

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ**

---

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ А.Н. КОСЫГИНА  
(ТЕХНОЛОГИИ. ДИЗАЙН. ИСКУССТВО)»**

## **ВОПРОСЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ**

**СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ  
КАФЕДРЫ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИИ  
ИНСТИТУТА СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

**Выпуск 3(ХІІІ)**

**Москва  
2019**

УДК 008  
В 74

ВОПРОСЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ: сборник научных трудов. Выпуск 3 (XIII).  
– М.: РГУ им. А.Н. Косыгина, 2019. – 111 с.

В сборнике представлены научные статьи, в которых рассматриваются актуальные вопросы истории, теории и философии культуры.

***Редакционная коллегия:***

*Запека О.А.* – ответственный редактор и составитель, канд. философ. наук, профессор;

*Береснева Ж.А.* – редактор, доцент

Сборник подготовлен к печати на кафедре славяноведения и культурологии Института славянской культуры.

ISBN 978-5-87055-853-0 © Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Российский государственный университет имени А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство)», 2019  
© Коллектив авторов, 2019  
© Обложка. Дизайн. Николаева Н.А., 2019

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>1. Белов А.В., проф., к.н.</b> Московский императорский театр в 1805-1815 гг.: от «Арбатских колонн» до статуи Аполлона .....	4
<b>2. Гросул В.Я., проф., д.н.</b> Восточный кризис 70 - х годов XIX в. и русское общество.....	12
<b>3. Страховская И.Г., доц., к.н.</b> Микроистория в воспоминаниях и документах: полковник Генштаба Попов И.И.....	24
<b>4. Рудаков М.В., доц., к.н.</b> К вопросу о коррекции некоторых стереотипов о протестантах.....	33
<b>5. Запека О.А., проф., к.н.</b> Идея свободы в контексте философско-богословских построений А.С.Хомякова.....	39
<b>6. Жиленко М.Н., доц., к.н.</b> Знаковая природа танцевального искусства.....	47
<b>7. Бажов С.И., проф., к.н.</b> К философии человека (часть 4).....	55
<b>8. Береснева Ж.А., доц.</b> «Путешествие в Арзрум» А.С.Пушкина в русле развития культурологической мысли в России.....	77
<b>9. Фуражева Н.С., к.н., доц.</b> Место церкви в культурном пространстве русской дворянской усадьбы второй половины XVIII – первой половины XIX века.....	84
<b>10. Склизкова Е.В., доц., к.н.</b> Лингвистичность геральдического знака: структурно-прагматический аспект.....	91

*Алексей Викторович Белов,  
кандидат исторических наук, профессор  
кафедры славяноведения и культурологии  
ИСК «РГУ им. А.Н. Косыгина»,  
старший научный сотрудник ИРИ РАН*

## **МОСКОВСКИЙ ИМПЕРАТОРСКИЙ ТЕАТР В 1805-1815 ГГ.: ОТ «АРБАТСКИХ КОЛОНН» ДО СТАТУИ АПОЛЛОНА<sup>\*1</sup>**

После пожара, уничтожившего Старый Петровский театр Медокса, императорский московский театр продолжал функционировать, не имея собственной сценической площадки. Это не только сильно затрудняло работу труппы, но и противоречило интересам и зрителя и хозяев – театральной дирекции, которая теряло на этом средства от возможных сборов. Кроме того, столичный город, лишенный собственного театрального здания в начале XIX в. уже не мог не вызывать удивление. Во всеподданнейшем докладе директора Императорских театров обер-гофмаршала А.Л. Нарышкина создание нового московского театра вместо сгоревшего петровского называлось как «неизбежность» [1, с.28]. А его устройство должно было быть осуществлено на «приличных столице основаниях» [1, с.28]. Не случайно уже в 1807 г. (т.е. меньше чем через год после улаживания дел с долгами М.Г. Медокса) было принято решение о постройке в Москве нового театра. О важности этого мероприятия говорит тот факт, что решение принималось лично императором<sup>2</sup>.

