошибочность политически мотивированной деканонизации была доказана непрекращающимися чудесами, и Изяслав потребовал привести церковные акты в соответствие с реально существующим и ширящимся народным почитанием и организовать церковное торжество, которое бы в условиях социально-политических потрясений послужило демонстрацией единства Ярославичей и укрепило их пошатнувшийся авторитет в народной и княжеской среде.[4] Торжество было решено приурочить к съезду Ярославичей в Вышгороде. И 20 мая 1072 г. торжественным литургическим актом при возглавлении киевского митрополита, как представителя Константинопольской патриархии, Русская Церковь вновь засвидетельствовала святость Бориса и Глеба, восстановив их церковно-богослужебное почитание.

---

[1] Мюллер. О времени канонизации. С.8.

[2] Другие примеры см.: Голубинский Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. С.159-169, 199-201.

[3] «Чтение» Нестора. – Абрамович. Жития. С.21.

[4] Ильин Н.Н. Летописная статья 6523 года и ее источник. М., 1957. С.179-180.

Орлов М.О. д.ф.н., профессор
Россия, ФГБОУ ВПО «Саратовский государственный университет им.Н.Г. Чернышевского»

Orlov M.O., Ph.D, professor
Russia, Saratov State University

КРЕЩЕНИЕ РУСИ: ПЕРИПЕТИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ В РЕЛИГИОЗНОМ САМОСОЗНАНИИ

BAPTISM OF RUS: THE VICISSITUDES OF MEMORY IN RELIGIOUS IDENTITY

Аннотация

Главной фундаментальной причиной недостаточного уровня христианизации России является недостаточный уровень христианского просвещения со стороны Константинопольского патриархата, в чью каноническую территорию входило Древнерусское государство. Византия не знала практики массовой миссионерской работы среди варваров – ни официально организованной (подобно деятельности католических орденов), ни стихийной (подобно ирландским монахам-проповедникам, которые предположительно стали первыми проповедниками христианства среди западных славян). Данные обстоятельства стали причиной двоеверия и сформировала амбивалентные контуры исторической памяти в русской культуре.

Abstract

The main fundamental reason for the insufficient level of the Christianization of Russia is the lack of Christian education on the part of the Patriarchate of Constantinople, whose canonical territory was to the Old Russian state. Byzantium did not know the practice of mass missionary work among the barbarians - not formally organized (like the activity of Catholic orders) or spontaneous (like the Irish monk-preachers, who presumably were the first preachers of Christianity among the Western Slavs). These circumstances have caused ambivalent dual faith and formed the contours of the historical memory of Russian culture.

Ключевые слова: историческая память; самосознание; крещение Руси; двоеверие.

Keywords: historical memory; self-awareness; the baptism of Rus; dual faith.

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-12009.

Опубликованный в 1937 году в Париже фундаментальный труд протоиерея Георгия Флоровского «Пути русского богословия» стал для последующих поколений русских богословов, писателей, переводчиков, инокописцев настоящим классическим произведением, определившим не только отношение к пройденному русским Православием пути, но и насущные духовные задачи стратегического характера – прохождение строгой школы христианского эллинизма, возвращение к Отцам Церкви и продолжение их творчества, свободная встреча с Западом. Пробужденный интерес к святоотеческому наследию, истории и культуре Византии оказал и оказывает вдохновляющее воздействие и на нынешнее поколение Русской Православной Церкви[1]. В своем труде прот. Георгий Флоровский предложил своё эпическое видение русской духовной культуры как истории разрывов, измен, увлечений и отречений. Прошедшие после написания «Путей русского богословия» десятилетия лишь подтвердили слова русского богослова: состоялся очередной разворот русской истории, очередной отказ от предшествующей культурной традиции и увлечение западными соблазнами, пока не была осознана истинная цена, которую пришлось заплатить за эти увлечения. В то же время проведенные за эти десятилетия исторические и культурные исследования, а также попытки нового осмысления истории России обуславливают необходимость критического осмысления некоторых аспектов того духовного диагноза, который прот. Георгий Флоровский дал истории Православия на Руси. Поэтому предлагается провести анализ специфики формирования и передачи в русском народе православной традиции в диалоге с «Путями русского богословия».

Флоровский поддерживает Вл. Соловьева, который «с основанием говорил о Крещении Руси Владимиром как о национальном самоотречении, как о перерыве или разрыве национальной традиции»[2]. Далее Флоровский развивает мысль о том, что язычество не умерло и

[1] Епископ Нижнетагильский и Серовский Иннокентий в своем интервью о церковном искусстве подчеркнул: «Наша иконопись достаточно давно вступила на собственный путь развития. Это трудный путь, потому что иконопись дело сложное. В связи с этим я бы назвал, прежде всего, архимандрита Зинона, который сначала оттолкнулся от русской иконописи, а потом пошел назад, к византийской традиции, углубился в нее и в каком-то смысле начала с самых истоков… язык иконы и архитектуры надо в наши дни предельно освободить от каких-то исторических и стилизаторских наслоений, это должен быть язык почти что первых христианских катакомб». Взято из: Сладков Д. В церковном искусстве нужен минимализм [Электрон. ресурс] // Православие и мир [Офиц. сайт]. URL: http://www.pravmir.ru/v-tserkovnom-iskusstve-nuzen-minimalizm/ (дата обращения: 15.01.2015).

[2] Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев. 1991. С. 2 ; Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т.2. М., 1989. С. 226.

не было обессилено сразу, и в рамках двоеверия сложилась «ночная» культура, в то время как культура византино-христианская долгое время была достоянием культурного меньшинства. «Болезненность древнерусского развития можно усмотреть прежде всего в том, что «ночное» воображение слишком долго и слишком упорно укрывается и ускользает от «умного» испытания, проверки и очищения»[1]. К сожалению, Флоровский не стал проводить более подробный анализ сохранения языческих элементов в русской духовной традиции, сводя их к отсутствию духовного трезвения и аскетической собранности. Вместе с тем правильный духовный диагноз истории русской культуры требует выявления того, повлияли ли языческое наследие и специфика принятия христианства Русью на последовавшую в начале XX столетия антихристианскую агрессию большевизма.

Прежде всего, необходимо отметить, что язычество в форме исконной языческой традиции сохранилось в отдельных уголках Российской империи вплоть до последних лет её существования. Б.А. Успенский приводит историю, состоявшуюся незадолго до Первой мировой войны, произошедшей не на окраинах империи, а в её культурной сердцевине, в одном из уездов Новгородской губернии: в одном из сел крестьяне попросили новопоставленного священника отслужить на «жальнике» (т.е. погосте) у стоявших там «каменных баб» молебен о ниспослании дождя. При этом крестьяне сказали, что к этим бабам сельским обществом приставлен особый человек, собирающий с крестьян в положенные дни приношения зерном, «как бы для жертвы»[2]. Что касается самого Новгорода, то некие языческие реликвии под названием «Перуновы палицы» хранились в Борисоглебской церкви Новгородского кремля вплоть до 1652 года, когда были изъяты и сожжены митрополитом (будущим патриархом) Никоном[3]. Обращение к волхвам и разнообразное «чаровство» являлись актуальными грехами для Покаянных книг вплоть до середины XVI века. Вплоть до XVIII столетия переписывались поучения против язычества, в которых бичевалось то, что «бабы каши варят на собрание рожаницам», а языческие празднества «мощно и полнокровно» вливаются в русскую народную культуру XVIII-XIX веков[4]. Если говорить о неславянских народах, то массовое крещение удмуртов, вошедших в состав России в середине XVI века, началось только

[1] Флоровский Г., прот. Ук. соч. С. 3.

[2] Взято из: Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 112-113.

[3] Петров. А.В. От язычества к святой Руси. Новгородские усобицы. М., 2003. С. 61.

[4] Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1987. С. 747, 752.

спустя два столетия, а совершение языческих обрядов было зафиксировано в 1880-х гг.

Сами исторические обстоятельства Крещения Руси – а именно, нарастающие политические, канонические и богословские противоречия между Константинополем и Римом обусловили ставший определяющим для русской истории факт того, что православная вера была передана Византией не столько в качестве преображающего человеческую жизнь духовного опыта общения с Богом, соединенного с требующим усвоения культурным наследием, сколько в качестве институциональной традиции, требующей её защиты и сбережения от тех, кто пытается её исказить. Данным обстоятельством объясняется и вызывающее удивление небрежение греческой иерархией о просвещении русского народа: если главным в религии стало соблюдение институциональной традиции, то необходимости в её разъяснении действительно не было. Главной угрозой для традиции являлись образованные конкуренты с Запада, способные исказить данную традицию, но не постепенно выходящий из язычества народ.

Самойлова Е.В.
Россия, Фольклорно-этнографический центр им А.М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова

Samoylova Y.V.
Russia, Center for Folklore and Ethnographic studies named after A.M. Mekhnetsov of the Stю Petersburg state conservatory the named after N.A. Rimsky-Korsakov

«ВСЁ НАКРЫВАЕТСЯ, ВСЁ ВСПОМИНАЕТСЯ…». РАДУНИЦА: ЖЕНСКИЕ КОММЕМОРАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ В СЕЛЬСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

"EVERYTHING IS SPREAD, EVERYTHING IS REMEMBERED …". RADUNITSA: FEMALE COMMEMORATIVE PRACTICE IN RURAL CULTURAL TRADITION

Аннотация.

Скатерти и полотенца, изготовленные женщинами в традиционных техниках – предметы недвижимого имущества, которые исключаются из практик дарообмена. В Радуницу как знаки особого почитания их приносят на могилы родных. На захоронениях предков

освящается не только предмет, но и само ремесло, утверждая высокий статус женщины-мастера и обосновывая ее власть как распорядительницы ритуала. Женские рукоделия на могилах – знаки памяти, знаки единения и продолжения рода и группы в целом: *все покрывается, все вспоминается*.

Abstract.

Cloths and towels of handwork made by women are subjects of inalienable possession, excluded from practice of gift exchange. They are brought onto the graves of relatives on Radunitsa (the ninth day after Easter, remembrance of the dead in prayer) as signs of particular worship. Burial-place of ancestors consecrates not only a subject, but craft itself, approving the high status of the female as a skilled worker and by that proving her power as master of ceremonies. Female fabric products on graves are signs of memory, signs of unification and a reproduction of a genus and group in general: *everything becomes covered, everything is remembered*.

Ключевые слова: женские рукоделия, ритуал памяти, знаки памяти.

Keywords: female cloth possessions, rituals, memory, signs of memory.

«Скатерть у нас застилают [на могиле в Радуницу], рушники вешают на кресты. <…> Прям на могилке расстилали скатерть. Весь род собирается и уже абедаеть».
Н.И. Ткачева, д. Костеничи, ПМА.

Поводом к написанию статьи послужили экспозиции женских рукоделий на могилах предков - традиционная практика, сохраняющей актуальность для населения Брянской области, вплоть до начала XXI в. В фокусе исследования феномен организации публичных выставок тканевого имущества женщин в жилищах мертвых. Статья основывается на полевых материалах автора (далее, ПМА) собранных в Суражском районе Брянской области в апреле 2015 г. методом включенного наблюдения и интервью. Аналитическая обработка текстов проведена по методике case study.

Скатерти и полотенца, изготовленные женщинами в традиционных техниках вышивки и ткачества, представляют одну из вещественных (объективированных) форм *культурной памяти*[1] локальной группы. Искусство создания, украшения и хранения тканевого имущества передается из поколения в поколение и наследуется по мате-

[1]Assmann J. Communicative and cultural memory // A companion to cultural memory studies/ Eds. A. Erl, A. Nünning. Berlin/New York, 2010. P.111.

ринской линии – от матери/бабушки к дочке/внучке. Девочки начинают осваивать традиционные техники в возрасте 5-6 лет и к совершеннолетию накапливают значительное состояние, которое пополняется на протяжении всей жизни, вплоть до глубокой старости: «И ткем, и прядем, и вышиваем, и плятём – всё ручечками <…> и день, и ночь спокойства не было. <…> сядим з ногами [старые, больные – Е.С.], а все одно, порем, вышиваем – гатуем, не нам, а детям надо»[1]. Тканевое имущество наследуется женщинами преимущественно от старших родственниц – матери, свекрови, и сохраняется в одной семье (без перемещения) на протяжении нескольких поколений. Хранение и преемственность – непременные условия существования форм культурной памяти. Изделия исключаются из практик дарообмена, что придает им особую ценность: «Пускай мне мерседес подгонят ко двору, я никогда не поменяю то, что сделала своими руками»[2]. Женские рукоделия относятся к *недвижимому имуществу* семьи а, шире, к собственности группы в целом[3].

В XX в. фабричное производство вытеснило традиционные виды повседневной и праздничной одежды. Некоторые образцы изделий еще можно найти у наиболее рачительных хозяек старшего поколения. Традиционный костюм исключен из повседневного обихода, но приобрел значение сценического, и демонстрируется участниками фольклорного коллектива на концертах, фестивалях и пр. По завещанию, может, включаться в погребальный обряд для облачения тела покойного (утилизация, исключение из имущества группы). Но чаще, приобретает статус музейного экспоната или семейной реликвии.

Совсем иначе обстоит дело с сохранностью полотенец и скатертей. У хорошей хозяйки их не один десяток, т.е. они востребованы. Почему одни формы сохраняют значение на символическом и утилитарном уровнях, другие, созданные в тех же исконных техниках, нет? Вопрос, связан с трансмиссией предметных кодов культурной памяти: с одной стороны, «живучесть» объясняется *сохранностью* эстетического канона *в повседневных практиках*. Скатерти и полотенца непременные атрибуты интерьера жилища: полотенцами украшают иконы, божницы, настенные фотографии, покрывают ритуальную выпечку, салфетки и скатерти расстилают на журнальных столах и комодах, вышитой скатертью накрывается обеденный стол в случаях семейных торжеств. С другой – *включение в ритуал*:

[1] ПМА, видео (далее, V) Mah00275, Инф.: ж., ок.80 л., д. Костенчи.

[2] ПМА, VF, 00088 MTS: Инф., ж ок 60 л., д. Костеничи.

[3] См. об этом: Weiner Annette Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping While Giving .Berkley/ los Angeles/ Oxford, 1992. P.4-6.

ими украшаются могилы предков в Радуницу, особо значимый родительский день.

Ритуалы, объединяющие группу и подтверждающие ее духовные и материальные ценности, Ян Ассман рассматривает как особые случаи актуализации культурной памяти (в т.ч. и предметных форм) и одно из условий ее сохранности[1]. Ритуал освящает предмет, и вещь приобретает высший семиотический статус[2]. Рассмотрим процесс конвертации утилитарного индекса вещи в сакральный в традиции исследуемой группы.

Приготовления начинаются задолго до праздника, достаточно длительный и трудоемкий процесс, включающий стирку, отбеливание, глажку, реставрацию скатертей и полотенец, а также изготовление новых предметов. Незадолго до Радуницы женщины распределяют и пакуют вещи: если родственники покоятся на разных кладбищах, готовят несколько тюков (каждая могила должна быть покрыта). Лучшими скатертями, богато украшенными вышивкой, устилают могилы матери («мама ж родная, лучшую ей»)[3], сестры, тети, реже, могилу мужа. «На стариков на давнишних всё полотняные [домотканые – Е.С.]»[4]. Если женщина унаследовала скатерти от свекрови, то, как правило, ими покрывают могилы родственников мужа (имущество распределяется по родам). Полотенца, которые оставляют на крестах до следующей Радуницы, шьют из небольших лоскутов светлой ткани/тюли (остатков или вышедших из употребления изделия) украшают «красными манжетами» или покупают на рынках в Сураже и Клинцах, там же приобретают искусственные цветы. В канун Радуницы пекут пасхи (куличи), красят яйца луковой шелухой, готовят домашнюю колбасу и пр., по усмотрению хозяйки.

Радуница. Двухчастная структура праздника. С десяти утра и до полудня женщины украшают места захоронений: развешивают полотенца на кресты, покрывают могилы скатертями (демонстрация недвижимого имущества). На могилах оставляют яйцо, пасху, сладости (кормление умершего); женщины и мужчины украшают могильные холмики искусственными цветами, катают яйца по могилам, приветствуя умерших. Если захоронения родных на разных кладбищах, семья посещает каждое дважды за день (подготовка/обед) либо поминки проводят по родам (жена поминает свою родню, муж – свою).

[1] Assmann J. Communicative and cultural… P. 112-113.

[2] Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Кунсткамера (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН): Избранные статьи. СПб., 1995. С. 92.

[3] ПМА, V 00080MTS, Инф.: ж., ок.80 л., д. Костенчи.

[4] ПМА, V Mah 00161, Инф.: ж., ок.70 л., д. Костенчи.

После полудня обедают на одной из могил: «[в этом году] на маме на сваёй абедала»[1]. После обеда женщины убирают могилы: собирают скатерти и полотенца, съестное. В хорошую погоду на кладбище засиживаются до самого вечера: общаются со знакомыми, родными, навещают могилки близких, соседей, друзей.

Праздник считается семейным, но «*приоритет в сторону женщин, выдерживается*»[2]. Подтверждение статуса мастериц, легитимация женской власти основывается на космологической аутентификации (трансляция власти предков), освящении на могилах родных женского недвижимого имущества. Мужчины и дети, скорее, в помощниках (поднести, поправить, поставить) что позволяет им свободно перемещаться, посещать могилы друзей и близких. Тогда как женщины проводят большую часть времени на захоронениях родственников, угощая и принимая гостей.

Женские рукоделия на могилах – знаки памяти и маркеры социальных отношений, обозначающие степень близости/отчуждения поминающих с поминаемыми. Покрывают могилы близких: родных, соседей, друзей. Непокрытость – знак забвения, небытия, лакуна семейной и коллективной памяти. Рассмотренный ритуал интегрирован в уникальную культурную конструкцию, поддерживающую коммуникативную и культурную память этнолокальной группы.

Урванцева Н.Г., канд. филол. наук, доцент
Россия, ФГБОУ ВПО «Петрозаводский государственный университет»

Urvantseva N.G., PhD in Philology, Associate Professor
Russia, Petrozavodsk State University

НИКОЛАЙ ЧУДОТВОРЕЦ В ПЕРИОДИКЕ Г. ПЕТРОЗАВОДСКА XIX — НАЧАЛА XX ВВ.

