

ISSN 2313-061X

Научно-методический журнал

ВЕСТНИК

Издается с 2014 года

**3 (23)
2019** **ВЛАДИМИРСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ИМЕНИ АЛЕКСАНДРА ГРИГОРЬЕВИЧА
И НИКОЛАЯ ГРИГОРЬЕВИЧА СТОЛЕТОВЫХ**

Социальные и гуманитарные науки

Учредитель

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

Издатель

Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых

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

ПИ № ФС77-56199 от 28 ноября 2013

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

Вестник ВлГУ является рецензируемым и подписным изданием

Подписной индекс: 93515 в Объединенном каталоге «Пресса России»

ISSN 2313-061X

© ВлГУ, 2019

Редактор

Е. В. Невская

Корректор

Н. В. Пустовойтова

Технический редактор

С. Ш. Абдуллаева

Верстка оригинал-макета

Е. А. Кузьминой

Выпускающий редактор

А. А. Амирсейидова

Автор перевода

А. С. Тимощук

доктор филос. наук

профессор

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

Адрес учредителя:

600000, Владимир,

ул. Горького, 87.

Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых

Адрес редакции:

600014, Владимир,

пр-т Строителей, д. 3/7,

ауд. 231^а

Подписано в печать 27.09.19.

Заказ №

Формат 60×84/8

Усл. печ. л. 11,16

Тираж 500 экз.

Издательство Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.

600000, Владимир,

ул. Горького, 87

Редакционная коллегия серии

«Социальные и гуманитарные науки»

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

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

К. А. Аверьянов

Андрей Боголюбский и Владимирская земля 5

А. В. Ляпанов

Государственные крестьяне Владимирского уезда первой половины XIX в. 13

И. С. Тряхов

Организационная и пропагандистская подготовка Советского Союза
к «Белым» Олимпиадам 18

ФИЛОЛОГИЯ

О. В. Блюмина

Семантическое взаимодействие слов с колоративным компонентом значения
в лирике Алексея Полубота 33

К. В. Першина

Корневые морфемы и окончания в роли топоформантов..... 40

А. С. Тимощук

Древняя топонимика Владимирской области 44

ФИЛОСОФИЯ

Л. С. Андреева

Ненасильственный мир: утопия И. Канта 51

Г. А. Геранина, Д. Н. Воробьев

Оппозиция «свой – чужой» в биологической и мифологической реальности 58

М. С. Лютаева

Религия как самореференция общества и ее соотнесение с искусством
в контексте философии Никласа Лумана 67

Н. И. Петев

Субъективный и объективный аспект зла в религии: от ранних форм
до политеизма..... 72

Д. И. Петросян

Религиозная самоидентификация как объект социологического изучения..... 84

Сведения об авторах 94

CONTENTS

HISTORY

K. A. Averyanov Andrei Bogolyubsky and Vladimir Land.....	5
A. V. Lyapanov State peasants of Vladimir district of the first half of the XIX century.....	13
I. S. Tryakhov Organizational and Promotional Training of the Soviet Union for the "White" Olympiads	18

PHILOLOGY

O. V. Blyumina Semantic interaction of words with the colorative component of the value in the lyrics of Alexey Polubota	33
K. V. Pershina Root morphemes and inflections as topoformants.....	40
A. S. Timoschuk Ancient Toponymics of Vladimir Region	44

PHILOSOPHY

L. S. Andreeva Non-violent peace: utopia of I. Kant	51
G. A. Geranina, D. N. Vorobyev The opposition «own – alien» in the biological and mythological reality	58
M. S. Lyutaeva Religion as a self-reference of society and its relationship with art in the context of the philosophy of Niklas Luhmann	67
N. I. Petev Subjective and objective aspect of evil in religion: from early forms to polytheism...	72
D. I. Petrosyan The religious self-identification as an object of sociological research.....	84
Contributors	94

АНДРЕЙ БОГОЛЮБСКИЙ И ВЛАДИМИРСКАЯ ЗЕМЛЯ

С именем Андрея Боголюбского историки связывают перенос в 1169 г. столицы Древней Руси из Киева во Владимир-на-Клязьме. Его причиной стал упадок доходов от транзитной торговли по пути «из варяг в греки», которые были компенсированы развитием сельского хозяйства. Основным районом его развития становится Северо-Восточная Русь, куда начинает перемещаться основная масса древнерусского населения. Прослеживаются основные пути его миграций.

Ключевые слова: великий князь Андрей Юрьевич Боголюбский, Северо-Восточная Русь, «Русская Правда», земледелие, миграции населения.

Историки, характеризуя князя Андрея Боголюбского, со времен Н. М. Карамзина говорили о том, что именно при нем столица Древней Руси была перенесена из Киева во Владимир. Это событие обычно приурочивали к 1169 г., когда по приказу Андрея Боголюбского владимирская дружина во главе с его сыном Мстиславом и союзными русскими князьями 12 марта 1169 г. штурмом овладела Киевом, вследствие чего Андрей стал великим князем [3, стб. 191 – 192].

Но в отличие от своего отца Юрия Долгорукого Андрей остался во Владимире, а в Киеве посадил своего младшего брата Глеба. Оценивая этот поступок нового великого князя, В. О. Ключевский в «Курсе русской истории» писал: «До сих пор звание старшего великого князя нераздельно соединено было с обладанием старшим киевским столом. Князь, признанный старшим среди родичей, обыкновенно

садился в Киеве; князь, сидевший в Киеве, обыкновенно признавался старшим среди родичей: таков был порядок, считавшийся правильным. Андрей впервые отделил старшинство от места: заставив признать себя великим князем всей Русской земли, он не покинул своей Суздальской волости и не поехал в Киев сесть на стол отца и деда» [5, с. 321 – 322].

Говоря о причинах, побудивших Андрея на этот поступок, исследователи обычно рассказывали о том, что вся территория Древней Руси рассматривалась потомками Рюрика как общее родовое владение. Этой системе власти соответствовал тогдашний «лествичный» порядок наследования, когда умершему князю наследовали не его сыновья, а младшие братья и только после смерти последнего из них княжеский стол переходил в следующее поколение. Таким образом, князь, занимая более старший стол, обычно

покидал свою прежнюю волость, передавая её по очереди другому владельцу, а сами княжеские уделы являлись временным, очередным владением известного князя [5, с. 322].

Что же послужило причиной перемен в порядке наследования княжеских столов? Обычно указывают на то, что за несколько поколений потомство Рюрика к XII в. настолько разрослось, что стало крайне трудно определить старшинство той или иной ветви. В этой связи упоминают решение княжеского съезда в Любече 1097 г., на котором было постановлено: «Каждо держит отчину свою» [7, с. 110], т. е. был провозглашен принцип наследования князьями земель своих отцов, подразумевавший закрепление отдельных княжеств за определенной ветвью Рюриковичей.

Но при этом вне поля зрения исследователей остаются экономические причины этих перемен. А между тем именно их анализ позволяет понять мотивы Андрея Боголюбского, отказавшегося от старейшего киевского стола и пожелавшего остаться в Северо-Восточной Руси, считавшейся одним из младших уделов.

Начиная с конца IX в. основой богатств русских князей являлись таможенные пошлины с транзитной торговли по знаменитому пути «из варяг в греки». Она была крайне выгодна для них: следуя тогдашней общепринятой практике, за право безопасного прохода через свои владения они взимали с проезжавших торговцев до одной десятой цены товара. Именно это обстоя-

тельство побудило Олега в 882 г. занять Киев, удачно расположенный на перекрестке торговых путей, назвав его «матерью городов русских» [7, с. 14]. Исследователями сравнительно давно было замечено, что данное выражение представляет собой семантическую кальку с греческого слова «метрополия», т. е. столичный город (от греч. μήτηρ – мать и πόλις – город).

К сожалению, нам остаются неизвестными точные масштабы трансевропейской торговли через Русь, служившей основой богатства ее князей. В определенной мере о них можно судить по размерам таможенных сборов, остававшихся на Руси. По оценке американского нумизмата Томаса Нунана, в течение X в. с Востока на Русь ежегодно поступало около 3750 кг серебра, или 1 250 000 целых дирхемов [6, с. 19 – 23]. Именно они служили основным источником серебра, а также универсальным средством платежа и обмена. Часть из этого количества отложилась вкладах.

Но к XI в. поток транзитного серебра начинает иссякать. Об этом говорят цифры кладов этого времени, найденных на территории Европейской России. Если к X в. известно более 120 кладов с 58 тыс. дирхемами, то к XI в. их число сокращается до 20, в которых было обнаружено всего 13 тыс. дирхемов [4, с. 63]. И хотя приведенные цифры весьма относительны, они показывают, что только за XI в. объемы транзитной торговли через Русь сократились в пять раз. Причиной этого стало то, что основная масса то-

варов из Западной Европы на Восток и обратно пошла через Средиземноморье, главными операторами на нем стали Венеция и Генуя. А к XII в., с началом эпохи крестовых походов, более длинный и опасный из-за кочевников в низовьях Днепра путь «из варяг в греки» окончательно приходит в упадок.

В этих условиях русские князья предпринимают попытки восполнить потери своей казны за счет других доходов. В их поисках они обратились к земледелию. По наблюдениям В. Л. Янина, древнейший вариант «Русской Правды», относящийся ко времени Ярослава Мудрого, еще не знает частной собственности на землю. На Руси первые вотчины появляются лишь в третьей четверти XI в., что фиксируется так называемой «Правдой Ярославичей», где наличествует отсутствующая в более раннее время 34-я статья о нарушении межи [10, с. 48, 62]. Основой экономической мощи господствующего класса становятся теперь не дань и торговые сборы, а эксплуатация зависимых крестьян внутри вотчин.

Показателем развития сельского хозяйства являются известия о голоде, первое из которых в русских летописях связано с Суздалем и относится к 1024 г. [7, с. 65]. Исследователи, касаясь нередких для Северо-Восточной Руси голодных годов, обычно говорят о «зоне рискованного земледелия». Но почему тогда известия о голоде отсутствуют в летописях в предшествующие столетия? Объясняется это тем, что урожайность пшеницы колеблется очень значительно в отдельные годы.

По подсчетам агрономов, недоборы зерна нередко достигают у пшеницы до 34 % относительно среднего уровня валового сбора за десятилетие, а переборы – до 25 %. Таким образом, разница между высшим и низшим ежегодным сбором этой культуры может простираться до 60 %. Летописцы в условиях, когда именно сельское хозяйство становится основой княжеских доходов, не могли не заметить этих колебаний.

Данный процесс активного перехода к сельскохозяйственному производству требовал от князей достаточно больших вложений. Для привлечения к себе крестьян, помимо наделения их землей, необходимо было выделить им денежную и товарную ссуду для первоначального обзаведения хозяйством, а также освободить их на несколько лет от налогов. Природные условия Древней Руси с ее богатыми почвами были благоприятны для земледелия. Однако регулярные половецкие набеги отнюдь не содействовали развитию сельского хозяйства в Южной Руси. Не проходило и года, чтобы на юге страны половцы не жгли сел, не уводили в полон жителей. Летописец тщательно фиксировал наиболее опустошительные из их набегов. Так, в 1172 г. около Киева половцы взяли «села безъ оучьта, съ людми и с мужи, и съ женами, и коне, и скоты, и овыце» [9, стб. 556]. В 1185 г. князь Владимир Глебович Переяславский жаловался великому киевскому князю Святославу на запустение своей волости, а год спустя половцы вновь захватили все

города по реке Суле, принадлежавшие князю Владимиру [8, стб. 395, 399. В подобных условиях население вынуждено было покидать Южную Русь.

Ее жители предпочитали уходить на северо-восток – на земли верхнего Поволжья и Волго-Окского междуречья, позднее ставшие ядром формирования русской народности. Сюда не доходили кочевники, а поскольку эта территория была отделена от южнорусских княжеств дремучими лесами, она впоследствии получила (по отношению к Киеву) название Залесской земли. Здесь имелись обширные безлесные территории, самой заметной из которых был район Суздальского Ополя, где можно было спокойно заниматься сельским хозяйством.

Первые летописные известия о привлечении князьями населения в Северо-Восточную Русь относятся к эпохе Юрия Долгорукого. Определенным показателем широкого миграционного потока, заложившего основы силы северо-восточных князей, является сходство названий южных и северных городов Древней Руси. В память о своей прежней родине переселенцы называли основанные ими на новом месте селения и природные объекты привычными именами. Достаточно открыть атлас, как в глаза сразу же бросаются подобные примеры.

Самым ярким из этих случаев представляются три Переяславля: Южный, или Русский (ныне – украинский город Переяслав-Хмельницкий), Рязанский (современная Рязань) и Залесский (в Ярославской области), рас-

положенные все три на одноименных реках Трубеж. Не является исключением из этого правила и Владимир, где в пределах современного города известна небольшая речка Лыбедь, названная так по своей киевской тезке.

Эта схожесть названий, впервые отмеченная еще в XVIII в. В. Н. Татищевым, явно не случайна и свидетельствует о широком миграционном потоке из Южной Руси [13, с. 442, прим. 325. Несмотря на то, что данное утверждение в историографии относительно рано стало считаться общепринятым, время от времени отдельные исследователи пытались оспорить его. В частности, известный археолог XIX в. А. А. Спицын полагал, что «красивое, но призрачное здание» теории массового переселения жителей юга Руси на северо-восток несостоятельно [12, с. 91 – 98]. Позднее, уже в XX в., его поддержал британский историк Джон Феннел, отметивший, что «нет никаких указаний о том, что население Суздальской или Новгородской земли увеличивалось за счет Киевского или любого другого южного княжества» [14, с. 57].

Во многом подобные попытки объясняются тем, что в силу ряда обстоятельств эти миграционные процессы никогда не становились предметом специального изучения исследователями, априори полагавшими, что источников по данной теме просто не существует. Между тем, их можно найти.

Одним из них является «Сказание о чудесах Владимирской иконы

Богородицы», дошедшей до нас в 20 списках, самый ранний из которых датируется 60 – 70-ми гг. XV в., а самый поздний относится к концу XVII в. [2, с. 218 – 225, 618 – 621]. В истории древнерусской литературы это сказание занимает особое место, поскольку послужило образцом для последующих о чудотворных иконах Пресвятой Богородицы. Во второй половине XVI в. оно стало основой для другого «Сказания о Владимирской иконе Богоматери» [11, с. 416].

Памятник состоит из небольшого предисловия и описания десяти чудес, свершившихся благодаря молитвенному обращению к иконе. Для нашей темы важны первые два чуда, рассказывающие о пути князя Андрея из Киевской земли в Северо-Восточную Русь. Первое случилось на реке Вазузе, когда проводник, искавший брод, начал тонуть вместе с конем, но по молитве князя перед образом Богоматери вышел на берег. Второе – спасение беременной жены попа Микулы от взбесившегося коня – произошло на Рогожских полях. Остальные восемь чудес относятся к пребыванию иконы во Владимире.

Все события, описанные в «Сказании», укладываются в очень небольшой хронологический промежуток времени. Первые два чуда датируются 1155 г. – временем ухода Андрея Боголюбского в Северо-Восточную Русь. Остальные восемь чудес можно отнести к периоду между 1160 г. (летописное известие о завершении строительства Успенского собора во Вла-

димире) и 1164 г. (упоминание об освящении церкви на Золотых Воротах Владимира) [8, стб. 351].

Исследователи «Сказания» единодушны в вопросе о его датировке и относят её к 1164 г., поскольку в памятнике нет сведений о походе князя на волжских булгар, в который, по свидетельству летописца, он брал икону с собой [Там же, стб. 352, 353].

Для нас «Сказание» любопытно в первую очередь как историко-географический источник, позволяющий дополнить скудные свидетельства русских летописей. Первые два чуда позволяют выяснить путь Андрея Боголюбского из Киева в Северо-Восточную Русь. Вероятно, он шел по Днепру через Смоленскую землю, затем из его верховьев волоком перешел на Осугу, вышел в Вазузу, правый приток Волги, откуда через приток Волги Шошуи впадающую в нее Ламу у Волока Ламского (ныне подмосковный Волоколамск) переправился через речку Волошню в Рузу, приток Москвы-реки. Из нее волоком через Язузу князь по Клязьме добрался до Владимира. О путешествии Андрея по Клязьме свидетельствует упоминание «Рогожских полей» в описании второго чуда. В данном случае речь идет о древнем селе и волости Рогожь – позднейшем городе Богородске (ныне Ногинск Московской области) (карта).

Примерно через столетие в Залесскую землю стали добираться более коротким путем, который прослеживается по топонимическим данным. В районе современного города Калязина

Тверской областив Волгу впадает река Нерль Волжская, длиной 112 км, вытекающая из Сомина озера, соединенного с более значительным Плещеевым озером небольшой (длиной всего 9 км) рекой Вексой. По соседству с Плещеевым озером берет начало другая река Нерль, длиной 284 км, именуемая для отличия от первой Нерлью Клязьменской и впадающая в Клязьму в районе Боголюбова.

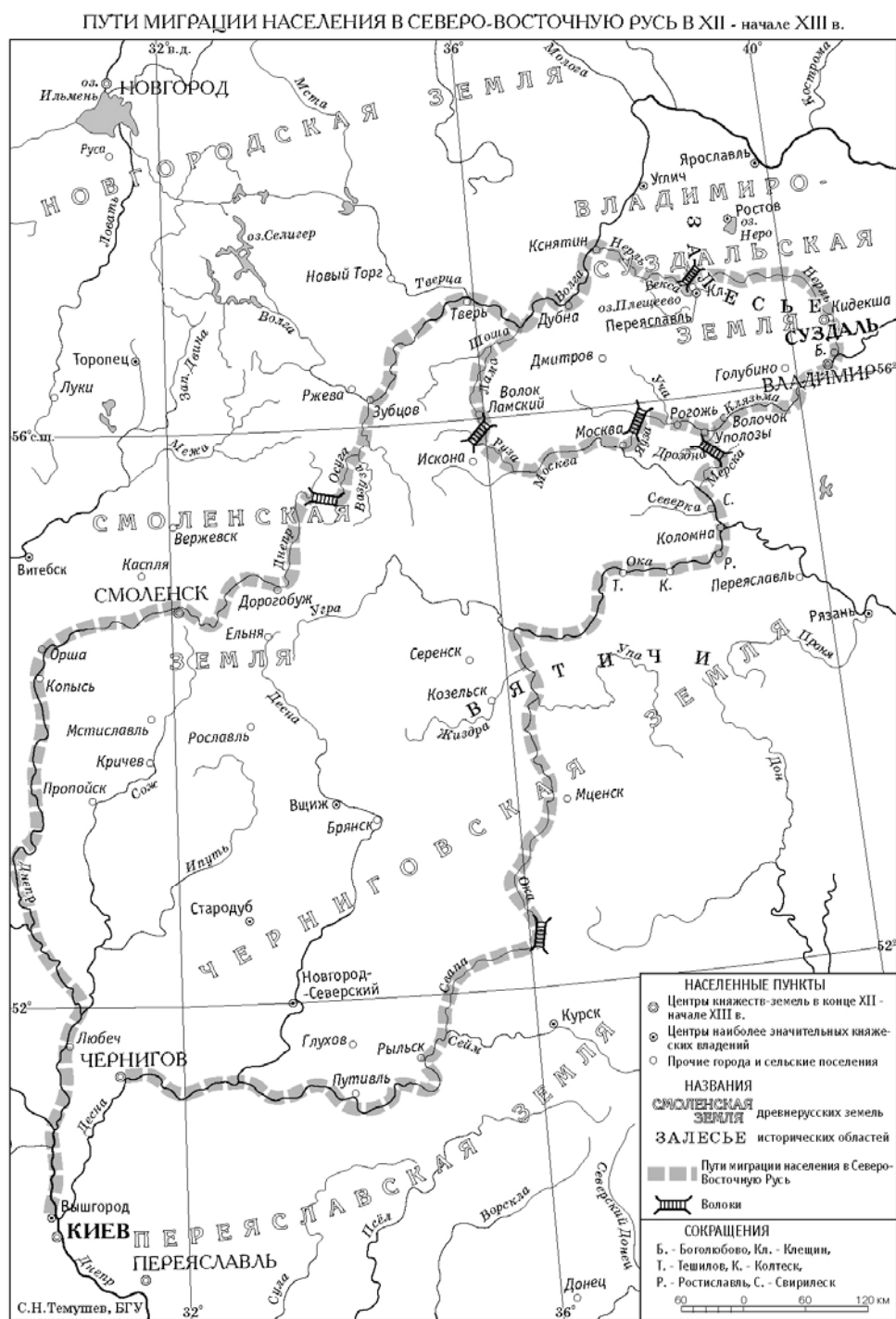
Но помимо Днепровско-Волжского речного пути в Залесскую землю вела и другая, более короткая дорога. Сведения о ней находим в «Поучении Владимира Мономаха» применительно к упоминаниям его походов к Ростову во второй половине XI – начале XII в. Правда, князь весьма скуп в ее характеристике: известно лишь, что она шла через землю вятичей. Сложность прохода «сквозе вятиче» [1, с. 464] заключалась в том, что вплоть до первой половины – середины XII в. эта территория оставалась достаточно автономным образованием в составе Древней Руси. Неудивительно, что в подобных условиях поездка через землю вятичей представляла крайне сложное и трудное мероприятие и приравнивалась современниками к подвигу.

Судя по тому что Днепровско-Волжский путь проходил исключительно по рекам, мы не ошибемся, если предположим, что и путь через землю вятичей также шел по водным артериям. По данным источников, этот путь из Южной Руси в Залесскую землю шел следующим образом. По Десне

(притоку Днепра) поднимались до впадения ее левого притока Сейма (в его верховьях стоит Курск). Не доходя до Курска, шли по правому притоку Сейма Свапе. В свою очередь, Свапа берет начало из обширного Самодуровского болота, в котором находится исток реки Очки (приток верховья Оки). Судя по сведениям краеведов, еще в конце XIX в. эта местность представляла собой мощное торфяное болото, расположенное в обширной низине и непрерывсыхавшее даже в самое жаркое лето.

Полагают, что прежде здесь находилось длинное зараставшее озеро шириной до 2 км. Затем путь шел вниз по течению Оки. Далее из Оки суда поднимались по Москве-реке, а затем по Нерской, где волоком в районе современного Орехова-Зуева переходили в Клязьму, по которой достигали Залесской земли.

Таким образом, выясняются два основных пути, по которым добирались с юга в тогдашнюю столицу Залесской земли. Их до сих пор маркируют два храма XII в. Как известно, Суздаль располагается на речке Каменке, притоке Нерли Клязьменской. В 4 км от Суздаля при слиянии Каменки и Нерли находится Кидекша с белокаменной церковью Бориса и Глеба, построенной в 1152 г. Доплыв до нее, путешественники понимали, что следует свернуть к городу. Ту же функцию исполнял знаменитый шедевр древнерусского белокаменного зодчества – храм Покрова Богородицы на Нерли, датируемый серединой XII в.



Карта выполнена Темушевым Степаном Николаевичем, кандидатом исторических наук, доцентом Белорусского государственного университета

Почему же Андрей Боголюбский в 1155 г. вопреки воле отца решил уехать из Вышгорода во Владимир? Этому выбору князя способствовал це-

лый ряд обстоятельств. Главным из них стало то, что в развитие своего удела им были вложены огромные средства с длительным периодом оку-

паемости. В условиях перехода на старший удел они доставались бы его преемнику. И не факт, что даже в Киеве он получал бы больше доходов, нежели на Северо-Востоке.

В итоге все это привело к тому, что уже в середине XII в. центр политической и социально-экономической жизни Древнерусского государства перемещается из Киева на северо-восток, а здешние князья

занимают первенствующую роль в Древней Руси.

Неудивительно, что для киевлян уже в конце XII в. Залесская земля стала казаться необычайно многолюдной, когда автор «Слова о полку Игореве» не преминул отметить могущество младшего брата Андрея Боголюбского Всеволода Большое Гнездо, говоря, что тот при желании может «Волгу веслы раскропити, а Донъ шеломы выльяти» [2, с. 262].

Библиографические ссылки

1. Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. I. XI–XII века.
2. Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. IV. XII век.
3. Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1988. Кн. I. Т. II.
4. Кирпичников А. Великий Волжский путь // Родина. 2002. № 11 – 12.
5. Ключевский В. О. Сочинения. М., 1987. Т. I.
6. Ковалев Р. К., Рисплинг Г. Томас Нунан. In memoriam // Нумизматический альманах. 2002. № 1(20) (дан перечень нумизматических трудов Т. Нунана).
7. Повесть временных лет. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1999.
8. Полное собрание русских летописей. М., 1997. Т. I. Лаврентьевская летопись.
9. Полное собрание русских летописей. М., 1998. Т. II. Ипатьевская летопись.
10. Российское законодательство X – XX веков. М., 1984. Т. 1. Законодательство Древней Руси.
11. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.).
12. Спицын А. А. Историко-археологические изыскания. Теория массового переселения приднепровской Руси на север // Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия. 1909. Ч. XIX.
13. Татищев В. Н. Собрание сочинений. М., 1995. Т. IV.
14. Феннел Дж. Кризис средневековой Руси. 1200 – 1304. М., 1989.

ANDREI BOGOLYUBSKY AND VLADIMIRSKY LAND

Historians associate the name of Andrei Bogolyubsky with the transfer in 1169 of the capital of Ancient Russia from Kiev to Vladimir-on-Klyazma. Its reasons were the decline in income from transit trade along the “route from the Varangians to the Greeks”, which were offset by the development of agriculture. The main area of its development is North-Eastern Russia, where the bulk of the Old Russian population begins to move. The main paths of its migration are traced.

Keywords: Grand Duke Andrei Yuryevich Bogolyubsky, Northeastern Russia, “Russian Truth”, agriculture, population migration.

УДК 94(47); 908

А. В. Ляпанов

ГОСУДАРСТВЕННЫЕ КРЕСТЬЯНЕ ВЛАДИМИРСКОГО УЕЗДА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

В статье рассматриваются изменения, произошедшие в положении государственных крестьян Владимирского уезда Владимирской губернии в первой половине XIX в. На этот период приходятся существенные перемены, в частности, вызванные реформой управления государственной деревни, проведенной в 1837 – 1841 гг. под руководством министра государственных имуществ П. Д. Киселева. Анализируется состояние аграрного вопроса, промысловая деятельность государственных крестьян, торговля. Подвергается сравнительному анализу динамика земледелия государственных крестьян и динамика их промышленной и промысловой активности.

Ключевые слова: государственные крестьяне, реформа П. Д. Киселева, аграрный вопрос, промышленность, промыслы, торговля.

История русского крестьянства давно привлекает внимание историков, и вместе с тем далеко не все региональные аспекты этой многоплановой темы изучены достаточно глубоко. Государственные крестьяне имели свою особую историю, что было обусловлено в первую очередь своеобразием их правового положения. Целью нашей работы является анализ положения государственных крестьян Владимирского уезда в первой половине XIX в. Источниковой основой работы послужили мате-

риалы Государственного архива Владимирской области (ГАВО) и Российского государственного исторического архива (РГИА).

1 сентября 1778 г. вышел именной указ Екатерины II об учреждении Владимирского наместничества, в состав которого, естественно, вошел и уже бывший провинциальный центр – город Владимир. Владимирскому Генерал-губернатору вменялось в обязанность определить границы наместничества и представить в Сенат ведо-

мость о количестве душ [3]. Данные ведомости о количестве населения по сословиям за 1779 г. свидетельствуют о том, что государственные крестьяне во Владимирском уезде составляли 15,3 % всех государственных крестьян мужского пола в наместничестве. После того как согласно указу от 12 декабря 1796 г. Владимирское наместничество было преобразовано в губернию [7], в результате перераспределения земель во Владимирском уезде произошло увеличение численности государственных крестьян (1800 г. – 21013 душ м.п. (19,8 %), 1815 г. – 24117 душ м.п. (21,5 %), 1830 г. – 26291 душ м.п. (21,5 %)) [9]. Можно сказать, что во Владимирском уезде наблюдался один из наиболее высоких показателей плотности проживания государственных крестьян во Владимирской губернии. На одно селение приходилось 245 душ обоего пола, при том, что средняя плотность заселения казенных сел Владимирской губернии составляла 189 душ государственных крестьян обоего пола. Для сравнения в Меленковском уезде – 300 душ обоего пола, в Шуйском – 54 души обоего пола [2].

Хотя сословие государственных крестьян и состояло из многих этнических групп и народностей, можно констатировать тот факт, что во Владимирской губернии в это сословие входили только представители русской народности.

По своему конфессиональному составу сословие государственных крестьян было немного разнообразнее. Основную массу, конечно же, составляли приверженцы православной веры. На протяжении всего рассматриваемого периода их процентное отношение к об-

щей массе государственных крестьян Владимирской губернии составляло с небольшими колебаниями 98 %. Отчеты Владимирской палаты государственных имуществ отдельно выделяют государственных крестьян единоверческого вероисповедания. Также можно выделить старообрядцев – приверженцев направления, образовавшегося в русской церкви в конце XVII века в результате ее раскола. Данная категория верующих тоже далеко неоднородна. По отношению к ним властей мы предлагаем выделять две основные группы. Первая состоит из так называемых раскольников терпимых сект: поповцы, поморская секта, перекрещенцы, нетовцы, безпоповцы, секта спасова согласия. Отдельно от них следует рассматривать секты, признаваемые вредными в общественном отношении: молокане, духоборцы, иконоборцы, скопцы, субботники. Во Владимирском уезде по данным за 1849 г. числилось 124 души м.п. и 150 душ ж.п., приемлющих священство, 421 душа м.п. и 435 душ ж.п. относящихся к раскольникам из числа безпоповщины, приемлющих брак и молящихся за царя, 321 душа м.п. и 228 душ ж.п., брак не приемлющих [1]. Единоверцев и раскольников не преследовали открыто, но они не имели права проповеди своего вероучения.

Правительство и духовенство всемерно поощряло принятие ими православия. И, надо сказать, их труды не пропадали даром.

Необходимое условие для существования и развития крестьянского хозяйства – наличие земельного надела. Действующий закон предоставлял государственным крестьянам право иметь по 15 десятин на ревизскую душу в многоземельных губерниях и по 8 десятин в

малоземельных. Владимирская губерния относилась к малоземельным губерниям. Рассмотрим ситуацию, которая сложилась в сфере землевладения и землепользования государственных крестьян Владимирского уезда. Владимирский округ, куда входил и Владимирский уезд, не выделялся большим количеством земель, приходящихся на 1 ревизскую душу – 4 десятины 1724 сажений. Для сравнения, в Ковровском округе – 8 десятин 714 сажений в среднем. В основном это связано с большим относительно других округов (и уездов) количеством государственных крестьян.