Новое здание решили строить у Арбатских ворот. Высочайше утвержденный проект отличался «роскошностью» [1, с.28]. Главным материалом при строительстве служило дерево, что позволило осуществить задуманное в самые кратчайшие сроки – уже к концу того же 1807 г. [2, с.113]

Вопрос о возобновлении здания Петровского театра на Петровке не поднимался. Здание на Арбатской площади строилось как его единственная замена [3, с.96-97].

В том же году состоялся переезд труппы, и театр открылся 13 апреля 1808 г. спектаклем «Баян, русский песнопевец древних времен» [4, с.4].

Новое здание деревянного Арбатского театра возводили быстро, но не формально. Оно было выполнено очень красивым, как и полагалось главному столичному театру. Известно, что здание было полностью окружено «колоннами, подъезды к нему были со всех сторон; большое

---

<sup>1</sup> \*Работа подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-09-00047.

<sup>2</sup> Михайловский В.А. Историческая справка о Большом театре в связи с Императорскими Московскими театрами. М., 1900. – С.2; Танеев С.В. Из прошлого Императорских театров. Краткий исторический очерк. Вып. I. 1725-1825. СПб.: Типография В.В. Комарова. Фонтанка № 74. 1885. – С.28.

пространство между колоннами, в виде длинных галерей, служило удобным местом для прогулок. Декорации для него были написаны художником Скотти» [4, с.4].

Общая стоимость строительства и украшения театра составила на 31 января 1810 г. 38 тысяч 4 рубля 13 ½ копеек [5, Л.1об]. В том числе «на окончательную расплату собственно по строению» ушло 27 тысяч 72 рубля 19 ¾ копеек, за «зделание некоторых нужных для театра вещей» (обивку лож, внутреннюю роспись и др.) – 10 тысяч 931 рубль 94 ¼ копейки [5, Л.1]. Причем подобного рода расходы были тяжелы даже для государства. В связи с этим, когда казначейство передало из своих средств всю потребовавшуюся сумму в распоряжение Московского военного губернатора Т.И. Тутолмина, от него потребовали частично ее компенсировать. Это предполагалось сделать за счет принадлежащих дирекции московского императорского театра домов, которые были поставлены на продажу для погашения долгов московского театра [5, Л.1-1об.].

Через полтора года после открытия, произошел неприятный инцидент, который позволил впоследствии говорить о низком качестве постройки [3, с.104]. Благодаря сохранившемуся отчету о происшествии перед Директором императорских театров А.Л. Нарышкиным, мы знаем этот полуанекдотичный – полутрагичный эпизод достаточно полно.

9 октября 1810 г., когда давали пьесу «Сульеты», на сцене «провалилась часть пола» [3, с.103]. Произошло это событие, чуть не ставшее трагическим в конце пятого акта, когда, согласно сценарию, на сцене «происходило разрушение моста, пальба и движение с обеих сторон войск, на том самом пункте, где собрались и остановились все статисты и певчие для выходу... к провозглашению победы» [5, Л.1]. В это время на наиболее перегруженном участке пола «близ самой задней кулисы, семь досков провалились, и кулиса одна, не принадлежащая к пиесе, покачнулась на стену» [5, Л.1]. В результате буквально на глазах зрительного зала «несколько человек из статистов и певчих, стоявших за кулисами на тех досках», провалились под сцену. Но произошло это «так однако ж щастливо, что кроме того, что четыре человека солдат и два человека певцов, зашиблись несколько, никому вреда не зделалось» [5, Л.1]. Более того – зрители ничего не заметили, т.к. «падение сие было без большаго треску и шуму», действующие на сцене «нимало не замешались, продолжив свое дело», а пострадавшие, срочно «вышедши из-под» нее, завершили вместе со всеми «надлежащие по пиесе выход, и кончилось представление обыкновенным порядком» [5, Л.1]. Администрация уверяла, что «можно удостоверительно сказать, что кроме находившихся на сцене и полиции, никому во время спектакля и по окончанию онаго произшествие сие неизвестно» [5, Л.1об.]. Это похоже на правду, т.к. столь яркое

событие не могло быть не отмечено в других официальных документах и воспоминаниях.