NICHOLAS THE WONDERWORKER IN PERIODICALS PETROZAVODSK XIX — EARLY XX CENTURIES

Аннотация

В статье рассматриваются фольклорно-этнографические материалы о Святителе и Чудотворце Николае. Работа основана на статьях, опубликованных в газете «Олонецкие губернские ведомости» и жур-

[1] ПМА, V Mah 00286, Инф.: ж., ок.65 л., д. Костенчи
[2] ПМА, V Mah 00234, Инф.: ж., ок.45 л., с. Лопазна.

нале «Олонецкие епархиальные ведомости» в XIX — начале XX вв. Изучение преданий и легенд о Николае Угоднике позволяет изучить особенности культа святого в Олонецкой губернии.

Abstract

The article deals with folklore and ethnographic materials about Saint Nicholas the Wonderworker. The work is based on articles published in the newspaper «Olonets provincial bulletin» and the journal «Olonets diocesan gazette» in the XIX — early XX centuries. The study of legends about Nicholas pleaser features allows you to explore the cult of the saint in Olonets province.

Ключевые слова: периодика; Олонецкая губерния; Петрозаводск; Николай Чудотворец; фольклор.

Keywords: Periodicals; Olonets province; Petrozavodsk; Nicholas the Wonderworker; folklore.

Николай Чудотворец занимал первое место среди святых (после Богоматери) по количеству посвященных храмов и написанных икон. Путешественники, купцы, крестьяне и ремесленники считали Николая Угодника своим небесным покровителем.

Николай Чудотворец — один из почитаемых православных святых в Олонецкой губернии. В начале XX века о нем писал петрозаводский краевед Н. С. Шайжин. Легенды и предания о святом Николае, статьи об иконах, церквях, праздниках в его честь публиковали священники и учителя.

В честь Святителя Николая воздвигались многочисленные храмы и монастыри. В Карелии до революции было построено более тридцати Никольских церквей. Только в Петрозаводском уезде из 87-ти храмов 17 были освящены во имя святителя Николая Чудотворца. Никольская часовня в Петрозаводске стояла на берегу озера Онего, к которому совершались крестные ходы[1].

Священник А. Пр-ский, наблюдая над местными прихожанами, в своей статье отмечает, что Николай Чудотворец чтится среди простонародья необычайно высоко, но «представления о нем смутные». Мужик, попросивший его поставить пятикопеечную свечу, называет Николая Угодника «Николаем Николаевичем»[2].

В России сохранились многочисленные чудотворные иконы святого. В Тагажмозерской Николаевской церкви Вытегорского уезда стояла часовня, в которой находилась чудотворная икона Святителя и

[1] Крестные ходы // ОЕВ. 1917. № 10. С. 227.

[2] Пр–ский Ал., свящ. Из наблюдений сельского священника над деревней // ОЕВ. 1908. № 13. С. 311.

Чудотворца Николая[1]. Первый Тагажмозерский священник Михаил Аникиев-Шайжин записал в 1876 году «Сказание о явлении и прославлении иконы Святителя и Чудотворца Николая Тагажмозерского». В народе сохранилось предание, что икона в полтора вершка толщины, около полуаршина длины была явлена на сосне у церковного крыльца. Местные жители называли ее иконой святого Николая Тагажмозерского[2].

В народе сохранились предания о вере в благодатную помощь от святой иконы. Петербургский купец, болевший три с половиной года, усердно молился Богу, Божией Матери и Николаю Угоднику. Во сне ему явился Святитель Николай, который сказал: «Ты просишь меня ходатайствовать о здоровье — сделай и мне послушание. В Вытегорском уезде, при озере „Тагаж" есть во имя мое явленная икона, а от города Вытегры туда лошадинного проезда нет. На дороге в проливе озера сделай лаву и будешь здоров»[3]. Купец проснулся и дал обет выполнить это послушание. Вскоре он выздоровел и построил часовню, которая простояла до 1863 года.

В Вытегорском районе Кондушского прихода при почтовом тракте находилась часовня во имя Святителя Николая. Она стояла на том месте, где поселился первый поселенец и откуда начал расселяться приход, поэтому часовню называли «Николой на корешках»[4]. Сохранилось предание о ее построении. Первый житель Кондушского прихода был охотник. Он отправился на охоту и заблудился в лесу. Изнемогая от усталости и голода, он молился Николаю Чудотворцу и дал обещание построить часовню во имя Святителя, если вернется домой. Охотник проснулся от крика петуха. Осмотревшись, он увидел невдалеке знакомую тропу, которая вывела его к жилищу. В благодарность за спасение обет был исполнен[5].

В храме не было иконы Николая Чудотворца. Житель молился Господу, чтобы Он помог ему в этом затруднении. Ночью к нему пришел незнакомец и предложил написать икону Святителя, а, написав ее, скрылся[6].

---

[1] Петров К. Окрестности города Вытегры // ОГВ. 1860. № 13. С. 51.

[2] Чесноков Г. Двадцатилетие со дня освящения Тагажмозерской Николаевской церкви Вытегорского уезда. 1889 – 1909 // ОЕВ. 1909. № 30. С. 687.

[3] Шайжин Н. Сказание о явлении и прославлении иконы Святителя и Чудотворца Николая Тагажмозерского // ОЕВ. 1908. № 21.. С. 483.

[4] Тихомиров А. Кондушский приход Вытегорского уезда // ОЕВ. 1889. № 18. С. 17.

[5] Н. Ш<айжин>. Слава Святителя и Чудотворца Николая в Олонецком крае // ОЕВ. 1909. № 4. С. 104.

[6] Там же. С. 105.

В селе Яндебы Лодейнопольского уезда почиталась икона Святого Николая, которая явилась по дороге между приходами из Яндебского в соседний Тененицкий приход. На месте явления иконы была поставлена часовня, а позже крест. Явленная икона особенно почиталась и чествовалась прихожанами служением молебнов перед нею в неделю жен мироносиц, для чего приходили в Яндебу богомольцы и из соседних приходов. Праздник этот назывался «дорожным Николой»[1]. Жители Петрозаводска, особенно женщины, совершали «хождения» и поездки на Видану, чтобы отслужить молебен перед иконой[2].

В селе Виданы в Ильин день в большом котле варили печень («максу») барана, пожертвованную крестьянином пророку Илье. После молебна куски печени съедались присутствующими. Голова, ноги и шкура быка или барана поступали во владение жертвователя, грудь отдавали церковному причту, а остатки продавали. Вырученные деньги шли в часовню Николая Чудотворца[3].

В деревне Антушевской находилась деревянная часовня со звонницей во имя Святителя и Чудотворца Николая[4]. Напротив часовни в честь Святителя, на противоположном берегу реки был камень с углублением, похожем на отпечаток человеческой ступени. По рассказам крестьян, это отпечаток ноги Святого Николая, ходившего по их полям и возвращавшегося с той стороны реки на берег, где находится часовня[5]. Камни со следом левой ноги преподобного Ильи есть рядом с Таржепольскою часовнею Святителя Николая. Еще один отпечаток правой ноги находится в Машезеро[6].

В дореволюционной периодике публиковались предания о выборе места для часовен Николая Угодника[7]. В деревне Даниловской Ряговской волости Каргопольского уезда крестьянин Бажен посоветовал спустить по течению реки дерево и где оно остановится, там и строить церковь. Дерево остановилось напротив сгоревшей церкви,

---

[1] Н. Ш<айжин>. Слава Святителя и Чудотворца Николая в Олонецком крае // ОЕВ. 1909. № 4. С. 106; Казанский А. Яндебский приход Лодейнопольского уезда // ОЕВ. 1904. № 20. С. 609.

[2] П. М. Ильин день в селении Виданы (Петрозаводского уезда) // ОГВ. 1891. № 60. С. 610.

[3] П. М. Ильин день в селении Виданы (Петрозаводского уезда) // ОГВ. 1891. № 60. С. 610.

[4] Н. Ш<айжин>. Слава Святителя и Чудотворца Николая в Олонецком крае // ОЕВ. 1909. № 11. С. 241.

[5] Островский Д. Село Видана // ОГВ. 1900. № 12. С. 458.

[6] Н. Ш<айжин>. Слава Святителя и Чудотворца Николая в Олонецком крае // ОЕВ. 1909. № 11. С. 242.

[7] П. Мошинский приход Каргопольского уезда // ОЕВ. 1907. № 3. С. 75 – 79.

поэтому ее опять построили на прежнем месте, отступив 10 сажен от пожарища[1].

Николаю Чудотворцу молятся о благополучии в пути, от бури и потопления на море. О твердой уверенности в благодатной близости его ко всем призывающим и по водам плавающим свидетельствует легенда о поездке Алексея на остров Кижи[2].

Таким образом, развитию почитания Николая Чудотворца способствовали фольклорно-этнографические материалы, опубликованные в газете «Олонецкие губернские ведомости» и журнале «Олонецкие епархиальные ведомости» в XIX — начале XX вв.

Касумова М. Р., канд. филос. наук, доцент
Россия, ФГБОУ ВПО
«Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации»,
Липецкий филиал

Kasumova M.R., PhD in Philosophy, Associate Professor Russia, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Lipetsk branch

РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА КАК ФАКТОР ПРОТИВОБОРСТВА ОРТОДОКСАЛЬНОГО ИСЛАМА И ВАХХАБИЗМА

RITUAL PRACTICE AS A FACTOR OF OPPOSING ORTHODOX ISLAM AND WAHHABISM

Аннотация

В исламе, как и в любой религии большое место занимают многочисленные обряды и праздники. Они являются неотъемлемой частью исламского канонического культа связаны с домами этой религии, которые провозглашают веру в единство Аллаха, признание посланнической миссии последнего из пророков – Мухаммеда, вера в священные книги, вечность и несотворенность Корана и т.д.

[1] Ряговская волость (Олонецкой губернии Каргопольского уезда). (Корреспонденция) // ОГВ. 1885. № 67. С. 603.

[2] Н. Ш<айжин>. Слава Святителя и Чудотворца Николая в Олонецком крае // ОЕВ. 1909. № 11. С. 243.

Abstract

In an Islam, like in any religion important place occupy numerous ceremonies and festivals. They are an integral part of the Islamic canonical houses of worship associated with this religion that proclaim faith in the oneness of Allah, the recognition missive mission last of the prophets – Mohammed, the belief in the sacred books,and the uncreatedness of the Koran, ets.

Ключевые слова: ваххабизм, суфизм, зикр, культ святых, похоронный обряд.

Keywords: wahhabism, sufism, zikr, the cult of saints, the funeral ceremony.

Как известно, религиозный экстремизм в России и на Северном Кавказе проявился в форме ваххабизма. Обладая таким мощным инструментом, как шариат, ваххабиты принялись воплощать в жизнь свое видение ислама. Они ведут вооруженную борьбу не только с конституционным строем, но и с простыми верующими, которые не разделяют их взглядов и образа жизни.

Ваххабиты яростно выступали и выступают против всего, что противоречит их убеждениям: начиная от зикра, мавлидов, погребения, заканчивая посещением святых мест, которых особенно много в Аравии, зоне действия ваххабитов.

Выступив под лозунгом джихада и разгромив ряд аравийских городов, включая Мекку, они продолжают и в настоящее время разрушать не только святые места, но и исторические памятники, имеющие многовековую историю. В результате войны в Ираке и Сирии уничтожена большая часть культурного наследия этих стран, что само по себе нанесло колоссальный ущерб человеческой цивилизации. Это заставляет вспомнить слова французского философа Альбера Камю, который писал: «Те, кто заявляют, что они знают все и могут делать все, в итоге приходят к выводу о том, что все нужно уничтожить». И действительно, экстремисты не ограничиваются только убийством людей, они вырывают с корнем историю.

Серьезный конфликт на этом пути их ожидал при столкновении с суфийскими братствами – закрытыми сообществами, организованными по иерархическому принципу и использующими особые мистические практики.

В Дагестане получило широкое распространение одна из особенностей суфизма – наличие культа, связанного с могилами святых. Считается, что подобные гробницы обладают чудодейственной силой, излечивающей и помогающей правоверным, они превращаются в объекты почитания, в богоугодное дело. Почитается несколько сотен святых гробниц, где проводят моления о дожде/солнце и

зикры, раздают милостыню (садака). На юге эти надгробия или мавзолеи называют пир, на севере – зийарат. В 30-е годы XX в. часть из них была заброшена, но в 90-е годы вновь восстановлена[1]. Такие захоронения суфиев стали объектами массового паломничества верующих. Считается, что от зийаратов исходит огромная духовная сила и благодать. Особо следует отметить древний зийарат в селении Орта-стал (датируется XIII-XIV вв.), зийарат в селении Хнов (XV в.), в селении Мачада (XV в.), зийарат шейха Ибрагима в селении Ахты, зийарат шейха Асильдера из селения Аркас, трижды совершившего паломничество (хадж). А в Чечне также почитают могилы не только шейхов, но и эвлиев (волхвов-предсказателей), признанных после смерти святыми.

Чрезмерное почитание и возвеличивание святых – шейхов ваххабиты считают отступлением от единобожия, которое не допускает поклонение никому, кроме Аллаха. Они не признают мистической способности святых и самого Пророка. Обычай посещения могил шейхов приравнивается ваххабитами к идолопоклонству, а мусульман, совершающих эти действия, обвиняют в неверии и многобожии. Соответственно, против таких мусульман ими допускается применение самых радикальных действий, вплоть до физического истребления под видом джихада.

Сторонники ваххабизма отрицают и такую духовную и ритуальную практику, как зикр. Это ритуальное упоминание имени Аллаха свойственное исламу в целом. Согласно суфийским практикам через многократное упоминание имени Всевышнего человеческая душа достигает особого состояния, которое можно охарактеризовать как полное умиротворение. О.М.Берку, побывав в суфийской общине Нефта (Сирия), удалось поприсутствовать на зикре. «В отличие от обычных загипнотизированных людей, - пишет Берк, они (участники зикра - М.К.) не реагировали на слова, обращенные к ним, у них также не было той почти полной неподвижности, которая является одним из характерных признаков загипнотизированного человека. Хотя бесчувственность нервов вызывается только специальным внушением, они, казалось, не чувствовали уколов булавкой или щекотки и без внушения. Это не походило на известные формы гипноза. Обычный гипноз переходит в нормальный сон. Но эти добровольцы переходили прямо в бодрствующее состояние, минуя стадию сна. Более того, не было никакой амнезии, и в течение всего времени они осознавали, что говорили вокруг и делали с ними, хотя, по крайней мере, в нескольких случаях (если бы это был обычный гипноз) нужно было ожидать частичной амнезии при такой глубине гипноза. Транс, в ко-

[1] Ислам на территории бывшей Российской империи. 1998. С. 31.

торый впадали эти люди, был не того вида, что известен на Западе. Во всех случаях они говорили о трансцендентальных переживаниях во время транса»[1]. Следует отметить, что в некоторых тарикатах зикр произносят вслух, в других про себя. Обучение формуле поминания составляло один из важнейших аспектов мистической инициации и в последствии развилось в сложное искусство. Известный дагестанский суфий Гасан Кахибский писал, «зикр, которому учит шейх, имеет важное значение для приближенных к Всевышнему. Его можно назвать лекарством от всех болезней души и сомнений, вселяемых в нас сатаной»[2].

В сборнике Гасана Кахибского зикру посвящено не одно суждение. К примеру, в заметке под названием «Важность постоянного чтения зикра (сердцем)» он пишет: «зикр сердцем разрешается читать во всех случаях, в любое время и в любом месте; совершив омовение или без него»[3]. Здесь же он приводит Аят из Корана: «Поминайте его многократно, - быть может преуспеете вы» [4], т.е. зикр строго следует кораническому предписанию.

Ранние суфии видели в зикре средство избежать духовных потрясений и приблизиться к Богу, и в итоге он превратился особый способ прославления Бога путем постоянного повторения его имени шепотом или про себя (зикр хафи, калби) или же вслух (зикр джахри, джали, лисани). Для его исполнения в его разных формах обычно требуется владение определенной техникой контроля дыхания. В суфийских братствах методика совершения зикра различается в зависимости от традиции (к примеру братство накшбандийа практикует тихий зикр, кадирийа коллективный круговой зикр, громкий зикр братство Рифаийа после коллективного пения и неистового хоровода заканчивается молчаливым экстазом участников и т.д.).

Ваххабиты, выступая за «чистоту» ислама, считают зикр отголоском языческого ритуала.

Наиболее серьезное сопротивление всегда возникает при попытке кого-либо вторгнуться в поминальные и похоронные обряды. В исламе похоронный обряд именуется джаназой. Ваххабиты отрицают все, что нужно делать для покойника. Все обряды, которые проводятся, а именно: чтение суры Йа син, обряд поминания на третий, седьмой и сороковой дни, раздача одежды покойного ваххабиты считают абсолютно ненужными.

В настоящее время мы наблюдаем угрозу вековым ценностям исламской религии, исходящая от исламских экстремистов.

---

[1] Берк О.М. Среди дервишей. М., «Сампо», 2002. С.53.

[2] Хасан Хилми ал-Кахи. Мактубат ал-Кахи. Васаил ал-мурид фи расаил ал-устаз ал-фарид. - Дамаск, 1998. С. 205.

[3] Там же. С. 205.

[4] Коран 62: 11

СЕКЦИЯ 6.
ОБРАЗЫ ИСТОРИИ И СОЦИАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ В ПРАКТИКАХ ФОЛЬКЛОРА И ЛИТЕРАТУРЫ

Усачева О.Ю., д-р филол. наук, доцент
Россия, ФГБОУ ВПО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ», Липецкий филиал

Usacheva O.Ju., Dr. of Philology, Associate Professor
Russia, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, in Lipetsk

ЯЗЫК, РЕЧЬ И ДИСКУРС КАК ИНСТРУМЕНТЫ МОДИФИКАЦИИ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

LANGUAGE, SPEECH AND DISCOURSE AS TOOLS FOR MODIFICATION OF CULTURAL MEMORY

Аннотация

В центре внимания автора находятся возможности языка, речи и дискурса как важнейших средств хранения, передачи и модификации культурной памяти. Особая роль отведена прецедентным языковым феноменам, выступающим единицами хранения культурно значимой информации, и фактору их транслятора.