Обратимся к анализу земледелия государственных крестьян. Наибольшая урожайность в расчете на одну ревизскую душу была как раз в наименее населенных государственными крестьянами Ковровском, Шуйском и Вязниковском уездах Ковровского округа. Во Владимирском уезде при высоких показателях урожайности (4 сам) при большой численности государственных крестьян наблюдались одни из самых низких показателей урожайности

в расчете на одну ревизскую душу (7,7 четвертин).

Говоря о сельском хозяйстве государственных крестьян, нельзя не отметить тот факт, что Владимирская губерния характеризовалась довольно незначительным количеством скота у данного сословия. Со второй половины 40-х гг. наблюдается незначительная тенденция к увеличению поголовья скота. Пик роста численности крупного скота (лошадей и коров) приходится на 1855 г. (191 625 голов), мелкого скота на 1857 г. (167 218 голов), затем происходит стабильное уменьшение поголовья. Больше всего скота было во Владимирском уезде, меньше всего в Шуйском, что, впрочем, объясняется малым числом самих государственных крестьян в последнем [5].

Правительство под влиянием развивающихся товарно-денежных отношений постепенно расширяло торговые права государственных крестьян. Перечень сел и слобод с ярмарочными торгами и недельными торжками (табл. 1) показывает распространенность крестьянского торга во Владимирском уезде на 1790 г. [6].

Таблица 1

Ярмарки и торги Владимирского уезда на 1790 г.

Село/слобода Владимирского уезда	Ярмарки	Еженедельные торги
Ундол	-	1
Боголюбово	18 июня	-
Ставрово	9 мая	-
Волосово	9 мая	-
Устье	9 мая	-
Песьянский погост	9 мая	-
Анино	25 мая	-
Чистуха	10 пятница после Пасхи	-
Лаптево	26 июля	-
Леонтьево	29 ноября	-

Торги производились в основном толковыми и бумажными товарами российской и немецких фабрик, юфтью и съестными припасами. Товары получали из Санкт-Петербурга, Москвы и других низовых городов.

Многочисленные промыслы – характерная черта Владимирской губернии. Среди государственных крестьян Владимирского уезда был развит текстильный промысел. Большое количество государственных крестьян Владимирской губернии было занято в промышленном производстве. Стабильно увеличивается количество заводов: с 2 до 331 в 1840 и 1865 гг. соответственно. Так, только во Владимирском уезде в 1863 г. насчитывалось 27 фабрик и заводов государ-

ственных крестьян и 86 светелок [4]. Среди фабрик преобладали миткалевые, полотняные, ситцевые, суконные, шляпные, шелковые, писчебумажные и бумагопрядильные. Среди заводов кирпичные, красильные, дегтярные, кожевенные, меднолатунные, свечные, чугунные, по изготовке клея и ваты.

Косвенно развитие промышленности среди государственных крестьян Владимирского уезда подтверждают данные о количестве выданных им паспортов и билетов. Проанализируем развитие отхожих промыслов (табл. 2). В качестве примера возьмем данные за 1855 г., хотя выявленные нами тенденции прослеживаются на протяжении всей второй четверти XIX в. [8].

Таблица 2

Количество паспортов и билетов, выданных государственным крестьянам по округам Владимирской губернии. 1855 г.

Округ	Паспорт				Билет	Паспортный сбор, руб.
	на 3 года	на 2 года	на 1 год	на 0.5 года		
Владимирский	-	-	994	4047	8996	6910,45
Суздальский	-	12	236	609	2292	1396,6
Ковровский	13	7	2233	804	1909	4278,75
Муромский	-	-	973	1322	4191	3265,9
Александровский	-	-	877	1034	6356	4548,25
<i>Итого</i>	13	19	5428	7816	23744	20566,7

Владимирский округ значительно выделялся по количеству паспортов, выданных на короткий срок. Можно предположить, что крестьяне данного округа не были сильно оторваны от земли и не слишком уповали на заработок посредством неземледельческого труда.

Таким образом, государственные крестьяне Владимирского уезда

первой половины XIX в. были довольно многочисленны, но при этом однородны по национальному и конфессиональному составу. Анализ экономического положения государственных крестьян свидетельствует о том, что оно было несколько лучше положения помещичьих и удельных крестьян. Основу хозяйствования

государственных крестьян губернии, несмотря на широкое развитие торгово-промысловой и промышленной деятельности, составлял земледельческий труд. И здесь относительно малоземельные крестьяне Владимирского уезда не имели преимуществ перед государственными крестьянами других уездов Владимирской губернии.

Библиографические ссылки

1. Государственный архив Владимирской области (ГАВО) Ф. 14. Оп. 3. Д. 234. Л. 73.
2. Там же. Оп. 6. Д. 396. Л. 3-4.; ГАВО Ф. 364. Оп. 3. Д. 181. Л. 231.
3. ГАВО Ф. 15. Оп. 2. Д. 53. Л. 1-5.
4. ГАВО Ф. 364. Оп. 3. Д. 202. Л. 58-59.
5. Ляпанов А. В. Изменение экономического положения государственных крестьян Владимирской губернии после реформы П. Д. Киселева // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. 2019. Т. 13. № 2. С. 48 – 52.
6. Померанцев М. С. Об учреждении во Владимирском наместничестве ярмарок и базарных дней // Труды владимирской ученой архивной комиссии. Кн. 4. Губ. гор. Владимир, 1902, с. 55 – 57.
7. ПСЗРИ I. Т. 24. № 17634.
8. Российский государственный исторический архив (РГИА) Ф. 346. Оп. 3. Д. 112. Л. 249.
9. РГИА Ф. 571. Оп. 9. Д. 1; Д. 16; Д. 43.

A. V. Lyapanov

STATE PEASANTS OF VLADIMIR DISTRICT OF THE FIRST HALF OF THE XIX CENTURY

The article discusses the changes that have occurred in the situation of state peasants of the Vladimir district of the Vladimir province in the first half of the XIX century. Significant changes took place during this period, in particular, due to the reform of the management of the state village carried out in 1837-1841 under the leadership of the Minister of State Property P. D. Kiselev. The state of the agrarian question, the fishing activities of state peasants, and trade are analyzed. It is subjected to a comparative analysis of the dynamics of agriculture of state peasants and the dynamics of their industrial and commercial activity.

Keywords: state peasants, P. D. Kiselev reform, agrarian issue, industry, crafts, trade.

ОРГАНИЗАЦИОННАЯ И ПРОПАГАНДИСТСКАЯ ПОДГОТОВКА СОВЕТСКОГО СОЮЗА К «БЕЛЫМ» ОЛИМПИАДАМ

В статье рассматриваются организационные и пропагандистские аспекты подготовки советских сборных команд к Зимним Олимпийским играм. На основе опубликованных документов ЦК КПСС и Спорткомитета СССР автор исследует трудности, возникавшие в ходе подготовительных кампаний к «Белым» Олимпиадам. Обращается внимание на сравнительно слабое развитие материально-технической базы советского спорта, по отдельным показателям так и не достигшей состояния не только развитых стран Западной Европы и Северной Америки, но и даже государств социалистического лагеря. На этом фоне достижения советских спортсменов выглядят вдвойне примечательными.

Ключевые слова: Зимние Олимпийские игры, Международный Олимпийский комитет, Спортивный комитет СССР, ЦК КПСС, страны социалистического блока.

С начала 1950-х гг. советское руководство подходило к развитию спорта высоких достижений со всей серьёзностью. В этот момент было окончательно принято магистральное решение о включении советской страны в международное спортивное движение. Будущие успехи советских спортсменов должны были по мысли руководителей государства показать и доказать преимущество общественно-экономического строя страны Советов. Советским спортсменам постоянно внушалась мысль о том, что своими победами они создают славу Советскому Союзу и делают великое дело. В связи с этим актуальным становится вопрос, как проходила в пропагандистском и организационном плане подготовка сборных команд к важнейшим спортивным форумам четырёхлетия.

В настоящее время различные аспекты подготовки советских спортивных команд к Зимним Олимпий-

ским играм изучены недостаточно хорошо, а потому существует настоятельная необходимость как минимум заполнения этой лакуны в историческом прошлом, а в перспективе – и историко-философского осмысления роли спортивных соревнований в жизни социума.

В то же время следует выделить уже сравнительно давно изданные фундаментальные исследования М. Ю. Прокуменщикова [10, 11] и В. И. Лукьянова [7], посвящённые анализу положения, которое занимал спорт высших достижений во внешней и внутренней политике Советского Союза. Победы советских спортсменов использовались пропагандистской машиной как способ усиления патриотических настроений внутри страны и пример достижений социализма как лучшего жизненного уклада по сравнению с капитализмом [8,11]. В настоящее время большое внимание также

придаётся изучению роли спорта в дипломатии и международных отношениях [14]. Особенной вехой стала диссертация С. Н. Долгова, в которой автор всесторонне исследовал деятельность советских государственных и общественных организаций по подготовке и проведению Олимпийских игр [4].

Важнейшей источниковедческой и историографической вехой стало издание группой историков-архивистов сборников документов, хранящихся в Российском государственном архиве Новейшей истории, включивших в себя важнейшие партийные постановления, отчёты, сообщения, докладные записки и письма по вопросам подготовки советских спортсменов к Олимпийским играм [2,12]. Интересный источниковый материал собран журналистами Ю. Дудем [5], П. Копачевым [6], Ф. Раззаковым [13]. Малоисследованным, но информативным и в то же время специфическим источником остаётся советская периодическая печать. Применительно к спортивной тематике особенный интерес вызывает газета «Советский спорт» – главный печатный информатор советских граждан о достижениях отечественных и зарубежных спортсменов.

Цель данной статьи – проследить организационную сторону подготовки спортсменов к зимним Олимпийским играм с начала 1950-х гг. и вплоть до распада СССР.

Недолгое время организацией подготовки советской команды к Олимпийским играм заведовало министерство здравоохранения. Уже при подготовке к играм 1956 г. министр здравоохранения А. Ф. Третьяков предлагал строительство необходимых спортив-

ных сооружений, производство и покупку за границей оборудования и инвентаря, проведение курсовых мероприятий по повышению квалификации, изучение подготовительного опыта капиталистических стран, реорганизацию существующих спортивных школ [2, с. 38 – 39]. Решением ЦК КПСС от 27 января 1955 г. спортсменам на время участия в играх сохранялась зарплата (или стипендия), продолжались сессии по сдаче экзаменов [2, с. 42].

Соревнования на Олимпиаде в Кортина-д'Ампеццо (Италия) показали, что советские спортсмены как в лыжных гонках, так и в прыжках с трамплина – достойные конкуренты скандинавам и немцам [Там же, с. 45 – 46]. Однако советская промышленность в недостаточном количестве производила необходимый спортивный инвентарь, поэтому закупки, к примеру спортивных лыж, были осуществлены в Австрии [Там же]. Помимо подготовки собственной команды к играм 1956 г. была оказана помощь Комитетам по физической культуре и спорту Польши, Чехословакии, Германской Демократической Республики, Венгрии и Румынии. Расходы на данное мероприятие предполагались в размере 542 тыс. рублей [Там же, с. 54 – 55]. В дальнейшем основные расходы по обеспечению тренировочного процесса будут нести уже сами страны «народной демократии». Спортсмены из стран Восточного блока приглашались не только по политическим соображениям, но и по спортивным мотивам. Тем самым обеспечивался тренировочный процесс в условиях более острой конкурентной борьбы, что в

конечном итоге должно было повысить результаты советских спортсменов [Там же, с. 57 – 58]. Ещё один важный фактор – относительно лучшие условия для тренировок в СССР, чем в некоторых восточноевропейских странах. Например, конькобежцы Чехословакии и Венгрии мотивировали своё желание продлить пребывание в СССР именно этим обстоятельством [2, с. 59].

В то же время советское руководство понимало, что материальная база для занятий спортом в СССР развита слабо. Так, указывалось, что для развития горнолыжного спорта, прыжков с трамплинов, хоккея и фигурного катания нет достаточных условий. Имелись проблемы с оборудованными трассами для лыжников, спортивным инвентарём, подъёмниками, катками с искусственным льдом [Там же, с. 68 – 69].

Одной из важных составляющих потенциальных побед было обеспечение надлежащих условий, определяющих успех. В первую очередь это касалось обеспечения тренировочного процесса. Данная проблема решалась по-разному, и вследствие недостатка спортивных сооружений в самом Советском Союзе многие спортсмены-зимники отправлялись тренироваться за границу: в ГДР, Австрию и Финляндию. Однако для массового просеивания потенциальных спортивных талантов гораздо удобнее, рациональнее и эффективнее было строительство спортивных объектов в самом СССР. Кроме того, это также давало больший доступ к физической культуре широким слоям населения, т. е. строительство таких объектов было работой на перспективу, так как, во-первых, выезд

советских спортсменов самого высокого уровня за пределы страны был предметом долгих согласований, и соответственно, выехать на тренировки могли лишь члены сборных команд, а, во-вторых, проживание за рубежом было затратным.

По окончании игр в Италии предполагалось масштабное строительство спортивных сооружений для подготовки советских спортсменов. В течение 1956 г. следовало построить лыжные трамплины и горнолыжные базы в гг. Кировске и Златоусте, катки с искусственным льдом в гг. Ленинграде, Горьком, Свердловске, Новосибирске и Молотове, горнолыжные базы – в районе Кавказских гор [2, с. 72]. Причём учитывалось, что следующая Олимпиада в Скво-Вэлли (США) должна была пройти на высоте 1800 метров [Там же, с. 80].

Несмотря на успехи советских спортсменов на Олимпиадах и других международных соревнованиях, руководству страны было очевидно, что спортивная инфраструктура страны развита слабо, а предоставление возможностей для тренировок за рубежом весьма дорого для бюджета, да к тому же возможно в основном только для уже состоявшихся спортсменов, попавших в сборные команды. В то же время условия для повышения мастерства молодых спортсменов, которые в перспективе должны были прийти на смену действовавшим, были посредственными. С подачи Спорткомитета всё чаще начинали учитывать и тот фактор, что на спортсменов зимних видов спорта (например, лыжных видов) низкие температуры воздуха действуют негативно и даже могут поста-

вить крест на спортивной карьере некоторых из них. Логичным становилась необходимость различными способами минимизировать эти негативные явления. Если для конькобежцев или фигуристов эта проблема могла быть решена строительством закрытых катков с искусственным льдом, то для лыжников выход в тот момент мог видаться только в организации спортивных баз в высокогорных регионах со сравнительно умеренными температурными условиями.

В то же время темпы строительства, к примеру катков, были очень медленными. Так, в США уже к 1956 г. было 125 катков с искусственным льдом [2, с. 85]. В советском же государстве, как следует из записки отдела административных органов ЦК КПСС, к 1959 г. имелся лишь один каток нормальных размеров, что во многом и обуславливало отставание советских спортсменов в фигурном катании. К этому моменту в США и Канаде имелось уже по 400 – 500 искусственных катков [Там же, с. 93]. В этом направлении советскую страну опережала даже маленькая дружественная Чехословакия. В 1956 – 1959 гг. там было построено 14 искусственных катков, в стадии строительства находилось ещё 7, а всего имелось 32 катка; шведами построено 26 катков. Центральный совет Союза спортивных обществ и организаций СССР считал, что возникла настоятельная необходимость в течение 1960 – 1961 гг. осуществить строительство восьми искусственных катков вместимостью до трёх тысяч каждый в городах Российской Федерации – Ленинграде, Горьком, Воронеже, Свердловске, Новосибирске, Омске, Челя-

бинске и Перми, а также строительство трёх учебных катков (без трибун) в Москве, Киеве, Тбилиси и сооружение в Москве конькобежного овала. Сметная стоимость строительства искусственного катка с трибунами на 3 тыс. мест – 7,65 млн. руб., учебного катка без трибун – 4 млн. руб., конькобежного «овала» – 6 млн. рублей [2, с. 94]. Секретариат ЦК КПСС признал целесообразным строительство закрытых катков в этих городах [Там же, с. 95].

В ходе подготовки к Олимпиаде 1960 г. не только спортсмены из стран социалистического лагеря приезжали для тренировок в СССР [Там же, с. 107], но и некоторые советские спортсмены, в частности прыгуны с трамплина, отправлялись для летних тренировок и участия в соревнованиях в чехословацкие Готвальдов (ныне Злин) и Банска Быстрица, а также в Варшаву [Там же, с. 97].

По традиции для подготовки к Олимпиаде спортсмены социалистического лагеря приезжали в СССР (Кавголово), причём советская сторона несла затраты на переводчиков, остальные расходы оставались за командирующей стороной [Там же, с. 119].

Советские спортсмены на Олимпиаде в Инсбруке выиграли 11 золотых медалей [Там же, с. 161], что было успехом. В то же время руководство Спорткомитета СССР хотело в дальнейшем преодолеть отставание советских спортсменов в горнолыжных видах, где разыгрывалось 18 комплектов медалей [Там же, с. 163]. Однако условия для этого Советскому Союзу ещё только предстояло создать.

В середине 1960-х гг. правительством СССР было принято реше-

ние о широкомасштабном строительстве и реконструкции спортивных сооружений, которых в стране сильно не хватало. Данные действия были залогом успешных выступлений советских спортсменов на будущих Олимпийских играх [2, с. 141 – 147].

В 1966 – 1967 гг. Центральный совет Союза спортивных обществ и организаций СССР, ВЦСПС, Министерство обороны СССР, Центральный совет «Динамо» по итогам участия в чемпионатах страны, первенствах мира и Европы отобрали на централизованную подготовку до 2000 спортсменов, значительную часть которых составляла молодёжь. По 24 видам олимпийской программы были созданы научно-исследовательские бригады. Изучались особенности акклиматизации в местах предстоящих игр Мехико и Гренобля. Принято решение построить базу вблизи Еревана в Армянской ССР на высоте 2000 м (Цахкадзор) для подготовки лыжников. Размеры капиталовложений оценивались в 5 млн. рублей. Шла работа по дооборудованию базы в Бакуриани для зимних видов спорта. По мнению советских бюрократов, порядка 250 спортсменов могли бороться за медали на Олимпиадах 1968 г. [Там же, с. 180]

Основная установка, данная ЦК КПСС и Спорткомитетом спортивным обществам и сборным страны, была направлена на подготовку молодых спортсменов даже в ущерб опытным спортсменам, даже если те превосходили молодёжь по спортивным показателям [2, с. 181].

В ряде республик (РСФСР, Украина, Белоруссия, Грузия) следовало достроить 16 тренировочных баз

за счёт ассигнований Минобороны СССР, спортивного общества «Динамо» и Спорткомитета [Там же, с. 181].

Внимание, которое уделялось спортсменам, характеризуют такие факты, как решения ЦК КПСС по передаче Центральному совету в аренду до конца игр гостиницы «Спорт» и одного из ресторанов под трибунами арены стадиона им. В. И. Ленина для размещения и обслуживания сборных команд. Министерству торговли поручалось обеспечение сборных команд СССР ассортиментом продуктов питания, Министерству здравоохранения и ВЦСПС – организация медицинского обеспечения и санаторно-курортного лечения спортсменов сборных команд. В подготовке к играм задействовали даже подразделения МИДа. Представительства Советского Союза в США, ФРГ, Японии, Италии, Франции, Мексике, Великобритании, Швеции, Норвегии, Голландии, Финляндии, Турции, Иране предписывалось как минимум ежемесячно направлять информацию о достижениях спортсменов этих стран [Там же, с. 181]. Совет Министров просили выделить до 100 тыс. инвалютных рублей для приобретения инвентаря и оборудования [Там же, с. 182].

Строительство ряда спортивных сооружений, необходимых для качественной подготовки советских спортсменов-зимников растянулось на десятилетие, несмотря на периодические решения центрального аппарата партии. Затягивание строительства было связано в первую очередь с недостатком финансирования данных объектов. Хотя в перспективе было очевидно, что экономически выгоднее проводить

больше сборов в собственной стране, нежели выезжать на дорогостоящие зарубежные сборы. В конце 1960-х гг. предполагалось достроить спортивный комплекс в Терской (РСФСР), сдать искусственные катки в Коломне, Свердловске (РСФСР), а в Кавголово закончить реконструкцию трамплина и дооборудовать базу. Одновременно в Ворохте (УССР) предстояло улучшить оборудование базы, а в Бакуриани (Грузинская ССР) благоустроить весь комплекс сооружений и закончить строительство трамплина [2, с. 184]. При этом в Бакуриани спортивная база не была полностью подготовлена и к моменту распада советского государства [Там же, с. 363]. Несмотря на это советские лыжники и биатлонисты имели возможность моделировать будущие трассы на местности этого грузинского курорта. После распада СССР ситуация в Бакуриани резко ухудшилась и это тренировочное место пришло в упадок [6]. Большой проблемой советского спорта оставалось отсутствие долгие десятилетия полноценного горнолыжного комплекса. И хотя в Грузии к 1980-м гг. всё же была достроена горнолыжная база, качественного скачка спортивных результатов советской команды в этом виде спорта не произошло. Во многом именно поэтому достижений у советских спортсменов в этом виде спорта не было, правда и руководство страны не придавало этому пробелу никакого значения. В 1981 – 1985 гг. всё-таки началось строительство горнолыжной базы в Кабардино-Балкарии на станции «Мир» на высоте 3700 метров [Там же, с. 407].

Несмотря на важную идеологическую и пропагандистскую составля-

ющую, не все ведомства и учреждения советской страны смотрели на строительство и содержание спортивных баз одинаково. Так, строительство трамплина в Бакуриани, лыжной базы в Ворохте, катка на Медео замедлялось из-за бюрократических проволочек и препятствий со стороны Минпромстроя [Там же, с. 226]. Понять мотивы других ведомств несложно. Они решали более широкий круг задач, в успешном разрешении которых были заинтересованы широкие слои граждан СССР, и подготовка советских спортивных команд к успехам на Олимпиадах и чемпионатах мира явно к ним не относилась.

К середине 1960-х гг. результаты советских спортсменов на международных соревнованиях несколько ухудшились. Это обстоятельство вызывало большое беспокойство ЦК КПСС. В ходе подготовки к Олимпийским играм 1968 г. предлагалось перенимать зарубежный опыт, причём не только от стран «народной демократии» (ГДР и Польши), но и капиталистических государств (США, ФРГ, Японии, Франции, Норвегии), которые заметно улучшили свои результаты [Там же, с. 174]. Критике со стороны отдела пропаганды ЦК КПСС подвергались как партийные работники, отвечающие за спорт, так и спортсмены, которые, по мнению ряда партийных руководителей, не всегда соблюдали режим и усердно тренировались [Там же, с. 175].

К 1970-м годам становится ясно, что сохранение высоких результатов советских спортсменов будет возможно только при внедрении новейших научно-методических достижений в учебно-тренировочный процесс. Пред-

седатель Комитета по физической культуре и спорту при Совете Министров СССР С. Павлов также настаивал на необходимости повысить роль средней и высшей школы в подготовке резервов для спорта высших достижений [2, с. 251 – 256]. Проявлением этих предложений стало разрешение со стороны Министерства высшего и среднего специального образования установления к Олимпиаде 1972 г. индивидуальных учебных графиков для студентов-спортсменов [Там же, с. 270]. Советское руководство было озабочено вопросом будущего спортсменов по окончании их спортивных карьер. Процесс реализации этой проблемы на местах и индивидуально с каждым спортсменом заслуживает отдельного изучения.

С начала 1970-х гг. к работе с Олимпийской командой привлекались деятели науки. В 1972 г. со сборными командами работали 450 научных сотрудников, в том числе 193 доктора и кандидата наук [Там же, с. 271].

Перед Олимпиадой 1968 г. в Гренобле советские спортсмены были направлены на учебно-тренировочные сборы и международные соревнования: фигуристы и горнолыжники во Францию, конькобежцы в ГДР, двоеборцы и лыжники в Швецию, хоккеисты в США, Канаду и Швецию [Там же, с. 185].

Спорткомитет настаивал на скорейшем вводе в строй высокогорных, либо трудных с точки зрения рельефа (для лыжников) и климатических условий баз, строительство которых уже и так изрядно затянулось. Это было нужно из-за непростых условий климата и высоты в Гренобле, да и по-

следующие зимние Олимпиады проводились в местах, где от спортсменов требовалась такая подготовка. Несмотря на то что в ЦК КПСС соглашались с требованиями Спорткомитета, многие важные спортивные объекты не были полностью готовы и в последующие годы [Там же, с. 186].

«Как ни парадоксально, – писалось в отчёте секретариата ЦК КПСС, – но при обилии спортивных баз, имеющих в стране, у нас нет ни одной спортивной базы, оборудованной с учётом последних достижений в науке и практике» [Там же, с. 198]. На самом деле в данном утверждении имелось противоречие или определённое лукавство, так как ещё до Олимпиады Спорткомитет заявлял, а соответствующий отдел ЦК КПСС соглашался с недостатком спортивных баз или недостаточностью ряда из них. Хотя и нежелание внедрять современные достижения науки тоже имело место, но преодолеть косность мышления отдельных спортивных функционеров как в любой бюрократической системе всегда было трудно.

Едва ли не извечной проблемой для советских спортсменов-олимпийцев в 1960 – 1970-е гг. стало обеспечение парадной одеждой. Здесь сталкивались интересы Спорткомитета и Министерства финансов не согласного выдавать форму бесплатно, а требовавшего от трети до половины оплаты её стоимости [Там же, с. 326 – 328]. В связи с этим на заседании ЦК КПСС А. П. Кириленко выразил недовольство тем фактом, что советские спортсмены вынуждены платить за форму. Он и С. Павлов обращали внимание, что в соцстранах форма выдаётся бесплатно. При этом

А. П. Кириленко предлагал сократить расходы на игры за счёт сокращения числа сопровождающих лиц и туристов. Члены секретариата ЦК согласились с доводами своего соратника [2, с. 330]. В конечном итоге было решено выдавать спортсменам и тренерам как парадную, так и повседневную одежду бесплатно, а прочим членам делегации за 50 % стоимости [Там же, с. 338].

Помимо вышеуказанного, тренерам ставилась в вину самоуверенность, нежелание считаться со спортивной общественностью, неправильное проведение отбора на Игры. Следствием стало то, что спортсмены израсходовали силы в борьбе за отбор на главные соревнования четырёхлетия [Там же, с. 199]. «Отрицательную роль сыграло и укоренившееся среди части физкультурных руководителей и тренеров мнение, что в достижении высоких спортивных результатов решающее значение имеет материальное поощрение. Спортсменам всё реже и реже напоминают о гражданственности, патриотизме, чувстве долга перед Родиной» [Там же]. При подготовке к играм в Гренобле были допущены просчёты: поздний приезд, неосвоенность трасс, ошибки в составах, плохая акклиматизация, неверие в силы молодёжи, техническая безграмотность тренеров и спортсменов, не сумевших подобрать смазку лыж по погоде [Там же].

Изменения в «Положение об оплате расходов по содержанию участников и судей спортивных соревнований и учебно-тренировочных сборов» вносились крайне редко. Так, даже к 1970 г. действовала норма, утвер-

ждённая ещё СНК СССР 14 мая 1940 г. В случае, если соревнования и сборы проходили на территории СССР, с учётом низкой инфляции это можно было понять. Однако при зарубежных поездках такая норма была неоправданно низкой, следствием чего и стало её некоторое повышение [Там же, с. 211]. Вечная борьба в секретариате ЦК КПСС велась о размерах премий для спортсменов. Так, партийные ортодоксы М. Суслов и А. Кириленко были против повышений, по традиции уповая на честь, которая оказана спортсменам: представлять свою страну на международных соревнованиях. С. Павлов и П. Демичев, напротив, настаивали на увеличении вознаграждений, так как в других социалистических странах они были выше [Там же, с. 221]. В конечном итоге премии по предложению Суслова было решено повысить до 250 руб., а не 500, как предлагал Спорткомитет [Там же, с. 222].

Между тем к чиновникам из Спорткомитета в 1970-е гг. приходит осознание, что при высоком уровне конкуренции грань между призовыми местами стала чрезвычайно мала, потому серебряные и бронзовые призёры наряду с чемпионами вполне заслуживают повышения премиальных [Там же, с. 285]. Со стороны ЦК КПСС данное предложение изначально не находило понимания и лишь к 1980-м гг., когда вновь встал вопрос о повышении премий, отдел пропаганды ЦК КПСС совместно с Советом Министров согласился на это. Теперь победитель имел возможность получить 3000 руб., серебряный и бронзовый призёр 1200 и 800 руб. соответственно [Там же, с. 286 – 288]. Однако разрыв между

размером премиальных оказывался достаточно большим, с чем комитет по физической культуре и спорту был не согласен, но большего добиться так и не смог.

В 1970-е гг. стало окончательно ясно, что успехи в спорте высоких достижений возможны только при полной концентрации спортсмена на тренировочном процессе. 1 марта 1973 г. в записке для ЦК КПСС председатель комитета по физической культуре и спорту при Совете Министров СССР С. Павлов, обращая внимание на опыт капиталистических стран и ГДР, настаивал на установлении специального режима для спортсменов, особенно подростков и молодежи. Предполагалось упростить процесс учёбы для спортсменов и фактически освободить кандидатов и членов сборных команд от каждодневной работы. С точки зрения спортивных реалий это было оправдано, но шло вразрез с советской идеологией. Получалось, что занятие спортом может быть профессией, несмотря на всяческие заверения Агитпропа в обратном.

С. Павлов также настаивал на увеличении размера окладов для спортсменов и выделении их дополнительного количества [2, с. 290]. Финансовые требования ЦК КПСС утвердило, а вот вопрос о фактическом профессиональном статусе спортсменов был отложен на будущее [Там же, с. 292], хотя де-факто многие из советских олимпийцев были профессионалами, появлявшимися на месте работы только за зарплатой. В то же время вопрос учебного характера был сложнее, учитывая короткий спортивный век.

Советская централизованность распространялась в полной мере и на подготовку спортсменов, что отлично характеризует, например такой факт. ЦК КПСС разослало своё Постановление «О подготовке советских спортсменов к Олимпийским играм 1972 года» в 32 организации (государственные и партийные органы, комитеты по СМИ, агентство печати «Новости») [2, с. 218 – 219]. Следствием такого положения была закономерная бюрократическая неразбериха. Это касалось в первую очередь несогласованности действий между Госпланом и Минфинном, Спорткомитетом и Минобороны, в меньшей степени других ведомств [Там же, с. 220].