Разбираясь с причиной аварии, выяснили, что качества театра было не при чем. Совпали две вещи. Первая, скопление большого числа людей в одном месте. Вторая, слабость конструкции: доски лежали в пазах (следовательно, прогибались), а опоры оказались слабыми.

Учитывая, что есть спектакли, где даже «большее число статистов потребляемо» срочно «приняли меры к исправлению». Больше сообщений о подобных происшествиях не поступало. Таким образом, говорить о крайне плохо отстроенном здании московского театра не приходится. Труппа без значительных происшествий давала спектакли в деревянном Арбатском театре вплоть до занятия Москвы войсками Наполеона в начале сентября 1812 г.

Вступление Великой армии в Москву было полной неожиданностью, как для значительной части жителей «Первопрестольной Столицы», так и для абсолютно большей части служащих многочисленных учреждений. Известие о победном Бородинском сражении [6, с.43-44], и активное внедрение Ф.В. Ростопчиным в сознание населения идеи о невозможности сдачи города («Я жизнью отвечаю, что злодей в Москве не будет» [6, с.33-34]) успокоило и сильно обнадежило древнюю столицу. После извещения о сражении 26 августа жители приободрились настолько, что даже провели крестный ход у Иверской часовни [7. с.10]. Но прибытие раненых при Бородино, а вместе с ними известия, что сражение не было продолжено, и русская армия отступает к Москве, превратило оставление города в огромный поток. Его максимум пришелся на 31 августа – 2 сентября, когда уже всем было известно, что Москву оставят без боя.

Традиционно считается, что последний спектакль, данный в городе в преддверии ее оставления французам, состоялся 30 августа 1812 г. То есть, буквально за 2 дня до вступления Наполеона. Согласно программе давалась пьеса «Наталья боярская дочь», вслед за которой планировался маскарад [8, с.68]. Однако подтверждений, что программа была реализована, не имеется. Вполне возможно, что в преддверии ожидания конца и в условиях массового исхода москвичей, оба мероприятия сорвались. Скорее всего, последним представлением Арбатского театра был назначенный на вторник 27 августа «Бригадир» Дениса «Фонь-Визина», и оперетта в одно действие «Девишник, или Филаткина свадьба» [9, с.4].

В ночь на 31 августа «Управляющий Театрами» А.А. Майков получил эстафету с предписанием о выезде из Москвы [10, Л.5]. Возможно, что первые сообщения пришли к нему чуть ранее (на 1 день или на 1 ночь) [11, с.54], но даже это не могло существенно помочь делу, т.к. средств для эвакуации в распоряжении московских властей

катастрофически не хватало, а стоимость найма транспорта в эти дни выросла в 20-25 раз по сравнению с довоенным временем [12, с.704].

Согласно полученному предписанию, А.И. Майков должен был вывезти из Москвы в «безопасное» место казну Московского театра, школу и артистов. Место прибытия в послании указано не было. Вместо этого предписывалось обратиться за инструкциями к Ф.А. Ростопчину. Главнокомандующий Москвы предложил театру отбыть во Владимир, но на просьбу о предоставлении 150 подвод, наотрез отказал [10, Л.5]. В итоге А.И. Майков уехал разбираться с делами, что называется ни с чем. Но прибыв в театр, он быстро понял абсолютную невозможность в таких условиях хоть что-то эвакуировать и вернулся к Главнокомандующему, (по его словам) «со всем уже усилием требовал спасти казенный интерес, школу и тех людей, которые для дирекции необходимы» [10, Л.5-5об]. Итогом стало получение из 150 требуемых –19 подвод. К ним директор смог присоединить где-то найденные 11 телег, в которые впряг своих собственных лошадей [10, Л.5об]. На транспорт спешно погрузили деньги, некоторые документы (в частности, «книгу общего прихода и расхода»), наиболее дорогостоящие «вещи гардероба» и «без изъятия всю школу» [10, Л.5об], при которой следовала часть актеров. На остальных служителей мест не хватало даже в пешем виде. В итоге, часть актеров, актрис и музыкантов, у кого были на то возможности, отправились своим ходом, чтобы не отягощать караван. Другим директор «принужден был дать билеты, дабы изыскивали свои способы спасения» [10, Л.5об]. Из вещей более ничего вывезти не могли физически. Для сохранения здания и имущества все помещения театра заперли, оставив унтер-офицера Мельникова с «находящейся при нем инвалидной командой» и приказом оставаться «до той минуты, куда будет возможно» [10, Л.6].