Abstract

The author puts emphasis on potentialities of language, speech and discourse viewed as major instruments for storing, transmitting and modifying cultural memory. Special importance is given to language precedent phenomena as units of storing culturally important information, and to their transmitting factor.

Ключевые слова: язык, речь, дискурс, прецедентные феномены, культурная память.

Keywords: language, speech, discourse, precedent phenomena, cultural memory.

Одна из важнейших функций языка – аккумулятивная – заключается в его способности сохранять, передавать и адаптировать социокультурный опыт и знания, отражающие национально- или этноисторический путь языкового коллектива. В аккумулятивной функции проявляется глубинная онтологическая связь языка, общества и культуры. Языковые единицы запечатлевают не только «исконные» смыслы, но и их видоизменение под влиянием неязыковых факторов. Особенно показательны случаи перекодирования коннотативной семантики знаков, когда в сознании носителей языка одни смысловые приращения исчезают совсем или уступают место другим. Это явление хорошо известно в истории: достаточно привести в качестве примеров названия «Византия» или «средневековье», проделавшие путь от изначально уничижительных наименований до нейтральных научных в современном языке.

Кроме того, язык и его подсистемы (литературный язык, территориальные говоры, социолекты) в состоянии выражать и закреплять опыт отдельных общностей и сообществ, позволяя им одновременно создавать символы собственной идентичности. Так, в 60-е гг. прошлого века в среде советских ученых-физиков культивируется профессиональный жаргон, дополняющий визуальный и поведенческий образ современного интеллектуала. «Физики были героями дня. Парни в клетчатых рубашках, лохмато-расхристанные, небрежно швыряющие жаргонными словечками, увенчанные между тем премиями, наградами, высокими окладами, судили обо всем категорично и свысока», - пишет Д. Гранин в своей повести «Зубр». В итоге произошло перекодирование целой социолектной подсистемы (профессионального жаргона): из сниженной, малоавторитетной она постепенно модифицировалась в престижную, ставшую маркером особенного образовательного, культурного и социального статуса, чем отчасти можно объяснить расцвет жаргонов и сленгов в наши дни. Однако языковая система предназначена для максимально длительного хранения культурной информации. С точки зрения технологий модификации социально-культурной памяти на обозримом отрезке времени более подходящими являются речь и дискурс. Они, в отличие от языка, находятся во власти говорящего, а если иметь в виду целые информационные потоки, то под контролем заинтересованных политических и социальных сил, расценивающих их как объект символического доминирования[1].

Речь (узус), являясь реализацией возможностей языка в процессах общения, обеспечивает актуализацию семантики и прагматики

[1] Т.А. ван Дейк. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации / Пер. с англ. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 344 с.

языковых знаков в разнообразных дискурсивных условиях, а также воспроизводимость тех или иных речевых произведений: пословиц и поговорок, цитат и афоризмов и т.п. Узус фиксирует устаревание одних лексических единиц и появление новых, сохранение или забвение иноязычных заимствований, смену одних модных слов и оборотов другими, существование так называемых ключевых слов эпохи и т.д. Он также формирует и стабилизирует речевые стандарты ориентирующихся на него носителей языка, образуя в лингвокультуре зону привычного, расхожего, общепонятного и общеупотребительного. Борьба за речевые стандарты может принимать политический характер: взять хотя бы пресловутое «декретное» новшество, внедренное депутатами сопредельного государства в начале 90-х гг.: *в Украину / Украине*. За пределами речевого узуса остаются те ресурсы языковой системы, которые в данный момент нерелевантны для языкового коллектива или его части и хранятся как бы «про запас», для новых поколений.

Формирование же узуса осуществляется благодаря дискурсивным практикам, частью которых можно управлять или даже манипулировать, используя различные технологии коммуникативного воздействия. Дискурс, понимаемый нами как «вербально-невербальный продукт, взятый в процессе его создания в условиях и под влиянием комплекса постоянных и меняющихся, экстралингвистических и собственно языковых коммуникативных факторов»[1], служит активным проводником культурной памяти. Это обусловлено высокой степенью стереотипности и речевого автоматизма, характерных для разных видов дискурса, в частности для повседневных дискурсивных практик. Например, достаточно типична ассоциативная (=дискурсивная) реакция на существительное «изгиб» у образованных носителей языка – цитирование ими оборота из популярной бардовской песни О. Митяева: «Изгиб гитары желтой [ты обнимешь нежно]».

Единицами аккумуляции и актуализации культурной памяти в речи и дискурсе выступают прецедентные феномены (ПФ): ситуации, имена, тексты, высказывания[2]. Прецедентность представляет собой общий культурный багаж, те фоновые знания, которые обладают культурной значимостью и поэтому служат инвариантом этнической / национальной ментальности. В этом смысле всю культурную па-

[1] Усачева О.Ю. Дискурсный анализ текстов диалогической интернет-коммуникации: автореферат дис. … доктора филол. наук. Елец, 2013. С.20.

[2] Определение прецедентности см.в: Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. Изд. 6-е. М.: Издательство ЛКИ, 2007. С.216; Гудков Д.Б. Межкультурная коммуникация: проблемы обучения. Лекционный курс для студентов РКИ. М.: Изд-во МГУ, 2000. С.54-57.

мять языкового коллектива можно трактовать как прецедентный (макро)феномен, или текст в его семиотическом понимании[1].

Однако каждый период жизни коллектива характеризуется особой культурно-языковой ситуацией, специфика которой проявляется, среди прочего, в том, какие именно ПФ и по каким каналам находят актуализацию в речи носителей языка. Специфическим проявлением культурной памяти оказывается не только воспроизведение, но и трансформация ПФ. Так, языковая игра вокруг разнообразных ПФ выступает одним из самых популярных приемов в современных СМИ, например, при составлении заглавий, ср.: «Последняя буква в алфавите», «А теперь горбатый!..», «Еще раз про нелюбовь» и др.[2]

Трансляторами ПФ выступают устная либо письменная традиция (рукописная, книгопечатная); художественный, научный, политический и т.п. дискурс; радио, телевидение, Интернет. Трансляторы обеспечивают насыщение коммуникационного пространства единицами культурной памяти и структурируют его как семиотическое целое (семиосферу, по Ю.М. Лотману), а также оказывают влияние на формирование речевых стандартов современного человека.

Эволюция в сфере трансляторов как источников прецедентности приводит к замене старых ПФ на новые. Например, в устной традиции, благодаря новым каналам доставки информации, такие прецедентные тексты, как фразы из кинофильмов, популярных песен, анекдотов, телепередач заметно потеснили пословицы и поговорки, афоризмы и цитаты из литературных произведений, народных песен и романсов. Так, в одной из академических групп ЛФ РАНХиГС студенты не сумели идентифицировать и продолжить процитированные преподавателем хрестоматийные строки: «Не пропадет ваш скорбный труд…» и даже «Коня на скаку остановит…». В то же время в лидеры прецедентности выходят слоганы телерекламы *(не тормози – сникерсни, размер имеет значение, два в одном, не дай себе засохнуть)*. На актуализации и одновременно деконструкции ПФ базируется постмодернизм как направление в современной литературе с присущими ему приемами цитации и интертекстуальности.

---

[1] Ружицкий И.В. Культурная память как прецедентный текст // Вестник Центра международного образования Московского государственного университета. Филология. Культурология. Педагогика. Методика. 2014. № 3. С. 61-67.

[2] Смирнова Т.А. Функциональные роли прецедентных феноменов в заголовках русскоязычной прессы США // Русский язык: исторические судьбы и современность: V Международный конгресс исследователей русского языка (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, филологический факультет, 18-21 марта 2014 г.): Труды и материалы / Составители М.Л. Ремнева, А.А. Поликарпов, О.В. Кукушкина. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2014. С.398-399.

С появлением и распространением Интернета появилась новая и очень активная среда трансляции ПФ, ставшая пространством не только сохранения старых, но и создания новых форм коллективной памяти – интернет-жанров, интернет-мемов. Например, жанр интернет-демотиватора появился «как пародия на мотиваторы – плакаты, которые использовались на рабочих местах и в учебных заведениях США и были предназначены для стимулирования сотрудников, увеличения эффективности их работы и поднятия настроения»[1]. Интересно, что специфика современной культурно-языковой ситуации в России нашла проявление в том, что «русские демотиваторы чаще посвящены политическим и социальным темам, более пессимистичны, негативны по отношению к российским реалиям, провокационны и – по западным стандартам – неполиткорректны»[2]. Мемы (медиавирусы) способны не только отсылать к ПФ – известным клише, – но и менять смысловые акценты, создавать нужный психологический фон, корректировать и мифологизировать картину реальности: *кровавая гэбня, британские ученые, Крымнаш, только хардкор, превед медвед, скрэпы* и т.д. Деструктивные формы модификации культурной памяти связаны с разрушением некогда устойчивых связей между знаками и реальностью. Так, концептуалисты 60-70-х годов осуществляют деструкцию речевых стереотипов советского дискурса, разрушая привычное и потому незамечаемое, обнажая его условность и неочевидность[3]. Снятие табу с обсценной лексики в среде интеллектуальной элиты позднего советского времени обеспечило этому словарю популярность в образованной молодежной среде, когда соответствующие единицы идентифицируют не социальные низы, а наоборот – интеллектуальную элиту.

Как видим, язык и коммуникация располагают богатейшими возможностями не только для стихийной, но и для целенаправленной модификации коллективной памяти.

---

[1] Иссерс О.С. Лингвокогнитивные игры в пространстве Интернета: от смешного до серьезного // Лингвистика креатива-2: Коллективная монография / под общей ред. проф. Т.А. Гридиной. 2-е изд. Екатеринбург: ФГБОУ ВПО «Урал. гос. пед. ун-т», 2012. С.107.

[2] Иссерс О.С. Указ.соч. С.110.

[3] Скоропанова И.С. Русская постмодернистская литература: учеб. пособие. 6-е изд. М.: Флинта: Наука, 2007. С.193 и след.

Черноусова И.П., канд. филол. наук, доцент
Россия, ФГБОУ ВПО «Липецкий государственный
педагогический университет»

Chernousova I. P., PhD in Philology, Associate Professor
Russia, Federal State Institution of Higher Education
"Lipetsk State Pedagogical University"

РУССКАЯ МЕНТАЛЬНОСТЬ В ФОЛЬКЛОРНОМ ТЕКСТЕ (НА МАТЕРИАЛЕ ЭПИЧЕСКИХ ЖАНРОВ)

RUSSIAN MENTALITY IN THE FOLKLORE TEXT (CASE STUDY: EPIC GENRES)

Аннотация

В статье, посвященной проблеме отражения этнической ментальности в языке фольклора, рассматриваются доминантные черты русской ментальности на материале фольклорной концептосферы и фольклорно-языковой картины мира русской волшебной сказки и былины. Исследование подтверждает, что язык русского фольклора отражает и воплощает ментальные установки и духовные ценности русского народа и является выразителем этнической ментальности.

Abstract

The article dealing with the problem of ethnic mentality as reflected in the language of folklore considers the predominant features or the Russian mentality through analysing the folklore conceptosphere and folklore-linguistic picture of the world of the Russian fairy-tale and epic tale. The research confirms that the language of Russian folklore reflects and actualises the mental models and spiritual values of the Russians and that it expresses ethnic mentality.

Ключевые слова: ментальность; фольклорная концептосфера; фольклорные концепты; фольклорная картина мира; фольклорно-языковая картина мира.

Key words: mentality; folklore conceptosphere; folklore concepts; folklore picture of the world; folklore linguistic picture of the world.

Исследование русской ментальности приобретает особую актуальность в современных условиях радикальной переоценки социокультурных ценностей и переосмысления основных стереотипов русского национального характера, но в то же время изучение

ментальности в языке является довольно сложной задачей в эпоху глобализации и информационных технологий.

Богатый материал для постижения русской ментальности и выявления базовых констант народной культуры предоставляют фольклорные тексты, которые «коллективно-анонимны, минимально субъективны, традиционно устойчивы, являются “исповедью народа” и представляют собой образцы высокой культуры»[1]. Лингвофольклористика занимает определенное место в общем русле современной антропоцентрической лингвистики.

Язык фольклора – подлинный хранитель информации об истории, этнографии, верованиях, обрядах, национальной психологии, национальном поведении, человеческих ценностях, то есть обо всем, что составляет содержание культуры и в скрытой форме несет информацию об этнической ментальности.

Устно-поэтический текст, который «помимо явленного содержания, ради которого он и создается, в неявной форме содержит информацию об этнической ментальности, концентрирует культурные смыслы» [2]. О том, что в произведениях фольклора отражается ментальность, писали фольклористы, лингвофольклористы и философы: «Фольклор как непосредственное традиционное творчество народной массы запечатлел в себе все свойства этнического менталитета, начиная с осознания этносом своего происхождения, исторических судеб, отношений с соседями (родственными и неродственными) и кончая объяснением особенностей бытового, психического, семейного, народно-племенного уклада жизни, привычек, характера народа и свойств языка»[3]; «Фольклор – это уникальная сфера существования языка, наиболее яркое и беспримесное выражение национальной ментальности» [4]; «мировоззренческое кредо народа» [5]; «русский эпос … это выражение исконного народного подлинного духа»[6]. Из обла-

---

[1] Хроленко А.Т. Лингвокультуроведение: Пособие к спецкурсу по проблеме «Язык и культура». / А.Т. Хроленко. – Курск: изд-во ГУИПП «Курск», 2000. – С. 120-121.

[2] Там же. – С. 120.

[3] Аникин В. П. Фольклор как часть древнерусской культуры (некоторые первоочередные задачи изучения) / Аникин В.П. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. – 2000. – № 1. – С. 54.

[4] Климас И.С. Фольклорная лексикология: своеобразие объекта, состав единиц, специфика лексикологических категорий: автореф. дис. … д-ра филол. наук: 10.02.01 / И.С. Климас. – Орел, 2005. – С. 5.

[5] Волощенко О.В. Языковые основы фольклора в свете явлений традиционной народной культуры (на материале русской волшебной сказки): дис. … канд. филол. наук: 10.02.01 / О.В. Волощенко. – Воронеж, 2006. – С. 5.

[6] Вышеславцев Б.П. Русский национальный характер / Б.П. Вышеславцев // Вопросы философии, 1995. – № 6. – С. 112.

стей научного знания, к которым принадлежат темы, желательные для разработки, В.П. Аникин называет прежде всего такой вопрос: «Древнерусский фольклор и этническое самосознание народа (периода существования восточнославянской народности, а в последующем великорусской народности)» [1]. Описание народного менталитета через язык и тексты народной культуры С.Е. Никитина считает главной задачей этнолингвистики [2]. Вопрос отражения этнического менталитета в фольклорном текстообразовании был поднят Е.Б. Артеменко [3].

Наше исследование выполнено в русле сопоставительной лингвофольклористики, предполагающей внутреннее сравнение концептосфер и картин мира различных фольклорных жанров (волшебных сказок и былин), и фольклорной концептологии, являющейся частью лингвоконцептологии. Этническое миропонимание и мировоззрение раскрывается на материале фольклорных концептов – ментальной структуры хранения и передачи традиционных культурно-этнических смыслов.

Предмет исследования – фольклорная концептосфера, представленная в диалогах, как отражение этнической ментальности.

Фольклорная концептосфера – упорядоченная совокупность фольклорных концептов (система традиционных культурно-этнических смыслов), из которых складывается миропонимание носителя фольклорной культуры и языка устно-поэтических произведений. Фольклорная концептосфера, являющаяся частью общенациональной концептосферы, составляет субстанциональную основу фольклорно-языковой картины мира – части фольклорной картины мира, эксплицируемой в языке фольклора и представляющей собой устойчивую систему, большая часть которой состоит из константных элементов – формул и отношений между ними. Фольклорная картина мира – идеализированный образ ирреального («параллельного», подобного земному) мира, лежащий в основе мировидения носителей фольклорной традиции.

Нами выбраны классические эпические жанры (волшебная сказка и былина), за которыми издавна признавалась связь с древними традициями (они сохранили следы исчезнувших из нашего сознания

---

[1]Аникин В. П. Фольклор как часть древнерусской культуры (некоторые первоочередные задачи изучения) / Аникин В.П. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. – 2000. – № 1. – С. 53.

[2] Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание / С.Е. Никитина. – М.: Наука, 1993. – С. 3.

[3] . Артеменко Е.Б. Фольклорное текстообразование и этнический менталитет / Е.Б. Артеменко. // Традиционная культура. Научный альманах. – М.: ГРЦРФ, 2001в. – № 2 (4). – С. 11-17.

явлений жизни и культуры) и в которых наиболее ярко выражено национальное своеобразие, или национальная специфика. Волшебная сказка в «перекодированном» виде воспроизвела социокультурные доминанты эпохи разложения родового общества и возникновения патриархальной семьи, а былина – типические черты эпохи формирования ранних государственных объединений и феодальных отношений, позже образования централизованного русского государства.

Материалом для исследования послужили авторитетные в научном отношении собрания фольклора, обладающие исключительной историко-культурной и научной ценностью: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева; Великорусские сказки в записях И.А. Худякова; Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д.К. Зеленина; Северные сказки. Сборник Н.Е. Ончукова; Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года; Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым; Беломорские былины, записанные А. Марковым; Песни, собранные П.Н. Рыбниковым[1].

В фольклорной концептосфере выделяются концепты: этические *(запрет, заповедь, знакомство, запродажа, завет, заговор, служба, испытание, награждение, помощь, самопросватанье / сватовство, бегство* и *погоня, хвастовство, наказание, женитьба, заклад, дарение, честь-хвала, заклинание)*, религиозно-этические *(благословение, паломничество),* эстетический *(красота)*, эмоциональный, выражающий отрицательные эмоции, (*печаль)* и его варианты *(горе / невзгода)*, социокультурный *(Родина)*. Система этических (в том числе, религиозно-этических) концептов, которые преобладают в фольклорно-языковой картине мира, представляют собой совокупность правил, моделирующих поведение персонажей: что делать запрещено *(запрет, заповедь, завет, бегство, (не) честь-хвала, заклинание)*, что делать необходимо и обязательно *(благословение*, *знакомство, служба, испытание, награждение),* что позволено и разрешено *(заговор, запродажа, помощь, самопросватанье / сватовство, женитьба, по-*

[1]Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в 3-х томах. – 6-е изд. – М.: ГИХЛ, 1957. – 1500 с.; Великорусские сказки в записях И.А. Худякова. – М.-Л.: Наука, 1964. – 301 с.; Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д.К. Зеленина. – М.: Правда, 1991. – 544 с.; Северные сказки. Сборник Н.Е. Ончукова: В 2 кн. СПб.: «Тропа Троянова», 1998. – 480 и 356 с.; Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. – М.- Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – 665 с.; Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. – Изд. 4. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949 – Т. I – 736 с.; 1950 – Т. II – 806 с.; 1951 – Т. III – 669 с.; Бѣломорскія былины, записанныя А. Марковымъ. – М.: Поставщикъ Двора Его Величества Т-во Скоропечатни А.А. Левенсонъ, 1901. – 635 с.; Пѣсни, собранныя П.Н. Рыбниковымъ (под ред. А.Е. Грузинскаго). Въ трехъ томахъ. Изд. второе. – М.: Изданіе фирмы «Сотрудникъ школъ», 1909-1910. – Т. I – 618 с.; Т. II – 733 с.