К началу 1980-х гг. в связи с растущими спортивными результатами и усложнением соревновательных программ настоятельно необходимой была фармакологическая поддержка спортсменов, которая велась при помощи специальных НИИ Академии медицинских наук СССР [Там же, с. 369, 371].

В то же время задерживалась разработка и выпуск высококачественного спортивного инвентаря для стрелкового спорта министерствами машиностроения и оборонной промышленности, не выполнили планов разработки и изготовления специальных приборов и комплексов оборудования НИИ «Биофизприбор» Министерства здравоохранения СССР (г. Ленинград), производственное объединение им. В. И. Ленина Министерства промышленности (г. Львов), Московский энергетический институт Министерства высшего и среднего специального образования СССР [Там же, с. 363].

На наш взгляд, в настоящее время исследование форм и методов фармакологической поддержки советских спортсменов актуально как с исторической, так и с общественно-политической точки зрения. Причём такое исследование должно быть междисциплинарным с привлечением специалистов не только медико-биологического, но и гуманитарного профилей.

Советское руководство опасалось снижения результатов советских спортсменов по сравнению с успехами капиталистических и социалистических стран. Так, в записке комитета по физической культуре и спорту при Совмине СССР о подготовке к играм 1988 и 1992 гг. указывалось: «Во многих странах спортивные успехи рассматриваются как важное средство укрепления престижа государства, общественного строя, а порой используются для разжигания у населения шовинистических настроений» [2, с. 461]. Далее автор документа указывал: «Многие капиталистические (США, ФРГ, Великобритания и др.), а также социалистические (ГДР, НРБ, Куба, ВНР) страны провели организационную перестройку системы олимпийской подготовки. Увеличилось количество и размеры стипендий, осуществляются круглогодичные централизованные учебно-тренировочные сборы ведущих спортсменов. К научному обеспечению подготовки спортсменов в США, например, привлечены ведущие учёные, в том числе специалисты, ранее осуществившие программу подготовки астронавтов. В ряде стран созданы центры, решающие проблемы научного обеспечения повышения мастерства спортсменов, в первую оче-

редь, вопросы фармакологии и медицины» [Там же]. Президиум Академии медицинских наук СССР обратил внимание на тот факт, что физкультурное движение являлось единственной отраслью в стране, не имеющей специального научного подразделения, которое бы занималось медико-биологическим обеспечением спорта [Там же, с. 462]. Поэтому Спорткомитет СССР просил организовать Всесоюзный институт повышения квалификации специалистов по физической культуре, увеличить число слушателей до 100 человек в Высшей школе тренеров [Там же].

В ЦК было также внесено предложение совместно с отдельными министерствами и ведомствами организовать научно-исследовательские, опытно-конструкторские работы и изготовить специальное оборудование, аппаратуру, тренажёрные устройства, лекарственные и фармакологические препараты, способствующие повышению работоспособности спортсменов и росту их мастерства. Было заявлено о необходимости строительства центров высокогорной подготовки на высотах 2500 – 3200 метров над уровнем моря [Там же].

Интересы спортивных ведомств и органов пропаганды в то же время противоречили желаниям других ведомств. Так, Минфин СССР возражал против распространения стипендиального обеспечения на студентов институтов и учащихся техникумов физкультуры [Там же, с. 463]. Уклончивую позицию по вопросу призыва в армию действующих спортсменов занимало Минобороны. Это министерство возражало против освобождения

от призыва 200 кандидатов в сборные команды СССР и предлагало временную (до 26 лет) отсрочку от призыва. В то же время Спорткомитет настаивал, что по имеющимся данным, в ряде стран (НРБ, ГДР, Куба и др.) спортсмены сборных команд освобождены от призыва в армию [2, с. 463]. Одновременно Спорткомитет пытался разыграть перед Правительством и ЦК финансовую карту, указывая на высокую стоимость и длительный срок необходимый для подготовки спортсмена сборной, а потому нежелательности его призыва в сборную по экономическим соображениям [Там же]. В конечном итоге для ряда спортсменов было найдено компромиссное решение, согласованное с Начальником Генерального штаба Сухопутных войск маршалом Ахромеевым. Спорткомитету СССР и Минобороны было предписано создавать спортсменам-призывникам и военнослужащим, зачисленным кандидатами в сборные и клубные команды СССР, необходимые условия для повышения мастерства [Там же, с. 465]. Таким образом, формально эти люди служили в армии, соблюдалась действующее законодательство и желания армейского руководства, но по факту спортсмены продолжали тренироваться.

Несмотря на успехи советских спортсменов на международных соревнованиях разного уровня, оснащённость спортивных баз и в 1980-е гг. была невысокой. Многие из них, построенные в 60-е – начале 70-х гг., нуждались в реконструкции, так как в их составе не было общежитий, столовых и помещений для восстановления. Страна вынуждена была оплачивать

подготовку многих спортсменов-зимников за границей. Только за 1980 – 1984 гг. на подготовку за рубежом сборных команд было потрачено 1,6 млн. рублей [2, с. 464]. В период 1986 – 1992 гг. предлагались строительство и реконструкция 120 объектов стоимостью 365 млн. рублей [Там же]. В итоге ЦК КПСС и Госплан оставили в смете 97 объектов стоимостью 218 млн. рублей [Там же]. Если посмотреть на эти указанные суммы, то заметно, что оплачивать тренировки советских спортсменов за рубежом было дешевле, чем отстраивать подобные спортивные сооружения в СССР. Однако в последнем случае такие сооружения становились доступными большему количеству спортсменов, и тем самым появлялась возможность увеличить просев и отбор потенциальных талантов, т. е. это было бы работой на перспективу. Проблемой СССР с экономической точки зрения было также то, что в условиях централизованной экономики такие сооружения нельзя было окупить за счёт спортсменов-любителей.

Долгострой в советской экономике имел место и при сооружении спортивных объектов. Некоторые спортивные сооружения для зимних видов спорта, которые должны были быть построены к 1980 г., по разным причинам не были завершены и к лету 1985 г. [Там же, с. 466].

Секретариат ЦК КПСС был недоволен и низкой эффективностью работы школ-интернатов. Среди причин назывались: ведомственная принадлежность к системе образования, а не спорта, отсутствие необходимой материальной базы и квалифицированных

тренерских кадров, неудовлетворительное расписание, составленное без учёта этапности спортивной подготовки. В конечном итоге предлагалось передать интернаты в ведение Спорткомитета СССР и на их базе создать спортивные училища. С помощью этого в дальнейшем также предполагалось покрыть дефицит в специалистах физкультуры за счёт обучения спортсменов тренерскому ремеслу [2, с. 467].

В беседе с партийными работниками (Е. К. Лигачёвым, М. С. Соломенцевым, В. И. Долгих) М. В. Грамов обратил внимание, что в ГДР и КНР спортивные школы входят в Спорткомитеты. Поднимался вопрос допинга. М. С. Соломенцев обратил внимание, что запрет допинга сразу же сказался на спортивных результатах. Е. К. Лигачёв настаивал на том, что нужно лучше тренироваться. Г. А. Алиеву было дано поручение разобраться в различных проблемах спорта. Партийные руководители не желали создавать отдельный институт медико-биологических проблем, настаивая максимум на биологических отделениях в Москве и Ленинграде. М. В. Грамов обращал внимание и на недостаток инвентаря, которого в СССР производилось мало. Воротников обращал внимание на ошибки спортсменов, нарушение ими режима и от этого – падение результатов. Е. К. Лигачёв настаивал на воспитательной работе с ЦК ВЛКСМ. Е. К. Лигачёв сделал дельное замечание, что подготовку спортсменов надо сочетать с массовым развитием физкультуры [Там же, с. 468].

Связь спорта и политики в советском государстве проявлялась и в том, что основная спортивная газета «Советский спорт» всегда уделяла

внимание главным внутренним политическим новостям страны (выборы в Верховный Совет [15], смерть советских руководителей [15, 36, 37], избрание новых Генсеков [15] и т. п.). Делалось это, разумеется, в ущерб публикации чисто спортивных новостей и занимало обычно не одну газетную полосу.

В то же время издание рассказывало не только о достижениях соотечественников (большое внимание уделялось Н. Зимятову), но и о победах выдающихся зарубежных спортсменов, в том числе американцев. Особое внимание заслужил американский конькобежец Эрик Хайден, завоевавший пять золотых медалей, а также финский прыгун с трамплина Й. Тёрманен и фигуристка из ГДР Аннет Пётч, победившие в своих видах спорта [15], кроме того, были сообщения о лыжнице из ГДР Барбаре Петцтольд [Там же] и горнолыжнике Ульрихе Веллинге [Там же]. Газета «Советский спорт» использовалась действующим режимом как орудие не только спортивной, но косвенно и политической пропаганды [5].

В 1970-е гг. резко проявилось недовольство партийных руководителей масштабным присвоением званий мастера спорта по старым нормативам, хотя было очевидно, что конкуренция и, соответственно, результаты на соревнованиях мирового уровня сильно выросли. Как это часто бывало, чиновники, рапортуя о замечательных цифрах, не желали смотреть на глобальную картину. С точки зрения партийного руководства, главная проблема падения показателей результатов советских спортсменов и

команд была не столько в медалях, сколько в политическом престиже Советского Союза».

В начале 1980-х гг. в ряде зимних видов спорта (лыжные гонки, биатлон) стала проявляться проблема так называемых «коммерческих стартов». Таким образом советские спортивные и партийные функционеры именовали этапы Кубка мира. С точки зрения советских чиновников, эти старты скорее отвлекали спортсменов от подготовки к главному старту четырехлетия – Олимпиаде. Поэтому участие в таких соревнованиях, во-первых, рассматривалось исключительно как этап подготовки к «Белым» играм или чемпионатам мира, а во-вторых, многие из этапов вполне можно было и проигнорировать, даже если спортсмен претендовал на Большой Хрустальный глобус. Запрет на поездку на отдельный этап Кубка мог быть и наказанием для спортсменов, если вдруг они не выполнили то, что планировали в своих расчётах руководители советской страны и советского спорта. Как ни странно, несмотря на изменившиеся политические, экономические и спортивные реалии многие старые мэтры советского спорта из числа теперь уже спортивных функционеров свои взгляды на Кубок мира не изменили, а потому дискуссия по этому вопросу среди любителей спорта и спортсменов не утихла и поныне.

Так как советские спортсмены, тренеры, обслуживающий персонал сборных команд, а также судьи и функционеры международных спортивных федераций состояли на довольствии спорткомитета, то логично, что последний обязан был согласовывать вопросы и подготовительные ме-

роприятия с ЦК КПСС [2, с. 324 – 325]. Дополнительным источником финансирования советских спортивных делегаций служили также доходы «Спортлото», которые использовались при подготовке к играм 1980 и 1984 гг. [Там же, с. 350]

Традиционным актом психологической подготовки, по мнению советских руководителей, была важнейшая составляющая – возложение венков к мавзолею В. И. Ленина и могиле Неизвестного солдата [15]. Одновременно оставалось место и для трудовых подвигов. Иной раз рабочие советских заводов, согласно заметкам в периодической печати решали трудиться во время Олимпиад по-ударному. Таким образом, в очередной раз обозначалась связь между спортивными и экономическими достижениями страны Советов и как следствие преимущество её социально-экономического строя над капитализмом. Такая тенденция продолжала хорошо просматриваться и во второй половине 1980-х гг. [Там же].

Таким образом, анализ деятельности советского руководства даёт возможность констатировать глубокую взаимосвязь между спортивными достижениями страны и их организационной подготовкой. Несмотря на все сложности и бюрократическое «местничество» олимпийские сборные страны Советов в целом оставались в неизменно-приоритетном положении. Руководство СССР считало, что достижения советских спортсменов, безусловно, повышают авторитет и значимость страны на мировой арене и даже доказывают, что общественно-политический и экономический строй Страны Советов лучший в сравнении с

капитализмом. Вопрос о том, так ли это воспринималось самими советскими спортсменами и делегациями, отправлявшимися с ними за границу на соревнования, ждёт своих исследователей. Однако следует высказать предположение, что значительная доля отечественных спортсменов как в представленные в статье времена, так и сейчас рассматривает свою спортивную деятельность как «великое дело», а не «развлекушку» [9]. Об этом, в частности, указала в своём недавнем

интервью президент Федерации лыжных гонок России Елена Вяльбе [3] в споре с комментатором Дмитрием Губерниевым. И здесь перед будущими исследователями стоит серьёзный историко-философский вопрос: какое место спорт занимает в жизни человеческого общества? Анализ данной проблемы возможен лишь с учётом всех экономических, политических, идеологических и психологических аспектов индустриального и постиндустриального общества.

Библиографические ссылки

1. Баринов С. Ю., Столяров В. И., Орешкин М. М. Современный спорт и олимпийское движение в системе международных отношений : учеб. пособие. М. : Университетская книга, 2012. 348 с.
2. Белые игры под грифом «секретно»: Советский Союз и зимние Олимпиады. 1956 – 1988 / гл. ред. Н. Г. Томилина ; сост. И. В. Казарина, М. Ю. Прозуменщиков. М. : МФД, 2013. 560 с.
3. Ганеев Т. Молчание ради золота: российским лыжникам запретят пользоваться соцсетями. URL: https://iz.ru/862796/timur-ganeev/molchanie-radi-zolota-rossiiskim-lyzhnikam-zapretiat-polzovatsia-sotcsetiami?fbclid=IwAR0dx0F9rpS-3wrbL-mxkz_beUVyaUi60XLmB6Spe7Vo-5bQbzFTvZFf5Lk (дата обращения: 05.04.2019).
4. Долгов С. Н. Деятельность государственных и общественных организаций СССР по подготовке и проведению Олимпийских игр (1951 – 1980 гг.) : дис. ... д-ра ист. наук. М. : Военный университет, 2016. 424 с.
5. Дудь Ю. «Я могу корить себя только за то, что был таким, как все». История советской спортивной пропаганды. URL: <https://www.sports.ru/tribuna/blogs/dud/778824.html> (дата обращения: 17.12.2018).
6. Копачев П. «Лучше друзей, чем русские, у нас нет». Грузинские горы, которые обожали в Советском Союзе. URL: <https://www.sports.ru/tribuna/blogs/russiateam/1106582.html> (дата обращения: 07.12.2017).
7. Лукьянов В. И. Россия и олимпийское движение: вчера – сегодня – завтра. М. : Терра-Спорт, 2004. 256 с.
8. Мартыненко С. Е. Роль спортивной дипломатии в международных отношениях и внешней политике : дис. ... канд. ист. наук. М. : Российский университет Дружбы народов, 2015. 168 с.
9. Михайлов М. «Развлекушка» ли спорт? URL: <https://www.sports.ru/tribuna/blogs/shootingskiers/2408057.html> (дата обращения: 05.04.2019).

10. Прозуменщиков М. Ю. Большой спорт и большая политика. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). 2004. 464 с.
11. Прозуменщиков М. Ю. За партийными кулисами спортивной державы // Неприкосновенный запас. 2004. № 3 (35). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2004/35/pro22.html> (дата обращения: 25.12.2017).
12. Пять колец под кремлёвскими звездами: Документальная хроника Олимпиады-80 в Москве / Гл. ред. Н. Г. Томилина ; сост. : Т. Ю. Конова, М. Ю. Прозуменщиков. М. : МФД, 2011. 944 с.
13. Раззаков Ф. И. Звёздные трагедии: загадки судьбы и гибели. М. : Эксмо-пресс, 2000. 900 с.
14. Сафонов В. А. Спорт как инструмент формирования политического имиджа // Теория и практика общественного развития. 2015. № 9. С. 147 – 149.
15. Советский спорт. 1984. № 28, 31, 35 – 37, 39, 42, 46, 47.

I. S. Tryakhov

ORGANIZATIONAL AND PROMOTIONAL TRAINING OF THE SOVIET UNION FOR THE "WHITE" OLYMPIADS

The article discusses the organizational and propaganda aspects of the preparation of the Soviet national teams for the Winter Olympic Games. On the basis of the published documents of the Central Committee of the CPSU and the USSR Sports Committee, the author explores the difficulties that arose during the preparatory campaigns for the “White” Olympiads, tracing the main changes that existed among their athletes. Attention is drawn to the relatively weak development of the material and technical base of Soviet sports, according to individual indicators, which have not reached the state of not only the developed countries of Western Europe and North America, but even the state of the socialist camp. Considering this background, the achievements of Soviet athletes are doubly remarkable.

Keywords: Winter Olympic Games, International Olympic Committee, Sports Committee of the USSR, Central Committee of the CPSU, the country of the socialist bloc.

СЕМАНТИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СЛОВ С КОЛОРАТИВНЫМ КОМПОНЕНТОМ ЗНАЧЕНИЯ В ЛИРИКЕ АЛЕКСЕЯ ПОЛУБОТА

В статье рассматриваются цветохарактеристики поэтических концептов в лирике Алексея Полубота. Одной из особенностей экспликации слов с колоративным компонентом в индивидуально-авторском художественном поэтическом мире, на наш взгляд, является различного рода языковые взаимодействия цветовых спектральных смыслов.

Ключевые слова: поэтоконцепт, цветообозначение, слова с неконкретным цветовым значением, колоративный компонент значения.

Реализация концепта «цвет» в художественном тексте – результат индивидуально-авторской интерпретации общекультурной, уже – общенациональной информации и приобретает статус **поэтоконцепта**, который формирует «новые ментальные пространства» [10, 72], – элемент, создающий, лингвальную поэтическую реальность, и представляет собой инвариант ассоциативно-семантического поля, экспликация которого в произведении становится образом – «эстетическим воплощением авторской интенции и средством формирования понятия» [7]. Лингвокультурный семантический потенциал цветообозначений обусловлен тем, что включает в себе обширный исторический информационный материал, обобщённый социально-исторический опыт народа. Полисемантизм и многоплановость цветообозначений служат источником символизма этой категории слов. Физическое восприятие цвета метафорически переосмыслено коллективным

национальным сознанием и благодаря включённости в систему языка в многообразные ассоциативные, оценочные, эстетические, нравственные и другие смысловые связи вариативность его воплощения как языкового знака – неисчерпаема. Особенность концептуальных символических признаков цвета заключается ещё и в том, что понимание цвета издавна имело значение средства познания мира. Я. Астахова говорит, что в славянской мифологии осмысление цвета «шло преимущественно в трех направлениях: значение цвета в системе мироздания, роль цвета в жизни природы, влияние цвета и света на познание жизни, смерти и бессмертия» [1], поэтому колоративные слова содержат в себе оценочное отношение к основополагающим духовным, нравственным, эстетическим воззрениям народа. С незапамятных времён цвет приобрёл ритуальную, обрядовую и художественно-изобразительную функции. Выступая в качестве последней, вер-

бальный цветовой знак становится элементом образной структуры текста, компонентом поэтической концептосферы, концептом, продуцирующим в языковом художественном мире иные онтологические смыслы.

Палитра цветовых смыслов в лирике Алексея Полубота необыкновенно богата. Одной из особенностей экспликации слов с колоративным компонентом значения в индивидуально-авторском художественном поэтическом мире, на наш взгляд, являются различного рода языковые взаимодействия цветовых микрополей. Например, в стихотворении

На смерть бабушки

*Золото её ладоней
скоро станет серым тленом...
Каждый будет похоронен
В недрах сумрачной Вселенной.*

*Каждый станет лишь пылинкой,
промелькнувшей перед Богом...
То, что было жизнью длинной,
Станет мигом у Порога [9, с. 112].*

Метафора **золото её ладоней** реализует наше высшее представление о цвете в соответствующей гамме. Метафора основана на использовании существительного со значением цвета, но не *желтый*, а **золотой** – это солнце мы определяем этим эпитетом. Все, что связано с солнцем, для нас высшая степень проявления, о каком бы качестве не шла речь, **золотой** – царский цвет и цвет Царя царей Иисуса Христа. Первичное значение лексемы – просто ценный металл, см. в толковом словаре – «драгоценный металл желтого цвета, употр. как мерило ценностей и в драгоценных изделиях» [8]. Это формальные денотативные признаки, благодаря

которым мы глубже понимаем, о каких **ладонях** идет речь. Прямое значение слова **золото** восходит к индоевропейскому *gel-* / *gol-* и в общеславянском имеет ту же основу (с перегласовкой *e/o*), что и **желтый**, например, в лит. *želtas* «золотой, желтый», нем. *Gold* «золото», авест. *zairi-* «желтый, золотистый» и т. д. То есть **золото** буквально – «желтый металл» [13, с. 13]. Впечатление, производимое блеском ценных металлов и сиянием солнца, источником жизни, и значит, всякого блага для человека, «породило понятие о связи света с золотом» [2]. Национальное отношение к благим всесозидающим силам природы нашло отражение в золотой атрибутике светлых славянских богов. С представлениями о солнечном свете естественно сочеталась идея *красоты*. Первоначальное значение у слова **красный** – светлый, яркий, огненный. Ср. этимологию: **красный**. общеслав. суф. производное от **краса** [13]. ...**Краса**. общеслав. Из существующих объяснений наиболее привлекательным кажется трактовка: **краса** как родственного *кресить* – «блестеть, сверкать» < «выбивать огонь», (где **крес** – огонь – О. Б.). Первоначально – «блеск», затем – «украшение чем-л. сверкающим» и далее – «красота» [Там же]. Оживлённые коренные компоненты значений «огонь», «жар» слышатся в таких, например, эпических выражениях как *красный день*, *красная весна*, *солнечный день* – *украшивший день*; украинское *гарный* (корень *гор-/гар-*) – славный, красивый, добрый. В русских фразеологических выражениях типа *золотое сердце*, *золотой человек*, *золотой голос*, *золотые руки* представления о внешней и

внутренней *красоте* (в том числе мастерстве) объединены лексемой *золотой* в значении высшего мерила некоторого постоянного качества объекта с положительной коннотацией. Также семантически связывает лексемы *светлый/ясный/красивый/огненный/золотой* слово *чистый*, которое совмещает в себе понятия небесного сияния и святости: *небо чистое, небо очищается*. Прыжки через зажжённый костёр у наших предков являлись *очистительным* обрядом, в дальнейшем этот обряд получил значение более глубинного, нравственного порядка – очищения от грехов (чистота душевная – нечистая сила – это сила противоположная очищенному, *светлomu*, – тёмная, мрачная). В русской этнокультурной цветовой картине мира последовательное расширение семантики языческой мифологической символики византийским христианским осмыслением цвета проявляется в их тесном переплетении и всевозможных альтернативах. «Слова *свет* (светить) и *свят* (святить) филологически тождественны; по древнейшему убеждению святой (серб. свет. или. svet, чешск. swaty, пол. swiety, лит. szwentas, szwyntas, др.-прус. swints, летт. swehtas, зенд. srenta) есть *светлый, белый*; ибо самая стихия света есть божество, не терпящее ничего темного, нечистого, в позднейшем смысле – греховного» [2]. Значение высшей ценности, максимальной яркости, вернее не яркости, а *цвета* – но уже в значении *света*, источника *света* актуализируется в поэтическом образе *золото её ладоней*. Потому что *золотое* солнце, цвет Бога – это не цвет, а источник света, сам свет как первопричина всего сущего. В

православии, *золотой* и *красный* – цвета, символически характеризующие разные качества Троиственного Бога.

Образ *золото её ладоней* сочетает в себе названные коренные смыслы (солнце / благая / созидающая основа/ источник света – ценный металл / высшее мерило ценностей материального / нравственного порядка – свет / огонь / красота – чистый / светлый / святой) и является **поэтоконцептом** – «фактом сотворённого мира» [11], сформированным с помощью когнитивной метафоры, и являющимся в лингвальном художественном мире целостной мысленной единицей, реализующей одновременно множество языковых значений, потенциально заложенных в лексеме *золото* как национально-культурном инварианте русской языковой картины мира.

Поэтоконцепт *золото её ладоней* в стихотворении представляет собой не только элемент структуры, но и структурообразующий элемент. Смысловым, структурным продолжением, дальнейшим развёртыванием цветковых семантических сгустков является строка *Скоро станет серым тленом*. Звуковой символизм (аллитерация с/т) точнее очерчивает переход к *серому* цвету. ***Серый тлен*** – атрибутивное словосочетание на основании цветового признака и устаревшего книжного ***тлен*** через апелляцию к слову *персть* актуализирует смысловые добавочные цветовые оттенки и намекают на дальнейшее выстраивание мысли. *Персть* – это «прах, пепел». **Общеславянское пепел** восходит к корню *пел-* с перегласовкой *e/o*, наблюдаемой в словах *палить, пламя*. Значит, ***тлен***, то, что *истлело*, в сочетании с прилагатель-

ным **серый** усиливает значение – «результат погасшего огня». Семантическая связь с лексемой **золото** обнаруживается в этимологии слова **зола**, совпадающее звучание которого в начальной части слова-**зол** намекает на скрытую амбивалентность «блеск», «сияние» /«угасание», «затухание» в метафоре **золото её ладоней**. **Зола** – общеслав. того же корня (с перегласовкой *e/o*), что и **желтый**, **зеленый**, родственно латышск. *zils* «голубой», лит. *žilas* «серый». **Зола** буквально – «серая» [13]. «Относят к зелёный, зóлото» [12]. Имплицитно эти две строки объединяются глаголом «угаснуть». Поскольку общеупотребительным сказуемым со словами, имеющими значение «яркий цвет», «огонь», «свет», которые актуализированы в метафоре на основании лексемы **золото**, является глагол со значением «потухнуть», «угаснуть». *Угас свет* – *иссяк источник* – *угас источник света*. Ещё один компонент значения, связывающий слова *тлен* и *персть* в контексте произведения, – это *плоть* (*персть* – это то, из чего был сотворён первый человек) в смысле противопоставленности духу (и это реализуется в следующих строках в колоративном аспекте *свет / тьма*) и в смысле недолговечного материального вместилища духа.

Итак, мерцание смысловых оттенков **серого** цвета образует связующий семантический стержень в противопоставлении / соединении двух пространств: мира чувственного, только отражающего сверхчувственный, и мира космического, за-предельного. В недрах сумрачной Вселенной смысловые элементы слова *недра* (по-славянски

«внутренность человека») в сочетании с адъективом **сумрачный** стущает компонент семантики «тёмный», «не освещённый». И всё же Вселенная не тёмная, а именно сумрачная, т. е. «с тусклым, темным освещением» [12]. Не тьма и не свет, а *полутьма*, *полусвет*. Не конец. Неизвестность. Неизвестное продолжение. Активность семантического компонента *полутени / полусвета* получает дальнейшую объективацию в метафорическом сравнении **пылинкой перед Богом**. *Пылинка* в современном обиходном языковом сознании ассоциируется с **серым** цветом. А серый цвет относится к разряду ахроматических. И в зависимости от яркости оттенок его может изменяться от чёрного до белого. То есть его оттенок занимает промежуточное положение между традиционно противоположными цветоименованиями. Цвет и свет в структуре этого произведения – это взаимопроникающие и взаимообуславливающие сущности, формирующие цветовое смысловое движение повествования. *Каждый станет лишь пылинкой, // промелькнувшей перед Богом...* Причастие **промелькнувший** в цветовом восприятии носителей языка и в цветовой-световой картине стихотворения имеет значение «блеснувший», а не только «появившийся на короткое время и быстро исчезнувший». Здесь происходит как бы отрыв от предыдущих цветовых описаний и зримый, ясный поворот к самой первой «золотой» метафоре. **Серебряный** лингвисты относят к группе репрезентантов **серого** цвета. И в народном узусе этот цвет закреплён как коррелят к цвету *золотой*. Но имеющий значение меньшей ценности, например, *слово* –

серебро, молчанье – золото. Промелькнувший, в значении блеснувший *серым / серебряным* цветом, окончательно оформляется последней строкой *Станет мигом у Порога*, где словоформа *мигом* абсолютизирует цветовые оценочные компоненты значения концептов *серый тлен, сумрачный, пылинки, промелькнувший*, вплетая в их в смысловые отношения другого порядка (например, в систему противопоставлений: краткость (миг) – продолжительность (длинная) о жизни, конечность / временность (Порог) – бесконечность / вневременность (Бог)). Сопоставленные с ними колоративные пары: *серый-тленный, золотой-нетленный, вечный, сумрачный-не-ясный, не-определённый, не-окончательный*, на наш взгляд, создают некоторую цветовую модель с бесконечными возможностями реализаций. На наш взгляд, семантический слот причастия *промелькнувший*, состоящий из компонентов значения «блеснувший» и «быстро исчезнувший» в сочетании с выражением «жизнью длинной», подводит нас к пониманию человеческой жизни как Вечности, жизни, которая должна длиться вечно. Жизнь – это промелькнувшая Вечность. Блеснуть может только то, на что упал свет. В начале стихотворения – это *золото, цвет солнца, солнце*, – базовые ценностные константы русской языковой картины мира, то есть блеснуло то, на что упал свет солнца, в связи с этим периферийный смысловой оттенок в данном поэтическом контексте проявляет ещё одно значение – «озаривший». *Пылинкой промелькнувшей – пылинкой озарившей*. Достойная жизнь достойного человека озаряет мир во время своего пребывания в нём. Таким

образом, эта периферийная световая (цветовая) соотнесённость возвращает нас к первой строке и завершает цельнооформленность произведения.