В ночь на 1-е сентября в 3 часа утра театральный обоз во главе с «помощником по хозяйственной части, казначеем, секретарем и смотрителем гардероба» выехали во Владимир [10, Л.5об]. Путь занял более восьми суток, совсем не напоминающих праздничную прогулку. Дороги были забиты, смен лошадей на станциях не было, лихие люди и отставшие солдаты разбойничали. Даже миролюбивые до того крестьяне нередко проявляли крайнюю враждебность. Кроме того, прибыв по окончании переезда во Владимир, и надеясь обрести здесь покой, актеры узнали, что остановиться в городе попросту негде. В нем «не токмо нет квартир и нет места в кружных селениях, великое число приехавших остановились и живут в поле» [10, Л.5,6].

Учитывая такое положение дел, дирекция императорских театров предписало труппе ехать в Кострому, куда беглецы в итоге и прибыли, задержавшись на какое-то время в Плесе (заштатный город Костромской губернии). Несмотря на все выпавшие на их долю беды, актеры продолжи

свою работу в этом губернском центре. В качестве театрального здания ими был использован дом губернатора [9, с.2].

Благодаря усилиям А.И. Майкова, удалось эвакуировать часть труппы и управления, вывезти финансы (в том числе нерастраченную сумму за предшествующий год [10, Л.6об]), и практически полностью спасти (учитывая дальнейшую судьбу Москвы) дорогостоящие театральные костюмы. Но сам московский Арбатский театр оказался полностью уничтоженным во время знаменитого «Великого московского пожара», исчезнув в его огне одним из первых [9, с.4]. Впоследствии он никогда уже не восстанавливался.

После возвращения Москвы был поставлен вопрос о возможности и даже целесообразности возобновления здесь собственного театра. Дело в том, что крайне дорогостоящая утрата здания со всем оборудованием и подавляющей частью необходимых вещей, реквизита, делали реализацию этой задачи крайне сложной. Тем более в условиях продолжающейся войны и колоссального разорения части страны. Причем о необходимости восстановления театра в Москве как обязательной части города, никто даже не сомневался. Не позднее конца 1813 г. сами местные «обитатели» «нетерпеливо» выражали желания «видеть спектакли» [13, Л.9]. Государственные мужи также считали для себя крайне важным возродить в Москве театральные представления. Причем в качестве зрителей они рассматривали уже не одну образованную элиту, а абсолютно «всякого состояния» людей [13, Л.7]. Более того, власти видели в театре мощный фактор наполнения Москвы новым населением, заметно убавившемся за 1812 г. («тем самым приохотить их к самому даже основанию жительства») [13, Л.7].

По сути, к январю 1814 г. театр в «Первопрестольной» уже возродился сам собой, но пока только на частных основах. Учитывая потребность со стороны горожан, «г-н Поздняков, хотя и частный человек... открыл свой собственный театр, в котором столь великое стечение бывает зрителей...» [13, Л.9]. Затея оказалась настолько выгодной, что доход Позднякова только от одного спектакля насчитывал от двух до четырех тысяч рублей [13, Л.9].