гоня, паломничество, хвастовство, наказание, заклад, дарение). Преобладание этических концептов в фольклорно-языковой картине мира объясняется социорегламентирующей функцией фольклора. В сказочной и былинной картине мира все концепты, вербализованные в диалогах, представляют собой систему испытаний героя. Насколько герой выдержит эти испытания, зависит его жребий: торжество или гибель.

Сравнительное изучение фольклорной концептосферы в различных жанрах народной словесности позволило выявить общежанровые и специфичные для волшебной сказки и былины концепты, специфику содержания одного концепта в разных жанрах, которая обусловлена социально-историческими тенденциями эпохи создания сказки и былины, а также различным уровнем народного сознания в разные периоды развития фольклора. Это подтверждает высказанную учеными (Е.С. Никитиной, Т.В. Цивьян и др.) идею о жанровой концептуализации фольклорного мира. Значение сказочных концептов может быть объяснено древними мифологическими представлениями и магическим мышлением, а семантика былинных концептов свидетельствует о высоком уровне исторического сознания, тесным образом связано с процессом становления этнического самосознания и соответствует более поздним периодам народного творчества.

Основными чертами русской ментальности, отраженными в фольклорной концептосфере русской волшебной сказки и былины, являются амбивалентность (двойственность, противоречивость в восприятии мира: противоречивое отношение к исполнению запрета, заповеди, получению благословения, награждения, к сватовству, женитьбе, хвастовству), полярность (резкое противопоставление своего и чужого мира, ярко положительное отношение к героям своего мира – богатырям и резко отрицательное – к врагам из чужого мира), стремление к служению и способность к самопожертвованию при выполнении трудного задания в сказке и княжеского поручения в былине, бескорыстие и свободолюбие, космизм, патриотизм (в былинах воспевается высокий идеал – любовь к Родине), религиозность, соборность.

Общежанровые концепты *(запрет, награждение, благословение, сватовство)* и былинные концепты *(заповедь, хвастовство, женитьба)* отличаются амбивалентностью: запрет и заповедь в фольклорно-языковой картине мира почти всегда нарушается (запрет воспринимается как ограничение свободы персонажей, а нарушение запрета – отстаивание ими своей независимости), от награждения в былине всегда отказываются, независимо от того, получает герой благословение родителей или нет, он все равно отправляется в путь для осуществления своих целей, сватовство в былине приравнивается

подвигу, поэтому оценивается как доброе дело, но представлено как добыча невесты путем военного набега.

Хвастовство в былине, с одной стороны, на княжеском почестном пиру является нормой и «инструментом манифестации, с помощью которого можно было изменить, подтвердить и повысить свой статус» [1]. С другой стороны, существуют запреты хвастовства, оно разрешается только на почестном пиру и лишь теми «заслугами», которые невозможно оспорить, хотя всегда имеет общественный резонанс. Хвастовство же самим собой, своими подвигами и достоинствами, превознесение себя выше других в иной эпической ситуации клеймится в былине величайшим позором и заканчивается трагедией.

Противоречивость концепта *женитьба* отмечена в самой формуле, которой он выражается в былине: «*Всяк молодец на этом свете женится, да не всякому женитьба удавается».* Если женитьба в волшебной сказке – путь к достижению гармоничного состояния сказочного мира (в сказочной картине мира итогом являлся свадебный пир), то женитьба в былине, которая не каждому удается (неудачная женитьба на иноземке, иноверке и на замужней женщине решительно осуждается и навсегда клеймится позором) и старому не нужна, напротив, нарушает гармонию эпического мира и ведет к конфликтам. Создание семьи в фольклоре – аксиологически отмеченный процесс, который в сказке имеет положительную оценку, а в былине отличается противоречивым к нему отношением.

Эмоциональность выражается в том, что оценка печали дается в максимальном проявлении *(«Что / чего / о чем (горько) плачешь (пригорюнился / запечалился / приуныл / закручинился / затужился / слезы ронишь (льешь) / слезами обливаешься / (так) печален / грустен / кручинишься / кручинен / угрюм / призадумался / не весел(-ишься) / голов(-ушк-)у повесил),* [обращение]?), а также в обилии слов с эмоционально-экспрессивными суффиксами субъективной оценки и, в частности, слов с уменьшительно-ласкательными суффиксами *(удаленькой, матушка, служобка, Забавушка, головушка, очушки, бровушки, ягодиночки, ноженки, рученьки, локоточки, волосиночки, солнышко, ветрушки, звездочки – звездышки, жемчужинки, благословеньице, прощеньице, силушка, шашечки, невзгодушка, калики кушки, Алешенька, Чурилушка, Добрынюшка, беленькая, лебедушка –*

[1] Козловский С.В. Хвастовство в социальной практике Древней Руси IX – XIII в.в. / С.В. Козловский // Исследования по русской истории. Сборник статей к 65-летию проф. И.Я. Фроянова / Отв. ред. В.В. Пузанов. – СПб. – Ижевск: Изд-во Удмуртского ун-та, 2001. – С. 114.

лебедочка, молоденькая) свидетельствует о народном гуманизме и способности к эмоциональному проявлению чувств.

Бескорыстие и свободолюбие выражается в отказе богатыря от богатства и сохранении независимости от дарителя: *«Не надо(-ть) мне городов (да) с пригородками,*

Не надо(-ть) мне сел (да) с при-(по-)селками,

Не надо(-ть) мне деревень (господ / бояр) (да) со крестьянами.

Не надо в награду чин великий.

Мне не надо(-бно) / по надобью бес-(не-)счетной золотой казны (сил-ы(-ушки) / добрых комоней / одеж-д(-иц-)ы драгоценной)».

Богатырь совершает подвиг не ради награды, а ради спасения Родины. В этом выражается бескорыстное служение Родине и народу. Кроме того, такая награда неприемлема и потому, что богатыри, боровшиеся за независимость, свободу Родины, сами были свободолюбивыми и независимыми от других людьми. «Русское слово *свобода* означает не только независимость, суверенитет, отсутствие гнета, запретов, но и отсутствие всяческих ограничений, возможность поступать по собственному усмотрению»[1]. Отказ от богатства – проявление богатырской мудрости, независимости от дарителя. Богатыри служат Родине, а не князю.

Космизм (взаимосвязь человека со Вселенной) отмечен в сказке и былине при отождествлении сна со смертью, что является отражением одного из космогонических представлений славян, и при изображении портрета чудесных детей, а также в сказке при решении космической проблемы, связанной с преодолением болезни, смерти и достижением бессмертия: «*За тридевять (тридесять / триста) земель (морей), в тридесятом (некотором / невиданном / седьмом) царстве, в трехсотенном (подсолнечном / небывалом) государстве / на краю света есть жив(-ущ-)ая и мертвая (целющая), молодая вода / молодость / моло-дильн-(-жав-)ые яблоки, что и старому можно от них сделаться молодым. Как бы добыть этой воды и этих яблок?»*

В формуле красоты:

по колен-о/-кам ног/ж(-ен-)к-и в серебре,

по локот-ь/-очкам (грудь) ру(чень)ки в золоте,

во лбу / в теми / от очей (красно) солн-це/-ышко / луч,

на (в) затылке / на-/с-зади (светел) месяц,

[по бокам (косицам / (на) волос-ам/-иночке) часты мелки звезд-ы(шк-/-очк-и) / (по) жемчужин-ы/-ке] –

[1] Маслова, В.А. Когнитивная лингвистика: учеб. пособие / В.А. Маслова. – Минск: «ТетраСистемс», 2005. – С. 166.

нашли отражение связи между красотой, космосом и светом, небесными светилами: солнцем и луной.

Религиозность проявляется в вере в силу родительского благословения:

«Батюшка (отец) / матушка, благослов-и(-ляй) / дай-ко благословень-е/-ё(-ицо) великое ехать (по-)искать / раз-(от-)ыск(-ив-)ать / доставать / добывать) невесту (красную девицу / матушку / сестру / брат-а(-ьев) / батюшку / диковины / живую и мертвую воду / молодость / моло-дильн-(-жав-) ые яблоки / жениться и др.). [(Хоть) благословишь (дашь благословение) – поеду и (хоть нет) не благословишь (не дашь) – поеду]», совершении паломничества – путешествия калик к Святой земле и другим географическим местностям, имеющим сакральное значение для христианской веры, с целью поклонения и молитвы:

«Пошли (пойдем / идем, поедем, идти, путь лежит) ко (в) городу (град-у) (И)ерусалиму / Киев-монастырь,

Святой святыне (святым (местам), господу, Богу, господню гробу / гробнице Христовой, Господнему кресту, честным (пречистым, святым, нетленным) мощам) помолитися / приложитися / поклонитися / причаститися,

[Во Ердань-реке ис-(по-/о-)купатися,

Нетленною ризой утеретися / во плакун траве да покататися /

съездить на святую Гору / увидеть свят-ое(-ой) озеро / камень]»

и необходимости чтения молитвы перед сном: «*Богу / Спасу молись да спать ложись, утро вечера мудренее».*

Соборность (общинность, коллективность сознания, приоритетность общих, государственных интересов над личными) проявляется в том, что ценностными доминантами традиционной народной культуры являются семья и Родина. Нами выявлены социокультурные комплексные концепты, воплощающие в фольклорно-языковой картине мира сложный интегрированный смысл, в волшебной сказке – *создание семьи,* а в былине – *защита Родины.*

Итак, язык русского фольклора, выступающий средством объективации моделирующей системы традиционной народной культуры, воплотил в фольклорной концептосфере систему традиционных культурных смыслов в «перекодированном» виде и тем самым отразил основные особенности и ценностные доминанты русской ментальности.

Попова Е.А., докт. филол. наук, профессор
Россия, ФГБОУ ВПО «Липецкий государственный педагогический университет»,

Аль-Хамдани С.М.Н., аспирант
Россия, ФГБОУ ВПО «Липецкий государственный педагогический университет»

Popova E.A., Doctor of Philology, Professor
Russia, Lipetsk State Pedagogical University

Al-Hamdani S.M.N., Post-graduate
Russia, Lipetsk State Pedagogical University

УСТАРЕВШИЕ ЭТНОНИМЫ РУССКОГО ЯЗЫКА КАК СВИДЕТЕЛИ ИСТОРИИ НАРОДА

OUTDATED ETHNONYMS OF THE RUSSIAN LANGUAGE AS WITNESSES OF THE PEOPLE'S HISTORY

Аннотация

В статье рассматривается один из устаревших этнонимов русского языка – «сарацины». Как и другие русские этнические наименования, он является памятником истории и культуры нашего народа. Этноним «сарацины» и его производные, встречающиеся в древнерусских, старославянских памятниках письменности, произведениях устного народного творчества и русских писателей, к настоящему времени стали архаизмами, но хранят сведения об историческом прошлом народа, его контактах с другими этносами, истории русской культуры и языка.

Abstract

The article deals with such an outdated ethnonym of the Russian language as 'Saracens'. Like other Russian names of foreign ethnic groups, it is a monument of history and culture of our people. The ethnonym "Saracens" and its derivatives that can be found in ancient and Old Slavonic written records, folklore and texts by Russian writers, have become archaisms by now, but they still store information about the historical past of the people, its contacts with other ethnic groups as well as the history of Russian culture and language.

Ключевые слова: устаревшие этнонимы; этнос; русский язык; сарацины.

Keywords: ethnonyms; ethnicity; Russian language; Saracens.

История любого народа всегда тесно связана с историей названия этого народа, а также соседних этносов. Названия людей по национальной принадлежности (этнонимы) – довольно значительная группа слов любого современного развитого литературного языка, в том числе и русского. Общепризнано, что язык русского народа является одним из самых богатых, выразительных, красивых языков мира, следовательно, можно предположить, что он обладает богатством и разнообразием этнических наименований, накопленных им за весь период его существования, начиная с древнерусского периода и до настоящего времени. Поскольку любой народ живет в системе координат «свой – чужой», противопоставляя себя другим этносам, то среди русских этнонимов будут как самоназвания, т.е. автоэтнонимы (*русские*), так и названия чужих этносов, с какими русские вступали в разнообразные контакты на всем своем историческом пути, т.е. аллоэтнонимы. По справедливому утверждению Г.Ф. Ковалева, «в большинстве случаев история этнических наименований (этнонимов) скрывается за мощными напластованиями времен. Исконно исторические значения этнонимов становятся непонятными современному человеку»[1] Устаревшие русские этнонимы содержат ценную информацию об истории народа, его контактах с другими этносами, этапах развития русского языка, ценностных приоритетах народа-носителя языка. Целью настоящей статьи является анализ одного из устаревших русских этнонимов, относящихся к названиям чужих этносов. Для исследования нами выбрано этническое название *сарацины*.

Слово *сарацин* и его производные известны в русском языке с древности, их можно обнаружить в древнерусских и старославянских памятниках письменности[2]. Как отмечается в «Словаре античности», «византийцы и христианские авторы средневековья называют сарацинами всех арабов или же всех мусульман, а иногда даже всех нехристиан. В древности сарацины – это арабское бедуинское племя, обитавшее в пустыне северо-западной Аравии и Синайского полу-

[1] Ковалев Г.Ф. Избранное. Этнонимика. Воронежское лингвокраеведение. Разное. – Воронеж: Научная книга, 2014. – С. 84.

[2] См.: Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – Стб. 467; Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). Около 10000 слов. Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. – 2-е изд., стереотип. – М.: Русский язык, 1999. – С. 620-621; Полный церковнославянский словарь (с внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений). Сост. протоирей Г. Дьяченко. Репринтное воспроизведение издания 1900 г. – М.: Издательский отдел Московского патриархата, 1993. – С. 574.

острова[1]. В большинстве современных толковых словарей и словарей иностранных слов это слово дается как многозначное: «**Сараци́н.** [ср.-лат. saracenus < греч. saracenos < араб. sărk восток]. 1. У античных историков: представитель арабского населения в Аравии. 2. В средние века: араб, а также вообще мусульманин»[2]. Происходит расширение семантики слова *сарацины*: от наименования одного из аравийских кочевых племен до наименования арабов и вообще всех мусульманских народов. Слово *сарацины* относится к аллоэтнонимам, т.е. к названиям этносов, данным им другими народами, в данном случае европейскими. С точки зрения этимологии этноним *сарацины* образован от арабского слова *sărk* – «восток». В этнониме нашло отражение место проживания представителей данного этноса.

Слова *Сорочины* (*Сарачины*), *Сарацинский* (*сарацинский*), *Сорочинский* (*сорочинский*) встречаются в русских былинах, что свидетельствует о древнем бытовании рассматриваемого этнонима и его производных в русском языке. Все эти слова в былинах употребляются в качестве топонимов и имеют значения «восток», «восточный». Например, былина «Дюк Степанович» начинается следующим образом: *Из славного города из Галича, / Из Волынь-земли богатые, / Да из той Карелы из упрямые, / Да из той* ***Сорочины*** *из широкие, / Из той Индеи богатые / Не ясён сокол там проле́тывал, / Да не белой кречетко вон выпорхивал, – / Да проехал удалой дородний добрый молодец, / Молодой боярский Дюк Степанович.*

В другом варианте этой былины встречается написание *Сарачины*. Анализируя былину о Дюке, В.Я. Пропп пишет: «…В противоположность исконным героям, которые по происхождению крепко связаны с родной Рязанью или с Ростовом или с Муромом, Дюк появляется из самых разных земель, которые имеют между собой общего только то, что эти земли не русские. <…> В упоминании трех стран или городов одновременно мы имеем эпическое утроение, которое, однако, имеет совершенно определенный смысл: Дюк изображается как русский, который одновременно не является русским: он выходец из Индии, из Волыни, из Сарачинской земли (южная трактовка его происхождения) или из карельской земли (привнесение северное). В противоположность Илье, Добрыне, Алеше, Дюк – боярский сын, не связанный с родной землей»[3].

---

[1] Словарь античности. Составитель Й. Ирмшер в сотрудничестве с Р. Йоне. Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1989. – С. 509.

[2] Крысин Л.П. Толковый словарь иноязычных слов. – М.: Русский язык, 1998. – С. 624.

[3] Пропп В.Я. Русский героический эпос. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1955. – С. 462.

В былине «Василий Буслаев молиться ездил» несколько раз употребляется словосочетание *Сорочинская гора* – место на чужой земле (на востоке), где Василий Буслаев нашел свою смерть: *И завидел Василий* ***гору высокую Сорочинскую;*** / *Захотелось Василию на горе побывать, / Приставали к той* ***Сорочинской горе***, */ Сходни бросали на ту гору; / Побежала дружинушка с той* ***Сорочинской горы*** */ На свой червлен корабль.*

В былине «Михайло Потык» *Сарацинская земля* – родина «прекрасного царя» Ивана Окульевича, где томится в неволе Михайло Потык и куда под видом калик приходят его спасать Илья Муромец и Добрыня Никитич – крестовые братья Михайлы: *Как тут пришли* (богатыри. – Е.П., С.А.-Х.) в ***землю Сарацинскую,*** / *К прекрасному к царю да к Ивану Окульеву* <…>

Слова *сарацин*, *сарацинский* употреблялись в русском языке вплоть до середины XIX века. Так, в произведениях А.С. Пушкина встречаются по одному разу слова *сорочин*, *сарацинский*, *сарачинский*. Этноним *сорочин* является «народнопоэтическим, сказочно-былинным наименованием врага-иноземца – сарацина»[1] и шире – «народнопоэтическим именованием иноземца-мусульманина»[2]. Этот этноним Пушкин использовал в «Сказке о мертвой царевне и о семи богатырях» вместе с другими наименованиями врагов-чужеземцев, повествуя о богатырских забавах семи братьев: *Перед утренней зарею / Братья дружною толпою / Выезжают погулять, / Серых уток пострелять, / Руку правую потешить, /* ***Сорочина*** *в поле спешить, / Иль башку с широких плеч /* У ***татарина*** *отсечь, / Или вытравить из леса / Пятигорского* ***черкеса*** <…>

В «Сказке о золотом петушке» встречается прилагательное *сарачинский*: *Вдруг в толпе увидел он* (царь Дадон. – Е.П, С.А.-Х.): / *В* ***сарачинской*** *шапке белой / Весь как лебедь поседелый, / Старый друг его, скопец.*

Сарачинская шапка означает «чалма», т.е. «длинный кусок материи, обернутый вокруг головы и служащий у мусульман мужским головным убором»[3].