В свете вышесказанного мы полагаем, что колоративные компоненты метафоры *золото её ладоней* организуют систему образов, контекстуально актуализируя имплицитную семантику слов и обеспечивают единство смыслового и эмоционально-оценочного восприятия произведения. Становясь элементом структуры поэтического текста, последовательно приоткрываясь, корневые первообразные компоненты значений **поэтоконцептов** в сложно организованной поэтической реальности позволяют читателю воспринимать одновременно мир, описанный с помощью прямых наименований (мир действительности / мир воображаемой действительности) и не прямых наименований (референция к миру слов), формирует мировоззренческую и художественную концепцию произведения. Метафора *золото её ладоней*, оформленная национальным пониманием красоты как «комплексом представлений, связанных с золотом» [5], – метонимическое ядро, эксплицирующее концепт *жизнь*. Метафора – основной механизм, создающий этот образный сгусток. Тонкое понимание автором цветовых и смысловых внутриязыковых взаимозависимостей и взаимосвязей между языком и реальностью определяет возможность ступенчатого движения образного потенциала **поэтоконцепта**. Постепенные перемещения значений нам представляются следующим образом: *ладони* → метонимично *руки* → *руки* (ассоциативный ряд: трудятся, созидают, лас-

кают, ограждают) → однако употреблена именно лексема *ладони* (с периферийными признаками близости, нежности, теплоты, доброты) → *доброта / тепло* → *свет / золото*. Субстантивная метафора, находящаяся на максимальной высоте нашего восприятия – *золото её ладоней* реализует связь со следующей строкой → *станет серым тленом* со значением *меркнуть / угасать* (фактически это продолжение развёртывания тропа по нисходящей семантике интенсивности света (см. выше) → адъектив *сумрачный*, имеющий значение «не полностью тёмный», на наш взгляд, обозначает крайний предел интенсивности *затухания* светового признака. Поэтому следующий образ *пылинок промелькнувшей* (см. выше) объединён с эпитетом *сумрачный* (имеющим неконкретное цветовое значение) близкой световой семантикой (*полутёмный* → *неяркий* → *отсвет* → *блеск*). В произведении нет прямого наименования тёмного, чёрного цвета, даже указания на то, что свет погас, нет. Несмотря на то, что мотив стихотворения – окончание земного существования человека, *серо-сумеречная* палитра представляет собой составную часть образа *смерти* как *исхода*, пограничного состояния между земным (преходящим) и Небесным (вечным). Метафора у *Порога*, усиленная авторской антитезой *пылинкой* – *жизнью длинной* – *мигом*, довершает полноту этого образа, только задающего направление мысли и не более. И ещё. Глубинное чувство цветовой символики и искусное использование грамматических возможностей русского языка также активно участвуют

в создании целостного художественного образа произведения. В стихотворении, заголовок которого имеет личный, интимный оттенок, только раз, в самом начале, употреблено притяжательное местоимение *её*, являющееся конкретизирующим компонентом в структуре *поэтоконцепта*. В дальнейшем дважды используется местоименное прилагательное *каждый* со значением «любой из себе подобных». Вполне очевидно несущее оттенок обобщающего значения, и только в конце стихотворения осуществляется переход от метафорических слов к прямому наименованию – *жизнью длинной*. В стихотворении все глаголы, включённые в метафорические обороты, употреблены в будущем времени, и только во фразе, являющейся прямым наименованием, глагол стоит в прошедшем времени: *то, что было жизнью длинной*. Глаголов же, стоящих в настоящем времени, в стихотворении нет. Только в прошедшем и в будущем. Отсутствие глагола в настоящем времени дополняет признаки концепта *жизнь*, представленные метафорами со значениями быстротечности, краткости: *пылинкой, промелькнувшей; станет мигом*. Таким образом подчёркивается значимость того, что *будет* во взаимосвязи с тем, что *было*. На наш взгляд, такое взаимодействие грамматики и цветовой символики, реализованной как в использовании собственно колоративов, так и включённости их и слов с колоративным компонентом значения в образование метафорических образов, играет решающую роль в создании общей тоналности стихотворения.

Библиографические ссылки

1. Астахова Я. А. Цветообозначения в русской языковой картине мира : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 «Русский язык». М., 2014. 234 с.
2. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Режим доступа: http://biblio.imli.ru/images/abook/folklor/Afanasev_A.N._Poeticheskie_vozzreniy_a_slavyan_na_prirodu._T._I._1995.pdf (дата обращения: 03.02.2019).
3. Кузнецов Вас. Ю. Философия языка и непрямая референция. Режим доступа: https://books.google.com.ua/books?id=zg5CAgAAQBAJ&pg=PA219&lpg=PA219&dq=%D0%BF%D1%80%D1%8F%D0%BC%D0%B0%D1%8F+%D1%80%D0%B5%D1%84%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%BD%D1%86%D0%B8%D1%8F&source=bl&ots=Lk9ltVBzSy&sig=tSTYcyt64xaswoOdKYDhcnVxLo&hl=ru&sa=X&ved=2ahUKEwj5kYvf3rjeAhVG_ywKHVPWAl04ChDoATAAegQICRAB#v=onepage&q=%D0%BF%D1%80%D1%8F%D0%BC%D0%B0%D1%8F%20%D1%80%D0%B5%D1%84%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%BD%D1%86%D0%B8%D1%8F&f=false (дата обращения: 16.03.2019).
4. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные предметы. Режим доступа: https://vk.com/doc-42943883_241070795 (дата обращения: 22.01.2019).
5. Маразов И. Митология на златото (културни модели на древността). София : Изд-ва къща «Христо Ботев», 1994. 335 с.
6. Нельзина Ю. А. Цветовой художественный концепт. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/tsvetovoy-hudozhestvennyy-kontsept> (дата обращения: 19.02.2019).
7. Ожегов. С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / Рос. акад. наук. Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова. 4-е изд., доп. М. : Азбуковник, 1997. 944 с.
8. Полубота А. В. Вечность : стихотворения. М. : У Никитских ворот, 2018. 136 с.
9. Селиванова Е. А. Когнитивная ономазиология. Киев. : Фитосоциоцентр, 2000. 248 с.
10. Теркулов В. И. Лингвальная когнитология. Режим доступа: <http://journals.uspu.ru/attachments/article/1305/%D0%A2%D0%B5%D1%80%D0%BA%D1%83%D0%BB%D0%BE%D0%B2%20%D0%92.%D0%98.pdf> (дата обращения: 03.03.2019).
11. Толковый словарь Ушакова. Режим доступа: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/1047394> (дата обращения: 24.01.2019).
12. Этимологический онлайн-словарь русского языка Макса Фасмера. Режим доступа: <https://vasmer.lexicography.online> (дата обращения: 06.04.2019).
13. Этимологический онлайн-словарь русского языка Шанского Н. М. Режим доступа: <https://shansky.lexicography.online> (дата обращения: 17.04.2019).

SEMANTIC INTERACTION OF WORDS WITH THE COLORATIVE COMPONENT OF THE VALUE IN THE LYRICS OF ALEXEY POLUBOTA

The article discusses the color characteristics of poetic concepts in the lyrics of Alexey Polubot. One of the features of the explication of words with the colorative component in the individual-author's artistic poetic world, in our opinion, is a different kind of language interaction of color spectral meanings.

Keywords: poet-concept, color terms, words with a non-specific color value, a color component of a value.

УДК 81' 373

К. В. Першина

КОРНЕВЫЕ МОРФЕМЫ И ОКОНЧАНИЯ В РОЛИ ТОПОФОРМАНТОВ

В статье рассматривается использование аффиксоидов и окончаний в ойконимопроизводстве в качестве словообразовательных формантов. Устанавливаются причины и факторы, приводящие к формированию аффиксоидов, наделению аффиксоидов и окончаний топонимообразующей функцией.

Ключевые слова: корень слова, аффиксоид, окончание, топоформант, ойконим.

Динамизм – одно из базовых свойств языковой системы. Положение о постоянном изменении языка прочно утвердилось в русском языкознании благодаря работам первого поколения ученых Московской и Казанской лингвистических школ. До настоящего времени сохраняет методологическую актуальность утверждение Ф. Ф. Фортунатова о том, что «<...> существование каждого языка во времени состоит в постоянном, хотя и постепенном видоизменении данного языка с течением времени, т. е. каждый живой язык в данную эпоху его существования представляет собой видоизменение языка предшествующей эпохи». К проявлениям этого процесса ученый относит изменение составных элементов языка,

приобретение языком новых фактов, не существовавших в нем прежде, и утрату языком тех или иных фактов [15, с. 309]. Ф. Ф. Фортунатов указывает, что фактами языка являются «не только отдельные слова сами по себе, но также и слова в их сочетаниях между собою и в их делимости на те или другие части» [Там же]. Важно, что Ф. Ф. Фортунатов в ряду фактов языка специально выделяет структурные части слова, которые также могут претерпевать изменения. Большой вклад в исследование процессов изменения морфемной организации слов внесли, как известно, ученые Казанской школы, методологические подходы которых сформировали историческую перспективу разноаспектного анализа этих процессов.

Исследования показали, что с течением времени могут изменяться не только границы между морфемами (морфами) в составе слова, но и качественные характеристики морфем в плане их типологического статуса. В ходе деривационной деятельности носителей языка наблюдаются сближения корневых и служебных морфем, которые известным образом могут быть сопоставляемы со сближениями служебных и знаменательных слов, служебных слов и аффиксов. В связи с последним вспомним наблюдения И. А. Бодуэна де Куртене. «Иногда центр тяжести известного корня может постепенно перейти с корня на сочетающийся с ним префикс, предлог и т. п. <...> прежний корень лишается своего господствующего, преобладающего значения, начинает играть совершенно второстепенную, подчиненную служебную роль; в его же права вступает его подчиненный, т. е. сочетающийся с ним префикс или приставка <...>» [цит. по: 2, с. 183 – 184]. Это движение в середине XX в. подтверждает Э. К. Макаев, дополняя его диахронической глубиной: «На стыке корневой, суффиксальной и флексийной морфем и в протоиндоевропейском, и в общеиндоевропейском, и в более позднее время неоднократно имели место различные фonomорфологические процессы разнонаправленного действия, вследствие которых элементы корневой морфемы (и шире – элементы основы) могли отходить к флексийным морфемам, а суффиксальные и другие элементы притягивались к корневой морфеме, или корню, что вело к постоянно меняющимся отношениям между корнем и флексий-

ными морфемами, к постоянному преобразованию как корневой, так и флексийной морфемы [9, с. 11].

Взаимонаправленные передвижения в рамках морфемной организации слова являются основой формирования механизма использования корневых морфем в роли словообразовательных аффиксов.

В настоящее время процессы перемещения корней в поле словообразовательных аффиксов, точнее, приобретение корневыми морфемами функциональных свойств аффиксов (способности создавать серии производных слов) входят в круг интересов дериватологов (ср., например, привычные термины *аффиксоид*, *префиксоид*, *суффиксоид* и относительно недавно появившиеся *конфиксоид*, *аброаффиксоид*); их изучение может оказаться важным для поиска «равновесия и взаимного соответствия дискретного и непрерывного в языке и других видах знаковой деятельности» [4, с. 28].

Подобного рода словообразовательные морфемы используются в русском языке для создания и апеллятивных, и онимных единиц, но в исследовательской практике сложилась традиция рассматривать их по-разному, отграничивая нарицательные имена от собственных. Мы ее нарушать не будем, но заметим, что теория аффиксоидности морфемных единиц русского языка не может создаваться без учета данных проприальной сферы.

На топоформанты аффиксоидного характера в русской ономастике обратили внимание еще в середине XX в., когда стали активно изучать названия селений в структурно-слово-

образовательном плане. В. А. Никонов к ним отнес элементы *-дар* и *-град* в ойконимах *Краснодар, Петроград, Ленинград, Кировоград, Калининград, Целиноград, Волгоград* [10, с. 97 – 98]. Спустя некоторое время к ним добавили элемент *-горск/-горский* [14; 8], *-город* [7], *-селье, -весье* (*Красноселье, Новоселье, Перевесье*) [5], с ними стали сопоставлять заимствованные ойкоформанты *-бург* и *-поль* в названиях *Петербург, Оренбург, Тирасполь, Симферополь* и др. [13, с. 66 – 67]. В этот ряд следует ввести и такие элементы, как *-полье, -долье, -подолье* (*Высокополье, Доброполье, Зеленодолье, Красноподолье*). Одна часть отмеченных топоформантов возникала в результате перевода корня в ранг суффикса: *-город, -град, -дар, -слав* (*Ивангород, Петроград, Павлодар, Екатеринослав*), другая формировалась путем объединения корневой морфемы, входящей в состав географического термина, и собственно топонимообразующего суффикса: *-горск, -горский (-ое), -дарский (-ое), -селье, -весье, -полье, подолье* (*Электрогорск, Синегорский, Светлодарское, Красноселье, Перевесье, Высокополье, Красноподолье*).

Наряду с формантами-суффиксоидами в восточнославянской ойконимии регулярно используются и форманты-префиксоиды *Ново-, Старо-, Велико-, Мало-, Верхне-, Нижне-, Средне-, Верх-, Усть-:* *Новоазовск, Старомарьевка, Малоорловка, Великоновоселка, Верхнеторецкое, Нижнекрынское, Среднеуральск, Верх-Обской, Усть-Илим* и др.

Возникновение топонимных аффиксоидов связано с действием ряда факторов.

1. Общеязыковая тенденция семантического усложнения аффиксов, которая, по мнению О. Ю. Крючковой, постоянно действует в русском словообразовании [6, с. 372].

2. Тенденция четкого формально-структурного выделения астионимов в общем массиве ойконимных номинаций, которая в свою очередь отражает общекультурную дихотомию *город – не город* (вспомним в этой связи, что Древнюю Русь в скандинавских источниках именовали *Гардарика (Gardariki)* ‘страна городов’).

3. Тенденция к преодолению омонимии астионима и топонима другого разряда, являющуюся следствием трансоимизации (ср. номинации типа *Китеж-град, Москва-столица*).

4. Тенденция расширить репертуар астионимопроизводящих формантов.

5. Тенденция усилить специализацию топоформантов, потому что, как отмечается в [13, с.171], «топоформанты не всегда обладают топонимической однозначностью, так как система проприальной отмеченности в топонимах, как правило, недостаточно адекватно выражена».

Следует отметить, что рассматриваемый процесс движения корней в аффиксальную сферу в пределах ойконимии системно поддерживается словообразовательной специализацией флексий в антропонимии и топонимии. В антропонимии это флексия *-а* в полных формах личных женских имен, образованных от мужских имен (*Александр – Александр-а, Валерий – Валерия-я*), в гипокористических формах мужских и женских личных имен (*Александр – Сан-я, Николай – Кол-я,*

Дмитрий – Дим-а, Ольга – Ол-я, Лариса – Лар-а, Галина – Гал-я), в фамилиях женщин от фамилий мужчин (*Лукин – Лукин-а, Павлов – Павлов-а, Дубовой – Дубов-ая*). В ойконимии это флексия мн.ч. существительных (*Берестк-и, Родник-и, Лужк-и, Рассадк-и, Терн-ы, Кузнец-ы, Третьак-и, Пятихатк-и*).

Флексия мн.ч. существительных в настоящее время квалифицируется как синкретичная морфема, наделенная в определенных типах производных слов наряду с грамматическим словообразовательным значением [12, с. 20]. О процессе преобразования флексий существительных в суффиксы

писал еще В. В. Виноградов [3, с.124; 1, с. 157]. В русле нашего исследования важной является мысль ученого о том, что некоторые типы формообразования в славянской системе языков очень близки к словообразовательным типам [2, с. 178]. Более радикальной была позиция Ф. Ф. Фортунатова, который полагал, что категория числа должна относиться к словообразованию, а не морфологии.

Процессы использования флексий как словообразующего средства индуцируют и поддерживают аналогичные движения между корневыми и аффиксальными морфемами.

Библиографические ссылки

1. Виноградов В. В. Вопросы современного русского словообразования // Виноградов В. В. Избранные труды. Исследования по русской грамматике. М., 1975. С. 155 – 165.
2. Виноградов В. В. Словообразование в его отношении к грамматике и лексикологии // Виноградов В. В. Избранные труды. Исследования по русской грамматике. М., 1975. С.166 – 220.
3. Виноградов В. В. Русский язык (грамматическое учение о слове). Изд-е 2-е., доп. М. : Высш. шк., 1972. 613 с.
4. Иванов Вяч. Вс. Лингвистика третьего тысячелетия: Вопросы к будущему. М. : Языки славянской культуры, 2004. 208 с.
5. Картавенко В. С. Названия типов поселений и построек в зеркале топонимической номинации //Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования). СПб., 2007. Ч.1. С. 235 – 244.
6. Крючкова О. Ю. Словообразовательная специфика русского языка как результат разноуровневых динамических процессов // Русский язык: исторические судьбы и современность : IV Международный конгресс исследователей русского языка. Филологический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова, 20 марта 2010 г., М. С. 372.
7. Лемтюгова В. П. Восточнославянская ойконимия апеллятивного происхождения: Названия типов поселений. Минск : Наука и техника, 1983. 197 с.
8. Лопатин В. В. Словообразовательная структура названий населенных пунктов в современном русском языке // Ономастика и грамматика. М., 1981. С. 30 – 40.
9. Макаев Э. К. Структура слова в индоевропейском и германских языках. М. : Наука, 1970. 287 с.

ро-запада на северо-восток, где славяне встречались с местными финно-угорскими народностями; приведём некоторые их исторические названия: меря, весь, черемисы, самоядь, чудь, ливы, остяки, вогулы, ижоры и др.

Известно, что основу великоросской государственности составляли славяне, которые продвигались со стороны Германии и Польши и с южных степей Приднепровья. Образовалось два политических древнерусских центра – на Севере вокруг Ладоги и Новгорода и на юге вокруг Киева. Быстрое становление феодальных отношений на вотчинных землях бояр способствовало отходу крестьян на территорию Северо-Востока, которая уже была заселена, как сообщал летописец «Повести временных лет», чудскими и мерскими станами: «на Белоозере сидят Весь, и на Ростовском озере Меря, а на Клещине озере Меря же. А по Оце реке, где потече в Волгу же, Муромы язык свой и Черемисы язык свой, а се суть инии языци, иже дань дают Руси».

Топонимика Владимирской области – это пример культурного взаимодействия славян и древних уральских племен. Наряду с индоевропейскими названиями (Каменка, Покров, Александров, Петушки, Небылое, Гороховец, Вязники, Меленки), встречаются и дославянские, которые доносят память о живших на этой территории финно-угорских этносах, дававших гидронимам звучные имена: Вахчелка, Ворша, Колокша, Лух, Кестра, Клязьма, Ирмес, Нерехта, Нерль, Пекша, Суворощь, Судогда, Чамерево, Сунгирь, Ущерка, Ушма [11].

Этимологию левого притока реки Клязьма, Киржач, связывают с

мокшанско-эрзянским «кяржи» (левый), принимающим в разных диалектах форму кержи, керджи, керш. Существует кластер близких гидронимов. Река в Нижегородской области России, левый приток Волги, называется Керженец. Киржелка – ручей в окрестностях деревни Дуденево Александровского района, впадающий в левый берег реки Кубрь. Киржень – река в Галинском районе Нижегородской области, левый приток Пьяны.

Много финно-угорских топонимов встречается в Ополье: Весь, Мордыш (по названию рыболовной снасти), Суздаль (мокшанское шождал – простой, легкий). Кидекша (сравни Кинешма в Ивановской области), Кистыш, Кибол – это места, связанные с водой или камнем. Таковы две версии, объясняющие мерянский корень «ки». Рядом с селом находятся 12 памятников археологии, отметим лишь некоторые: мерянский селище «Кибол-1» (VII – IX в.), древнерусское селище «Кибол-2» (XI – XIII вв.), мерянский селище «Кибол-3» (VIII – X вв.), селище дьяковского типа «Кибол-4» (II в. до н. э. – VI в. н. э.) [10].

Учитывая, что мерянский и древнерусский поселения находятся друг от друга на расстоянии около полукилометра, можно предположить, что процесс ассимиляции происходил постепенно: сначала колонисты селились отдельно, затем, по мере культурного поглощения, мерянский населенный пункт полностью слился со славянской культурой, оставив потомкам только топонимы и курганы [12]. Подобная постепенная религиозно-брачная ассимиляция имела место в Ростове, где долгое время существовали два райо-

на – чудской и христианский. Видимо они могли кооперироваться и уживаться вместе. Однако РПЦ хранит память о святителе Леонтии, епископе Ростовском, убитом в 1073 г. язычниками по указанию волхвов, что свидетельствует о политике христианизации по отношению к местному населению.

Мерянские селища расположены от Финского залива до Урала (меря, мари, мордва, удмурты). Границы контактов уральско-волжских этносов были не такие четкие, поэтому весь, мурома, мери, видимо, понимали друг друга, идентифицировали себя как родоплеменные общности, торговали и объединялись для решения общих вопросов войны и мира. Прибывшие славяне отличались не столько внешне, так как среди чуди были и долихоцефалы и брахиоцефалы, сколько экономически, религиозно и стратегически.

Река «Каменка», правый приток Нерли, вероятно, также имела мерянское название. Возможно, это название было Кидекша, одноимённое село на месте впадения Каменки в Нерль. Ивановские краеведы дают такое истолкование имени древнемерянского рыбацкого поселения Кинешма – «темная, глубокая вода» или «тихая заводь».

Удивительно, что, несмотря на преобладающее количество славянских названий населённых пунктов (Боголюбово, Богослово, Гаврилов Посад, Добрыньское, Новое, Павловское, Переборово, Поречское, Раменье, Садовый, Троица-Берег), сохранились названия и более древних поселений. Алтайско-уральские народы могли распространиться здесь ещё в ледниковый период.

До миграции славян Ополе было заселено племенем весь, относя-

щимся к большой финно-угорской общности. Наиболее близкими к нему являются прибалтийско-финские народы: вепсы, карелы; обитатели Веси Ёгонской (город Весъегонск Тверской области, селища на реке, «ёгоне»). «Весь» вошло в славянский лексикон и использовалось в обороте «по городам и весям» (более современное – «по городам и селам»). Есть попытки вывести этимон от ивритского корня «бисеси» – укреплять или от санскритского «васа» – поселение. Более вероятна версия, что «весь» в значении поселение распространилась из финно-угорского наречия в Новгородском крае.

Существует также версия палеоконтактов на Южном Урале иранцев и финно-угров (андроновская культура Синташты) с последующей языковой дивергенцией. Так, в пермских языках обнаруживают индоевропейские корни: «удмурт» (санскритское mUrti – человек, образ), «сур» (санскритское surA – пиво, алкоголь), «бай» (санскритское bhAgya – богатый), «табезь» (среднеперсидское tašt – чаша), нянь (староперсидское naan – хлеб), «дана» – слава (санскритское dAna – дар; dhana – богатство), суй – рука (санскритское suya – жертвоприношение), юбо – столб (yUra – бревно, колонна), мон – я (санскритское mama – моё), ку – когда (санскритское kim – откуда) [1, 7].

Деревня Лопыри Петушинского района Владимирской области – словно напоминание о малом финно-угорском народе. Рядом находятся Суковатово, Близнецы, Пески, деревни с типичными славянскими названиями. Можно предположить, что когда-то

существовало поселение саамов (лопь), которые воспринимались местными как Другие, но со временем границы стерлись. В Петушинском районе преобладают славянские названия – Костерёво, Покров, Аннино, Караваево, Крутово, Волково, Луговой, однако встречаются и финно-угорские: Мулига, Киржач, Пекша, Ючмер (место мери), Перново (эст. *rahn* – липа).

Волжско-финская форма «мур-неме – морама» с неясным значением могла дать самые неожиданные топонимы: Муром, Меря, Марма, Мурманск. Финно-угорское племя мурома, родственное меря, оставило лишь гидронимы Теша, Кокша, Ушна (возможно и Чукша в Кировской области и Марий Эл).

Суздаль X– начала XI в. являлся поселением мери. Это было земледельческое поселение с укреплениями в виде валов и рвов. Главный источник процветания поселения – земледелие и торговля. Если не достаточно было своих запасов зерна, то его выторговывали в Волжской Булгарии.

На примере Суздаля историк А. В. Карпов обосновывает длительное сосуществование меря и славян с помощью следующих аргументов: 1) наличие круговой и лепной керамики (меряне не знали гончарного круга); 2) присутствие христианских и курганных погребальных обрядов; 3) мемориальная гармония с местными географическими названиями. Мерянский этнос обладал коллективным самосознанием и стремился к самосохранению как социальная группа, однако христианизация не оставляла шансов на сохранение родовой культуры. Христианское учение выступило модернизирующей

и индивидуализирующей силой по отношению к мерянскому миру. Вторым фактором унификации явилось взаимодействие с мерянской элитой и включение ее в состав нарождающейся русской государственности [4].

Название «Суздаль» плохо выводится из индоевропейских языков. Этимологические опционы связать его с аббревиацией суждоль («основатель судил быть тут городу»), перевести с греческого (*σου δοῦλος* – твой раб) представляются непрозрачными, маловероятными.

Более обоснованной представляется предложение славистов (Ф. Миклошич, О. Н. Трубачев). Они указывают на признаки русского словообразования (приставка су- и суффиксальный формант -ль) и возможного префиксального образования по подобию су-вой – свить, сугроб – сгребать. «Суждаль» может быть существительным от глагола създати и тогда переводится как «созданный», «сделанный»; ассоциируется с создателями-ремесленниками, ставшими одной из причин выделения и процветания этого древнего города, а также возможно и со способом созидания укрепленного на Ополе места: созданный из глины, т. е. из обожженных кирпичей. Именно здесь была обнаружена в откосе левого берега реки Каменки около Покровского моста печь для получения плинфы XI – XII вв. [2]. Благоприятное местонахождение Суздаля не только в плодородных землях на материковой глине на реке Каменке, впадающей рядом в главную артерию Ростовского княжества – Нерль. Найденная славянская керамика в ранних культурных слоях подтверждает славянские корни города.

Если допустить, что Муром – это не единственный мерянский город, а были и крупные поселения, одним из них мог быть Суздаль, образованный от эрзянского «шождал» (простой, легкий). По мере продвижения славян не все финно-угорские племена оставались на своих местах. Эрзя уходили на северо-восток, хотя по мере разрастания границ Суздальско-Нижегородского княжества неизбежно с ним контактировали и могли оставить топонимы за собой.

Председатель владимирской общественной организации финно-угорских народов «Кидекша» Н. В. Балькин также считает название города мерянским этнонимом. Славяне живут с народами сумь, емь, чудь уже сотни лет и вопрос генетической памяти – это не только историческая правда, но и культурфилософская объективность.

Этимология слова Суздаль может иметь и сложное смешанное индоевропейско-финно-угорское происхождение, как, например, и название реки Нерль, где есть финский водный формант Нер (сравни озеро Неро, несте – вода) и суффиксальный формант -ль (Ярославль, Изяславль, Перемышль).

В канун тысячелетия Суздаля в 2024 г. можно вспомнить, что именно этот посад был первой столицей Владимирской земли. Он был более могуществен, чем город на Клязьме. Андрей Боголюбский не хотел попадать в зависимость от боярского вече, самоуправление которого было сильно в Суздале. Он хотел опираться на новый класс дворян, зависимых от князя людей. Второстепенный в политическом отношении город сегодня первый маг-

нит по привлечению туристов в регионе. Именно там ощущается движение приезжих, желающих окунуться в уникальную атмосферу ремесленно-купеческого старгорода. В эпоху конструктивизма и модернизма консервативная старина как никогда завораживает.

Этнограф Н. Ф. Мокшин даёт системное понимание формированию угрофинской общности, которую возводит к 8 тыс. до н. э., к уральской празпохе с ареалом их вероятного древнего бытования на Южном Урале и Западной Сибири. В качестве возможных источников этой общности называются алтайские (тюркские), индоиранские народы; выдвигается версия смешанного монголоидно-европеоидного этногенеза [5].

Если принимать последнюю трактовку, то это может быть одна из самых больших общностей на земле, куда входят не только евразийские ханты и манси (обские угры-югра), мордва, удмурты, пермяки, вотяки, марийцы, коми, карелы, вепсы, финны, саамы, эстонцы, венгры; но с которой связаны все монголоиды, включая американских индейцев.

Антропология угрофинов за несколько тысячелетий изменилась от монголоидных ханты и манси (крупные кости, невысокий рост, округлое уплощённое лицо, узкий разрез глаз, эпикантус, маленькие ресницы и узкие брови, прямые темные волосы, карие глаза, выступающие скулы, среднеширокий нос с низкой переносицей, умеренно утолщенные губы) до европеоидных венгров, карелов и финнов, сибирский компонент которых можно определить только генетически [6].

Депигментация волос, глаз и кожи европеоидных угрофинов, видимо, объясняется специфической мутацией или расширением круга брачных связей. Отдельные сибирские признаки можно наблюдать лишь у некоторых саамов, эстонцев: округлое лицо, заметные скулы, курносость, слабый рельеф лица.

Метисация в результате увеличения экзогенных браков приводит к сдвигу параметров носа, увеличению лицевого рельефа, уменьшению скуловых и нижнечелюстных диаметров, ослаблению брахиоцефалии в сторону мезо- и долихоцефалии [8].

Угрофинские народы занимали Поочье и центральную Россию. Их топонимы до сих пор у нас в ходу: Ока, Клязьма, Москва, Протва, Сосьва, Лозьва, Муром, Суздаль, Тума, Кибол, Кистыш, Пекша, Кидекша, Ворша, Сомша, Колокша, Ильмехша, Олекша, Кшара, Исихра, Юхар, Печхар, Санхар, Смехар, Мордыш, Вель, Унжа.

Поскольку русские и мещёрские названия идут вперемешку, можно предположить, что имела место постепенная мирная ассимиляция. Встречаются мещёрские топонимы с возможными санскритскими корнями, кото-

рые могли быть заимствованы в период индоиранских палеоконтактов [3].

Ономастика – это, чаще всего, построение гипотез. Отдельные гидронимы имеют спорные как угрофинские, так и индоевропейские трактовки: Ильмень – «ильмави» (погодный, ветреный – финно-угорское); «ирма» (место – санскритское); Мста – «му-ста» (черный – финно-угорское, литовское); «мастака» (верхняя – санскритское); Валдай – «валда» (светлый – финно-угорское); веллати (волноваться – санскритское) [9].

Названия, зародившись в древности, передавались из поколения в поколение и сохранились по сей день. Возможно, уральские племена, колонизировавшие окский бассейн, сами уже застали какие-то названия. Не исключено, что мы имеем несколько волн миграции, судя по всему, тех же индоиранцев, одна ветвь которых шла через юг (скифо-сарматы), а другая – через север (культура Синташты → уральские народы). Затем эти ветви встретились в Поочье на разных стадиях развития. Южная, славянская оказалась более технологична, а северная чудь оставалась на присваивающем хозяйстве.

Библиографические ссылки

1. Арзамазов А. А. Проблемы удмуртской лексикологии: иранские и индоиранские заимствования в литературном языке // Пермистика 10: Вопросы пермской и финно-угорской филологии. Материалы X Междунар. симпозиума «Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками». Ижевск, 2009. С. 86 – 93.
2. Варганов А. Д. Обжигательные печи XI – XII веков в Суздале [Электронный ресурс] // Краткие сообщения института истории материальной культуры. М., 1956. Вып. 65. Режим доступа: <https://arheologija.ru/varganov-obzhigatelnyie-pechi-xi-xii-vekov-v-suzdale/> (дата обращения: 19. 08. 2019).