Но особая важность в возрождение московского театра состояла в том, что в случае его роспуска (даже на время) пришлось бы «потерять безвременно» и труппу, и театральную школу [13, Л.10]. Для их возобновления на прежнем уровне неизбежно потребовались бы значительные затраты как денег, так и времени [13, Л.10об-11]. Несмотря на катастрофичность последствий, такой вариант развития событий был вполне возможен: «Высочайшим повелением» решение вопроса о строительстве нового театра в Москве было «отложено на неопределенное время» [9, с.5-6]. Понимая это, театральная дирекция просила в случае

худшего варианта развития ситуации передать часть людей из труппы, оркестра, московской театральной школы для петербургской сцены.

Цена решения вопроса составляла относительно небольшую сумму – дополнительных 40 тысяч рублей, «кои нужны будут необходимо на наем партикулярного дома им на устроение в нем самого театра» [13, Л.14]. Театральная дирекция усиленно изыскивала возможность найти эти деньги, причем не в виде безвозмездного пожертвования, а исключительно «заимообразно» (в долг). Но решение оказалось связанным с целым комплексом финансовых и (главным образом) бюрократических сложностей, благодаря которым поиски средств тянулись по крайней мере 2,5 года – с августа 1813 по конец января 1816 г. [9, с.6]

Благоприятный исход был достигнут благодаря усилиям того же управляющего московским императорским театром А.И. Майкова, который смог с имеющимися в его распоряжении ограниченными средствами устроить временную сцену в доме генерала Апраксина и получить чистой прибыли в размере 57 тысяч рублей [14, с.6]. Их то и пустили в ход, обойдя бюрократические препоны. Результат этот был столь спасителен и одновременно неожидан, что глава всей театральной дирекции А.Л. Нарышкин назвал его буквально чудом («решился... можно сказать дивным образом» [9, с.5]).

«Дом генерала Апраксина», в котором А.И. Майков смог по возвращении труппы в Москву организовать временный московский театр, находился на Знаменке. Собой он представлял дворянский особняк и, естественно, мало подходил для профессионального театра. Тем более такого масштабного, каким к тому уже давно был московский театр. Впоследствии в здании усадьбы расположилось Александровское военное училище [9, с.6]. Ныне на этом месте находится Министерство обороны Российской Федерации.

Первый спектакль в театре на Знаменке состоялся 30 августа 1814 г. [9, с.6] Играли «Старинные Святки», которые были особенно любимы москвичами в довоенные годы [9, с.6].

Всего в доме Апраксина труппа проработала четыре года с 1814 по 1818-й г. [9, с.7] Несмотря на успех у зрителей, работе крайне мешала теснота и вызванные ею неудобства [1, с.28]. В качестве временной меры театр вновь арендовал сцену в доме Пашкова на Моховой, где располагалась университетская церковь и «где за 10 лет до этого уже шли спектакли. Их давали русские труппы крепостных актеров, купленных Дирекцией за 32 тысячи рублей у известного в то время театрала Д.Е. Столыпина» [15, с.6].

Первое представление Московского театра на сцене в Доме Пашкова состоялось 25 августа 1818 г. Играли пьесу «Водовоз» [15, с.162]. Впоследствии здесь шел самый разнообразный репертуар, состоящий из опер, драматических произведений и балетов [15, с.234]. В 1815 г. число

актеров не превышало 30 человек [14, с.6]. Кроме труппы М.Г. Медокса сюда вошли несколько частных коллективов, состоявших из крепостных. Крупнейшими из них были три: первая – балетная труппа графини Головкиной, подаренная в свое время Воспитательному дому, вторая – ядро труппы князя Волконского, третья – крепостная «полная драматическая труппа» помещика Столыпина, которая представляла собой профессиональное и хорошо известное театралам Москвы объединение. Оно состояло из людей, набранных по разным селам Пензенской и Саратовской губернии, и вместе с музыкантами насчитывало 49 мужчин и 27 женщин (включая сюда и маленьких детей) [14, с.6]. Именно для труппы Столыпина был оборудован театр в Пашковом доме, в котором после пожара Петровского театра стали играть и актеры М.Г. Медокса. Труппа была куплена целиком, история ее приобретения любопытна сама по себе. Столыпин решил продать своих крепостных актеров, что означало для них самые плачевные последствия. Тогда актеры сами обратились с письмом к императору Александру I с просьбой, чтобы он купил их для императорских театров, где оставил играть в прежнем ранге – крепостных актеров. Император согласился и обратился к Столыпину. Тот назначил сумму 42 тысячи рублей, Александр I сбил цену до 32-х тысяч. Актеры были куплены и включены в состав труппы «Московского Императорского театра» [4, с.7] в звании крепостных. На этот счет имелась особая инструкция, согласно которой театр должен был поступать с купленной частью труппы как со своей собственностью. Если актеры оказались бездарны, московская театральная дирекция не имела право их уволить, а должна была использовать на других, не творческих работах, которые можно было найти в театре [16].