В письме А.С. Пушкина к А.А. Дельвигу от 4 ноября 1830 г. поэт иронически употребил устойчивое словосочетание (фразеологизм)

---

[1] Рогожникова Р.П., Карская Т.С. Школьный словарь устаревших слов русского языка: По произведениям русских писателей XVIII – XX вв. – М.: Просвещение, 1996. – С. 469.

[2] Словарь языка Пушкина: в 4 т. Отв. ред. В.В. Виноградов. 2-е изд., доп. Т. 4. – М.: Азбуковник, 2000. – С. 33.

[3] Словарь русского языка: В 4-х т. Под ред. А.П. Евгеньевой. 4-е изд., стер. Т. 4. – М.: Русский язык, Полиграфресурсы, 1999. – С. 652.

сарацинский падеж, назвав так эпидемию холеры, которая задержала его в Болдино – родовом имении Пушкиных в Нижегородской губернии[1]. Холеру называли в Европе, в том числе в России, *сарацинским падежом* потому, что эта болезнь была завезена в Европу крестоносцами из безводных и жарких арабских пустынь, т.е. от живших там сарацинов. Следует отметить, что устойчивое словосочетание *сарацинский падеж* зафиксировано только в «Словаре языка Пушкина»[2].

Начиная с древнерусского периода и примерно до середины XIX века, в русском языке употреблялось устойчивое словосочетание (фразеологизм) *сарацинское* (*сарачинское*) *зерно* (*пшено*), которым называли рис, привезенный в Россию из стран востока. См. примеры употребления этого словосочетания в произведениях русских писателей: *В комнату вошел Фока <…> «За чем ты, Фокаша?» – спросила Наталья Савишна, утираясь платком. «Изюму полтора, сахару четыре фунта и* ***сарачинского пшена*** *три фунта для кутьи»* (Л.Н. Толстой. «Детство»); *Всякие земные плоды там* (в Беловодье. – Е.П., С.А.-Х.) *в изобилье родятся: и виноград и* ***пшено сорочинское****; одно только плохо: матушки ржицы нет в заводе…* (П.И. Мельников (Андрей Печерский). «В лесах»). Однако уже с 20-х годов XIX века в русском языке используется заимствованное из западноевропейских языков слово *рис*, которое постепенно вытесняет устойчивое словосочетание *сарацинское* (*сарачинское*) *зерно* (*пшено*).

Для современного русского языка этноним *сарацины* и его производные являются устаревшими словами (архаизмами): слово *сарацины* вытеснено словами *арабы* и *мусульмане*, прилагательное *сарацинский* – прилагательными *арабский* и *мусульманский*, фразеологизм *сарацинское* (*сарачинское*) *зерно* (*пшено*) – словом *рис*, фразеологизм *сарацинский падеж* – словом *холера*.

На протяжении своей истории русские находились в постоянном контакте с целым рядом этносов, среди которых сарацинам в силу дальности их проживания принадлежит не первое место. Произведения русских писателей и устного народного творчества дают возможность проследить становление и бытование этого и других устаревших этнонимов и их производных в русском языке, особенности употребления этих слов в разные исторические периоды развития языка. В целом же изучение этнонимов способствует формированию национального самосознания, преодолению лингвокультурного от-

[1] Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в 10 т. Т. 10. Письма. – М.: Издательство АН СССР, 1958. – С. 313-314.

[2] Словарь языка Пушкина: в 4 т. Отв. ред. В.В. Виноградов. 2-е изд., доп. Т. 4. – М.: Азбуковник, 2000. – С. 33.

чуждения к представителям чужого мира, воспитанию толерантности у носителей языка, поискам путей сопряжения разных народов в политических, культурологических и других целях.

Мишенина Е.И., магистрант
Россия, Европейский Университет в Санкт-Петербурге

Mishenina E.I., MA student
Russia, European University at St. Petersburg

ПУТЕВОДИТЕЛИ О ЛЕТНЕМ САДЕ: ОТ ИСТОРИИ ПОКУШЕНИЯ НА ИМПЕРАТОРА К ПЕТРОВСКИМ АССАМБЛЕЯМ

SUMMER GARDEN GUIDEBOOKS: FROM THE STORY OF ASSASSINATION ATTEMPT ON TSAR TO THE ASSAMBLIES OF THE PETR THE GREAT

Аннотация

Летний сад является одной из главных достопримечательностей Санкт-Петербурга. Изменения его облика в результате реконструкции 2009-2012 гг. вызвали дискуссию среди его посетителей. Для горожан это был не просто объект садово-паркового искусства, а важная часть истории города. Развернувшаяся дискуссия об образе Летнего сада побуждает обратиться к рассмотрению того, как менялось его восприятие на протяжении времени.

Abstract

The Summer Garden is one of the main attractions of St. Petersburg. Changes in its appearance which are associated with the reconstruction of 2009-2012, caused the discussion among its visitors. For the citizens it wasn't just an object of garden design, but an imp ortant part of the history of the city. Current debates on the image of the Summer Garden encourages to consider how its perception was changing over the time.

Ключевые слова: Летний сад; реконструкция; путеводители; образ.

Keywords: Summer Garden; reconstruction; Travel Guides; image.

В 2012 году после трехлетней реконструкции для посещений вновь был открыт Летний сад. Реакция горожан на результат проведенных работ оказалась неоднозначной. Дискуссия о ней в СМИ и в Интернете выявила проблему, связанную с восприятием образа сада.

О нем стали говорить не просто как об объекте садово-паркового искусства, а как об особом месте, изменения которого отражаются на восприятии самого города, а также могут уничтожить часть памяти о городе: « Но то, что сотворили с Летним садом, – это надругательство, преступление против Петербурга… Зачем понадобилось резать самое сердце Петербурга, лапать душу города, а по мне – так и лучшее место на Земле?».[1]

Критики реконструкции, говоря о прежнем Летнем саде, описывали его посещение и как значительный момент собственной биографии, и как возможность почувствовать дух прошлого: «Правильный Летний сад — тот, который видел маленький Женя Онегин, когда его там выгуливал Monsieur. То есть тот, который видел Пушкин. А он никаких Соболиных клеток с Крестовыми гульбищами не видел, потому что их снесло наводнением еще в 1777 году, а в 1786-м остатки фонтанов и построек окончательно сровняли с землей. И жизнеобразующая экосистема воспоминаний о Летнем саде идет от Пушкина, через Набокова, потом Ахматову («тот единственный сад, где лучшая в мире стоит из оград»; сейчас эти хрестоматийные стихи только ленивый не поминает) к нам». [2]

Развернувшаяся дискуссия об образе «прежнего» Летнего сада и его утрате побуждает обратиться к рассмотрению того, как он менялся на протяжении советского и постсоветского времени. Выбор временных рамок связан со значительным разрывом в практике использования сада до и после революции 1917 года.

Важно понять, какое место в формировании образа занимала собственно история сада, как она связывалась с историей страны, хранилищем каких воспоминаний становилась. Не менее важны здесь пропуски и умолчания: память о каких событиях оказалась вытеснена. Чем был Летний сад – объектом садово-паркового искусства, памятным местом или все-таки «местом памяти»?

В данной работе основное внимание будет обращено на путеводители по г. Ленинграду. Как показал А.Ю. Давыдов, путеводитель – это хороший источник для изучения истории общественного сознания, поскольку он отражает изменения взглядов на отдельные явления культуры. Знакомство с материалами путеводителей позволяет

[1] Отклик взят с интернет-издания газеты «Невское время» http://www.nvspb.ru/tops/vernite-letniy-sad-ili-let-cherez-sto-vse-obrazuetsya-48793 . Орфография и пунктуация сохранены.

[2] Отклик взяты с портала «Наше наследие» http://nashenasledie.livejournal.com/1544608.html Орфография и пунктуация сохранены.

составить представление об исторической эволюции агитационно-пропагандистской составляющей государственной политики. [1]

Первый путеводитель по Ленинграду появился в 1924 году. Выпуском путеводителей занималось несколько издательств. С 1920-х до середины 1950-х годов: издательство орготдела Леноблисполкома, газетно-журнальное и книжное издательство ОГИЗ, издательство «Физкультура и спорт». С середины 1950-х годов путеводители стали выходить в издательстве обкома КПСС «Лениздат».[2]

Мною были изучены путеводители по г. Ленинграду за 1933, 1937, 1968, 1970, 1977, 1980 года, а также ряд современных изданий по Санкт-Петербургу. Общим для них является описание Летнего сада как «первенца русского регулярного паркостроения». В описании самого сада значительное место отводится его скульптурам, архитектурным сооружениям и Невской ограде. Помимо этого во всех путеводителях можно найти упоминание о том, что по аллеям Летнего сада прогуливались писатели, поэты и художники. Также отмечается, что в XVIII вв. Летний сад «был одним из центров придворной жизни Петербурга», где устраивались различные празднества и ассамблеи, а позднее он стал излюбленным местом прогулок петербуржцев.

При этом в истории сада присутствуют эпизоды, которые поразному представлены в путеводителях в зависимости от года издания. В ранних советских изданиях Летний сад вписывался в создававшуюся мифологию революции. При описании сада большое внимание уделяется истории покушения на Александра II и установки часовни в память о его спасении О. Комисаровым. Авторами путеводителей установка часовни в Невской ограде описывалась как покушение на «одно из чудес мира», а сама часовня - как безвкусное мраморное строение. С 1934 года тема терроризма в СССР становится запретной. В связи с этим постепенно меняется и форма изложения сюжета, связанного с покушением на императора. История с покушением заменяется историей о мемориальной доске, которая установлена на ограде. С 1960-х годов внимание постепенно переходит к истории самого сада и его культурно-архитектурной составляющей. Можно предположить, что данное неравнодушие связано с общественным интересом к памятникам истории и культуры города. После хрущевской «оттепели», XX съезда и реабилитации сталинских

[1] Давыдов А.Ю. Источник по истории культурной жизни крупного города – путеводители/ А.Ю. Давыдов // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. –2013. – Том 4. – № 2. – С. 33.

[2] Там же. С. 34-35.

репрессий в городе начинает постепенно возрождаться общественный интерес к памятникам истории и культуры. А с 1970-х годов наблюдается активное возникновение различных движений за сохранение наследия города. [1] В современных изданиях мы уже не встретим упоминания ни о мемориальной доске, ни о покушении. Авторы основное внимание уделяют архитектурным сооружениям и историческим сюжетам петровского времени. О нем говорят как о месте, где проводились крупные празднества петровской эпохи, и где Петр I впервые в России высаживал помидоры и картофель. Таким образом, с изменением политической обстановки меняется и изложение материала о Летнем саде. Акцент с истории о покушении на императора постепенно смещается на историю создания сада и практики его использования.

Обзор путеводителей позволяет наметить несколько важных особенностей формирования образа Летнего сада до реконструкции. 1. Летний сад репрезентировался, в первую очередь, как садово-архитектурный ансамбль, объект культурного, а не исторического наследия. 2. Летний сад вписан в контекст именно истории культуры, а не истории страны в целом. В текстах всегда приводятся стихи А.С. Пушкина о данном месте, а также перечисляются – художники, поэты, писатели, которые любили гулять по аллеям сада. 3. Летний сад не был ареной политических событий, митингов, плакатов. Проект увековечения самого громкого события (покушение на императора Александра II), связанного непосредственно с Летним садом, оказался неудачным и был объектом насмешливой критики авторов советских путеводителей. Показательно, однако, что критика велась с позиций защиты садового ансамбля от «уродливого» сооружения.

[1] Гладарев Б. Историко-культурное наследие Петербурга: рождение общественности из духа города / Б. Гладырев // От общественного к публичному: коллективная монография / науч. рук. О.В.Хархордин. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге,2011. – С. 98-101.

Савина А.В., ст. преподаватель
Россия, ФГБОУ ВПО «Вологодский государственный университет»

Savina A.V., Senior Lecturer,
Russia, Vologda State University

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК ИНСТРУМЕНТ МИФОТВОРЧЕСТВА: С. ЦВЕЙГ О Ж. КАЛЬВИНЕ

LITERATURE AS A MEANS FOR MYTHMAKING: S. ZWEIG ABOUT J. CALVIN

Аннотация

Статья посвящена отражению образа реформатора Жана Кальвина (1509-1564) в художественно-документальном очерке знаменитого австрийского писателя С. Цвейга (1881-1942) «Совесть против насилия. Кастеллио против Кальвина» (1936). Путем преувеличения, упрощения и «осовременивания» рассматриваемого сюжета XVI века, Цвейг добился яркого эмоционального воздействия на читателя и одновременно исказил реальные факты описываемых им событий, заложив основы восприятия Кальвина в XX-XXI вв. как диктатора в созданном им тоталитарном государстве.

Abstract

The article is devoted to the image of John Calvin (1509-1564) in the work of the famous Austrian writer S. Zweig (1881-1942) "Conscience against violence. Castellio against Calvin" (1936). By exaggeration, simplification and "modernizing" the story of the XVI century, Zweig made a strong emotional impact on the reader and at the same time distorted the real facts of the events he describes. It was he who laid the foundations of Calvin's perception of XX-XXI centuries as a dictator in a totalitarian state.

Ключевые слова: Ж. Кальвин; С. Цвейг; «дело Сервета»; кальвинизм; Реформация; миф; историческая память.

Keywords: J. Calvin; S. Zweig; «the Servet affair»; Calvinism; Reformation; myth; historical memory.

Литература — один из источников исторической памяти. Художественные произведения «оживляют» прошлое, делают его близким и понятным, исторические представления «обретают плоть и кровь,

переставая быть сухими научными фактами»[1]. Важная роль художественной литературы в формировании образов исторических личностей, событий, явлений в массовом сознании несомненна. Однако очевидной проблемой является сознательное или неосознанное мифотворчество писателей, поэтов, драматургов, которые могут искажать факты в угоду авторскому замыслу, сюжетной линии или читательскому интересу.

Именно в этом смысле нам интересно произведение знаменитого австрийского писателя, мастера новеллы и беллетризованных биографий Стефана Цвейга (1881–1942) «Совесть против насилия. Кастеллио против Кальвина»[2]. Основой сюжета очерка, впервые опубликованного в Вене в 1936 году, стали женевские события 1553 года, известные как «дело Сервета». Испанский доктор и теолог – антринитарий Мигель Сервет (1509/1511–1553) был арестован в Женеве, осужден и в октябре 1553 года сожжен на костре. Главным обвинителем в «деле Сервета» выступал реформатор Женевы Жан Кальвин (1509–1564). Французский протестантский проповедник Себастьян Кастеллион (1513–1563) в 1554 году под псевдонимом Мартин Беллий опубликовал трактат, где осудил Кальвина и заявил, что казнь Сервета — это убийство, как любая казнь за расхождение во взглядах.

Почему Цвейг обратился к этому сюжету? Несомненно, его привлекла личность Кастеллиона, который, рискуя жизнью, боролся «за свободу духа и за окончательную победу гуманизма на земле»[3]. Кроме того, Женева кальвиновского периода, вероятно, вызвала аналогии с ситуацией в Европе 1930-х годов – репрессии, попирание прав человека, преследование инакомыслящих. Цвейг, еврей по национальности и противник любой диктатуры, в 1934 году вынужден был покинуть родную Австрию, и очерк «Совесть против насилия…» был написан им в эмиграции. Работая в Британском музее в Лондоне, библиотеках Цюриха и Базеля, Цвейг изучал документальную основу сюжета (рукописи Кастеллиона, сочинения Кальвина и его соратника и биографа Т. де Беза) и научную литературу, на основе которой цитировал недоступные ему источники[4]. Таковых было немало: писатель сетовал на «скудность и рассеянность материалов по миру»[1].

---

[1] Мазур Л. Н. Образ прошлого: формирование исторической памяти // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. – 2013. – № 3 (117). – С. 248.

[2] Цвейг С. Совесть против насилия. Кастеллио против Кальвина // Цвейг С. Очерки. – М.: «Советская Россия», 1985. – С. 299 – 534.

[3] Там же. – С. 314-315.

[4] Buisson F.E. Sebastien Castellion, sa vie et son oeuvre (1515-1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral français. 2 vol. – Paris: Hachette, 1892; Giran É. Sébas-

Несмотря на то, что в названии цвейговского произведения фигурирует Кастеллион, образ последнего явно «проигрывает» фигуре реформатора в колоритности. Кальвина Цвейг изображает как диктатора и тирана по природе, черты которого глубоко отвратительны и претят автору. Цвейг наделяет Кальвина крайним упрямством, жесткостью, неумолимостью и часто повторяет, что Кальвин никогда не отступал от своего, слышал только себя, поскольку верил, что его устами говорит Господь[2]. Однако писатель вольно или невольно упускает из виду примеры компромиссов Кальвина, в частности, когда в 1541 году он пошел на значительные уступки магистрату, соглашаясь на внесенные изменения в его вариант проекта устройства церкви.