3. Грот Л. П. Праиндоевропейские корни населения на Севере России // Российская история. 2010. № 3. С. 171 – 190.
4. Карпов А. В. Финно-угры и славяне в Волго-Клязьминском междуречье: эпоха христианизации // Мир современной науки. 2014. № 6 (28). С. 18 – 39.
5. Мокшин Н. Ф. Происхождение финно-угорских (уральских) народов // Финно-угорский мир. 2009. № 3. С. 42 – 53.
6. Назарова А. Ф. Генетика и филогенез финно-угорских популяций // Электронное научное издание «Пространство и Время» : альманах. 2013. Т. 4. № 1. С. 15 – 21.
7. Напольских В. В. Проблема начала финно-угорско-иранских контактов // Археология евразийских степей. Вып. 20. Ананьинский мир: истоки, развитие, связи, исторические судьбы. Казань, 2014. С. 76 – 89.
8. Парамонова А. В. Изменение внешности коренного населения Удмуртии в период с XVII – XVIII вв. до современности (по результатам реконструкции лица по черепу) // Вестник Московского университета. Сер. 23. Антропология. 2011. № 1. С. 55 – 61.
9. Пискарев В. А., Тимошук А. С. Индоевропейские гидронимы Владимирской области // Владимир именем святым храним! : материалы Пятой город. краевед. конф. (г. Владимир, 30 июля 2010 г.). Владимир : Транзит-ИКС, 2011.
10. Решение Исполнительного комитета Владимирского областного Совета народных депутатов «О принятии на местную охрану памятников истории и культуры Владимирской области» № 373п/9 от 06.05.1983 г.
11. Тимошук А. С. Финно-угорский мир в культуре Владимирской области // Финно-угорский мир в культуре России : сб. материалов междунар. форума к 100-летию гос. архив. службы России (18 – 19 апреля 2018 г., г. Кудымкар, Пермский край). В 2 ч. Кудымкар, 2018. Ч. 2. С. 141 – 147.
12. Уваров А. С. Меряне и их быт по курганным раскопкам. М. : Книга по Требованию, 2012.

A. S. Timoschuk

ANCIENT TOPONYMICS OF VLADIMIR REGION

In paper some hydronyms of the Vladimir region are considered through the prism of the ethnogenesis of the Slavic and Finno-Ugric communities of this region. Some Sanskrit roots are identified, associated with either the ancestral home of the Slavs, or with the era of paleocontacts of ancient Urals and Iranians. The signs underlying the crossbreeding of different ethnic groups are determined – the shape of the skull, eyes, eyelashes, eyebrows, nose, cheekbones, lips, face profile.

Keywords: toponymics, ethnogenesis, Finno-Ugric peoples, hydronyms, etymology, Altaic-Turkic people.

НЕНАСИЛЬСТВЕННЫЙ МИР: УТОПИЯ И. КАНТА

Статья посвящена анализу кантовской программы трансформации локальных сообществ во всемирное человечество. По мнению автора, вера И. Канта в цивилизирующую силу права в решении проблемы достижения мира на Земле обусловлена апелляцией к особенностям человеческой природы, к антропологическим характеристикам людей. Становление «гражданина мира», который руководствуется универсальными по определению правовыми и моральными регулятивами, связано с отказом человека от расово-биологической, этнической, национально-культурной, государственно-политической обусловленности.

Ключевые слова: антропология, философско-антропологические основания гуманизма, телеологическое понимание истории, гражданское общество.

Идея объединения человечества на тех или иных основаниях присутствовала в учениях многих мыслителей прошлого, но наиболее последовательно задачу преодоления разобщённости индивидов, народов и государств разработал И. Кант. Проект утопичен с точки зрения предлагаемых решений и конечных целей, но утопия «вечного мира» импонирует тем, что она предполагает добровольное, осознанное включение граждан в процесс строительства всемирной «федерации государств» как единственно возможного сценария, гарантированного для всего мира. «Разумеется, Канту не доставало ещё исторического сознания, поскольку он целиком находился в атмосфере Просвещения. Он не учитывал культурных различий между народами, не осознавал огромной опасности набирающего силу национализма, отдавал предпочтение европейской культуре и цивилизации и почти совершенно не учитывал роли и значе-

ния восточных цивилизаций в мировой политике, недооценивал укоренённость европейского международного права в христианской культуре и цивилизации. Тем не менее основные идеи Канта, выраженные им в трактате «К вечному миру», остаются и по сей день весьма значимыми и актуальными, особенно с учётом того, что XIX, XX и наступивший XXI век буквально кишели и кишат вооружёнными конфликтами и разрушительными войнами... Для него установление мира во всём мире представляет конечную цель учения о праве. Народы должны стремиться к объединению только под эгидой законов международного права. Его идея всемирно-гражданского устройства на твёрдой международно-правовой основе являет собой своеобразный императив и для современной мировой политики, которая должна вести народы от классического международного права к всемирно-гражданскому праву, к «союзу всех

народов», не к государству народов, а к «союзу мира», который положит конец всем войнам и вооружённым конфликтам» [2, с. 44].

Вера И. Канта в цивилизующую силу права в решении проблемы достижения мира на Земле обусловлена апелляцией к особенностям человеческой природы, к антропологическим характеристикам людей, в которых он видел некую непостижимую мудрость природы, несмотря на эгоистичность человека, сопротивляющуюся мирному обустройству совместного существования. Прагматическая антропология И. Канта требует нового понимания в контексте глобальных проблем человечества, когда проект «вечного мира» из мечты призван стать необратимой реальностью, хотя разрыв между ними велик.

Апология западной (либеральной) модели организации общественной жизни, в основу которой положен принцип упреждающего доверия к автономному самодостаточному разумному индивиду как частному лицу, связана с декларированием человека высшей ценностью и целью общественного развития. Новоевропейский (просвещенческий) гуманизм светской ориентации имплицитно включил в систему философско-мировоззренческих обоснований самоценности и самоценности индивида христианский постулат о богоподобии человека (разум, свобода воли, креативность), преданном всем представителям человеческого рода по их индивидуальной природе.

В Новое время происходит переоценка средневековой картины мира, согласно которой субстанциальность связывалась только с Богом, а тварный

мир не обладал самодостаточностью, ему приписывалось несобственное (вторичное) существование. Секуляризованная («обмирщенная») философия минимизирует роль Абсолюта, растворяя его в природе (пантеизм) или отделяя его от сущего в качестве Перводвигателя (деизм), а в крайнем редукционизме происходит отрицание Бога (метафизический и естественно-научный материализм). Атрибуты трансцендентного субъекта переносятся на сам мир (универсум), на его имманентные свойства. Трансформация трансцендентализма в имманентизм проявляется в новоевропейской философии в трактовке ею «природы человека» как понятия, фиксирующего безусловные, неизменные, изначально присущие качества человека вообще, независимо от социально-исторического контекста. Из субстанциалистски интерпретируемой природы человека следовало представление о возможности дедукции исторических характеристик человеческих индивидов из понятия «природы человека вообще».

В проектах философии Просвещения (модерна) естественная и разумная природа человека уже не берётся субстанциалистски как универсальная, неизменная и предпосланная истории в готовом виде, а включается внутрь общественно-исторического процесса и трактуется как становящаяся, формирующаяся по мере социального прогресса, что означало признание существования в ходе истории разных модификаций человеческой природы, различающихся степенью разумности и нормативно-должного с точки зрения идеально сконструированного образа совершенного человека.

Имманентная, в отличие от трансцендентной, конструкция мира, сложившаяся в философском дискурсе Нового времени, предполагает объяснение всех природных процессов из них самих, а допущение целей и телеологичности в природе следует рассматривать, с этой точки зрения, как разновидность антропоморфизма. Попытки трактовать историю человечества в телеологическом духе также считались ненаучными, а цели и смысл исторических событий, в которых участвуют массы людей, стали выводиться из сознательных целей деятельных индивидов. Обнаружение несоответствий между целями и результатами совокупных исторических действий индивидов привело к выводу о наличии в самом процессе эмпирической истории недоступного для её действительных участников смысла, связанного с проявлением бессознательного механизма сложения сил действующих участников истории.

Философско-антропологические основания западного либерализма концептуально представлены в кантовском учении об автономии и достоинстве личности, где получили развитие идеи и других мыслителей Нового времени (Д. Локка, Т. Гоббса, Ж.-Ж. Руссо). Кантовский постулат о человеке как существе, способном познавать законы природы, обязанном должным образом действовать благодаря обладанию разумным постоянством воли и наделённым правом надеяться, развёрнут в системе принципов либерализма: разумная целостность личности является условием взаимопонимания индивидов; разумность человека способствует устремлению сил людей на со-

зидательные цели; разумность позволяет направлять эгоистические интенции индивидов на личное и общее благо; разумность обеспечивает нахождение приемлемых способов избегания опасных конфликтов (войн) внутри общества, установления доверия между гражданами в противовес «злобно-недоверчивому» отношению людей друг к другу, возникающему из двойственности человеческой родовой природы, т. е. из наличия в человеческих существах взаимоисключающих интенций альтруизма и эгоизма.

И. Кант исходил из телеологического понимания всеобщей истории и общественного развития в целом. «Телеология рассматривает природу как царство целей, мораль – возможное царство целей как царство природы. В первом случае царство целей есть теоретическая идея для объяснения того, что существует. Во втором оно практическая идея, для того чтобы реализовать то, что не существует, но что может стать действительным благодаря нашему поведению, и притом совершенно именно с этой идеей» [3, с. 654]. В данном суждении И. Канта заключена проблема взаимоотношений закона морально-юридического и закона природы, рассмотренные в плане обоснования ценностной направленности мирового процесса, объективного существования нравственного миропорядка, к которому человек принадлежит именно как разумное существо, и через свою свободную разумность он действует в реальном земном мире по законам нравственной воли, совпадающей с трансцендентальным законом природы как «царства целей». Моральное поведение человека свиде-

тельствует в пользу существования интеллигибельного мира (трансцендентный мир ноуменов, принципиально недоступный для чувственного познания), которому человек принадлежит как разумное и свободное существо, поэтому способное делать об этом мире свободные утверждения и руководствоваться ими в совершении нравственных поступков (императив для нравственной воли). Априоризм человеческого мышления, творчества, способность априорного синтеза, взаимодействие разума и внутренней свободы как источник самосознания, самодисциплины (самовозвышения) – определяющие пункты в кантовском понимании природы человека [7, с. 112 – 117].

И. Кант допускал неведомую отдельным людям и даже целым народам «нечеловеческую» цель истории, к которой они идут незаметно для самих себя согласно определённой тайному плану природы: «то, что представляется запутанным и не поддающимся правилу у отдельных людей, можно было бы признать по отношению ко всему роду человеческому как неизменно поступательное, хотя и медленное, развитие его первичных задатков» [4, с. 22]. В план природы входит задача «осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество». Процесс движения человеческого рода к совершенству противоречив, драматичен, длителен. «Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, – это антагонизм» [Там же, с. 23 – 24].

Разумным вектором социальной эволюции в её антропологическом измерении, как полагал И. Кант, выступает тенденция к автономизации индивида, к возрастанию целеполагающей функции разума, связанной с упорядочиванием, интегрированием сущностных сил человека в соответствии с целями, свободно принятыми и утверждаемыми самими людьми.

Рост цивилизованности человечества определяется степенью «образумления» природы человека, проявляющегося в преобразовании душевно-духовной структуры индивида таким образом, что в нём (индивиде) системным качеством становится нравственное достоинство – универсальный показатель личности, получившей теоретическое воплощение в категорическом императиве И. Канта, где морали придаётся должностное значение быть всеобщим предписанием для каждого, видеть в себе и в любом другом человеке самодостаточную ценность, считать другого равным тебе, уважать его так же, как самого себя. В учении о категорическом императиве нравственности и права И. Канта открылся «этический ответ на вызов эпохи секуляризации и разложения патриархального нравственного порядка», когда личная зависимость вытесняется вещными отношениями, при которых человек может употребляться только как средство (запрет на утилизацию человека человеком).

И. Кант связывает гуманистическую задачу реализации моральности в формах человеческого общежития с верховенством нравственного закона, с его универсальностью и абсолютностью. Следование всеобщему мораль-

ному закону доброй воли определяется прежде всего способностью индивида к моральной рефлексии – к оценке своих поступков с точки зрения их нравственной достоверности и готовности поставить под личный контроль природные склонности (эмоции, страсти, черты характера и др.). Мораль как специфическая форма ценностного сознания базируется на духовном равенстве людей, поэтому имеет объективную предметно-содержательную основу для общения людей. И. Кант отделил мораль от природных склонностей (симпатий и антипатий), чаще всего лишённых рационально-критических оценок, что порождает нравственное неравенство в обществе. Общезначимым моральным началом берётся добрая воля разумного существа как источник морального поступка, условием которой выступает действенное чувство долга. Нравственный закон выводится из способности чистого разума мыслить всеобщими категориями и повелевает человеку делать конечной целью всякого поведения высшее благо, заключающее в себе идеал совершенства (святости) личности, достижение которого может иметь место только в прогрессе, идущем в бесконечность.

Способом приведения людей, народов, наций к исполнению нравственного закона, принимая во внимание «зловую недоверчивость людей», их стремление к стяжательству, обладанию богатством и властью над другими, должна стать свободная моральная вера (религия, как и мораль, «для всех людей во все времена может быть только одна») в высшее моральное существо-законодателя (Бога), выступающая средством и формой доброволь-

ного, публично-всеобщего, сердечного объединения людей в этически гражданскую общность, постепенно перерастающую национальные границы.

Стремление к «этическому обществу» приведёт к должному, лучшему состоянию человечества лишь на основе гражданско-правовых принципов, устанавливающих приемлемую для всех всеобщую законосообразную внешнюю свободу. Несмотря на эгоистические свойства человеческой природы, т. е. склонности людей к злу (желать недозволенного, зная, что это не дозволено), можно допустить, что природное (естественное) назначение рода человеческого состоит в непрерывном движении вперед – к развитию всех задатков своей природы собственной деятельностью в ряду бесконечно многих поколений, преодолевая внешние и внутренние препятствия на своём пути. Каждый индивид должен проникнуться «благоразумным и моральным озарением» и содействовать приближению к этой цели постольку, поскольку он осознаёт её применительно к себе. Перспектива человечества «осуществить развитие доброго из злого» (при благоприятных геоэкологических, говоря современным языком, условиях) оценивается И. Кантом с точки зрения моральной достоверности. «Ибо это люди, хотя и злонравные, но изобретательные, а вместе с тем и наделённые моральными задатками разумные существа, которые с ростом культуры всё сильнее чувствуют зло, эгоистически причиняемое ими друг другу, и которые, видя только одно средство против него – подчинить, хотя и неохотно, личную волю (отдельных людей) общей воле

(всех вместе), подчинить себя дисциплине (гражданского принуждения), но только по законам, данным ими самими, – чувствуют себя облагороженными от сознания того, что принадлежат к роду, который соответствует назначению человека, какое разум представляет ему в идеале» [5, с. 1067].

Кантовская программа трансформации локальных сообществ во всемирное человечество упирается в проблему отказа человека от расово-биологической, этнической, национально-культурной, государственно-политической обусловленности, чтобы стать «гражданином мира», который руководствуется универсальными по определению правовыми и моральными регулятивами (человек как всемирно-разумное существо). Через призму назначения человеческого рода должно строиться и воспитание детей, т. е. с космополитической точки зрения направленное на приведение людей к исполнению моральных обязанностей по отношению друг к другу. Гражданин мира у И. Канта соответствует европейскому типу личности, руководствующейся в своём поведении рациональными принципами оценки частных и общих интересов, личной свободы и свободы других. Через утверждение предписаний права среди всех людей человечество «путём всё усиливающей организации граждан земли внутри (нашего) рода и для него как системы, объединённой космополитически», найдёт всемирно гражданское устройство, обеспечивающее свободу и безопасность граждан.

Достаточным основанием достижения состояния единого космополитического общества людей, но не

как индивидуумов, а как носителей разума, способных воздействовать на самих себя, зная собственное несовершенство, И. Кант считал установление повсеместно и всеобъемлюще правопорядка на всех уровнях сообщества – от государств до «союза народов», принявших условия всеобщего гостеприимства и отвергающего войны. В трактате «К вечному миру» И. Кант ставит вопрос о гарантии вечного мира и видит её в сотрудничестве, добрососедстве, солидарности, которые вырабатываются при столкновении личных и групповых эгоистических устремлений и, в конечном счёте, являются формами реализации высших целей природы, вменённых человеку в обязанность его собственным разумом, – устроить жизнь на принципе права как категорического императива (право государственного гражданства, международного права и права всемирного гражданства). От людей нельзя ожидать соблюдения права ради самого права, но «природа непреодолимо хочет» осуществления верховенства права как морального требования и проявления политической мудрости, она вынуждает реальных людей (не ангелов), склонных к себялюбию, противоборству, направить свои усилия на погашение сталкивающихся амбиций. «Из этого следует, что при помощи эгоистических склонностей, которые естественным образом даже внешне противодействуют друг другу, разум может использовать механизм природы как средство для того, чтобы осуществить свою собственную цель – предписание права – и этим способствовать внешнему и внутреннему миру и обеспечить его, поскольку это

зависит от самого государства» [6, с. 881].

Природа удерживает народы от смешения «различием языков и религий», что влечёт за собой вражду и отчуждение, но с ростом культуры происходит сближение народов на основе соревновательности и равновесия сил без образования бездушного единого деспотического государства. С другой стороны, природа своей хитростью через «взаимный корыстолюбивый интерес» и «дух торговли» соединяет, сближает народы, вызывает общее стремление жить в мире. «Именно таким способом самым устройством человеческих склонностей природа гарантирует вечный мир, но, конечно, с надёжностью недостаточной, чтобы (теоретически) предсказать время его наступления, но тем не менее практически достижимый и обязывающий нас добиваться этой (не столь уже прозрачной) цели» [Там же].

Образование всемирного гражданского общества предстаёт в фило-

софии И. Канта как исполнение тайного проекта природы, в котором реализуется нравственный закон на «грешной земле», где живут, обитают несовершенные человеческие существа. «Помыслы Канта направлены не на ослабление свойственной человеку задиристости, а на устранение возможных правовых причин конфликта. Процесс «очеловечивания» человечества не устранил знакомые всем нам противоречия между людьми и государствами – подобные конфликты интересов были и будут иметь место впредь. Упомянутый процесс сможет, однако, привести к такой ситуации, в которой конфликты можно будет разрешать не физическими (сила), а рациональными (право) методами. Именно этим война отличается от мира». [2, с. 100].

В «антагонистическом» естестве человеческого рода И. Кант нашёл «исторические знаки», с помощью которых он обосновывает надежды на достижение всеобщего мира.

Библиографические ссылки

1. Гайзма Г. Учение Канта о вечном мире и его уникальный философский реализм // Вопросы философии. 2009. № 12. С. 94 – 104.
2. Долгов К. М. Философия мировой политики: мир или война, политический авантюризм или конституализация международного права // Вопросы философии. 2009. №11. С. 39 – 52.
3. Кант И. Основы метафизики нравственности // И. Кант. Критика чистого разума. СПб., 2007.
4. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // И. Кант. Собр. соч. В 8 т. М., 1994.
5. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // И. Кант. Критика чистого разума. СПб., 2007.
6. Кант И. К вечному миру // И. Кант. Критика чистого разума. СПб., 2007.
7. Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека. М., 2004.

NON-VIOLENT PEACE: UTOPIA OF I. KANT

The article is devoted to the analysis of the Kantian program for the transformation of local communities into world humanity. According to the author, the belief of I. Kant in the civilizing force of law in solving the problem of achieving peace on Earth is due to an appeal to the characteristics of human nature, to the anthropological characteristics of people. The formation of a “citizen of the world”, which is guided by universal legal and moral regulations, is associated with a person’s refusal of racial-biological, ethnic, national-cultural, state-political conditionality.

Keywords: anthropology, philosophical and anthropological foundations of humanism, teleological understanding of history, civil society.

УДК 130.2

Г. А. Геранина, Д. Н. Воробьев

ОППОЗИЦИЯ «СВОЙ – ЧУЖОЙ» В БИОЛОГИЧЕСКОЙ И МИФОЛОГИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

В статье представлено извечное противостояние «своего» и «чужого», его биологическая и мифологическая сущность. Показана универсальность данной оппозиции в разных сферах человеческого бытия. С одной стороны, оппозиция «свой – чужой» возникла на заре человечества и существует в культуре много тысяч лет. С другой же стороны, появление новых аспектов и смыслов этой оппозиции позволяет говорить о ее значимости и актуальности в рамках философии религии и культуры.

Ключевые слова: оппозиция «свой – чужой», социальная дифференциация, религиозная идентичность, миф, биология, архетип.

Принято считать, что оппозиция «свой – чужой» складывается в процессе социализации – первичной (инкультурации) **через семью, родителей, друзей, ровесников, учителей, тренеров и т. д.** и вторичной (аккультуации) через последующий процесс освоения норм, ценностей общества и его компонентов: государство, религию, культуру, право, нацию, народность, язык, мораль, образование, общественное сознание, профессию (труд) и т. п. [2; 3; 4, с. 4 – 21; 5; 7; 12; 20; 24].

Складываясь в обществе, фундаментальная матрица, бинарная оппозиция «свой – чужой» изменяется в течение всей жизни человека, влияет на распознавание «иных» и «других», осознаётся «свое» на фоне «чужого». В процессе социализации происходит постоянное противопоставление «своего» и «чужого». Данное противопоставление выполняет следующие взаимосвязанные функции:

1) идентифицирующую, т. е. тождественность человека на основе совпа-

дений определённых признаков групп, классов, общностей, осознания человеком самого себя (Я) и своего места в мире через сравнение с другими;

2) мировоззренческую, т. е. формирование системы общих взглядов, оценок, представлений об окружающем мире и о месте человека в нём, результатом которого является сформированность жизненных позиций, смысла жизни, ценностей, убеждений, идей и т. п.;

3) аксиологическую, которая связана с понятиями «образованность», «толерантность», показывает отношение к «чужому», уровень образованности, воспитанности, культуры и нормы диалога в межкультурном пространстве, имеет ценностную установку.

Все люди проводят разделительную черту между «своим» и «чужим» по любому признаку: возрасту, полу, социальному и экономическому положению, одежде, внешнему виду, расе, национальности, языку, религии и многому другому. Человек это делает с удивительной быстрой, нейробиологическая реакция которого варьирует с различной интенсивностью и формой: от неприятия до агрессии. Все эти биологические и психические процессы отражают субъективное оценочное отношение к существующим или возможным ситуациям и объективному миру. Что позволяет нам предполагать, что детерминирующую роль в формировании данной оппозиции играет биологическая сущность человека, что можно отследить через мифологию и бессознательное в человеке.

Основатель «аналитической психологии» Карл Густав Юнг (1875 – 1961) считал, что «благодаря универсальному сходству в строении мозга

возникает и возможность существования универсальной, идентичной для всех людей психической функции» [26, с. 304]. Миф – это психическая функция, форма мышления в виде символических архетипов, представленная в универсальной форме «в глубине ума» каждого (любого) человека. «В бессознательном целых народов и рас, по времени и пространству самых отдалённых друг от друга, существуют удивительные совпадения, например, поразительное (необычное) соответствие самобытных (автохтонных) мифических форм и мотивов» [Там же].

Ариэль Голан обнаружил сходство древних графических символов и связанных с ними культово-мифологических реалий в разных этнических общностях, «в языках, например, берберов, шведов, монголов обнаруживается отдаленное, но несомненное родство. И если признано, что по какой-то причине столь разные и разделённые огромными пространствами народы говорят на языках, восходящих к одному корню, то почему отрицать возможность генетических связей в архаических религиозных воззрениях Евразии ... » [6, с. 9]. Эти утверждения согласуются и с идеями исследователя фольклористики Е. М. Мелетинского (1918 – 2005), утверждавшего, что фольклор тоже имеет общие корни, «большое число мифологических мотивов повторяется в архаическом фольклоре различных стран» [19, с. 25].

Если исходить из концепций К. Г. Юнга, А. Голана и других о том, что сходство строения мозга и универсальные психические реакции определяют сходство мифов различных народов, соответственно архетипа «свой –

чужой», то это говорит о том, что механизм оппозиции один для всех и можно использовать в качестве опыта страны с благоприятной толерантностью, такие как Исландия, Финляндия, Швеция, по сведениям сайта «Вокруг Света» [23].

О сходстве архетипических форм и идей говорит и американский учёный, исследователь природы мифа и символа Джозеф Кэмпбелл (1904 – 1987). Опираясь на аналитическую психологию К. Г. Юнга и идеи традиционалистов указывал, что мифы никогда не будут вытеснены открытиями науки, т. к. они связаны «с глубинами души, куда люди погружаются во сне», это «душевные силы», «человеческий дух», внутренний мир человека, его Я, которое должно поддерживаться соответствующей культурой. Он пишет: «если общество лелеет свои мифы и поддерживает в них жизнь, оно черпает силы в самых здоровых и богатых слоях человеческого духа», при этом указывает и на опасность этого: «сосредоточенность на собственных сновидениях и унаследованных мифах отвлекает сознание от современного мира, закрепляет архаичные, непригодные для нынешней жизни чувства и образ мышления. По этой причине Юнг и говорит, что необходим диалог, а не жесткая приверженность чему-то одному, внешнему или внутреннему; диалог этот осуществляется посредством символических форм, которые в непрерывном взаимодействии исходят от бессознательного и осмысляются сознанием» [10, с. 11].

«Коллективные архетипы» биологичны и являются общими для всего нашего вида, а «индивидуальные» –

биографичны, обусловлены социально и уникальны для каждого человека. Большая часть сновидений и повседневных забот определяется, конечно, именно личной жизнью, но шизофрения заставляет погрузиться в «коллективное», и потому её символика связана, главным образом, с мифическими архетипами» [10, с. 123].

Джозеф Кэмпбелл в работе «Мифический образ» указывал, что идентификация психических процессов происходит у ещё нерелексивного индивида, который обладал «внутренним знанием»: ощущением гармонии и единства отдельной человеческой жизни с мировым космическим универсумом, переживания которого являлись фундаментом, конструировавшим человеческое сознание в первобытную эпоху, «такое переживание, с одной стороны, способствовало развитию чувства личной идентичности (персонализации), а с другой – служило основой для идентификации психических процессов и состояний с принципами космического миропорядка» [11, с. 4]. Энантиодромия, «встречный бег», взаимосвязь «этих двух принципов обусловила характерный для последующих эпох человеческой истории поиск внележащих, трансцендентальных основ бытия» [Там же]. Кэмпбелл утверждает, что фундаментальные, основные идеи, в том числе и духовные имеют психологическую природу – психэ, поэтому боги, демоны находятся внутри нас самих, имеют природную, биологическую сущность.

В данном случае вспоминается термин классика немецкой философии И. Канта (1724 – 1804) «априория», которая в его работах понимается как

«априорные данные сознания», «внутренний источник активности мышления», ставя в противопоставление дефиниции «апостериорное» – последующее, основанное на первом, полученное в результате практической деятельности людей, опытное. Во всех своих работах он использует латинский термин «a priori»: «Ведь всякое познание, устанавливаемое a priori, само заявляет, что оно требует признания своей абсолютной необходимости; тем более должно быть таковым определение всех чистых априорных знаний, которое должно служить мерилom и, следовательно, примером всякой аподиктической (философской) достоверности» [9, с. 13].

Выдающийся австрийский зоолог, зоопсихолог, один из основоположников этологии – науки о поведении животных, лауреат Нобелевской премии по физиологии или медицине К. З. Лоренц (1903 – 1989) утверждал, что многообразие филогенетически возникших форм жизни, так же, как и исторически возникшее разнообразие культур, имеют общую аналогию. Отмечал, что отдельный человек имеет в себе общечеловеческую склонность толковать различия, усматривая в них противоречия. «Разделение мира явлений на пары противоположностей есть врождённый принцип упорядочения, априорный принудительный стереотип мышления, изначально свойственный человеку» [17, с. 528]. Склонность образовывать дизъюнктивные (взаимно исключают) понятия свойственна любому человеку как способность мышления к упорядочиванию. «И в самом деле, как мы теперь знаем, всем людям всех народов и культур прису-

щи определённые врождённые структуры мышления, не только лежащие в основе логического строения языка, но попросту определяющие логику мысли» [17, с. 532].

Конрад Лоренц пишет, что человечество не потому воинственно и агрессивно, что разделено на враждебно противостоящие друг другу партии. Наоборот, оно структурировано таким образом именно потому, что это создаёт раздражающую ситуацию, необходимую для разрядки социальной агрессии. «Если бы какое-нибудь спасительное вероучение вдруг завоевало весь мир, – пишет Эрих фон Гольст, – оно тотчас же раскололось бы по меньшей мере на два резко враждебных течения (своё – истинное, другое – еретическое)» [16, с. 313].

Традиционное наибольшее число гипотез о врождённости феномена человеческой агрессии было изучено в рамках медико-психологических исследований природы преступности [15; 25].

Французский философ, антрополог, этнограф К. Леви-Стросс (1908 – 2009) также, как и вышеназванные авторы, подчёркивал общность мыслительного логического аппарата у людей разных культур и традиций и выделял важнейшую роль бинарных оппозиций в основе всякого мышления. С оппозицией «коррелирует ключевое понятие Леви-Стросса – понятие обмена (сделки) как универсального, в его трактовке, средства коммуникации» [1]. «Биологическая прерывность проявляется в мифах в двух видах: один позитивный, а другой негативный; в качестве зоологической прерывности она обеспечивает переход от

космического порядка к порядку социальному; а в качестве прерывности демографической она выполняет аналогичную роль по отношению к порядку и беспорядку. ... Таким образом, подтвердилось, что в сфере мифологической мысли объективно существуют схемы, которые при условии рассмотрения ее извне мы должны были бы тщательно воспроизвести» [14, с. 310].

К. Леви-Стросс предлагает структурную решетку мифологических оппозиций, на вершине которой находится бинарность: космическое и человеческое, космическое даёт астрономическое и природное, человеческое – природное и культурное, природное – биологическое и техническое, культурное – техническое и социальное, социальное – в группе и вне группы и т. д. Данная решётка имеет продолжение и призвана демонстрировать различия между мифами с задействованными оппозициями на трёх уровнях: горизонтальном, вертикальном и диагональном. «Пусть мифы примеряются к представлению о человеке, и первой оппозицией станет оппозиция культуры и природы, совпадающая с географическим полюсом космической дихотомии. Однако эта природная категория может быть двух разновидностей: биологическая, место которой уже отмечено, и технологическая, совпадающая с одним из компонентов оппозиции, происходящей из категории культуры. Другой ее компонент, социологический, в свою очередь порождает оппозицию: *в группе/вне группы*, откуда мы переходим путем новых разветвлений к эндогамии, экзогамии или войне; либо же к целибату, кровосмешению или браку и т. д.» [Там же, с. 138].