Окончательно все крепостные артисты московской труппы получили освобождение только 21 октября 1824 г. [14, с.6]

Использование для игры чужих и временных театральных площадок не снимало острой необходимости обустройства полноценного здания. Активное развитие московского театра, столичность, приобретение статуса императорского и при этом отсутствие собственного театрального здания являлись явным противоречием.

Здание сгоревшего Петровского театра М.Г. Медокса к этому времени было уже абсолютно непригодно для восстановления. По воспоминаниям танцовщика и балетмейстера московского балета А. Глушковского, руины, которые все еще возвышавшиеся в начале Петровки, в буквальном смысле превратились в болото. Близость постоянно разливавшейся реки Неглинки (ныне заключенной в коллектор), приводила к тому, что местность много раз в течение года покрывалась водой. На пепелище бывшего театра М.Г. Медокса много лет к ряду жили птицы и лягушки. Концерты, даваемые последними, были хорошо слышны многим москвичам.

Война 1812 г. и многочисленные вызванные ей бедствия делали крайне затруднительным поиск средств на возведение нового театрального здания. Но война же и создала условия для разрешения этой проблемы. Необходимость восстановления Москвы и огромные масштабы пожара, уничтожившего целые участки столицы, сделали возможным осуществление плана перестройки всего города.

Восстановление «Первопрестольной» было поручено Комиссии для строения Москвы под руководством О.И. Бове. В ходе работы был составлен план реконструкции, согласно которому река Неглинная заключалась в трубу. Это не только спасло начало Петровской улицы от постоянных наводнений, но и сформировало площадь (будущую Театральную), которая до того никогда не существовала, что и позволяло возвести на месте останков бывшего Петровского театра новое театральное здание.

Строительство главного театра Москвы было поручено архитектору О.И. Бове и велось по проекту профессора А.А. Михайлова. По своим размерам оно должно было стать вторым в мире (после Миланского) театральным зданием Европы. О.И. Бове «использовал фундамент и три стены Медоксова театра, поместив среди них сцену нового строения и развернув его фасадом на площадь. В недрах нового театрального зала сохранились остатки стен бывшей «машкерадной залы... сцена современного Большого театра занимает то самое место... где поставил свой театр Медокс»[14, с.6].

Именно тогда на портике нового «Большого» театрального здания на Петровке (Большого Петровского) впервые появилась статуя Аполлона, выполненный из алебаstra. Именно с этого времени Большой театр Москвы, несмотря на целый ряд перестроек, сохранил данный атрибут своего классического облика.

## **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Танеев С.В. Из прошлого Императорских театров. Краткий исторический очерк. Вып. I. 1725-1825. СПб.: Типография В.В. Комарова. Фонтанка № 74. 1885.
2. Пыляев М.И. Старая Москва: Рассказы из былой жизни первопрестольной столицы. М.: Московский рабочий. 1990.
3. Погожев В.П. Столетие организации Императорских Московских театров (Опыт исторического обзора). Вып. I. Кн. I. СПб.: Типография Главного Управления Уделов. 1906.
4. Михайловский В.А. Историческая справка о Большом театре в связи с Императорскими Московскими театрами. М., 1900.
5. РГИА. Ф. 497. Оп. 1. Д. 567.
6. Ростопчиские афиши 1812 года. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1889.