Цвейг подробно освещает жизнь Женевы при Кальвине, живописуя абсурд новых порядков и ужасы тирании, апофеозом которых стала казнь Сервета. «Говорящие» заглавия разделов очерка недвусмысленно заявляют авторскую позицию: например, «**Захват** *(*выделено здесь и далее мной. – *А.С.)* власти Кальвином» или «**Убийство** Сервета». По мнению Цвейга, Кальвин превратил горожан в послушный механизм, искоренив всякую свободу мысли и самостоятельность[3]. По мнению Цвейга, Кальвин и свобода вообще несовместимы, однако, как в таком случае внутри английского, голландского, американского кальвинизма возникла идея политической свободы, писатель не поясняет, ссылаясь на некую историческую неизбежность краха диктатуры[4].

Женевская политика Кальвина оценивается австрийским писателем как первая попытка полной унификации, слияния народа и государства[5]. По мнению Цвейга, секрет послушания жителей женевской республики – в насилии и страхе, которые лежат в основе любой диктатуры. В эту картину отношений «палача» и «жертв» не вписывается ни изгнание Кальвина из города в 1538 году, ни приглашение женевцами Кальвина в 1541 году на вполне конкретных условиях, ни существование магистрата, который далеко не всегда шел навстречу ре-

---

tien Castellion et la Réforme calviniste: les deux Réformes / préf. par F. Buisson. – Paris: Hachette, 1914. – 576 p.

[1] Цвейг С. Совесть против насилия. Кастеллио против Кальвина. – М.: «Мысль», 1986. – С. 218.

[2] Цвейг С. Совесть против насилия. Кастеллио против Кальвина / С. Цвейг // Цвейг С. Очерки. – М.: «Советская Россия», 1985. – С. 332-333.

[3] Там же. – С. 302.

[4] Там же. – С. 528-530.

[5] Цвейг С. Совесть против насилия. Кастеллио против Кальвина // Цвейг С. Очерки. – М.: «Советская Россия», 1985. – С. 339.

форматору. Помимо упрощения, Цвейг грешит «осовремениванием» ситуации, употребляя термины «штурмовики», «юнгфольк», «религиозная полиция», а также рассказывая о сети женевских платных шпионов чуть не по всей Европе[1].

Явные параллели Женевы XVI века с фашистскими и нацистскими режимами в очерке Цвейга, с одной стороны, способствовали популярности его книги, особенно после окончания Второй мировой войны, ведь модернизация сюжета XVI века делала и персонажей, и коллизию легко узнаваемыми, понятными, актуальными. С другой стороны, эти же обстоятельства в значительной степени исказили образ Кальвина и протестантизма в целом в исторической памяти целых поколений. Благодаря Цвейгу, «дело Сервета» стало одним из самых известных сюжетов, связанных с историей кальвинизма, Кальвин стал восприниматься не столько как реформатор, сколько как деспот и тиран. Конечно, подобные оценки были и раньше (например, у современника Кальвина И. Бользека), но за сугубо негативный образ реформатора в XX веке во многом ответственен именно Цвейг.

Конечно, трудно поверить в то, что Цвейг сознательно хотел исказить историю – он преувеличил, упростил, осовременил сюжет для того, чтобы доходчиво объяснить читателю суть современной ему ситуации и возможности поведения в ней. Рисуя мрачный образ Кальвина и ужасный конец Сервета, писатель ярко «высвечивает» нравственный подвиг Кастеллиона и, будто убеждая сам себя, подчеркивает необходимость противостоять диктатуре в любую эпоху.

Следует учесть, что в «деле Сервета» до сих пор немало «белых пятен», а это не может не способствовать устойчивости исторических мифов. Смогут ли историки ликвидировать эти лакуны и преодолеть мифологизированное восприятие Кальвина – покажет время.

[1] Там же. – С. 356.

Крысин Р. И., канд. филолог. наук
РФ АНО ВПО «Белгородский университет кооперации, экономики и права», Липецкий филиал

Krysin R. I., PhD in Philology
Russian Federation, Belgorod University of Cooperation, Economy and Law, Lipetsk branch

Г. Ф. ЛАВКРАФТ: НЕОМИФОЛОГИЗМ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА МАССОВУЮ КУЛЬТУРУ XX В.

H. P. LOVECRAFT: NEOMIFOLOGIZM AND ITS INFLUENCE ON POPULAR CULTURE OF 20TH CENTURY

Аннотация

В статье анализируется мифологическая составляющая творчества американского писателя Г. Ф. Лавкрафта (одного из основателей жанра «фэнтези» и «хоррора») и влияние его образов и идей на художественную литературу, анимацию, кинематограф, индустрию видеоигр, комиксы – то есть, на массовую культуру 20 века.

Abstract

The article analyzes the mythological component of creativity of American writer H. P. Lovecraft (one of the founders of the genres «fantasy» and «horror») and the impact of his images and ideas on fiction, animation, film, video game industry, comic books – that is, the mass the culture of the 20th century.

Ключевые слова: Г. Ф. Лавкрафт; неомифологизм; массовая культура

Keywords: H. P. Lovecraft; neomifologizm, popular culture

Не будет преувеличением сказать, что именно неомифологизм, в значительной степени, определил особенности художественной культуры 20 века. Говоря об отечественной литературе обозначенного периода, можно указать не только на писателей начала столетия, чьи произведения в этом смысле просто «бросаются в глаза», например, – на Андрея Белого (Борис Николаевич Бугаев) (1880–1934) и его «вершинные» романы «Петербург» (издававшийся, по мнению разных исследователей, в разных редакциях с 1911 по 1928 гг.) и «Москва» (1926); или – на М. А. Булгакова и его крупные произведения: «Белая гвардия» (1924), «Мастер и Маргарита» (1940); но также отметить, скажем М. А. Шолохова (1905–1984), во многих всемирно известных шедеврах которого совершенно отчетливо прослеживается

фундаментальнейший мифологический мотив – идея диктата некоего Фатума, Судьбы над человеком; можно назвать еще многих других. В зарубежной литературе неомифологизм прочно ассоциируется с жанром «фэнтези», и здесь прежде всего приходит на ум имя Джона Рональда Руэла Толкиена (1892–1973). Однако 1937 год, когда Толкиен только еще задумывал свою эпопею «Властелин Колец» (1949), стал также годом смерти одного из действительных основоположников названного жанра, Говарда Филипса Лавкрафта (1890–1937).

В «копилке» писателя – множество произведений, написанных в жанрах, тяготеющих и к научной фантастики («Герберт Уэст – Реаниматор» – 1922, «Свет из Космоса» – 1927 и др.), и к «классическим» рассказам ужасов в готическом стиле, т. е. – к историям о колдовстве, призраках, переселении душ, выходцах с того света, проклятых артефактах и пр. («Тварь у порога» – 1933, «Модель для Пикмэна» – 1926, «Собака» – 1926, «Несказанное» – 1925, «День Вентсуорта» – 1957, «Кошки города Ультар – 1920, «Алхимик» – 1908 и др.).

Все же прежде всего Лавкрафт известен в мировой культуре как создатель «Мифов Ктулху», что в (широком смысле) означает придуманную писателем достаточно оригинальную мифологическую систему. Изучая Лавкрафта и его художественный мир, необходимо учитывать, что мы неизбежно столкнемся с большим количеством мистификаций и отсутствием канонов: сам писатель создавал ряд произведений под вымышленными именами; ссылался на несуществующие источники, самый известный из которых – вымышленная книга «Аль Азиф» или «Некрономикон» авторства, якобы, «безумного араба» Абдула аль Хазреда (образ, который Лавкрафт придумал еще в детстве при знакомстве со сборником восточных сказок «100 и 1 ночь»); многочисленные последователи Лавкрафта и при, и после его жизни сочиняли истории стилизованные под работы «мэтра» или (того больше) – от его имени; самый яркий здесь пример – творчество Августа Дерлета (1909–1971): сподвижник Лавкрафта впоследствии приписывал его к себе в соавторы через много лет после смерти учителя на том основании, что Дерлет, мол, пользовался архивом (черновиками) мастера, доставшимся ему «по наследству» как душеприказчику (именно так появился на свет роман «Таящийся у порога» – 1945 г.); в результате совершенно невозможно доподлинно выяснить кто именно и когда именно написал то или иное произведение, поэтому и встречаются в разных текстах разночтения по вопросам, скажем, иерархии «существ» или мест их пребывания. Тем не менее, вполне осуществимо в самых общих чертах изложить лавкрафтовскую концепцию сверхъестественного: «первобытную Землю населя-

ли существа другой расы, которые за свои дьявольские обычаи были изгнаны “Старшими Богами”, изолировавшими их от Земли, поскольку они не подчинялись законам времени и пространства, в отличие от смертных людей, и вдобавок могли передвигаться в других измерениях. И эти существа, хотя и изгнанные, изолированные от нас страшными и ненавистными им печатями, продолжают жить “снаружи” и часто делают явные попытки восстановить свой контроль и власть на Земле над “низшими” существами; населяющими ее сейчас[1]». «Существа» Лавкрафта, называемые «Великими Древними», символизируют собой могущественные и хаотические силы Вселенной, которые довлеют над «низшими» (то есть, над людьми), и «низшие» невольно «умаляются»[2], столкнувшись с ужасающей мощью этих существ (подобно Макару Девушкину, ощутившего силу оживающего Петербурга в романе «Достоевского»). Идея враждебного Космоса – вот где подлинная мифология! Можно привести много аналогов этой истории с «классическими» мифами, например, своей сутью и внешним обликом Древние сильно напоминают «хтонических» чудовищ античных сказаний (Тифон; Гея; Кронос, все титаны вместе взятые и др.), побежденных и изгнанных Зевсом; в одном из вариантов «Некрономикона» (неизвестного автора) прямо соотносятся Великие Древние с сюжетами и образами шумерской мифологии: Древние объявляются порождениями местного «монстра» Тиамат и союзниками злых богов (Ерешкигаль), а Мардук – посланником Старших Богов.

Итак, произведения Лавкрафта во многом подготовили явление таких известных в свой области писателей, как Стивен Кинг (род. 1947) или Дин Кунц (род. 1945), оказали значительно влияние на массовую культуру 20 века, во многом определили ее направление, особенно – в жанре «хоррора». Наиболее явно это выражается в следующих деталях:

- Мифология Лавкрафта подкрепляется его же собственной оригинальной топонимикой. Писатель создал целую галерею образов «жутких» мест, причем, например, кроме «затопленного города Р’льех» (обиталище самого Ктулху[3]) и других вымышленных городов (именно в этом – фэнтези-составляющая творчества писателя) встре-

[1] Крылатая смерть. Сборник готической фантастики. – М.: «ИМА-пресс», 1993. С. 311–312.

[2] Почти все герои «Мифов Ктулху» в финале погибают или сходят с ума. (Ктулху в мифологии Лавкрафта – один из наиболее часто упоминаемых (и высокопоставленных) Великих Древних).

[3] Ктулху в мифологии Лавкрафта – один из наиболее часто упоминаемых (и высокопоставленных) Великих Древних.

чаются в поэтике «мифов» и вполне «земные» топонимы; один из них – город Аркхэм, впоследствии ставший важнейшей мифологемой вселенной комикс-издательства DC). Кошмарные события в рассказах Лавкрафта с неизменным постоянством происходили в удаленных и небольших городках, что позже стало знаковым каноном в литературной и кино-индустрии.

- В своих произведениях Лавкрафт делает акцент на создание тревожной атмосферы вторжения сверхъестественного в обыденность, нежели – на грубый натурализм; показательная цитата: «в воздухе витало какое-то беспокойство»[1]. Создание именно общей картины происходящего, вселяющей страх (обилие стуков, шорохов, поскрипываний и пр.) тоже стало каноном для игро- и киноделов.
- Наконец самые образы лавкрафтовских Великих Древних как (в целом) бесформенных молюскоподобных существ с обилием щупальцев («непонятное что-то») тоже стали неотъемлемой «визитной карточкой» жанра на многие десятилетия. «Оттуда, я увидел не звезды, а солнца, те солнца <…> огромные шары света, массой двигавшиеся к отверстию; и не только это, но и то, как лопнул ближайший ко мне шар, и из него потекла протоплазма, черная плоть, соединявшаяся воедино, формируя то отвратительное ужасное существо из космоса, исчадие тьмы доисторических времен, аморфное чудище со щупальцами, таившееся у порога, чье обличье состояло из мешанины шаров; несущего погибель Йогг-Сотота[2], пенящегося, как первобытная слизь в молекулярном хаосе, вечно за пределами бездонных глубин времени и пространства[3]».

[1] Лавкрафт Д., Дерлет А. Тварь у порога. Сборник рассказов. – М.: РИПОЛ «Джокер», 1993. С. 212.

[2] Один из Великих Древних в мифологии Лавкрафта. – Р.К.

[3] Крылатая смерть. Сборник готической фантастики. – М.: «ИМА-пресс», 1993. С. 337–338.

Акулинин К.В., аспирант кафедры всеобщей истории
ТГУ им. Г.Р. Державина

Akulinin K. V., postgraduate student of the Department of General history at TSU named after G. R. Derzhavin

КОММЕМОРАЦИЯ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ВЕРЫ БРИТТЕН В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД

COMMEMORATION OF THE FIRST WORLD WAR IN THE WORKS OF VERA BRITTAIN IN THE INTERWAR PERIOD

Аннотация

Цель данной работы заключается в том, чтобы проанализировать, как отражены реалии фронтовой жизни в творчестве В.Бриттен межвоенного периода и насколько они соответствуют действительности. Особый акцент в работе сделан на изучении книги «Заветы юности». В работе также рассмотрены характерные особенности биографии В.Бриттен, которые повлияли на ее мировоззрение. Выявлена и обоснована взаимосвязь между ее творчеством и памятью британского общества о событиях Первой мировой войны.

Abstract

The aim of this work is to analyze how to reflect the realities of life at the front in the works of B. Britten in the interwar period and how they correspond to reality. Special emphasis is put on the study of the book «Testament of Youth». The paper also considers characteristic features of the biography of V. Brittain, who influenced her worldview. Identified and justified the relationship between her work and memory of the British society about the events of the First World War.

Ключевые слова: Первая мировая война, Вера Бриттен, Великобритания, коммеморация, писатели-фронтовики.

Keywords: First World War, Vera Brittain, UK, commemoration, veteran writers.

Бриттен Вера Мари (1893-1970) – известная английская писательница и общественный деятель, дочь владельца фабрики по производству бумаги Томаса Артура Бриттена и Эдит Мари Бервон. Ее книга «Заветы юности» является классическим примером литературы «потерянного поколения», оказавшим значительное влияние на представление читателей о характере и событиях Первой мировой войны. Поэтому цель данной работы – проанализировать, как отражены реа-

лии фронтовой жизни в творчестве В.Бриттен межвоенного периода и насколько они соответствуют действительности.

Одно из самых популярных изображений В.Бриттен – это то, где она одета в униформу медсестры. Однако в первую очередь В.Бриттен была не медсестрой, а журналистом, феминисткой и писательницей. Она говорила: «Я начала писать еще когда была ребенком. Это было чем-то естественным для меня. Писать для меня было все равно, что дышать. И даже до того, как я научилась писать, я уже начала придумывать истории»[1].

Во время войны В.Бриттен работала медсестрой в госпиталях Англии и Франции. 27 декабря 1915 года она узнает, что ее жениха Роланда Лейтона застрелил снайпер. Это была ее первая, но не последняя потеря на протяжении войны. 15 июня 1918 года на фронте погибнет ее брат Эдвард Бриттен.

После этого вернуться к прежней жизни для В.Бриттен было непросто. Чтобы как-то отвлечься, она снова начинает писать. В 1925 году В.Бриттен решила написать роман, основанный на ее личном опыте, полученном во время войны. Однако подготовка к работе заняла у нее еще 4 года. В конце концов, видя успех чужих мемуаров о войне, она приступает к работе.

«Я начала изучать мемуары З.Сассуна, Э.Бландена и Р.Грейвза. Конечно, я задавалась вопросом, так ли интересна моя история, как их? Кроме того, я смотрела на многие вещи не так, как они»[2]. В.Бриттен, как она позже заявила в «Заветах опыта», хотела, чтобы к женщинам относились также серьезно, как и к другим очевидцам войны. Ей не нравилось, что роль женщин в войне принижалась в большинстве мемуаров, написанных мужчинами: «Разве женщины не вели свою войну? Они были не только женами, матерями или проститутками, как обычно пишут об этом мужчины»[3].

Также как З.Сассуну, У.Оуэну и Р.Олдингтону, непосредственное участие в войне позволило В.Бриттен говорить о ней и высказывать свою точку зрения. Поэтому она представила читателям свой, как она считала, подлинный, реалистичный и свободный от пропаганды взгляд на события. [4]

---

[1] Bishop A. Brittain, Vera Mary (1893–1970) // Oxford Dictionary of National Biography. URL: http://www.oxforddnb.com/view/article/32076 [accessed 25.05.2015]

[2] Wohl R. The Generation of 1914. Cambridge: Harvard University Press, 1979 – p.111

[3] Brittain V.Testament of Experience. London: Virago, 1979 – p.77

[4] Fell A.. Myth, Countermyth and the Politics of Memory: Vera Brittain and Madeleine Clemenceau Jacquemaire's Interwar Nurse Memoirs // Sinergies Royaume-Uni et Irlande. №4,2011 – p.15

В «Заветах юности» В.Бриттен не только описывала ужасные условия жизни медсестер и страдания солдат, но также стремилась изобличить неприятные реалии, стоявшие за мифами о преданных женах, ангельских медсестрах и героизме солдат. Так, например, описывая газовую атаку на Этапль, она говорит: «Рядом с одним из умирающих солдат в течение 2-3 дней была его жена. Ей не слишком нравилось дежурить возле мужа и она начала флиртовать с одним из сержантов, который вскоре пришел, чтобы унести тело ее супруга. Я подумала, знает ли эта женщина, что ее муж страдал не только от газа, но и от сифилиса?»[1].

Также В.Бриттен вспоминала случай, произошедший во время ее пребывания на Мальте: «У нас произошел инцидент... Нашу медсестру и офицера военно-морского флота застали в палатке на берегу залива Святого Георгия»[2]. «Святая чистота» медсестер оказалась под вопросом. Однако не изменилось отношение к ним, как к легкомысленным девушкам из среднего класса, которые просто дурачились на фронте: «Совсем недавно, сидя в офисе одного офицера, я случайно наткнулась на доклад, в котором говорилось, что «к помощи медсестер из числа добровольцев прибегали только в чрезвычайных ситуациях». И я сразу вспомнила, как я попала в настоящий ад во время такой «чрезвычайной ситуации» 22 марта 1918 года. Я осталась один на один со всеми этими растрепанными кроватями, лежащими на полу носилками, а также с торчащими из-под коричневых одеял окровавленными конечностями, привязанными к шинам грязными порванными бинтами»[3].