На вершине схематического отражения структурной решётки мифологических оппозиций отражается бинарная оппозиция первых мифов, которые относятся к вертикальной оси – космической (пространственной): небо/земля, солнце/человечество, высокий/низкий, что в дальнейшем, с течением времени, эволюционирует и приводит к горизонтальной оси – социальной (временной): близко/далеко, медленно/быстро, равный/неравный, эндогамность/экзогамность. Первая – вертикальная ось кажется абсолютной, в отличие от горизонтальной, к которой больше подходит относительность.

Таким образом, оппозиции, описанные Клодом Леви-Стросом существуют в биологической и физической реальностях. Познать окружающую действительность и культуру народов возможно через изучение структуры бессознательного, которая отражается через миф, оперирующий взаимодействующими бинарными оппозициями «небо – земля», «свой – чужой», «день – ночь» и др. Структура мифа отражает структуру мышления первобытного человека. Поскольку образ мыслей первобытного и современного человека имеют много общего, исследование структуры мифа позволяет изучить логику мышления современного человека, которая, по утверждению учёного, по-прежнему бинарна. Мифология представляет собой определённый набор представлений о мире и совокупность повествований о конкретных фантастических персонажах (богах и героях).

Советский и российский филолог, историк культуры, основатель исследовательской школы теоретической фольклористики Е. М. Мелетинский

(1918 – 2005) отмечает, что «мифологическая логика широко оперирует двоичными оппозициями чувственных качеств». В характере представлений и повествования проявляются черты мифологии как типа мышления: 1) наивное очеловечивание окружающей природы, приводящее к тотемическим классификациям и мифологическому символизму; 2) диффузность, проявляющаяся в отождествлении субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и её атрибутов; 3) отсутствие иерархии причин и следствий, наличие иерархии сил и мифологических существ, построенной на основе качеств объектов и вызываемых ими эмоций; 4) двоичные оппозиции чувственных качеств, которые семантизируются, идеологизируются и в конечном счёте выражают фундаментальные оппозиции типа «жизнь – смерть»; 5) преодоление оппозиций посредством последовательного нахождения мифологических медиаторов – героев и объектов, сочетающих признаки полюсов [18, с. 23 – 25].

Вспоминаются слова французского учёного и исследователя мирового океана, изобретателя и режиссёра Жак-Ив Кусто (1910 – 1997): «Мне никогда не приходило в голову заступаться за какое-нибудь животное и защищать его от другого, так что наше появление в принципе внесло в этот микрокосмос не больше нового, чем любой природный катаклизм. Когда мне случилось ловить себя на том, что я воспринимаю одно животное как «хорошее», а другое – как «плохое», мне становилось смешно» [13, с. 111]. Исходя из этого видно, что имея дело с многообразием окружающего мира, мы невольно (бессознательно) выделяем противопо-

ложные оппозиции: хорошее – плохое, чёрное – белое, душа – тело, содержание – форма и т. п., ставя при этом в привилегированное положение одного из членов этих оппозиций, делаем на нём ценностный акцент, который порой ничем не обоснован, только потому, что мы так хотим. Принцип центрации [22], понятие генетической теории психологии Жана Пиаже (1896 – 1980), выражающее затруднения в переходе на позицию объективного наблюдателя, пронизывает буквально все сферы деятельности человека, в том числе и научную: в философии он приводит к рациоцентризму, утверждающему примат дискурсивно-логического сознания над всеми прочими его формами, в культурологии – к европоцентризму, превращающему европейскую социальную практику и тип мышления в критерий для «суда» над всеми прочими формами культуры, в социологии – к социоцентризму, рассматривая коллективное как самое правильное, в истории – к презенто- или футуроцентризму, исходящему из того, что историческое настоящее (или будущее) всегда «лучше», «правильнее», «прогрессивнее» прошлого, роль которого сводится к «подготовке» более просвещённых эпох и т. п.

Первобытно-общинный человек с архаическим сознанием имеет мифологическое мировоззрение, система представлений которого складывается из ощущений (прежде всего экзистенциальных страхов) к первичной окружающей, природной среде, где преобладает много «чужого», неизвестного, непонятного, опасного. У первобытного человечества отсутствует система теоретических умозаклю-

чений (опыта), он может только «примечать» положительные связи явлений, что отражается в его обыденной жизни, практических действиях и операциях (охота, рыболовство и прочее), причинно-следственные связи слабо развиты, а объяснение увиденного происходит при помощи эмоциональных, воображаемых и фантастических предположений, выдумок, символов.

Экзистенциальный страх – биологическая реакция на мысль об опасности при видимой и невидимой угрозе жизни. «Из-за такого знания о потенциально опасной обстановке окружающего их мира первые люди воспринимали его как пространство, наполненное многочисленными угрозами. Чем больше люди узнавали о природе физического мира, тем больше им приходилось думать об опасностях, исходящих как от хищных зверей, так и от враждебно настроенных соседей ... Поскольку существование человека всегда находилось под угрозой, люди постоянно пребывали в состоянии тревожного возбуждения [21, с. 96]. Мозг, который порождает различного рода страхи, рождает и идеи защиты от них в виде орудий и сооружений защиты, орудий труда, а в дальнейшем в виде религии, законов, морали, культуры и пр. Эндрю Ньюберг, Юджин д'Аквили, Рауз Винс процесс мышления, который позволял мозгу человека (оператору) принимать информацию о различных видах угроз и находить правильные решения для их устранения, предотвращения и защиты, называли «когнитивными операторами» [Там же]. Выделяя несколько таких «когнитивных операторов», они указывали, что «второй когнитивный

оператор, крайне важный для создания мифов, – *бинарный оператор* (курсив авторов), который даёт мозгу возможность рассматривать все явления в мире с точки зрения полярных противоположностей. Способность мозга человека свести самые сложные взаимоотношения пространства и времени к простой паре противоположностей – выше или ниже, внутри или снаружи, слева или справа, до или после и так далее – дают уму мощное оружие для анализа реальности» [Там же, с. 102]. Авторы указывают, что мозг человека не просто выявляет противоположности, но и сам создаёт их в процессе эволюции, которые являются ориентирами для успешного взаимодействия в окружающем пространстве и времени.

Нидерландский приматолог, этолог Франс де Валь (1949 г. р.), наблюдавший и исследовавший поведение шимпанзе, в своей работе «Политика у шимпанзе: Власть и секс у приматов» написал: «Эволюция интеллекта приматов началась из-за потребности перехитрить других, распознать тактики обмана, достигнуть взаимовыгодных компромиссов и создать социальные связи, способствующие карьере. И шимпанзе, очевидно, преуспели в этой области» [8, с. 64 – 65].

Не вызывает сомнения, что бинарные оппозиции «свой – чужой», выполняющие идентифицирующую, мировоззренческую, аксиологическую функции, являются фундаментальными в истории человечества, психологии, биологии человека и философии. Одно из первых состояний, свойственных человеку, – это «экзистенциальный страх», который является биоло-

гической реакцией на мысль об опасности, любой угрозе жизни. Деление всех индивидов как отдельных особей на «своих» и «чужих» свойственны не только Homo sapiens, но и животным (млекопитающим, птицам и пр.), что

говорит о глубинных биологических корнях. Кроме того, многими авторами (З. Фрейд, К. Лоренц) показано, что агрессивность является врождённым, генетически обусловленным свойством всех живых существ на Земле.

Библиографические ссылки

1. Белик А. А. Леви-Стросс // Большая российская энциклопедия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://bigenc.ru/ethnology/text/2135900> (дата обращения: 29.01.2019).
2. Бубер М. Я и Ты / пер. с нем. Ю. С. Терентьева, Н. Файнгольда. М. : Высш. шк., 1993. 175 с.
3. Вальденфельс Б. Мотив чужого : сборник пер. с нем. / науч. ред. А. А. Михайлова ; отв. ред. Т. В. Щитцова. Минск : ПроPILEI, 1999. 176 с.
4. Вальденфельс Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии / пер. с нем. К. Лядской // Топос. 2002. № 2 (7). С. 4 – 21.
5. Визгин В. П. На пути к другому : От школы подозрения к философии доверия. М. : Языки славянской культуры, 2004. 800 с.
6. Голан А. Миф и символ. М. : Русслит., 1993. 375 с.
7. Гришаева Л. И. Введение в теорию межкультурной коммуникации. 2-е изд, доп. Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2004. 424 с.
8. Де Валь Ф. Политика у шимпанзе: Власть и секс у приматов / под ред. В. Анашвили ; пер. с англ. Д. Кралечкина ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 272 с.
9. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 8 т. Т. 3. М. : Чоро, 1994. 741 с.
10. Кемпбелл Д. Мифы, в которых нам жить / пер. с англ. К. Семёнова. М. : Гелиос, 2002. 252 с.
11. Кемпбелл Д. Мифический образ / пер. с англ. К. Е. Семенова. М. : АСТ, 2002. 683 с.
12. Курелла А. Своё и чужое. Новое к проблеме социалистического гуманизма / под ред. А. С. Богомолова ; пер. с нем. Т. А. Рябушкиной, Л. А. Киселева. М. : Прогресс, 1970. 278 с.
13. Жак-Ив Кусто, Филипп Диоле. Чтобы не было в море тайн. Могучий властелин морей / пер. с англ. Л. Жданова, Н. Елисеева. М. : АРМАДА, 1997. 410 с.
14. Леви-Стросс, Клод. Мифологии. В 4 т. Т. 3. Происхождение застольных обычаев. М.; СПб. : Университетская книга, 2000. 461 с.
15. Ломброзо. Преступление. Новейшие успехи науки о преступнике. Анархисты : монография / сост. и предисл. В. С. Овчинского. М. : НИЦ ИНФРА-М, 2016. 320 с.

16. Лоренц К. Так называемое зло : сб. тр. / пер. с нем. и предисл. А. И. Фета ; под ред. А. В. Гладкого ; примеч. А. И. Фета, А. В. Гладкого. Nyköping (Sweden) : Philosophical arkiv, 2016.
17. Лоренц К. Обратная сторона зеркала : сб. тр. / пер. с нем. и предисл. А. И. Фета ; под ред. А. В. Гладкого ; примеч. А. И. Фета, А. В. Гладкого. Nyköping (Sweden) : Philosophical arkiv, 2016.
18. Мелетинский Е. М. Миф и историческая поэтика фольклора // Фольклор. Поэтическая система. М. : Наука, 1977. 343 с.
19. Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. М., 2001. 167 с.
20. Нойманн И. Использование «Другого»: Образцы Востока в формировании европейских идентичностей / пер. с англ. Б. Б. Литвинова, И. А. Пильщикова. М. : Новое изд-во, 2004. 336 с.
21. Ньюберг Э. Тайна Бога и наука о мозге: Нейробиология веры и религиозного опыта / пер. с англ. М. И. Завалова. М. : Эксмо, 2013. 320 с.
22. Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М. : Международная педагогическая академия, 1994. 680 с.
23. Топ-10 самых толерантных стран мира. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://vokrugsveta.ua/ratings/top-10-samyh-tolerantnyh-stran-mira-16-11-2017> (дата обращения: 05.03.2019).
24. Тощенко Ж. Т. Религиозная идентичность и бюрократия // Религия в самосознании народа / отв. ред. М. П. Мchedлов. М. : Ин-т социологии РАН, 2008. 415 с.
25. Фрейд Зигмунд. По ту сторону принципа удовольствия. М. : Фолио, 2010. 288 с.
26. Юнг К. Г. Психология бессознательного : пер. с англ. Изд. 2-е. М. : Когито-центр, 2010. 352 с.

G. A. Geranina, D. N. Vorobyev

THE OPPOSITION “OWN – ALIEN” IN THE BIOLOGICAL AND MYTHOLOGICAL REALITY

Authors in the article emphasize the eternal opposition of “own” and “alien”, its biological and mythological essence. The universality of this opposition in various spheres of human existence is shown. On the one hand the opposition “own – alien” arose in the infancy of mankind and exists in the culture for many thousands of years. On the other hand, the emergence of new aspects and meanings of this opposition allows us to talk about its significance and relevance within philosophy of religion and culture.

Keywords: opposition “own – alien”, social differentiation, religious identity, myth, biology, archetype.

**РЕЛИГИЯ КАК САМОРЕФЕРЕНЦИЯ ОБЩЕСТВА
И ЕЕ СООТНЕСЕНИЕ С ИСКУССТВОМ В КОНТЕКСТЕ
ФИЛОСОФИИ НИКЛАСА ЛУМАНА**

Исследование посвящено рассмотрению религии как «аутопойетического» феномена в контексте социально-философской концепции Н. Лумана. Исследуются истоки установления кода религии трансцендентное/имманентное. Рассматривается парадокс воплощения «невыразимого» в образах искусства.

Ключевые слова: Никлас Луман, «аутопойетические» системы, философия религии, искусство и религия.

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках
научного проекта № 19-011-00847 А*

Религия и искусство являются загадочными феноменами человеческого существования. Со времен античности философы пытаются ответить на вопросы о сущности религии и искусства, их особенностях и взаимодействии. Актуальность смежного рассмотрения религии и искусства объясняется также особым интересом современности к «образотворчеству» (Х. Бельтинг), «эстетизации реальности» (В. Вельш), «феномену всеобщей выразительности» (Дж. Ваттимо), когда «в самом сердце реальности ответственность» (Ж. Бодрийяр).

Никлас Луман является одним из ведущих представителей современной системно-теоретической парадигмы в социальных и философских науках. В своих исследованиях немало внимания им уделено религии и искусству как социальным феноменам. В представлении Лумана современное общество модерна – это глобальное «общество общества», мировая сеть коммуникаций, не гармоничное целое,

но комплекс множественных субсистем, сложившийся в результате социальной эволюции. Основным вектором данной тенденции является дифференциация различных дискурсов, которые автор называет самоорганизующимися или «аутопойетическими системами». «Аутопойетические» системы производят свои собственные структуры и способны определять свои операции через свои структуры, это операционно и семантически закрытые системы. Такие системы не могут «пообщаться» между собой, но они сопряжены, то есть ограничивают степени свободы друг друга, координируются и подстраиваются, отсылают друг к другу и друг от друга зависят, между системами существует структурное сопряжение, или интеграция. Также в рамках его концепции невозможно «общение» одного сознания с другим, являются мифом диалог личностей, «вчувствование» во внутренний мир другого и взаимопонимание. Сознательные (или психические) системы также являются

закрытыми системами и «держат нас в плену как вечная загадка», – пишет Луман. Коммуникация как операция, конституирующая общество и социальное как особую сферу «возникает как реакция на принципиальную недоступность сферы ментального, из принципиальной невозможности переживать чужие переживания», – поясняет А. Ю. Антоновский мысль философа [5, с. 252].

Системы искусства и религии Луман считает такими системами, участие в которых является для индивидов необязательным, в отличие от системы экономики и права, без включения в которые становится проблематичной благополучная жизнь. Но именно системы искусства и религии «наводят мосты» с внутренней жизнью человека, с его сознанием, чувствами и переживаниями, позволяют ему проявиться в коммуникации, избегая понятийной фиксации.

Религия вплоть до XVII века считается Луманом «единой самореференцией общественной системы, и религиозная картина мира была универсальным «конструктом» реальности» [10, с. 595]. Религия устанавливала связь всех общественных инстанций с общим смыслом, который понимался пребывающим за границами непосредственно данного, т. е. в «неизвестном», «неразличимом», «тайном», «трансцендентном». Как считает исследователь социологии религии Е. А. Островская, «говорить о религии как о дифференцированной системе общества, располагающей собственной средой, иерархией интерактивного, коммуникативного и организационного уровней, можно только применительно к

развитым религиям, базирующимся на письменном источнике знания» [11, с. 86]. Но сам тип коммуникации всегда существует задолго до оформления определенной системы. Ранней формой обозначения (указания) реальности в религиозной форме философ называет тайну (*Geheimnisvollen*), которая ограничивает коммуникацию и доступ к «непостижимому». Тайна не может быть представлена как человеческий артефакт, она не может быть сконструирована (только деконструирована), и в связи с этим возникают запреты на коммуникацию о тайне, запрещены вопросы о тайне, запрещено даже произвольное приближение к границе с таинственным. «Универсальным суждением о коммуникации может служить суждение о незнании, о неосведомленности его участников, тайне и секретности, которые накладываются на соответствующие интегративно значимые смыслы», – утверждает А. Ю. Антоновский [5, с. 253]. Таинственное защищено благоговейным страхом (*Schew*) [2, s. 61]. Тайна может быть коммуницируема только в особых обстоятельствах и теми, кто посвящен. Коммуникация через «тайну» была базовым условием общественной солидарности. Через запрещение общего знания исключались риски отклонения и вариации коммуникации. «Если общее знание никак не выражено, никто не ошибется в его применении, никто не осуществит обман и не сможет этим знанием злоупотребить» [5, с. 254]. Так М. Элиаде пишет о повсеместности распространения феномена «тайны». Этот способ коммуникации с сакральным является основным в архаических обществах:

«Нам будут все время встречаться религиозные идеи, мифологии и сценарии ритуалов, связанные с «тайнством» растительной жизни. Это так, потому что источником религиозного творчества служит не эмпирический феномен земледелия, а тайна рождения, смерти и возрождения...» [14, с. 57].

Хотя таинственное – это другая форма реальности, она все-таки «вещь среди вещей», различимое событие. Форма различения мира через тайну связана с чувственно воспринимаемыми объектами или действиями (как, например, почитаемые кости предков, статуи, тотемные животные или действия шамана, оракула и т. д.). Коммуникация через тайну происходит только в непосредственном интерактивном общении. В определенном месте и времени, при использовании заклинаний, обрядов, ритуалов включается режим «присутствия» и причастности к тайне участников данного события. «До тех пор, пока тайна может быть объективирована в осязаемых состояниях, она может быть предположена в коммуникации. Она остается тайной, но той, которая видима» [3, р. 829].

«Дифференциация системы религии, – полагает Е. А. Островская, описывая теорию религии Лумана, – означает выделение ее проблемной области, собственного бинарного кодирования. Однако код системы религии – это исторический продукт длительной социокультурной эволюции» [11, с. 87]. Оформление собственного кода начинается с появления религий откровения. Бог репрезентировал себя через откровение – это однократное, уникальное и неповторимое событие, которое было зафиксировано в священ-

ном тексте. Теперь помимо участия в таинствах, коммуникация актуализируется через интерпретацию священных текстов, а также (отчасти спорно, как считает Луман) в экстатических состояниях (так как в отличие от различения через тайну они невидимы другим, это уникальный индивидуальный опыт). Религия, с одной стороны, становится все более ориентированной во внутренний мир человека, с другой – с момента возникновения печати и последующей доступности священных текстов для индивидуального прочтения сохранение коммуникации в тайне становится невозможным. В результате эволюции религии основным ее кодом становится различение «имманентное/трансцендентное» [3, loc. 1034]. Причем особенностью этого кода (в отличие от кодов других систем) является то, что он направлен против различений. Трансцендентное лишено качеств как первоначало античного космоса – «Единое» или «Одно», которое не множественно и не имеет частей, неограниченно и беспредельно, не имеет фигуры, не движется и не покоится, к нему не приложима категория времени, оно немислимо [8, с. 106 – 112]. Бог Николая Кузанского – «вечный максимум», «единство, которое абсолютно предваряет и единит любые различия и противоположности» [7, с. 107].

В додифференцированном обществе религия выполняла функцию редукции сложности (упрощения реальности), соотнося все процессы и смыслы со сферой трансцендентного. Религия трансформировала все неизвестное, пугающее, меняющееся в известное и надежное, даже если это бы-

ла форма осязаемой тайны. Религия как «*religio*» – «связывание с начальным» (*Rückbindung*) – «дает незнакомому (*Unvertrautem*) появиться в знакомом (*Vertrautem*)», она делает доступным его недоступность, она формулирует и практикует мировое состояние той или иной общественной системы, которая видит себя окруженной пространством и временем неизвестности» [9, с. 249].

Каждая религия разрабатывает собственные шифры для имманентной репрезентации трансцендентного. Причем эти «шифры есть не просто символы... их смысл не в отсылке к чему-то другому, а сами они и есть это другое» [11, с. 88]. Парадокс воплощения таинственного/ трансцендентного, как сделать «незримое зримым», решался внутри самой системы религии, поскольку все мыслилось причастным трансцендентному, как все причастно «Единому» в античном космосе [8, с. 112]. Проблема материальности, артефакта, противопоставления «*genesis*» и «*poesis*», т. е. «про-исхождения» и «про-изведения» [12, с. 21] часто элиминировалась посредством концепции «нерукотворности». Х. Бельтинг приводит следующие исторические свидетельства: «В античности культовые образы небесного происхождения, например, каменный идол матери богов (очевидно, метеорит) и древние деревянные фигуры Афины Паллады или Артемиды Эфесской, получали название *Diipetes*, сброшенные Зевсом. Им приписываются высказывания живых лиц и неуязвимость». [6, с. 74].

В христианстве в сказаниях о происхождении образов Христа также акцентируется их нерукотворность

(*acheiropoieton*). «Отпечаток лика Христа на плате, сделавший сирийский город Эдессу неприступным, и плат Вероники в римском соборе Св. Петра, к которому устремлялись паломники с Запада в предвкушении грядущего созерцания Бога, убедительно подтверждают легендарное толкование» [Там же, с. 18].

Потребность в воспринимаемых «священных» объектах была связана с необходимостью подтверждения уверенности, которую гарантировала религия. «Нужна была уверенность в их физическом присутствии, чтобы с обетом или благодарностью обращаться к видимым посредникам, т. е. украшая их образы венками или зажигая перед ними свечи». [6, с. 60]. Искусство активировало невидимое в пределах видимого, помогая религии преодолеть различие знакомого и незнакомого. Само искусство не было сверхъестественным, но представляло его. Луман считает, что искусство было «словно сестрой магии», создавая портал для доступа к высшему смыслу [1, р. 169 – 170].

До тех пор, пока существовала уверенность в том, что узнаваемые формы мира содержат в себе его скрытую сущность, искусство было неотделимо от религии и не регулировалось собственным системным кодом красивое/некрасивое. Категория прекрасного считалась метафизической категорией и относилась к трансцендентному, и в единстве с благом и истиной красота (*pulcher*) считалась атрибутом Бога. Метафизическая красота (*pulcher*) не смешивалась с искусно сделанными, изящными (*formosus*) изделиями или произведениями искусства (*ars*) [13, с. 34;

с. 42 – 62]. В искусстве изначальное отношение с вымышленной реальностью основывалось на концепции мимесиса (концепции Платона, Аристотеля), т. е. подражания. Ответ на вопрос «что?» находился в сфере идеального мира, а ответ на вопрос «как?» принадлежал области «τέχνη» – искусности и мастерству выполнения работы. В связи с этим первичным впечатлением от произведения искусства было «чудо узнаваемости», которое вызывало восхищение, удивление и удовольствие. От восприятия видимого «жизненная сила души удивляется (admiratur)», и далее через «посредничество чувств» мы можем перейти к «всеобщему искусству, которое коренится в интеллектуальном мире (scientia)» – этот путь «искания Бога» описывает Н. Кузанский. [7, 296-306].

Е. А. Островская акцентировала: «Луман полагал, что любое теоретизирование о мире, обществе, интеллектуальном продукте – это всегда усеченная версия, фрагмент реальности, пойманный в рамку» [11, с. 83]. Так рели-

гия описывает реальность через различение имманентного и трансцендентного, изначально возникнув как способ редукции сложности мира через тайну, утверждая ненадежность в надежности запрета на коммуникацию о ней. Длительный исторический период эффективного коммуникативного «сотрудничества» религии и искусства в додифференцированном обществе с одной стороны обуславливался тем, искусство, являясь особым видом коммуникации, которое служит «для сообщения идей, которые без искусства не могут быть сообщены» [1, р. 322] через чувственно воспринимаемые формы позволяло выйти на различение трансцендентное/имманентное. С другой стороны, искусство хорошо справлялось с задачей сохранения тайны, ввиду избегания использования языка с высоким риском отклонения и вариации. Искусство сохраняло память и обучало устоявшимся канонам и представлениям, при этом обеспечивало эффективность включения индивидов в религиозную коммуникацию.

Библиографические ссылки

1. Luhmann N. Art as a social system. Stanford, California, 2000. 422p.
2. Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft. Suhrkamp. Verlag Frankfurt am Main 2002. 364 s.
3. Luhmann N. A systems theory of religion. Stanford university press. Stanford, California. 2013. (Kindle edition). 6403 loc.
4. Антоновский А. Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М. : ИФ-РАН. 2007. 135 с.
5. Антоновский А. Ю. О проблеме коммуникативного понимания и общности знания // Концептуализации общества в социально-философской и философско-исторической рефлексии / М. : ИНФРА-М, 2018. 350 с.
6. Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М. : Прогресс-Традиция, 2002. 544 с.

7. Кузанский Н. Сочинения. В 2 т. М. : Мысль. 1979. Т.1. 488 с.
8. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. Сочинения. В 9 т. 1993. Т.1. 958 с.
9. Луман Н. Общество общества. В 2 т. / под общ. ред. А. Антоновского, О. Никифорова ; пер. с нем. М. : Логос, 2011. Т. 1. 640 с.
10. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб. : Наука, 2007. 641 с.
11. Островская Е. А. Социология религии: введение. СПб. : Петербургское востоковедение, 2018. 320с.
12. Секацкий А. Щит философа : избр. эссе. СПб. : Азбука : Азбука-Аттикус, 2016. 448 с.
13. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. М. : АСТ. 2016. 352 с.
14. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. М. : Академический проект. 2009. 622 с.

M. S. Lyutaeva

**RELIGION AS A SELF-REFERENCE OF SOCIETY AND ITS
RELATIONSHIP WITH ART IN THE CONTEXT OF THE PHILOSOPHY
OF NIKLAS LUHMANN**

The study is devoted to the consideration of religion as an “autopoietic” phenomenon in the context of the socio-philosophical concept of N. Luhmann. The origins of establishing the code of religion transcendental/immanent are being studied. The paradox of the embodiment of the “invisible” in the images of art is considered.

Keywords: N. Luhmann, “autopoietic” systems, philosophy of religion, art and religion.

УДК: 12/2

Н. И. Петев

**СУБЪЕКТИВНЫЙ И ОБЪЕКТИВНЫЙ АСПЕКТ ЗЛА В РЕЛИГИИ:
ОТ РАННИХ ФОРМ ДО ПОЛИТЕИЗМА**

В данной статье мы рассмотрим объективно-субъективные метаморфозы зла в религиозном сознании и понимании индивида в рамках системы ранних форм религии (на примере системы табу) и политеизма. Дефиниция и интерпретация феномена зла не отличаются статическим характером и обладают динамическими метаморфозами в ходе изменения ментальности и религиозных верований индивида, т. е. по причине перехода от одной формы религии к другой. В данной работе проанализирован объективно-субъективный переход интерпретации зла, т. е. внутреннего его содержания, который происходит в процессе смены ступеней религиозного сознания от табуации к политеизму.

Ключевые слова: зло, добро, табу, политеизм, мораль, боги, субъективность, объективность.

Вопрос соотношения добра и зла является одним из центральных для религиозных и мифологических систем. Данная проблематика рассматривается исследователями в рамках этической парадигмы анализа того или иного мифологического (религиозного) сюжета. Большинство мнений сводится к одному и тому же выводу, что зло является рудиментом бытия, искажением концепта добра, излишней и пожирающей энергией деструкции и т. д. Однако роль образов и персоналий, имеющих статус inferнальных, антагонистичных, деструктивных сил (т. е. связанных термином «зло»), весьма значительная, а порой и ведущая. Данный феномен имеет глубокое и неоднозначное значение, поэтому категорическое отрицание его значимости и ценности ведёт к секуляризации содержания всего мифологического сюжета, а также всего внутреннего содержания зла в том сюжете, где оно имеет место.

В действительности было бы иррациональным заниматься апологией зла во всех его формах и проявлениях, учитывая, что проблема дефиниции самого этого понятия вызывает множество вопросов, противоречий и споров¹. Поэтому стоит лишь указать на ту особенность такого феномена как

«зло» как особую онтологическую (как метафизическую, если она имеется, так и экзистенциальную) значимость для общей архитектоники мироздания и процесса развития как в рамках религиозных учений, так и в объективном мире.

Т. Райт указывал, что «многие христианские богословы, опасаясь пробудить нездоровый интерес к демоническому, старались обходить эту тему стороной» [10, с. 42]. Чем сложнее религиозная система, тем более неоднозначным является вопрос зла, особенно в рамках его инкарнации в объективном мире. И тем более запутанным и туманным оно является в своём теоретическом обосновании, особенно для обыденного сознания. Для ранних форм религии вопрос зла жёстко и конкретно регламентировался в рамках системы табу, т. е. категоричных правил и запретов. Например, З. Фрейд отмечал, что основанием табу является запрещение действия, к которому в бессознательном есть склонность [13, с. 53]. При этом отношение к табу обладало амбивалентным характером, т. е. со стороны бессознательного – желание нарушить запрет, со стороны сознательного – страх нарушить, запрет в данном случае сильнее желания наслаждения [Там же, с. 52]. Таким образом, любое излишество, любое действие, поведение или вещь, которые способны каким-либо образом вызвать деривацию установленной формы поведения, рассматриваются как некое зло, как для самого индивида нарушающего, так и для его окружения. Л. Леви-Брюль указывал, что табу – это предохранительные меры от дурных влияний, если они нарушаются, то

¹ Дело в том, что нет чёткого и однозначного определения понятия «зло», которое полностью бы исчерпывало и репрезентовало внутреннее содержание данного феномена, так как оно есть; оценка феномена и его отнесение к категории зла или добра не только варьируется в зависимости от субъективной или объективной позиции, но также и зависит от того, в рамках какой области происходит этот анализ и оценка (политическая, моральная, экономическая и т. д.).

индивид теряет свою защиту от этого влияния, а болезнь или иное негативное проявление – это не санкции, не наказание, а лишь последствие [7, с. 173]. Какие-либо последствия негативного характера являются автоматическими последствиями нарушения норм поведения, установленных системой табу. Ликвидировать такое положение вещей можно лишь путём устранения источника дурного влияния (например, колдуна), либо методом очищения. Таким образом, феномен зла переплетён в архаическом сознании, связан с определённым установленным и регламентированным вектором поведения, который как бы «усредняет» индивида, тем самым исключая конфликты на почве неравенства и иные внешние опасности, которые могут быть принесены извне.