7. Корбелецкий Ф. Краткое повествование о вторжении французов в Москву и о пребывании в оной. Описание с 31 августа по 27 сентября 1812 года Ф. Корбелецким с присовокуплением собственного его странствования. СПб., В типографии Департамента внешней торговли. 1813.
8. Погожев В.П. Столетие организации Императорских Московских театров (Опыт исторического обзора), Вып. I. Кн. 2. СПб.: Издание Дирекции Императорских театров, 1907.
9. Михайловский В.А. Историческая справка о Большом театре в связи с Императорскими Московскими театрами. М., 1900.
10. РГИА. Ф. 497. Оп. 1. Д. 1151.
11. Записки о 1812 годе Сергея Глинки, первого ратника Московского ополчения. СПб.: В типографии Императорской Российской Академии, 1836.
12. Ростопчин Ф.В. Тысяча восемьсот двенадцатый год в Записках графа Ф.В. Ростопчина. Перевод с французской подлинной его рукописи // Русская старина. Т. LXIV. Вып. 12. СПб., 1889.
13. РГИА. Ф. 497. Оп. 1. Д. 1265.
14. Бочарникова Э. Большой театр. Краткий исторический очерк. М., 1987.
15. Бескин Э.М. История русского театра. Ч. I. М.;Л. 1928. – С.161-162; Михайловский В.А. Историческая справка о Большом театре в связи с Императорскими Московскими театрами. М., 1900.
16. Зверев В. Театральный роман // Промышленные ведомости. 2006. № 1-2. февраль (<http://www.promved.ru/articles/article.phtml?id=674&nomer=26>)

*Владислав Якимович Гросул,  
доктор исторических наук, профессор  
кафедры славяноведения и культурологии,  
ИСК «РГУ им. А.Н.Косыгина,  
главный научный сотрудник ИРИ РАН*

## **ВОСТОЧНЫЙ КРИЗИС 70 - Х ГОДОВ XIX В. И РУССКОЕ ОБЩЕСТВО**

Ровно 41 год назад, в мае 1978 г. в Москве состоялась международная научная конференция на тему «100 лет освобождения балканских народов от османского ига», в которой участвовали ученые шести европейских стран. Через год материалы этой конференции были опубликованы довольно приличным тиражом, так что с ними можно без труда ознакомиться. На той конференции я сделал доклад приблизительно на ту же тему, что и сейчас [1]. Но сегодня, я естественно, использовал достижения российской историографии за последние сорок лет. И должен

сказать, что и в этой области российская историческая наука не стояла на месте. Только за последние годы по этой тематике защищен ряд диссертаций в области истории, а также вышли и другие работы – книги и статьи<sup>3</sup>.

Русское общество как общество светского характера и как часть социальной триады – власть, общество и народ зародилось в начале XVIII столетия и стало во многом результатом петровских преобразований. К тому же периоду можно отнести и зарождение российской общественной жизни как таковой прежде, практически, неизвестной в таких формах. Но об общественном движении, явлении, организованном и отражавшем настроения и цели различных социальных слоев в России, можно говорить разве что с начала XIX века, когда довольно четко выделились три общественно-политических направления – либеральное, консервативное и революционное. Эти направления отчетливо проявлялись и в период Восточного кризиса 70 - х гг.

Вообще, Восточный кризис и его заключительный этап – русско-турецкая война 1877-1878 гг. – оказали огромное воздействие на русское общество. В литературе давно уже подмечено, что подобного массового подъема не было со времени Отечественной войны 1812 г., но тогда нужно было защищать свою родину. В 70-х же годах русское общество было пронизано единой идеей оказания максимальной помощи балканским народам. Эта идея получила широкое распространение в народных массах многонациональной Российской империи. Интерес к этим событиям был небывалым и приобретал самые трогательные формы.