В то же время В.Бриттен осознанно эксплуатировала свой образ медсестры, прошедшей через войну, чтобы пропагандировать идеологию пацифизма. На это работала и структура ее произведения, и те тона, в которые она окрашивала свой рассказ. В том же отрывке, например, она описывала раны солдат выражением «настоящий кошмар». Вряд ли прошедшая тренировку медсестра, как она себя позиционировала, стала бы говорить нечто подобное, однако это было вполне допустимо для писателя, который пытался показать своим читателям все ужасы войны и убедить их в ее бессмысленности.

«Заветы юности» в первую очередь нужно рассматривать не как мемуары, а как попытку убежденного пацифиста склонить к своей точке зрения рядовых читателей. На эту книгу большое влияние оказали литературные амбиции ее автора, которые появились у

[1] Brittain V. Testament of Youth. London: Virago, 1978 – p.405
[2] Там же. p.327
[3] Там же. 410

В.Бриттен еще в раннем детстве, ее политические убеждения, а также мировоззрение образованной молодежи среднего класса. В связи с этим «Заветы юности» довольно сильно отличались от прочих мемуаров медсестер, написанных в межвоенный период. Так, например, некоторые исследователи усматривали у В.Бриттен откровенно презрительное отношение к профессии медсестры, в которой, по ее мнению, практически не использовались превосходные качества образованных женщин[1].

Если проводить параллели между «Заветами юности» и менее известными мемуарами профессиональных медсестер, то можно увидеть, что В.Бриттен в своей книге обращает значительно меньше внимания на работу, которую ей приходилось выполнять на фронте в качестве медсестры, но зато детально описывает свое идеологическое и психологическое развитие[2]. Другими словами, В.Бриттен написала не столько мемуары, как позиционировались «Заветы юности» их автором, сколько манифест пацифиста и повесть о своем пути от наивного идеализма к горькому и болезненному разочарованию. В.Бриттен хотела, чтобы ее книга стала важной частью памяти о «потерянном поколении», эквивалентом мужским мемуарам о войне. И ей это удалось. «Заветы юности» стали бестселлером, а также создали устойчивый миф о Первой мировой войне, который жив памяти британского общества и по сей день.

[1] Ouditt S. Fighting Forces, Writing Women. London: Routledge, 1994 – p.29
[2] Fell A. Указ соч. p.14

Дюкин С. Г., к.филос.н., доцент,
Россия, Пермская государственная академия
искусства и культуры

Dyukin S. G., Ph. D., Associate Professor,
Russia, Perm State Academy of Art and Culture

ВЫТЕСНЕИЕ ВОЕННОЙ ИСТОРИИ В ВЕНГЕРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX ВЕКА В КОНТЕКСТЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

THE DISPLACEMENT OF MILITARY HISTORY IN HUNGARIAN LITERATURE IN THE CONTEXT OF NATIONAL IDENTITY

Аннотация

В статье рассматривается способ влияния на структуру национальной идентичности через построение образа войны в художественной литературе. В качестве примера рассматривается бытование в венгерской литературе тематики двух мировых войн. Для обоих нарративов свойственна радикальная дедраматизация и дегероизация. Данный метод рассматривается как инструмент создания определенных идентификационных структур.

Abstract

The article discusses a way to influence the structure of national identity through the construction of the image of war in fiction. In one example, the existence in the Hungarian literature of the subjects of the two world wars. Gor both narratives peculiar to radical dedramatization and dangerously. This method is considered as a tool to create specific identification of structures.

Ключевые слова: венгерская литература; художественный дискурс; тема войны; национальная идентичность.

Key words: Hungarian literature; artistic discourse; military theme; national identity

Событие, помещенное в контекст исторической памяти, теряет свой объективный субстрат и превращается в отражение совершенно иных процессов, отделенных от данного факта во времени и пространстве, использующих его для собственного утверждения. То же самое касается и группы событий, объединяемых определенным дискурсом, за счет чего они обретают иное звучание и функции. Одним из примеров такой ситуации может служить национальная военная

история, осмысляемая в качестве единого совокупного факта при том, что представление о ней собирается из множества отдельных событий, которые в объективном аспекте могут быть изолированы друг от друга.

Тем вариантом национальной военной истории, который предлагается рассмотреть, выступает венгерская милитаристская традиция, пропущенная через призму последующего осмысления. Традиционно венгерская культура содержит в себе важный сегмент, связанный с военными историческими традициями. При этом мы наблюдаем, как в венгерской художественной литературе происходит вытеснение милитаризированной исторической памяти. Основными инструментами данного процесса выступают иронизация и отказ от отношения к собственной военной истории как элементу национальной идентичности. Обозначенные тенденции характерны как для восприятия поражений Венгрии в XX веке, так и для рефлексии в связи со средневековой историей, традиционно служащей почвой для мифологизации национального прошлого.

Однако эволюция отдельных фактов военной истории в венгерской литературе имеет длительный характер. Достаточно обратить внимание на отражение в художественном словесном дискурсе событий I мировой войны. Реминисценции этой войны в сознании венгерского народа приобрели деструктуризированную форму. Причины этого кроются в коллизиях, последовавшими за окончанием войны. Речь идет о революции (революциях) 1918-1919 гг., о потерях, связанных с Трианонским миром, о специфической политической истории хортистского периода. Все эти факты сами по себе достойны трагического осмысления. В конечном счете, опыт осмысления событий 1914-18 гг. перекрывается на тему II мировой войны. Таким образом, история активного художественного переживания I мировой войны составляет чуть более 20 лет. Перейдя в пассивную, периферийную стадию, данная культурная тема остается живой и поныне.

Магистральная линия переживания последствий войны укладывается, прежде всего, в рамках критического реализма межвоенного периода. Но и в этот период большинство упоминаний о войне фрагментарны. Характерна формальная ассимиляция подобных вкраплений общей фабулой, в основе которых лежат жанровые сюжеты. Война входит в виде случайных воспоминаний, аллюзий. В результате через произведения Ж.Морица, Л.Немета, А.Тамаши и других авторов I мировая война оседает в исторической памяти венгерского народа как явление, прежде всего создающее помехи нормальному ходу повседневности. В коннотациях войны полностью отсутствуют образ врага, героизм, соотнесение военных лишений с государствен-

ными интересами. В центре большинства фабул перед читателем предстает персонаж со сниженными характеристиками, - лишенный воли, не соотносящий собственные мотивы с целями государства, ориентированный исключительно на физическое выживание, как правило, любой ценой. Г.Гачев связывает данную установку с эстетикой дезертирства[1].

В литературе социалистического периода тематика I мировой войны практически исчезает. Возвращаясь в тексты рубежа XX-XXI вв., события 1914-18 гг. обретают фрагментарный характер, лишаются историчности и проникают в нарратив повседневности. Такая ситуация наблюдается в произведениях П.Эстерхази. П.Надаша, И.Кертеса. Таким образом, история приносится в жертву иронизации банального, под которой подразумевается перманентная насмешка над приобретающими универсальный характер повседневными практиками.

Близкий нарратив военной истории формируется вокруг участия Венгрии во II мировой войне. Эта тематика, в отличии от рефлексии в отношении I мировой войны лишь усиливается с ходом времени. Дело в том, что из литературы социалистического периода война была практически полностью исключена, так как неудачное участие Венгрии в тех событиях на стороне нацистской Германии против Советского Союза исключало длительную рефлексию по поводу участия в войне в рамках авторитетного дискурса. Литература же в условиях идеологизированного общества и тоталитарного режима является частью именно авторитетного дискурса, несет в себе отражение властных позиций и исключает проникновение нежелательных смыслов и концептов.

Тема II мировой войны стремительно развивается в литературном андеграунде 70-80-х гг. (полуофициальная литература, допустимая в условиях разлагающегося венгерского тоталитаризма), а впоследствии в художественном дискурсе постсоциалистической Венгрии. Речь идет о творчестве ведущих авторов периода, П.Эстерхази, П.Надаше, И.Кертесе, Д.Конраде. Несмотря на то, что каждый из них создает собственный образ войны, обозначенная тематика обретает на рубеже XX-XXI вв. единую парадигму подачи, вбирающую в себя стремление к историческому отчуждению от заявленных событий, иронию, дедраматизацию, дегероизацию.

Объединяющим началом служит выведение военного нарратива из контекста исторической необходимости и нарочитое соединение его с личным опытом, на который, в свою очередь, накладывается

[1] Гачев Г.Д. Америка в сравнении с Россией и Славянством. – М.: Раритет, 1998. С. 578.

сарказм, выводящий войну за пределы идентификационных институтов. Данный нарратив вбирает в себя такие сюжеты как сдача в плен, сожительство с русской любовницей на оккупированной территории, добывание пищи и одежды. Венгерские авторы реализуют в контексте военной тематики семантику литературы потерянного поколения (А. Барбюс, Э. Ремарк, Э. Хемингуэй), насыщая пространство потенциального подвига и самопожертвования грязью, вшами и нечистотами. Важно отметить, что те же самые мотивы и символы наполняют прозу И. Кертеса, объектом сюжетов которых является Холокост. Традиционные героизм и терпение уступают место повседневной рефлексии[1].

В ряде случаев в виде фрагментарных упоминаний авторы используют факты средневековой военной истории. В первую очередь, это касается постмодернистской прозы П. Эстерхази, насыщающего свои тексты образами древних венгерских витязей и героев, включаемыми им исключительно в ироничный контекст[2].

Обозначенные культуремы, связываемые авторами с военной тематикой, создают устойчивый образ национального бытия, исключаемого из большой истории. Модальная личность венгерской культуры осмысляется в данном аспекте изолированно от этнокультурного и политического контекста, оставаясь наедине с повседневными проблемами. Такое отчуждение от магистральных исторических процессов в аспекте идентификации снижает коэффициент воздействия со стороны культурного Другого. Фон идентификации во многом перемещается из вне в рамки самого субъекта. Следствием подобного процесса, в конечном счете, может стать принципиальное обновление институтов идентификации.

[1] Кертес И. Без судьбы. – М.: Текст, 2007. 299 с.

[2] Эстерхази П. Harmonia Caelestis. – М. Новое литературное обозрение, 2008. 624 с.

И.И. Орлов / Igor I. Orlov

Doctor of Art Studies, Professor of Lipetsk State Technical University, member of Russian Academy of Sciences and Arts (St Petersburg, International Academy of Natural History (United Kingdom-London-Edinburgh), Doctor of Science, Honoris Causa. Lipetsk State Technical University. Russia. 398055, Lipetsk, Moskovskaya str., 30. e-mail: kaf-tx@stu.lipetsk.ru

ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗОВ. ВОСПРИЯТИЕ СИМВОЛИКИ ЛАБИРИНТОВ В ИКОНОГРАФИИ ГОТИЧЕСКИХ СОБОРОВ ЕВРОПЫ И В ОБРАЗЕ РУССКОЙ ИКОНЫ «ЛАБИРИНТ ДУХОВНЫЙ» XVIII В.

Аннотация

В статье делается попытка проследить различие в восприятии символики лабиринтов, отраженное в религиозном искусстве западно-католической и русско-православной христианских традиций.

Abstract

The fundamental research of me symbolism of labyrinth in Gothic cathedrals highlights and reflects Me aspects of my theology shown though Me symbolism. The research refer to historical background of Me civilizations and their culture and traditions which make a huge contribution in foundation and establishment of labyrinth in Gothic cathedrals.

Ключевые слова: Готический собор, лабиринт, символика;

Keywords: Gothic cathedral, labyrinth, symbolism.

Согласно мнению ряда исследователей культовой архитектуры средневековой Европы, интерьеры этих сооружений буквально пропитаны скрытой эзотерической символикой. В частности, во многих романских и готических соборах в месте пересечения нефа с трансептом можно увидеть схему разветвленного лабиринта. Изображения лабиринтов неплохо сохранились в соборах Амьена, Арраса, Осера, Байо, Шартра, Реймса, Сен-Бертене, Пуатье, коллегиальной церкви Сен-Контена, (Франция), в соборе Сан-Мартино в Лукка и монастыре Сан-Пьетро-де-Конфлент – Понтремоли (Тоскана, Италия). Так, лабиринт в соборе Нотр-Дам де Шартр (1202) расположен между третьим и четвертым поперечными пролетами центрального нефа, при-

чем форма шартрского лабиринта (его пропорции и символическое значение) явно перекликаются с «розой» на фасаде здания (рис.1). В пространстве центрального нефа Шартрского собора не было встроенных часовен и прежде чем подойти к хору собора, прихожане встречали на своем пути лабиринт, который ставил перед неизбежным выбором: обойти лабиринт через боковые нефы или войти в лабиринт и пройти по нему до самого центра. В самом центре этого лабиринта был прикреплен большой металлический диск (почти в четверть диаметра всего круга), на котором изображен Тезей, побеждающий Минотавра, а рядом наблюдающая за ними Ариадна. До наших дней диск не сохранился, так как был переплавлен во времена французской революции и от него остались лишь разбитые болтовые отверстия. Вслед за ним лабиринты появились в Реймсском и Амьенском соборах (правда эти лабиринты не дошли до наших дней, но сохранились старинные рисунки). Интересно отметить тот факт, что все лабиринты XIII и XIV вв., за исключением одного, имеют круглую или восьмигранную форму и чаще всего одиннадцати-круговую схему (т. н. «шартрская»). Роль лабиринтов готических соборов до конца не ясна, выдвигаются лишь различные гипотезы относительно символики лабиринтов. В эпоху готики происходят серьезные изменения во взаимоотношениях заказчика и мастера. Клирикам попрежнему принадлежит богословская сторона дела (разработка основной символической идеи собора), но мастером выстраивается художественная программа интерьера готического храма. Заказчик оказывается отныне в роли наблюдателя, организатора, казначея и советчика, который высказывает мастеру свои пожелания и вкусы, советуется с архитектором и порой спорит с ним, если художник считает его требования неосуществимыми.[1] Наглядным примером служит изображение на одном из витражей церкви Сен-Жермен-де Фли XIII в., где изображены лица, от которых зависело успешное завершение строительства. Аббат с ключом у пояса, казначей с кошельком в руках, архитектор с «виргой» (измерительной линейкой), у ног которого расположены каменщик и скульптор. Фигура архитектора и аббата выполнены одного роста, в то время, как казначей, каменщик и скульптор представлены меньшими. Так показано выдающееся значение зодчего и заказчика, как равноправных партнеров. В конце XVIII в., в соборе Амьена также еще можно было видеть лабиринт с

[1] См.: 1.Орлов И. И. Укрепленные церкви Окситании «eglises fottifiees» XIII - XV вв. Целостный подход к тайне уникальных сооружений. [Монография] Saarbrucken. Germany: Palamarium Academic Publishing, 2014. – 437 с.

изображением донатора и мастеров, которое исчезло во время Французской революции. (рис. 1)

В эпоху средневековья христиане в Европе верили в то, что если проползти на коленях до центра лабиринта – можно обрести ту же благодать и отпущение грехов, что и при совершении настоящего паломничества в Святую Землю (которая символизировала Небесный Иерусалим). После входа в храм человек, как – бы покидает мир, полный опасных соблазнов и страстей, а войдя в «Дом Божий» оказывается посвященным в высшую тайну Бытия, в бессмертие, в иную реальность символически отраженную в интерьере собора.[1] В этом контексте интересно сравнить французскую миниатюру XII в. города Иерусалима (рис.2) с изображением лабиринта в соборе Нотр - Дам де Шартр (рис.1) , при визуальном сравнении сразу же можно отметить значительное сходство первого и второго изображения. В манускрипте XVI в. лабиринт Реймского собора прямо назван - «Дорога в Иерусалим» и там же описывается, что верующие прихожане проходили по нему с молитвой, участвуя в «обряде очищения». Восьмиугольный план лабиринта, видимомо, символизировал для «посвященных» – «октагон», духовное крещение, которое означало смерть и последующее воскресение (возрождение). Или напоминал план крепости, обнесенного стеной города – «Небесного Иерусалима» или «Града Божия» описанного Блаженным Августином. В 1587 г. местный архитектор Жак Селье, который делал наброски лабиринта, назвал реймсский лабиринт «un dedale» - что могло означать на старо-французском «лабиринт», а может – имя Дедал?

Отсюда видно сколь велика была роль зодчего, как создателя мистического послания потомкам, в глазах современников. Уместно напомнить, что семантика спирали имеет самое прямое отношение к христианской метафизике. Святой Дионисий Ареопагит (Сен-Дени) в трактате «О божественных именах» описывал траекторию движения ангелов, или божественных логосов, а также и специфические движения человеческой души. Так согласно Дионисию - логосы-ангелы движутся по окружности, когда целиком сосредоточены на созерцании Божественной Славы. По прямой линии – в случае попечения о низших ступенях духовной иерархии. По спирали – при сосредоточении на Боге и одновременном размышлении о низших уровнях мироздания. Человеческая душа, в свою очередь, движется по кругу, чтобы сосредоточиться на себе и отвернуться от мира (этим она объединяется с ангельской иерархией) и по спирали душа восходит к Творцу. Здесь во всей полноте перед нами развернута идеограмма

[1] См.: Розенштиль П. Лабиринт // Энциклопедия. Эйнауди. Турин, 1979.