Дело в том, что единообразие и коллективизм – одни из центральных принципов такой формы архаичной самоидентичности, как племя². В действительности, система табу – это сплав моральных норм, юридических запретов и религиозных представле-

ний. С одной стороны, табуирование представляет собой свод юридических, утилитарных и прагматических законов, норм и правил, которые способствуют стабильному функционированию группы³, с другой – в таких представлениях всегда присутствует момент сверхъестественного, объяснение сакральным и священным. Прагматические требования драпируются в форму сверхъестественного запрета (требования, предписания и т. д.) для их эффективного обоснования и более интенсивного усвоения индивидами. Такая система сложного обоснования не требовала, в том числе в аспекте вопроса зла. Оно было чётко регламентировано в запретах. Зло – это не что-то абстрактное, а конкретное, запрещение чего можно сформировать в чёткой формулировке или термине. Хотя стоит отметить, что дивинация зла в объективном мире имела интуитивный характер или являлась приоритетом авторитетных членов общества (шаманов, жрецов и т. д., т. е. всех тех, кто имел компетенцию в данном вопросе). Понятие зла было догматичным, т. е. принималось на веру, обладало характером традиционализма и трансмиссии (наследованием), поэтому не требовало обоснования,

² Э. Фромм указывал, что член примитивного клана не может понять себя в качестве «индивида», существующего вне группы, так как он может самоотождествлять себя с группой («Я есть Мы») [14, с. 94]. Таким образом, индивидуальность мыслится через призму принадлежности к группе (клану, племени и т. д.), без неё и самому индивиду нет места в объективной реальности. Поэтому любое отклонение от такой самоидентичности есть зло, при этом абсолютное, так как оно наносит вред не только самому индивиду, но и всему племени. Универсализм и униформизм являются эффективными инструментами регулирования внутригрупповых отношений, так как чем меньше различий, тем меньше конфликтов возникает между индивидами в желании приобрести то, чего нет у других.

³ Система табу регламентировала все сферы деятельности индивида: внешние и внутренние взаимоотношения, самосохранение индивида (исключение опасных факторов для себя и других), предотвращение вырождения группы (отражается в запрете брачных отношений внутри группы), милитаристские цели (позволяли сформировать нравственное отношение к врагу). Также благодаря табу инициировалось полное сосредоточение на военных целях, культ предков (традиционализм и наследственность), формирование первых примитивных ценностей.

хитросплетений и софистических рассуждений о нём⁴.

Табуация имела категоричный и дидактический характер ценностей. Она является первой системой морали со своими ценностями, нравственным сознанием, поведением и отношением. Однако эта система является лишь относительно объективной, а в действительности же она субъективна. Дело в том, что примитивные сообщества в первую очередь обращаются к аспекту полезности [11, с. 29]⁵, а злом считают всё то, что снижает мощь родовой субстанции [Там же, с. 34]. Таким образом, определённые объективные положения морали являются таковыми лишь в рамках клана (группы, племени и т. д.), но в действительности являются субъективными прагматическими установками. В системе табуации существует невидимый субъективно-объективный «танец» этих понятий: нормы есть продукт субъективности отдельной группы, которые возводятся в разряд объективности (всеобщего правила поведения), затем в актах и ментальности каждого члена приобре-

тают форму индивидуальности (субъективности, личного волеизъявления).

Иное положение вещей наблюдается в аспекте зла. А. П. Скрипник указывал, что мифология устраняет зло в сознании и регламентирует коллективную жизнь [Там же, с. 77], в частности, с верой в злых духов понятие зла выносится вовне [Там же, с. 91]. На подобное указывал З. Фрейд, отмечая, что имелись представления о том, что демонами становятся люди после смерти лишь из желания мести или воссоединения со своими родными [13, с. 89]. Так или иначе, умерший представляет опасность для своих соплеменников и родных, он становится чем-то совершенно иным, сторонним, объективным как для родственников, так и для членов группы, частью которой он более не является. Лишь позднее, с появлением культа предков и развитием тотемической системы, умершие становились частью мифологических представлений, но некая имманентная объективизация всё равно осталась. Иными словами, в аспекте зла в рамках системы табу старались снять субъективность данного феномена, снять ответственность человека за него. Оно становилось некой абстрактной, но объективной реальностью, которая может персонифицироваться в конкретных людях (колдунах), передаваться (через дурное влияние, осквернение) и устраняться (очищение). Зло – некий недуг, который скорее связан с техническими характеристиками нарушения запрета (некорректное и неосторожное поведение и т. д.), чем с глубокими нравственными и духовными кризисами и метаниями.

⁴ Ф. Ницше указывал, что «то, что нужно прежде всего доказать, не имеет никакой цены» [9, с. 22]. Поэтому ввиду категоричности и наглядности зла, в системе табу такое доказательство было бы излишним. Кроме того, вопрос доказательности интересует не всегда и не всех, это удел единиц, ищущих причины. Табуация – феномен коллективизма, исключая индивидуальность, поэтому для большинства вопрос зла не имел ценности, их интересовал лишь прикладной характер данного аспекта.

⁵ Кроме того, ценность «чужого» (не входящего в группу) намного меньше, чем своего, при условии, что свой может принести пользу сородичам, в ином случае он не имеет ценности, а значит с ним не связаны родовые обязанности [11, с. 23].

Система табу предполагает наказание того, кто нарушает запрет. Но подобное воздаяние сверхъестественные силы могут проявить не сразу после совершения преступления. Ф. Ницше отмечал, что «во всех случаях, где ищут ответственности, её ищет обыкновенно инстинкт наказания и осуждения» [9, с. 52]. Но невозможно наказать субъективного индивида за некий объективный факт, к которому он не имеет непосредственного отношения, т. е. неответственен за него. Учитывая оба этих фактора, единственным способом и идеальным решением являлась концепция «очищения», т. е. избавление от дурного влияния. Дело в том, что практически любой ритуал очищения от скверны (зла) практикует изоляцию того, кто подвергся дурному воздействию [7, с. 172, 176, 178], как временному, так и постоянному⁶. Отметим, что изоляция является также практикой в рамках ритуала инициации [16, с. 30, 51 – 52, 86 – 87, 95 – 96, 113, 115 – 116]. Механизм такой практики прост – индивид, который самоотождествляет себя с группой (племенем, кланом и т. д.), не способен мыслить себя иначе как в постоянной с ней связи. Поэтому изоляция является эффективным методом наказания (рассматривая ритуал очищения), воспитания и социализации (в рамках инициации). Лишь с разложением родоплеменного строя и с появлением индивидуальности как самоотождествления ответственность становится критерием поощрения и наказания. Группа уже не несёт ответ-

ственности за каждого индивида, и зло уже неразрывно связано с личным волеизъявлением как мотивом акта, за которым следует определённое отношение (одобрение или порицание, наказание или поощрение и т. д.). Несомненно, что в архаичном сознании момент нуминозного был неотделимо сплавлен воедино с правовым и нравственным аспектами. Например, болезнь – это физическое расстройство, которое более или менее имеет духовный характер [7, с. 170], т. е. «физические факты лишь выражение того, что происходит в плане невидимых влияний и сверхъестественных сил» [Там же, с. 174]. Зло в подобной системе не имеет своего острого нравственного коррелята, так как рассматривается как естественная часть бытия.

Табу – это система запретов, дабы индивид смог избежать негативного воздействия, т. е. способ избежать реализация зла. Иными словами, это система отрицательной морали, в которой нравственность утверждается через негативные положения (запреты), а не положительные (заповеди). А. А. Гусейнов указывал, что «мораль получает свое адекватное теоретическое выражение в отрицательных определениях, а практическое воплощение – в запретах» [6, с. 691]. В действительности для архаического сознания, которое опирается скорее на утилитарность и практичность, сложным и излишним было бы философское и сложное обоснование положительной морали, особенно учитывая концепцию того, что зло – часть человеческой экзистенции. Дж. Мур указывал, что санкции гораздо больше влияют на поведение, чем пример, и их

⁶ Под постоянной изоляцией необходимо понимать не только изгнание из группы, но и более радикальный способ, т. е. устранение того, кто считается источником зла (колдуна).

смягчение в исключительной ситуации может привести к тому, что нарушение будет иметь место уже в обычной, а не исключительной ситуации [8, с. 252]. Хотя в практике табуации существовали моменты, когда жёсткие запреты снимались для психологической разрядки, вызванной табу [11, с. 82 – 83]. Таким образом, мораль в своей форме как некое индивидуальное волеизъявление, реализацию которого необходимо оставлять самому индивиду с его процессами анализа, размышления и выдвижения определённого вывода, не имела место в рамках архаического сознания. Для сохранения определённой моральной чистоты достаточно было категорического запрета, подкрепляемого санкциями (положительными и отрицательными), а также моментами послабления табуированного, т. е. желаемого⁷.

Отметим, что система табу, как было рассмотрено выше, это субъективно-объективно-субъективная концепция. Несмотря на внешнюю объективность запретов, они имеют субъективный характер своего происхождения. Однако стоит также отметить, что в рамках табуации возникает первая протоморальная система ценностей, поведения и отношения в относительно объективной форме. Более того, З. Фрейд указывал, что такая абсолютная заповедь как «не убий» уже существовала в архаическом сознании и её невозможно было безнаказанно нару-

шить [13, с. 61]. Но не столько внутреннее нравственное убеждение в том, что убийство есть акт зла (выносимое из человека), останавливало человека, сколько прагматическая цель – избежать мести и наказания, как сверхъестественного, так и совершенно реального (социального, экзистенциального) характера.

А. А. Гусейнов указывал, что моральные мотивы лишены случайности, которая свойственна эмпирическим (неморальным) мотивам [6, с. 703 – 704]. Таким образом, нравственное отношение, сознание и поведение не имеют казуального характера своего происхождения. Однако стоит отметить, что благодаря своему всеобъемлющему характеру анализ той или иной ситуации с точки зрения моральных норм и ценностей не имеет универсального (институционального, юридического) примата, что требует тщательного и ситуативного анализа на основе сформированной нравственной архитектоники индивида. Для табуированной системы зло⁸ может иметь случайный характер. Л. Леви-Брюль отмечал, что зло (осквернение, дурное влияние) может быть инициировано не независимо от индивида, т. е. он может даже не знать об этом [7, с. 156 – 157, 158]. Дело в том, что для архаического человека любое проявление эгоизма и себялюбия – это не проявление неких индивидуальных качеств, не волеизъявление, а дурное влияние сверхъестественного характера, иными словами, объектив-

⁷ В последнем случае можно говорить о наличии такой практики, как негативное подкрепление, т. е. это поощрение, в результате которого удаляется авersiveный стимул, т. е. удаление негативного фактора (запрета) с целью коррекции поведения.

⁸ Зло является также моральной ценностью, т. е. оно отражает высшие отрицательные ценности.

ное зло⁹. Для архаического сознания зло как бы натурализуется. Стать причастным злу, как пораниться о колючий куст или поцарапаться об острый предмет, можно не преднамеренно, не желая этого. Таким образом, сложно говорить о моральном зле в современной интерпретации по отношению к архаическим представлениям. Причиной этого является особенность мышления архаического индивида – слияние воедино естественного и сверхъестественного; юридического, религиозного и морального в нечто единое и цельное.

Более сложное представление о зле отражается в политеистических (этнических, национальных) религиях. Дифференциация понятий зла и добра становится более чёткой, хотя нет такого кардинального разграничения как в монотеистических религиях. Формируются первые чёткие моральные системы и представления. Юридический аспект поведения отделяется от религиозного и нравственного¹⁰, последние, в свою очередь, остаются в плотном переплетении. Несмотря на то, что ча-

сто демаркация зла и добра не отличалась конкретностью, тем не менее стоит отметить, понятие зла теряет свою натурализацию и объективный характер. Это выражается в том, что зло не рассматривается как нечто естественное, оно становится феноменом нравственной области и обретает личностный характер, т. е. человек становится источником его инкарнации и несёт ответственность за это.

Политеистические религии отличаются наличием конкретного пантеона богов. Боги в большинстве случаев представляют собой персонификацию природных (хаотических) сил, которые будоражили сознание людей. Боги обладали разумом, подобным человеческому, поэтому с ними была возможность договориться¹¹. В последующем многие боги в различных мифологиях приобрели, кроме своих

⁹ Л. Леви-Брюль отмечал, что зависть, ревность, алчность, гнев – проявление вредоносного начала, вступившего в действие [7, с. 167]. Таким образом, снимается личностная ответственность за проявления данных аффектов, которые овладевают человеком, являясь неотъемлемыми элементами его психики.

¹⁰ Хотя стоит отметить, что религиозная традиция становится фундаментом, на котором возникают рационализированные, т.е. обоснованные разумом и практическим применением нормы и правила поведения. Религиозное и юридическое могут дублировать друг друга, а могут и противоречить. Начинается процесс отделения жизни профанной (обыденной) от нуминозной (сакральной и религиозной), но полную силу этот процесс приобретёт в монотеистических религиозных системах.

¹¹ Дж. Ф. Бирлайн указывал, что люди молились богам, которые выглядели, как они, и действовали как они, а иногда и имели такие же пороки [1, с. 17 – 18]. Со стихией невозможно договориться (такая возможность есть лишь в рамках шаманизма, опять же часто через духов или богов, представляющих её). Т. Гоббс указывал, что невозможно заключить соглашение (договор) со зверьми [5, с. 41]. Таким образом, антропоморфизм являлся идеальным способом для формирования связи и взаимоотношений человека и сверхъестественных сил, ведь невозможно договориться с тем, о ком не имеешь никакого представления. Однако Б. Спиноза указывал, что человек привык судить о другом по себе, поэтому он решил, что боги делают всё для пользы людей, дабы привязать их к себе, и что решения богов не превышают человеческое разумение [12, с. 46 – 47]. Действительно, в радикальном антропоморфизме можно отметить момент редукции теологии и мифологии, ибо боги в ней субчеловеческие и сверхчеловеческие, т. е. превышают предметы и феномены, объединенные понятием «человеческое».

естественных (природных) функций, и социальные¹². Вместе с этим происходят определённые метаморфозы и в системе морали. Персонификация открывает возможность введения в сферу нравственных отношений и поведения феномена ответственности, и последующих за ним наказания и поощрения¹³. Боги стали олицетворением нравственных положительных и отрицательных ценностей, иногда возводимых в сферу абсолюта. Например, в зороастризме шесть Спента и Ахура-Мазда символизируют семь высших моральных качеств¹⁴. Или богиня Фе-

мида греческой мифологии, образ которой репрезентует собой абсолютную и непредвзятую справедливость. Или богиня Артемида, которая олицетворяла собой целомудрие. Подобных примеров множество в различных мифологических системах, где высшей степенью нравственного совершенства той или иной моральной системы считался глава пантеона богов (Зевс, Один, Ахура-Мазда и т. д.).

Несомненно, что и отрицательные нравственные ценности также приобрели свою персонификацию. Отметим, что зло в политеистических религиях репрезентуется не только антропоморфными богами, но и чудовищами, имеющими хтонический характер¹⁵. Таких примеров множество в различных религиях: мировой змей Ёрмунганд, волк Фенрир и пёс Гарм в скандинавской религии, змей Дахака в зороастризме, змей Апоп в мифологии древнего Египта, Змей Горыныч в славянской мифологии, Тиамат в шумеро-аккадской мифологии¹⁶, Бегемот и Ле-

¹² Но существуют некоторые аспекты мифологий, которые всё-таки отделяют стихийное и социальное. Например, в скандинавской мифологии все боги делятся на асов и ванов. Первые репрезентуют социальные функции (если даже в таких божествах и есть что-то стихийное, то оно упорядоченное и рациональное), вторые – природные силы. Или в греческой мифологии титаны олицетворяют природные стихии, олимпийцы – социальный аспект.

¹³ Ф. Ницше указывал, что «...где ищут ответственности, её ищет обыкновенно инстинкт наказания и осуждения» [9, с. 52]. Можно отчасти согласиться с высказыванием данного автора. Но необходимо сделать ремарку: ответственность также порождает и большую награду, которая будет принадлежать только тому, кто её заслужил. Это определённый шаг к индивидуализму и приобретению личного поощрения, что доступно только одному. Т. Гоббс указывал, что «люди же почти не считают за благо то, что не даёт преимущества владельцу и не выделяет его над другими» [5, с. 82]. Ответственность с последующим наказанием и поощрением является неотъемлемым элементом морали, и соответственно, последующей самоидентичности индивида.

¹⁴ Аша-Вахишта – Порядок; Шахревар – Желанная власть; Хаурват – Целостность; Спента – Армаити – святое благочестие; Амертат – бессмертие; Воху-Ман – Благой помысел

и Ахура-Мазда – соединение и гармония вышеперечисленного [3, с. 33].

¹⁵ Мифологические существа, олицетворяющие доброе начало, тоже присутствуют в мифологиях, однако они имеют второстепенный характер и гетерономность по причине зависимости от протагонистов мифологем, в частности от богов или героев. Иногда они являются их атрибутами или модусами проявления в рамках онтологического процесса. Существа, имеющие демонический характер (связанные с аспектом зла), обладают самодостаточностью (ввиду стихийной, хаотичной природы), что позволяет им выступать в роли полноценного антагониста.

¹⁶ Несмотря на то, что Тиамат имеет статус божества в рамках шумеро-аккадской мифологии, тем не менее её изображение (в виде змеи) указывает на её хтоническое происхождение.

виафан и т. д. Но это зло всё ещё абстрактное, объективное, не «личностное» в том плане, что не имеет отношения к самому человеку. Существуют такие формы зла, которые человек не относит или не желает относить к сфере своего существования и действий¹⁷. Он переносит их на образы и феномены, которые не имеют или имеют в наименьшей степени антропоморфный характер. Таким образом, в подобных чудовищах отражаются самые тёмные и запретные желания, мысли и формы поведения, которые хоть и свойственны человеку, но отрицаемы как разрушительное зло¹⁸. Такое зло ещё имеет объективный характер (то есть не вызывающий нравственного отклика в человеке), однако уже оказывает некое влияние на мораль индивида как реальный элемент бытия, воздействующий на каждого. Особенно такое положение вещей характерно для эсхатапокалиптической картины мира.

Дабы подчеркнуть субъективность морального зла (т. е. его личностную индивидуальность), дабы

инициировать ответственность за поведение и поступки, оно персонифицируется в антропоморфных образах для наглядности и примера, чтобы достичь аналогичности с каждым индивидом¹⁹, что исключает экзистенциальное алиби и делает ответственность категоричным феноменом (неотъемлемым элементом свободной личности)²⁰. Мировые религии достигли наивысшей относительно адекватной инициации личностной ответственности, исключая экзистенциальное алиби, сводя моральное сознание, отношение, поведение и ценности к человеческому, используя божественное как подкрепление и обоснование идеи. Хотя стоит отметить, что феномен зла, в том числе морального, обретает отдельный относительно автономный образ от божественного – сатана, демоны, карма, сансара и т. д., но связанный непосредственно с каждым индивидом.

В рамках политеистических религий существуют боги, которые представляют феномен зла – Локи²¹,

¹⁷ В рамках современного мировоззрения такие метаморфозы происходят и в современном мире, когда многие формы нравственного зла приобретают абстрактный характер, исключаются из сферы личностной ответственности, и происходит нравственная девальвация внутреннего содержания таких поступков. Индивиды формируют множество концептов (мода, нрав, переоценка ценностей, требование современного мира и т. д.), чтобы инициировать себе подобное нравственное алиби.

¹⁸ Человек всегда боится и ненавидит то, что он не понимает и что на него не похоже. В рамках нравственной парадигмы мифологические чудовища, особенно связанные с апокалиптическими событиями, представляют собой вытесненные аморальные формы поведения, они сформированные и образные формы нравственного ressentiment.

¹⁹ Б. Спиноза отмечал, что чем более вещь согласна с нашей природой, тем она полезнее (необходимое есть добро), и наоборот [12, с. 239 – 240]. Д. Юм указывал, что чем более сходного, тем лучше [17, с. 65]. Боги являются законодателями морали, репрезентацией этих норм и ценностей, но и необходимо подчинены им, подобно тому, как каждый индивид отвечает за свои поступки и поведение.

²⁰ Особенно это характерно для тех религиозных систем, где понятие фатума, судьбы и т. д. носит относительный или рудиментарный (анахронический) характер.

²¹ Стоит отметить, что первоначально Локи был богом домашнего очага, духом жизни, праздности и развлечения (в противовес Тору – символу труда), и лишь позднее стал символом зла, обмана и клеветы [4, с. 199]. Кроме того, одно из хейти Локи – Лодур, бог огня, принимавший участие в космогонии, в частности в антропогонии (сотворении человека).

Сет²², Чернобог²³, Ахриман и т. д. Чаще всего процесс их демонизации, в том числе в рамках нравственного аспекта, связан с процессом демаркации хорошего и плохого (например, для индивида) и актуальности радикальной дуальности («своё» и «чужое» и т. д.). Это формирование нового религиозного сознания индивида, когда формируются чёткие и структурированные (религиозные, моральные, прагматические и иные) установки. Отражая неотъемлемые ужасные стороны человеческой экзистенции, в результате желания индивида избавиться от этих бедствий, подобные боги становятся сосредоточением, концентрацией всего мирового зла, в том числе морального. Д. Юм указывал, что даже когда человек побеждает всех своих действительных врагов и становится господином природы, он тут же придумывает себе новых, которые донимают его суевериями, страхами и отравляют все удовольствия [17, с. 106 – 107]. Даже если человек не подвергается опасности с точки зрения телесности, его могут разрушать духовные и нравственные потрясения. Как все божества приобретают социальные и моральные качества, становясь их репрезентацией, так и боги, отвечающие за все неприглядные

стороны человеческой жизни, теряют свою божественность и обретают демонизм²⁴. Происходит специфическая экстериоризация вины, именно поэтому боги антропоморфны: моральное зло связано с человеком и человеческим, поэтому то, что является абсолютным злом должно иметь человеческий образ.

Отметим, что для политеистических религий свойственна концепция единства мира человеческого и мира божественного. Зло рассматривалось как нечто совершенно естественное для архитектоники мира, что репрезентовалось в особое сакральное поклонение демоническим силам. Например, в религии жителей Месоамерики существовало представление о том, что для сохранения баланса в мироздании и отсрочки апокалиптического разрушения мира почитались не только боги света, но и боги тьмы [2, с. 150]. Или, например, Чернобогу поклонялись, когда желали избежать каких-то негативных тенденций. В скандинавской мифологии присутствуют сюжеты, когда люди обращались за помощью к богу Локи [4, с. 202 – 203], где он преуспел больше чем остальные боги, даже Один. Стоит отметить, что для политеистических религий такое положение вещей было совершенно естественным. Дело в том, что каждый бог в политеистической религии обладал своим «набором» компетенций, функций и областей экзистенции, которые находились в его юрисдикции, и он

²² Данное божество первоначально считалось богом воинской доблести, защитником Солнца (Ра) от Апопа. Однако по причине религиозных реформ, его образ был переосмыслен. Его наделили демоническими чертами, он стал властителем пустыни и мирового зла, как антагонист Осириса и Гора.

²³ Некоторые учёные противопоставляют его Белобогу (иногда Святовиту). В этом антагонистическом противоречии Чернобог олицетворяет всё самое неотъемлемое ужасное, злое, злосчастное, присутствующее в жизни и смерти. В более поздний период (христианизация), его образ стали олицетворять с Сатаной (Дьяволом).

²⁴ Теряют лишь только в сознании индивида, но не теряют своего нуминозного характера, так как даже в таком статусе они будоражат человека, вызывая в нём чувство тварности и бессилия на фоне превышающей его силы (один из моментов нуминозного, часто основанный на страхе).

имел абсолютное влияние на события и феномены в рамках этой области. Леви-Брюль указывал, что «тот, кто умеет излечить болезнь, представляется способным это сделать только потому, что он в силах её наслать... Расколдовать может только тот, кто обладает способностью колдовать» [7, с. 152]. М. Элиаде писал, что знание о происхождении вещи даёт власть и господство над ней [15, с. 24 – 25]. Эту черту политеизм унаследовал от ранних форм религии, преобразовался и обрёл новую форму в рамках теологии. Таким образом, если сам бог есть источник зла (его происхождения), только он и способен избавить просящего от негативного влияния.

Однако стоит отметить, что с моральным злом дело обстоит иначе. В большинстве случаев для избавления от негативных нравственных тенденций внутри себя, индивид обращается к богу, отвечающему за какую-либо положительную добродетель. Иными слова-

ми, порок воспринимался скорее как недостаток чего-либо (который можно приобрести), чем что-то действительно наличествующее, что необходимо преодолеть. Кроме того, любой катаклизм рассматривался как следствие нарушения моральных законов, данных богами людям. В зацикленной системе соотношения богов и людей отступление от норм индивида наносило непереносимый урон всему бытию²⁵. Особенно ярко такая тенденция проявляется в рамках эсхато-апокалиптических представлений различных народов (индейцы Месоамерики, в религии древних германцев, зороастризме и т. д.).

²⁵ Боги создали всё мироздание и поддерживают его, сохраняя баланс и гармонию. Человек же должен подпитывать, «кормить» богов, дабы они выполняли эту задачу (через реализацию норм поведения, поклонением, жертвоприношениями и т. д.). Когда индивид перестаёт выполнять свои функции, боги ослабевают, и начинается процесс онтологического разрушения.

Библиографические ссылки

1. Бирлайн Дж. Ф. Параллельная мифология. М. : КРОН-ПРЕСС, 1997. 336 с.
2. Боден Л. Инки. Быт. Культура. Религия. М. : Центрполиграф, 2004. 255 с.
3. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М. : Наука, 1987. 303 с.
4. Гербер Хелен. Мифы Северной Европы / пер. с англ. Г. Г. Петровой. М. : Центрполиграф, 2008. 346 с.
5. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. М. : АСТ, 2001. 304 с.
6. Гусейнов А. А. Философия – мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью. СПб. : СПбГУП, 2012. 840 с.
7. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / пер. с фр. Б. И. Шаревской. М. : Академический проект, 2015. 428 с.
8. Мур Дж. Э. Принципы Этики. М. : Прогресс, 1984. 327 с.
9. Ницше Ф. Падение кумиров: Избранное. СПб. : Лениздат, 2014. 224 с.
10. Райт Т. Тайна зла: откровенный разговор с Богом. М. : Эксмо, 2010. 256 с.
11. Скрипник А. П. Моральное зло в истории этики и культуры. М. : Политиздат, 1992. 351 с.

12. Спиноза Б. Этика. М. : АСТ, 2001. 336 с.
13. Фрейд З. Тотем и табу. СПб. : Лениздат, 2014. 224 с.
14. Фромм Э. Синдром распада // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». М. : Алгоритм, 2009. С. 82 – 97.
15. Элиаде М. Аспекты мифа. М. : Академический проект, 2010. 251 с.
16. Элиаде М. Тайные Общества. Обряды инициации и посвящения. СПб. : Университетская книга, 1999. 356 с.
17. Юм Д. Диалоги о Естественной Религии. М. : Профит Стайл, 2007. 192 с.

N. I. Petev

**SUBJECTIVE AND OBJECTIVE ASPECT OF EVIL IN RELIGION:
FROM EARLY FORMS TO POLYTHEISM**

In this article we will consider the objective-subjective metamorphoses of evil in the religious consciousness and understanding of the individual within the system of early forms of religion (for example, the system of taboo) and polytheism. The definition and interpretation of the phenomenon of evil are not static and have dynamic metamorphoses in the course of changing the mentality and religious beliefs of the individual, that is, because of the transition from one form of religion to another. This paper analyzes the objective-subjective transition of the interpretation of evil, that is, its internal content, which occurs in the process of changing the stages of religious consciousness from taboo to polytheism.

Keywords: evil, good, taboo, polytheism, morality, gods, subjectivity, objectivity.

РЕЛИГИОЗНАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ КАК ОБЪЕКТ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ

В статье проводится анализ противоречивости различных подходов к трактовке терминов «верующий» и «религиозный» в современных социологических исследованиях. Автор пытается оценить степень соответствия между вербальным, выявленным с помощью самоопределения респондентов, и реальным, выраженным на поведенческом уровне (посещение богослужений и обрядов, молитвы и т. д.) уровнями религиозности жителей Владимирской области. На материале социологических исследований 2012 – 2019 гг. автор показывает явное преобладание вербальной религиозной идентичности над реальной воцерковленностью.

Ключевые слова: религиозная идентичность, религиозная самоидентификация, конфессиональная самоидентификация, воцерковленность, обрядовая сторона религиозности.

Выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00935 А

Как показывают многие социологические исследования, в том числе и проводимые во Владимирской области кафедрой философии и религиоведения ВлГУ (*поддержано грантом РФФИ № 18-011-00935 А*), кафедрой социально-гуманитарных дисциплин ВФ РАНХиГС (*поддержано грантом РФФИ № 17-13-33009-ОГН*), Исследовательской компанией «Среднерусский консалтинговый Центр» [3, 4, 5, 8, 9, 10, 17], в условиях утвердившегося в постсоветскую (постсоциалистическую) эпоху идеологического плюрализма, в ситуации преобладания «плавающих» идентичностей, многие россияне склонны искать более или менее прочную ценностную и мировоззренческую опору в религиозной самоидентификации. В то же время возникает вопрос: в какой мере выявленный традиционными социологиче-

скими методами (в основном количественными) вербальный уровень религиозности способен точно отразить глубину интериоризации религиозных чувств «верующих» и их проявление на повседневном поведенческом уровне? Как определить, в какой мере респонденты, позиционирующие себя в процессе анкетирования как «верующие», готовы подчинить свою жизнь требованиям заявленной веры, каким образом связаны религиозная самоидентификация и так называемый религиозный образ жизни?

Более того, по-прежнему открытым остается вопрос о том, как следует трактовать понятия «вера» и «религиозность». Это придает особую актуальность проблеме выделения феномена религиозной самоидентификации как особого объекта социологического изучения (рис. 1).

В ходе количественных анкетных опросов респондентам обычно предлагается идентифицировать себя в альтернативе «верующий/неверующий», выбрав одну из позиций: «верующий», «скорее верующий, чем неверующий», «скорее неверующий, чем верующий», «неверующий». В некоторых исследованиях набор разнообразится такими вариантами ответов, как «еще только ищу свою веру» и «слишком занят насущными проблемами, чтобы думать о вере и религии».