христианского понимания символики лабиринта. Душа человека движется по спирали при дискурсивном понимании и восприятии Божественных Откровений. По прямой линии, душа человеческая движется в том случае, когда она выходит из себя вовне и, отвергаясь от множественности многообразных символов, возводится к простому и цельному созерцанию.[1]

Помимо наиболее распространенного понимания символики лабиринтов, естественно должен был существовать и скрытый (эзотерический) смысл, доступный пониманию лишь «посвященным», поскольку в те времена всякое событие или изображение, тексты или обряды всегда обладали двойным, а подчас и тройным смыслом. Возможно, лабиринты делались в память о Дедале, поскольку этот древний зодчий считался в Средние века прародителем архитекторов. Лабиринт представлял собой не только «…обнаружение скрытого духовного центра, но и тайный знак, замаскированный архитектором, который, не имея возможности открыть себя в автономной и коллективной форме при реализации сооружения, посвященного Богу, объявляет себя здесь в криптическом смысле как христианского наследника умелого и почти божественного греческого архитектора Дедала».[2] Уместно вспомнить сюжет мифа о мастере Дедале, строителе Критского лабиринта, которого царь Минос (заказчик лабиринта и отец чудовища – Минотавра) заточил на острове, уничтожив при этом план Критского лабиринта. Однако Дедал благодаря своему таланту и творческому и деятельному уму освободил себя и сына, улетев с острова на крыльях. В отличие от «пути воина», мастер – архитектор (символический Дедал) выбирает вертикальное измерение. Он становится уже странником, нашедшим выход при обряде посвящения (ритуалы *франк-масонов*), а раскрывается как исследователь, углубившийся в тайну мироздания и достигший внутреннего просветления по сравнению с другими путниками. Тогда понятным становится смысл лабиринта: путник, идущий по нему к центру, движется вдоль горизонтальной оси земной жизни и лишь тот, кто достигнет центра лабиринта, может следовать по вертикали вверх, в Небо. Ассоциация античного мифа о Дедале и Икаре с фигурой мастеров соборов не кажется автору слишком надуманной, поскольку языческое наследие в Средневековой Европе и на Руси существовало параллельно с христианством. Например, в VII в. христианские священники в проповедях осуждали поклонение «культу Минервы», особенно распространенное в среде ремесленников и строителей

[1] См.: Муратова К. М. Мастера французской готики – М., 1988.
[2] См.: Ле Гофф Ж. Рождение Европы. – С.Пб., 2008

(*Minervam operum atque artificiorum initia trasiere*), которые считали ее покровительницей ремесел.[1] Двойственность символики, непреложно свидетельствует в пользу факта несомненной принадлежности некоторых мастеров - строителей готических культовых сооружений к тайным эзотерическим или еретическим учениям. Именно такие тайные сообщества всегда практиковали двойную мораль и двойную истину. Одна предназначалась для «*профанов*», (не посвященных в учение), а другая – тайная истина и мораль (*эзотерическая)*, для своих собратьев. Уместно вспомнить тайное правило членов «манихейской церкви», описанное Блаженным Августином, более восьми лет состоявшим в этом сообществе. От посвящаемых требовали строжайшее соблюдение правила: ***«Jura, perjura, secretum prodere noli» (лат. - «клянись, нарушай присягу, но не выдавай тайны»***). Подтверждением данного тезиса, может служить сам факт обращения к языческой мифологии с ее символикой в эпоху господства христианской догматики и символики в культурной и повседневной жизни средневекового общества. Только люди, глубоко почитавшие запрещенное официальной Католической Церковью древнее античное наследие, могли позволить себе воспроизвести сюжеты языческой мифологии в христианском храме путем аллегорически зашифрованной символики допускающей двойное толкование именно из-за опасения преследований со стороны трибунала церковной инквизиции.

Как показала история, такие предосторожности оказались, отнюдь, не лишними, поскольку именно благодаря двойственности подобных аллегорий, символика лабиринтов перешагнула пространства готических соборов и проникла в страну, для которой католическая религия (Латинство) была абсолютно неприемлемы. Скорее всего, через посредничество приглашенных европейских мастеров, символика лабиринтов проникает на Русь приблизительно в конце XVII – начале XVIII вв. По крайней мере, ранее подобные символы в русской иконографии нам не встречались. Причем русские мастера – иконописцы, изображавшие лабиринты, зачастую уже самостоятельно искали обоснование иконографии лабиринтов в текстах Священного Писания и творениях Отцов Церкви. Икон такого композиционного решения сохранилось немного, именно поэтому особый интерес, на наш взгляд, представляет икона XVIII в. «Лабиринт духовный», писанная маслом на холсте (размеры 57 х 80 см).[2] Икона хранится в коллекции Историко-архитектурного и художественного

[1] См.: Vries J. De. La religion des celtes. Paris, 1977. P. 16

[2] Зеленская Г.М. Описание иконы «Лабиринт духовный» в коллекции Историко-архитектурного и художественного музея «Новый Иерусалим», 2008.

музея «Новый Иерусалим» под Москвой. Вероятно, что символику лабиринта в Россию могли принести «Чешские братья», которые после их изгнания из Богемии в конце XVII в., поселились в Саксонии в имении графа Цинцендорфа – Гернгут, и стали с тех пор именоваться «Гернгутерами».

Решающую роль в «пропаганде» символики лабиринта на Руси, могла сыграть книга «Лабиринт мира и рай сердца» (1623) с русским стихотворным предисловием 1630–х гг., написанная последним епископом секты «Чешские (моравские) братья» Яном Амосом Коменским (1592 - 1670). В 1729 г. секты гернгутеров появились на территории Российской империи в Лифляндии, а затем, добившись в 1764 г. права свободы вероисповедания и права свободного жительства, заселили южные губернии России (в частности Царицынский уезд Саратовской губернии).[1]

В центре иконы изображен лабиринт, из которого два выхода ведут вверх, в «Горний Иерусалим» (Царство Небесное), и одиннадцать – вниз, в геенну огненную. В центре самого лабиринта мы видим круг, где представлены все этапы человеческого пути в земной жизни. Здесь и младенец, лежащий в колыбели (слева), а рядом стоит смерть, изображенная в виде скелета (в центре), готовая его «скосить». На смертном одре (справа) лежит умерший, душу которого принимает Ангел-встречающий, однако рядом же стоит и демон, который держит список грехов усопшего. Весь жизненный путь человека изображен символически, в виде лестницы, по которой поднимаются и спускаются мужчина и женщина. Мы видим их на первой ступени – еще детьми, а на последней – глубокими стариками (надписи указывают их возраст: от 1 года до 90 лет). Рифмованные тексты в верхней части лабиринта наставляют следовать путем Христа, призывающего всех к Себе «и райские врата усердно отверзает». Здесь же приведены слова псалма: «Пути Твоя, Господи, скажи ми, и стезям Твоим научи мя» (Пс. 24, 4). В нижней части лабиринта приведена также строка из Псалтири: «Яко зол душа моя наполнится и живот мой аду приближися» (Пс. 87, 4). Непосредственно под лабиринтом, изображена преисподняя (геенна огненная), в правом углу которой видна «пасть» сатаны, куда низвергаются души грешников в виде обнаженных фигурок. Надписи обозначают перечень грехов ведущих души в ад: «блуд», «уныние», «сребролюбие», «пианство», «тщеславие», «гордость», «убийство», «гнев», «немилосердие», «зависть», «оклеветание», «объедение». Пространство преисподней заселено демонами (падшими духами) – которые являются «воинами

[1] См.: Кожик Ф. Ян Амос Коменский. Прага-ОРБИС, 1980.

тьмы» и ведут с людьми духовную брань. Демоны представлены на иконе поражающими род человеческий с помощью страстей, изображенных в виде земного оружия (луков, ружья, пушки). Однако между демонами, мы можем видеть и Божьих Ангелов, извлекающих раскаявшиеся души грешников из греховной бездны. Над лабиринтом выполнено изображение Царства Небесного (Рая), символизированного Небесным Иерусалимом (Градом Божьим), к стенам которого приближаются души праведников в виде двух отроков, сопровождаемых Ангелами. Изображение отроков соответствует словам Спасителя о том, что «…ибо таковых есть Царство Небесное» (Матф.19, 34). Образ Горнего Иерусалима соответствует Апокалипсическому Граду Горнему (Откр. 21). Над Небесным Иерусалимом – изображение Духа Святого в виде голубя, Пресвятая Богородица и Святой Иоанн Предтеча, обращенные ко Господу молитвенно ходатайствуют о спасении рода человеческого. Впоследствии различные изводы или копии «Лабиринта духовного» воспроизводились (с различной степенью мастерства и достоверности) не только в иконописи, но и в народном, особенно *старообрядческом лубке*. И здесь мы сталкиваемся с тем, что на языке академической школы семиотики, называется «мифологема», которая реализуется, как мы видим, в различных вариантах различных культур, имеющих однако общие расовые и религиозные корни. Мы видим, что несмотря на различные интерпретации самого символа лабиринта, семантика этого знака связана, прежде всего, с поисками «путей спасения», выхода из «запутанной» ситуации жизненной схемы.



Рис.1. Лабиринт в Нотр-Дам де Шартр (1202), в Н-Д де Амьен, реконструирована М. Гэнганом в 70-е гг. XIX в., в Н-Д де Реймс (разрушен во время Французской революции) Фигура с угольником – Жан ле Лу, фигура с циркулем – Жан д`Орбе, фигура рисующая круг – Бернар де Суассон и фигура указующая рукой – Гоше Реймсский. [2, с. 106].

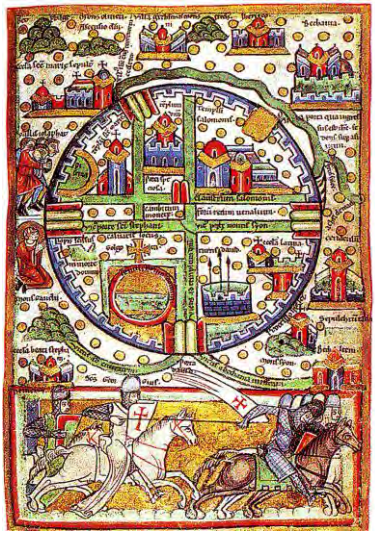


Рис. 2 французская миниатюра XII в. на которой изображена карта города Иерусалима



Рис. 3 Образ иконы «Лабиринт духовный», Россия XVIII в. Ново-Иерусалимский монастырь

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительное слово директора Липецкого филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации А.Д. Моисеева.....3

Секция 1. Социальная мифология в горизонтах memory-studies: вопросы теории и методологии

Сыров В.Н.
Что считать историческими мифами?.....6

Трунов А.А.
Миф и идеология как типы социального знания 17

Иванов А.Г.
Социальное мифотворчество и мифологизация: определение уровней потенциальных угроз для социальных сфер и областей знания.....21

Самойлова Е.В.
Гравитация памяти: ритуалы поминовения в системе воспроизводства социально-экономических отношений группы 25

Селищева Д.В.
Возможность разомкнутости (Erschlossenheit) в понимании Другого как экзистенции.....29

Симонова И.А.
Миф в «механике успеха» исторической ответственности.....33

Линченко А.А.
Социальная мифология в пространстве исторической памяти.....37

Власова О.А.
Память философии: время в мысли Карла Ясперса.....45

Фролова Н.А.
Меморативный потенциал философского дискурса в отечественном социокультурном пространстве (к постановке проблемы).....49

Курохтина С.Р.
Образы истории как симулякры 53

Мещерякова Л.И., Душутина Е.Н.
Мифологизация социальной памяти в средствах массовой информации 56

Секция 2. Коммеморативные практики в пространстве политической и национальной мифологии

Беляев М.А.
Миф как средство легитимации порядка 59

Целыковский А.А.
Политический миф как детерминанта национальной идентичности 68

Аникин Д.А.
Историческая память как фактор революционных преобразований 71

Бугаева Н.А.
Формирование и трансляция религиозного культа монарха в России в первой четверти XVIII века 75

Демин И.В.
Консервативная утопия как выражение русского габитуса 79

Семченков А.С.
Историческая память о Великой Отечественной войне как фактор легитимации власти в России 84

Тумаков Д.В.
Мифы периода первой чеченской войны 1994-1996 гг. 88

Жердева Ю.А.
Российские военные коммеморации в поздней Османской империи (1878-1918): политическая практика и культурный миф 92

Кирякин А.В.
Русская идентичность и проблема выработки идеологии национального единства 98

Батищев Р.А.
«Русский мир» как политический миф в современной российской геополитике 102

Махотина Е.
Дискурсы памяти о Второй мировой войне и Холокосте в Литве после 1990 г. 108

Лапин Н.С.
«Год народного единства и национальной истории» в Республике Казахстан (цели, содержание, мероприятия) 124

Пушкарев Н.С.
Событийные и личностные мемориалы Второго Германского рейха 128

Фукалов И.А.
Харизматичность лидера в кыргызском социуме и его историческая ретроспектива 130

Арпентьева М.Р.
Неофашизм: мифы исторической памяти и современности 137

Ковригин В.В.
Осмысление феномена этноцентризма: современные коннотации 142

Забелина Е.Н.
Интернет как инструмент формирования мифов социальной памяти среди русскоязычной исламской молодёжи 148

Игнатович А.Е.
Социальная мифология в развитии взаимоотношений принимающего общества и мусульман в Великобритании 156

Нечаева Н.И.
Положение русинского национального меньшинства межвоенной Чехословакии в современной российской историографии 160

Топильский А.Г.
Русофильское движение в Галиции в 60-х гг. XIX века 164

Секция 3. Знание о прошлом, память и забвение в образовательных практиках и научном дискурсе

Солодянкина О.Ю.
“HorribleHistories” как образовательный проект: методы и результаты 168

Ашмаров И.А.
Роль и значение исторического знания о прошлом для науки и образования 172

Овчинников А.В.
Учебники истории: конструирование исторических смыслов в условиях политического противостояния (по материалам: «Сабирова Д.К., Шарапов Я.Ш. История Татарстана. С древнейших времен до наших дней. М.: Кнорус, 2009. 352 с.») 176

Горобий А.В.
История понятий как средство формирования социальной памяти в Германии 185

Кищенков М.С.
Оценка немецкой оккупации, коллаборационизма и ОУН-УПА в украинских учебниках истории 189

Никулина М.А., **Шулова Е.Ю.**
Удовлетворяет ли качество исторического образования в школе? 194

Павлова Ю.В.
Социальная память учителей истории в условиях трансформации школьного образования 198

Сукина Л.Б.
Коммеморативные практики позднего русского Средневековья: источники исследования 203

Долгих А.Н.
Крестьянский вопрос в России на рубеже XVIII-XIX вв.: об исторической памяти и кризисе современной науки 207

Беляев Е.В.
К вопросу о структуре исторического сознания российского крестьянства в период модернизации (1861-1905 гг.) 215

Трофимова В.С.
Память о творческих женщинах Европы XVII века в культурном пространстве России конца XVIII – XIX веков 222

Секция 4. Социальная память и забвение в контексте повседневности

Наливайко И.М.
«Демифологизация» повседневности: время – память – забвение ... 226

Полякова И.П.
Память в пространстве повседневного 230

Беляева Е.В.
Этапы эволюции ценностей повседневной исторической культуры 234

Грибер Ю.А.
Цветовые воспоминания и забвение в городской колористике 238

Житин Р.М.
Самоидентификация и социальная память сельскохозяйственных рабочих в позднем аграрном обществе России (вторая половина XIX – начало XX в.) 242

Жидченко А.М.
Повседневность и социальная память городского пространства: по материалам городов и городских районов, построенных для работников нефтяной отрасли в СССР в 1950-60-е гг. 246

Головашина О.В.
«Изобретающее воспоминание»: образ СССР в коммуникативной памяти первого постсоветского поколения 250

Змиевская А.А.
Динамика социально-возрастных норм семейной сферы и их отражение в социальной памяти 256

Лысикова О.В.
Советский туризм в контексте социальной памяти 260

Секция 5. Религиозные практики как фактор конструирования и сохранения исторической и социальной памяти

Даркина А.В.
Атеизм как форма десакрализации пространства 268

Омельченко Д.М.
Основание монастыря св. Виктора в Массилии как коммеморативная практика 272

Постнов Г.А.
Актуализация памяти посредством духовной практики в рамках парадигмы христианской традиции 276

Сережко Т.А.
Магический дискурс как адаптивная практика 282

Filipova Snežana
Churches and icons as important data of religious practice of the rulers and commemoration of their historical portrait - case study of Macedonia 286

Negrău Elisabeta
A case of mystifying the portrait of a princely ancestor in early 18th-century Wallachia 298

Будюкин Д.А.
Русские церковные предметы с геральдическими изображениями как носители памяти 308

Годовова Е.В.
Православие - основа казачьего образа жизни 312

Липина Т.А.
Роль старообрядчества в конструировании образа уральского (яицкого) казака 317

Новицкий И.А.
Первая русская деканонизация 323

Орлов М.О.
Крещение Руси: перипетии исторической памяти в религиозном самосознании 332

Самойлова Е.В.
«Всё накрывается, всё вспоминается…». Радуница: женские коммеморативные практики в сельской культурной традиции. 335

Урванцева Н.Г.
Николай Чудотворец в периодике г. Петрозаводска XIX — начала XX вв. 339

Касумова М.Р.
Ритуальная практика как фактор ротивоборства ортодоксального ислама и ваххабизма 343

Секция 6. Образы истории и социальная память в практиках фольклора и литературы

Усачева О.Ю.
Язык, речь и дискурс как инструменты модификации культурной памяти 347

Черноусова И.П.
Русская ментальность в фольклорном тексте (на материале эпических жанров) 352

Попова Е.А., **Аль-Хамдани С.М.Н.**
Устаревшие этнонимы русского языка как свидетели истории народа 360

Мишенина Е.И.
Путеводители о Летнем саде: от истории покушения на императора к петровским ассамблеям 365

Савина А.В.
Художественная литература как инструмент мифотворчества: С. Цвейг о Ж. Кальвине 369

Крысин Р.И.
Г.Ф. Лавкрафт: неомифологизм и его влияние на массовую культуру XX века. 373

Акулинин К.В.
Коммеморация Первой мировой войны в творчестве Веры Бриттен в межвоенный период 377

Дюкин С.Г.
Вытеснение военной истории в венгерской литературе XX века в контексте национальной идентичности 381

Орлов И.И.
Трансформация образов. Восприятие символики лабиринтов в иконографии готических соборов европы и в образе русской иконы «Лабиринт духовный» XVIII в. 385

Научное издание

КОНСТРУКТИВНЫЕ И ДЕСТРУКТИВНЫЕ ФОРМЫ МИФОЛОГИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Сборник статей и тезисов докладов
международной научной конференции

Липецк, 24-26 сентября 2015 года

Издательство Першина Р.В.,
392002, Тамбов, ул. Советская, 21, а/я 7.
email: izdat1@tamb.ru, тел. 8-909-232-81-01.

Формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Печать электрографическая. Гарнитура Times.
Объем – 25 усл. печ. л. Тираж 100 экз.