При таком подходе социологи легко выделяют две группы, отличающиеся четкой положительной («верующие») или негативной («неверующие») ориентацией по отношению к вере и религиозности. В соответствии с данными, полученными в 2019 г., среди жителей Владимирской области довольно стабильно обнаруживается 46 – 49 % первых и 6 – 11 % вторых. Таким образом, мы с относительной точностью можем верифицировать соотношение жителей области, самоидентифицирующих себя «верующими» и «неверующими» как равное пять к одному.

Но что делать с теми, кто выбрал другие варианты ответа? В данном случае социологи используют один из двух существующих подходов. Согласно первому, респондентов, отметивших вариант «скорее верующий, чем неверующий», договариваются считать «верующими» и просто плюсуя к доле «верующих». Так же поступают и с выбравшими вариант «скорее неверующий, чем верующий», суммируя их с «неверующими». Как видим, применительно к населению Владимирской области, данный подход увеличивает число «в той или иной

степени верующий» с половины до трех четвертей населения, а доля «неверующих» увеличивается вдвое, и к их числу относится уже не каждый десятый, а каждый пятый житель области.

Такая манипуляция цифрами позволяет продемонстрировать широкое распространение религиозной самоидентификации, поскольку получается, что вере оказывается в той или иной мере приверженным подавляющее большинство жителей области.

Однако данный подход игнорирует особенности тех респондентов, которые все же не смогли четко определиться со своим отношением к вере, выбрав варианты «скорее да» или «скорее нет». А такие, как правило, составляют более трети жителей области. Все тонкости субъективной оценки уровня и глубины собственной религиозности в данном случае вряд ли позволят выявить даже качественные методы, такие как, например, глубинные интервью. При анализе же количественных данных нам представляется целесообразным применить второй подход, согласно которому респонденты, не ставшие самоопределяться по отношению к вере ни однозначно позитивно («верующие»), ни полностью негативно («неверующие»), объединяются в отдельную группу «сомневающиеся». В этом случае структура религиозной самоидентификации оказывается более сложной и менее привлекательной для тех, кто хотел бы видеть уровень религиозности населения максимально высоким. При таком подсчете «верующие» жители области составляют уже не абсолютное, а лишь относительное большинство, тем не менее появляется возможность избежать дихотомического упрощения.

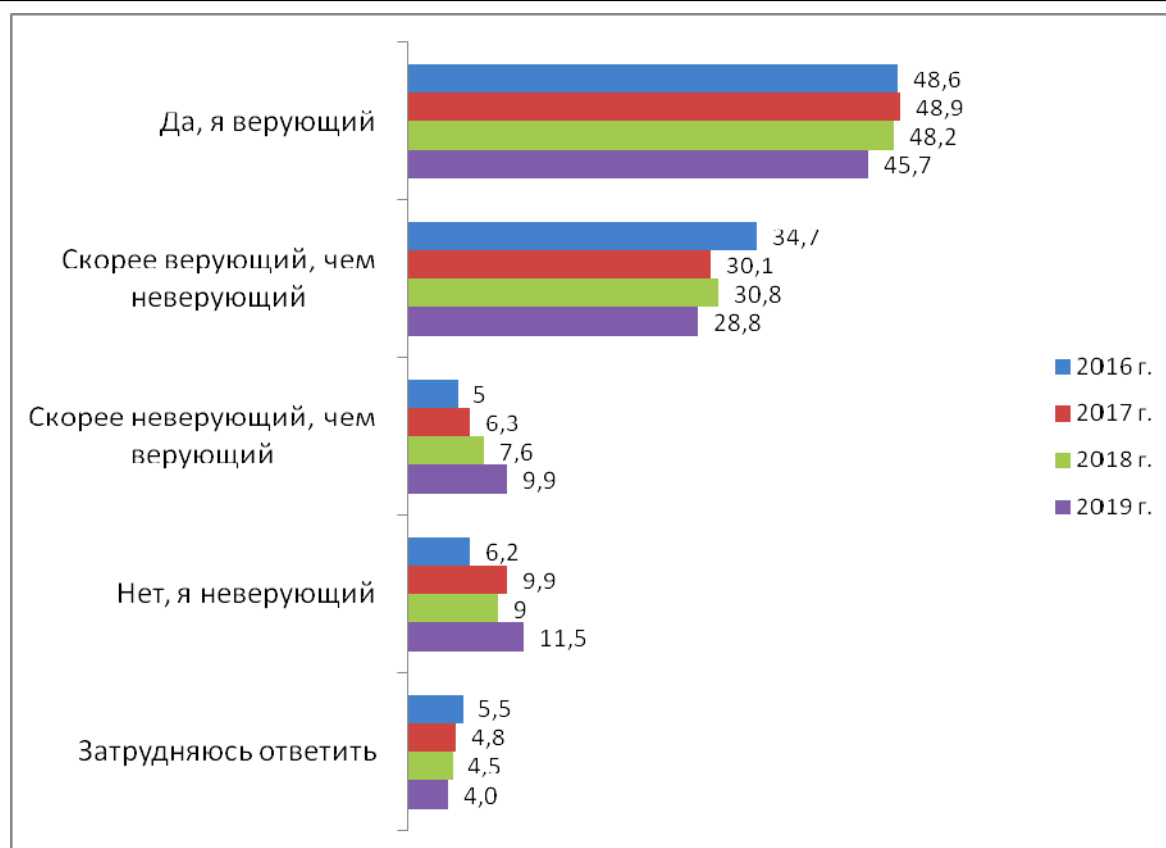


Рис. 1. Религиозная самоидентификация жителей Владимирской области

При анализе ответов на вопрос о том, относят ли респонденты себя к определенному вероисповеданию (церкви, конфессии) или мировоззренческой (философской) традиции, может показаться, что мы слишком усложняем ситуацию, ведь большинство жителей области, как видно на рис. 2, без труда связывают себя с православием (68 – 73%). Получается, что доля «православных» равна суммарной доле «верующих», подсчитанной исходя из методики первого подхода.

Однако более глубокий анализ скорее демонстрирует точность подхода второго. На протяжении всех лет наблюдений православные, как правило, составляют 88 % среди «верующих», 74 % среди «скорее верующих, чем неверующих», 35 % среди «скорее неверующих, чем верующих» и 17 %

среди «неверующих». Таким образом, православная самоидентификация жителей области не вполне совпадает с религиозной. Выходя за пределы религиозной «веры» как таковой, она означает, скорее общую социокультурную идентичность. Интересно, что полученная в ходе опросов доля «православных» обычно коррелирует с долей включенных в выборку «русских». Рискнем предположить, что по-прежнему продолжает действовать (правда, в перевернутом виде) важный для дореволюционной Российской империи идентификационный признак «православный – значит русский». Православная самоидентификация, характерная, как видим, не только для «верующих», но также и для «сомневающих» и даже для части «неверующих», означает ассоциирование себя преимущественно с этниче-

скими, семейными и гражданственными отношениями, позволяет причислить себя к выражающему мировоззренческую, этическую и идеологическую норму большинству [4].

Интересно и то, что при выявлении религиозных предпочтений через ассоциацию себя с той или иной конфессией или мировоззренческой традицией, очень малыми – заметно меньшими, чем доля «неверующих» и тем более «сомневающимися», оказываются доли

агностиков и атеистов (1,5 – 3 %). Зато довольно заметными выглядят жители области, самоопределяющиеся как «просто верующий в Бога» (10 %) и «сам по себе» (12,6 %). Интересно, что именно последний вариант ответа выбирают более половины «неверующих» (58 %) и треть «скорее не верующих, чем верующих» (33 %). Таким образом, «неверующие» пытаются уйти как от религиозной, так и от антирелигиозной идентичности.

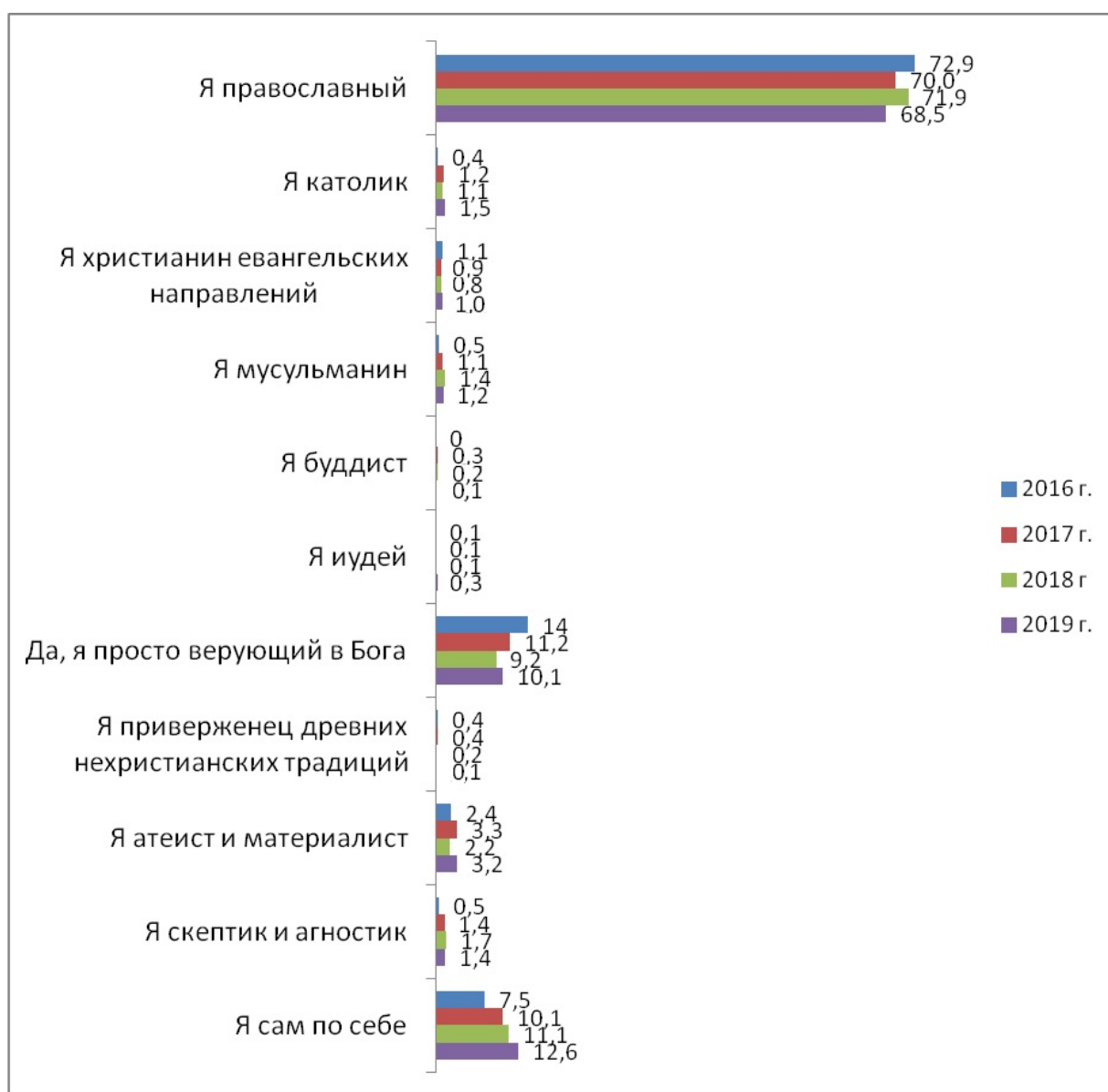


Рис. 2. Конфессиональная и мировоззренческая самоидентификация жителей Владимирской области

Постоянно повторяющаяся ситуация парадоксального, на первый взгляд, преобладания «православных» над «верующими» отражает своеобразный социальный феномен, названный Ж. Т. Тощенко «кентавр-идеями», которые характеризуются «химерическим смешением разных мировоззрений, политических и гражданских позиций» у людей с неструктурированным мышлением [16].

Это заставляет задуматься о том, какой смысл вкладывают респонденты, читая анкету и делая выбор, в термины «вера», «религия», «религиозность».

Опросы студентов показывают, что в их сознании приверженность вере («Кого можно считать верующим человеком?»; оценка разных признаков по семибалльной шкале) связана в первую очередь либо с жизнью в соответствии с 10 заповедями или другими вероисповедальными нормами (4,62 баллов по семибалльной шкале), либо со стремлением быть порядочным человеком (4,32). Сюда же отнесем и такую характеристику верующего, как «делает что-то, чтобы другим людям жилось лучше» (4,30). Другим важным признаком верующего человека является приверженность обрядам: «причащается (совершает другие обряды)» – 4,34 балла, «читает Библию (Коран, другие Священные Писания)» – 4,26 балла.

Самыми низкими баллами отмечены членство в церкви (конфессии, вероисповедании) – 3,94 балла, публичная защита своей веры (3,72 балла) и необходимость креститься или совершать иной обряд вхождения в конфессию (3,26 балла).

Таким образом, верующий человек воспринимается студентами довольно положительно и чаще всего как

человек, следующий определенным этическим требованиям [14].

Понимание «религиозного человека» характеризуется следующей иерархией: «тот, кто соблюдает традиции своей религии» (3,41 по пятибалльной шкале), «любой, кто верит в Бога» (3,39) и «тот, для кого вера стала главным смыслом жизни» (3,11) [4]. Таким образом, в полном соответствии с исторической традицией понятие «вера» в большей степени наполняется этическим смыслом, а понятие «религия» – институциональным.

Все сказанное выше демонстрирует весьма поверхностный уровень религиозности жителей Владимирской области, даже несмотря на довольно широко распространенную вербальную приверженность вере.

Еще меньшим уровнем отличается религиозность, проявляемая на поведенческом уровне. На протяжении многих лет исследователям не удается обнаружить сколь-нибудь серьезного проникновения обрядовой стороны религиозной жизни в повседневность владимирцев [10].

Регулярное участие в богослужениях и обрядах принимает лишь десятая часть жителей области (рис. 3). Постоянно снижается доля респондентов (с 62,3 до 49,3 %), которые если и заходят в храм, то лишь иногда (поставить свечку, помолиться и т. п.).

Наконец, стабильно высокой остается доля респондентов, указавших, что они вообще не посещают храмов (32 – 39 %).

Даже среди тех, кто считает себя верующим, доля постоянно участвующих в богослужениях составляет лишь 23 %. Большинство «верующих» заходят в храм иногда, по случаю (55 %). К тому

же 22 % «верующих» признают, что никогда не посещают храмов.

Приведенным выше данным вполне соответствует и распределение ответов на вопрос о том, как часто респонденты молятся (рис. 4).

Подавляющее большинство респондентов если и молятся, то лишь время от времени и сами придумывают молитвы (51 %). Эта группа респондентов также постоянно уменьшается. Регулярно читают церковные молитвы лишь 9 – 12 % опрошенных. Доля вообще никогда не молящихся, и без того высокая, напротив, увеличилась еще больше (37 % в 2019 г. вместо 27 % в 2018 г.). Даже среди «верующих» только 22 % опрошенных регулярно читают церковные молитвы. Подавляющее большинство «верующих» почти никогда не молится (58 % делают это

иногда своими словами, а еще 20 % не делают этого никогда).

Таким образом, реальный поведенческий уровень религиозности оказался явно ниже вербального.

При этом очевидно, что поведенческие характеристики выявляются количественными методами куда более точно, чем ценностные ориентации.

Подтверждается это и отношением к религиозным постам. Считается, что их соблюдение стало в последние годы довольно распространенной практикой. Трудно найти кафе и рестораны, не предлагающие в «постные дни» соответствующих меню. Тем не менее, как показывают результаты исследования, уже четыре года подряд почти для половины опрошенных (44 – 46 %) религиозный пост не имеет никакого значения и они его не соблюдают.

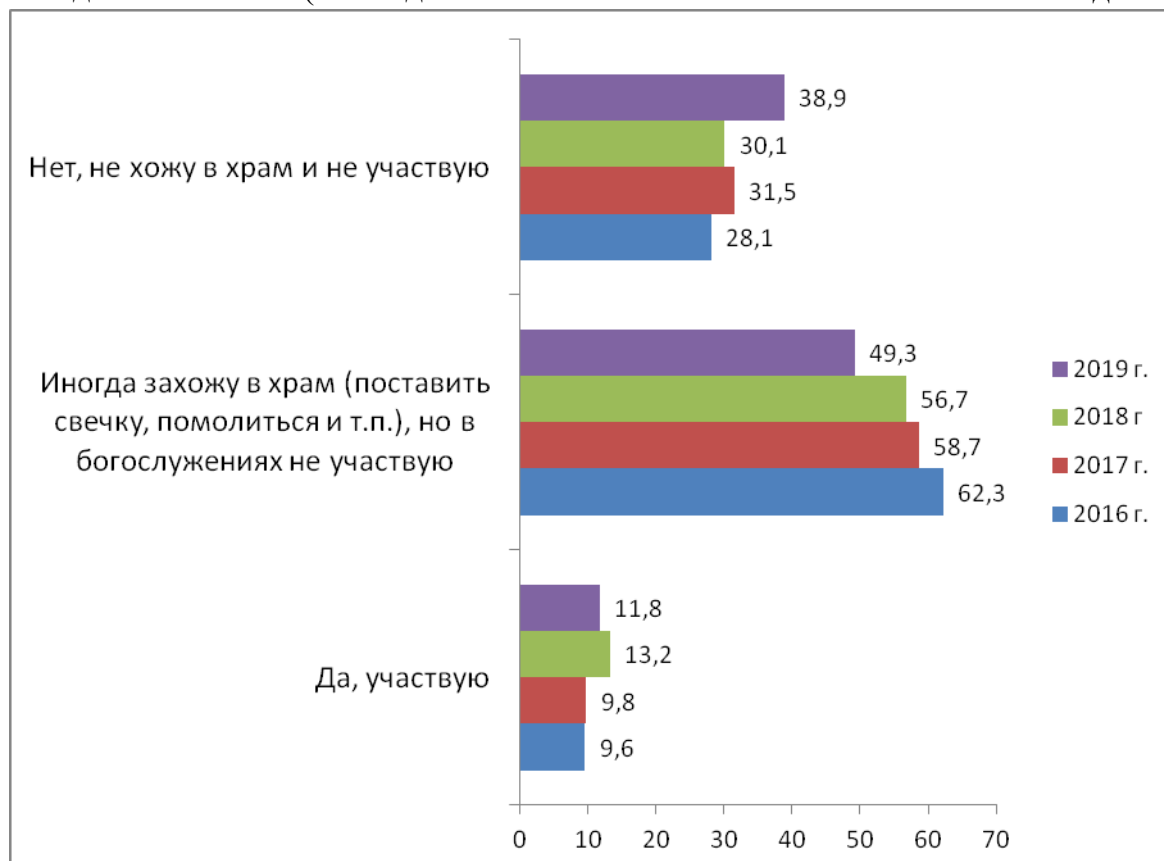


Рис. 3. Участие респондентов в богослужениях и обрядах

Другая половина действительно соблюдает религиозный пост, однако, лишь для явного меньшинства (7 – 10 %) он имеет обрядовое значение и связан со следованием религиозным канонам. В то же время примерно такая же доля жителей области, соблюдая пост, не видит в нем никакого сакрального смысла, а просто использует ограничение в питании как хороший повод контролировать процесс приема пищи и поправить здоровье (10 %). Справедливости ради отметим, что наиболее распространенным мнением среди сторонников соблюдения постов является представление о нем, как о возможности духовного очищения и просветления (21 %).

Таким образом, для большинства постящихся данный процесс действительно имеет большее значение, чем простое следование диете.

Конечно, для назвавших себя «верующими» пост имеет куда большее значение, чем для всех остальных: для 18 % представителей этой группы пост является необходимым следованием религиозным канонам и обрядам, а для 30 % – возможностью духовного очищения и просветления. Однако и среди «верующих» целых 30 % не соблюдают постов. Среди «скорее верующих» таких уже почти половина (47 %). Среди «скорее неверующих» и «неверующих» пост не соблюдают подавляющее большинство (67,5 % и 79 % соответственно), а присоединяющиеся к постящимся здесь просто голодают или поправляют здоровье. Ничуть не чаще соблюдают пост и называющие себя православными.

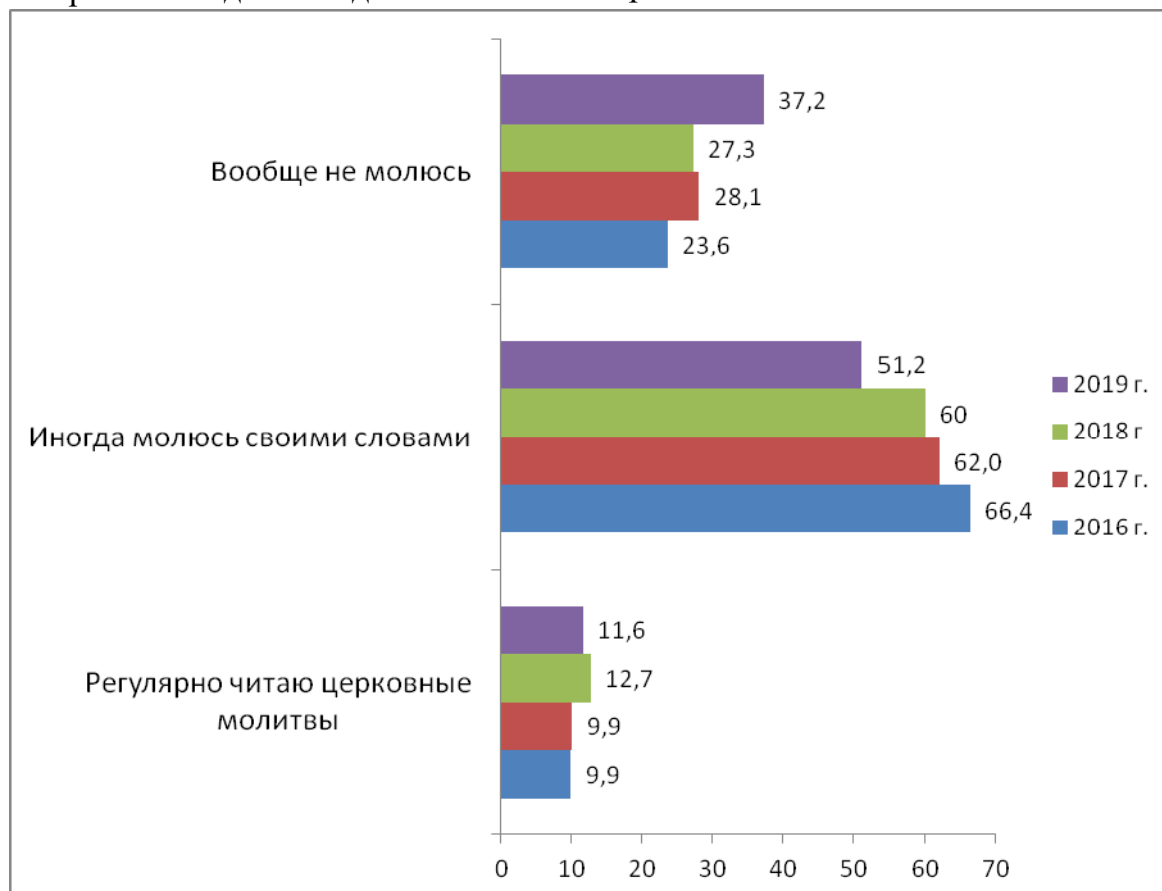


Рис. 4. Как часто респонденты молятся

Подводя итог, отметим следующие выводы. Несмотря на то, что термин «верующий» наполняется для значительной части жителей области более или менее выраженным нравственным смыслом, связан со следованием заповедям, вероисповедальным нормам, со стремлением быть порядочным человеком, помогать другим и «нести им добро», все же не следует трактовать причисление респондентами себя к числу «верующих» как готовность демонстрировать «твердость в вѣре», быть активными и благочестивыми прихожанами храмов [5]. Приходится признать, что при анализе результатов количественных социологических исследований удельный вес «верующих» вряд ли может пониматься иначе, чем просто «доля респондентов, считающих себя “верующими”».

Еще в большей степени это касается самоопределения в качестве «православных», к которым, наряду с «верующими», относят себя даже некоторые «неверующие». Составляя подавляющее большинство среди жителей области, «православные» представляют собой не столько религиозную, сколько социокультурную общность.

Обрядовая сторона религии – регулярное посещение богослужений, молитва, соблюдение постов – мало привлекательна для подавляющего

большинства жителей области и не является важной частью их повседневной жизни. Что не удивительно, поскольку в условиях закрепленной в Конституции РФ свободы совести, самоопределение себя в качестве «верующего» не влечет за собой никаких обрядовых обязательств, не требует постоянного соблюдения закрепленных в вероисповедальных канонах норм поведения и ограничений. С теми или иными видами воцерковленности в сознании жителей области в большей степени связан термин «религиозность».

При высоком вербальном уровне религиозности практический, поведенческий интерес к религии, особенно выраженный в форме регулярного соблюдения церковных обрядов, оказывается довольно низким. Об истинной приверженности религиозной вере можно говорить в отношении не более 7 – 10 % жителей области. Таким образом, жители области, называющие себя «верующими» и «православными», представляют собой не столько институционализированную, объединенную вокруг конкретных приходов и религиозных общин, сколько «воображаемую» общность, опосредованно солидаризирующуюся вокруг общепринятых представлений о социальной норме.

Библиографические ссылки

1. Андреева Л. А., Андреева Л. К. Общественно-политическая роль РПЦ в восприятии студенчества // Социологические исследования. 2013. № 10. С. 115 – 119.
2. Андреева Л. А., Андреева Л. К. Религиозность студенческой молодежи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян // Социологические исследования. 2010. № 9. С. 95 – 98.

3. Аринин Е. И. Религиоведение в XXI веке: «религия» как слово и термин. Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2014.
4. Аринин Е. И., Петросян Д. И. Особенности религиозности студентов // Социологические исследования. 2016 г. № 6. с. 71 – 77.
5. Аринин Е. И., Воронцова Е. В., Петросян Д. И. Религиоведческо-терминологические аспекты социологических исследований «верующих» в постсоветской России: модели и типология // Религиоведение. 2017. № 4. С. 97 – 111.
6. Аринин Е. И., Петросян Д. И. Концептуальный аппарат религиоведения: «религия» и «религиозность» // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2016. № 10 (231). С. 99 – 103.
7. Воронцова, Е. В. Перспективы научного анализа религиозности молодежи: опыт Германии // Образовательные проекты и конструирование религиозной толерантности в регионах России : монография / под ред. доц. Н. М. Марковой ; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. Владимир : Аркаим, 2016. С. 32 – 47.
8. Калмыкова М. В., Петросян Д. И., Плеханов Е. А. Социокультурные ценности жителей Владимирской области : монография. Владимир, 2013. 274 с.
9. Калмыкова М. В., Петросян Д. И., Плеханов Е. А. Социальная сфера Владимирской области : монография. Владимир, 2012. 250 с.
10. Калмыкова М. В., Петросян Д. И., Плеханов Е. А., Февралева Л. А. Социокультурный потенциал Владимирской области в контексте модернизационных процессов : монография. Владимир, 2018. 217 с.
11. Каргина И. Г. Ключевые тренды в изучении современных проявлений религиозности // Социологические исследования. 2013. № 6. С. 108 – 115.
12. Колосов В. А., Павлова Т. И. К этимологии терминов «православный» и «православие» [Электронный ресурс]. URL: [http:// portal-credo.ru/site/?act=lib&id=2319](http://portal-credo.ru/site/?act=lib&id=2319) (дата обращения: 18.05.2019).
13. Левада, Ю. Что может и чего не может социология [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/441> (дата обращения: 02.02.2019).
14. Петросян Д. И. Социологические аспекты религиозной самоидентификации студентов // Ученые записки ВФ РАНХиГС. 2016. № 2 (18). С. 77 – 86.
15. Синелина Ю. Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах его изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. № 10. С. 104 – 115.
16. Тощенко Ж. Т. Кентавр-идеи как деформация общественного сознания // Социологические исследования. 2011. № 12. С. 3 – 13.
17. Февралева Л. А. Конфессиональный состав и динамика религиозности современного населения Владимирской области // Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллектив. моногр. Т.1. / под ред. Е. И. Аринина. Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2013.

**THE RELIGIOUS SELF-IDENTIFICATION AS AN OBJECT
OF SOCIOLOGICAL RESEARCH**

The article analyzes the contradiction of different interpretations of the terms "believer" and "religious" in modern sociological studies. The author tries to estimate the degree of relevance between verbal and real religious identity of residents of Vladimir region. First is described by means of self-identification, and the second is manifested on behavioral level (attending services, praying, etc.). Using the results of sociological surveys, held in Vladimir region in 2012 – 2019, the author shows the obvious prevalence of verbal religious identity upon real commitment to the Church.

Keywords: religious identity, religious self-identification, confessional self-identification, strongly attached to the Church, the ritual side of religion.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АВЕРЬЯНОВ Константин Александрович – доктор исторических наук, профессор ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН
histgeogr@yandex.ru

АНДРЕЕВА Людмила Сергеевна – кандидат философских наук
доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
humbab@mail.ru

БЛЮМИНА Ольга Валентиновна – кандидат филологических наук
доцент кафедры общего языкознания и славянских языков Горловского института иностранных языков
olya00700@mail.ru

ГЕРАНИНА Галина Александровна – кандидат философских наук
доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
geranina@list.ru

ВОРОБЬЕВ Дмитрий Николаевич – преподаватель кафедры физической подготовки Владимирского юридического института Федеральной службы исполнения наказаний
vorobevdmitriy@list.ru

ЛЯПАНОВ Артем Владимирович – кандидат исторических наук
доцент кафедры истории России Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
lyapanov@mail.ru

ЛЮТАЕВА Мария Сергеевна – аспирант кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
liutaeva@yandex.ru

ПЕРШИНА Клавдия Васильевна – кандидат филологических наук
доцент кафедры общего языкознания и истории языка имени Е. С. Отина Донецкого национального университета
pershinakv@mail.ru

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

ПЕТЕВ Николай Иванович – кандидат философских наук
старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Владимирского
государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая
Григорьевича Столетовых
cyanideemo@mail.ru

ПЕТРОСЯН Дмитрий Ильич – кандидат философских наук
доцент кафедры социологии Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
ilyich87@yandex.ru

ТИМОЩУК Алексей Станиславович – доктор философских наук
профессор кафедры философии и религиоведения Владимирского
государственного университета имени Александра Григорьевича
и Николая Григорьевича Столетовых
a@timos.elcom.ru

ТРЯХОВ Илья Сергеевич – кандидат исторических наук
доцент кафедры истории России Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
ilja.tryahoff@yandex.ru