Известны случаи, когда целые села направляли своих представителей в города за свежими известиями. Каждое сообщение о неудачах повстанцев или сербских и черногорских войск встречалось как тяжелое национальное бедствие. Из Покрова – центра промышленного уезда Владимирской губернии, отстоящего от Белграда почти на 2,5 тыс. км. сообщали, что весть о поражении под Алексинацем произвела такое впечатление, как будто проиграно сражение под Москвой [2, с.80].

---

<sup>3</sup> Власова Ю.В. Сербско-турецкая война 1876 г. и общественное мнение России. Авт. дис. к.и.н. Воронеж, 2003; Сумина Е.В. Общественное движение в России в период Восточного кризиса 1875 – 1878 гг. Авт. дис....к.и.н. Челябинск, 2006; Жабчик С.В. Связи населения Кубани и Черноморья с южными славянами в конце XVIII – начале XX веков. Авт. дис....к.и.н. Краснодар, 2010; Косарев С.И. Русско-турецкая война 1877 – 1878 гг. в оценках российской и английской периодической печати. Авт. дис....к.и.н. Брянск, 2012; Кочуков С.А. Общество, правящая элита, армия Российской империи и русско-турецкая война 1877 – 1878 гг. Авт. дис. д.и.н. Саратов, 2012; Сучалкин Е.А. Русско-турецкая война в оценках российских современников. Авт. дис....к.и.н. Белгород, 2013; Поповкин А.А. Славянские благотворительные общества в Москве и Санкт – Петербурге. 1858 – 1921 гг. Авт. дис....к.и.н. Воронеж, 2013; Шепелева А.Ю. Вклад народов Поволжья и Южного Урала в борьбу южных славян за национальное освобождение: 1875 – 1878 гг. Авт. дис....к.и.н. Саратов, 2014 .

Русское общество того времени не только не составляло единого целого, но было пронизано острыми противоречиями, которые не были сняты реформами 60 – 70 - х гг. Три упомянутые основные общественно-политические направления имели свои балканские программы и культивировали свои балканские традиции. Балканские интересы русской демократии восходят еще к декабристам, особенно к Обществу соединенных славян, выдвинувшего идею добровольного соединения славянских и неславянских народов и создания республиканской славянской федерации. В создание балканской программы русской революционной демократии внесли свой вклад многие видные деятели русского революционного движения: А.И. Герцен, Н.П. Огарев, Н.Г. Чернышевский, М.А. Бакунин, П.Л. Лавров и многие другие. Еще в 1860 г. в книге, изданной на французском языке в Париже «Россия и Восточный вопрос», выдающийся революционер-демократ Николай Серно-Соловьевич подчеркивал: «К чести России следует сказать, что истинно просвещенная часть народа движима в первую очередь гуманными чувствами. Для нее не существует обрядовых, национальных, кастовых предрассудков. Когда она видит страдания и несчастья людей, она прежде, чем узнать, кто эти люди, говорит: торжествует несправедливость, страдают люди. Вот почему ее сочувствие распространяется как на христианина, стонущего под турецким господством, так и на любую человеческую личность – пролетария, крепостного, еврея, с которым худо обходятся христиане, или политического изгнанника» [3, p.12]<sup>4</sup>.

В канун Восточного кризиса 70-х гг. в демократических слоях русского общества получили широкое распространение идеи Н.Г. Чернышевского, усматривавшего реальный путь к освобождению от султанского ига в сплочении не только славянских, но и всех балканских народов, приветствовавшего объединение народных сил как на Балканах, так и в других районах Европы, например, в Австрии [4]. Он призывал к максимальному разворачиванию народной инициативы и тем самым оказал значительное влияние на своих балканских последователей, стремившихся вести как можно более активную борьбу против османского господства.

Русский либерализм во многом конструировал свою балканскую программу на основе славянофильских проектов 30–40-х гг. Либералы отражали интересы нарождающейся буржуазии и обуржуазившихся помещиков, стремившихся к завоеванию новых рынков и нередко выступавших за территориальные расширения пределов Российской империи. Они были не прочь использовать народное прославянское движение для проведения некоторых новых реформ в своей стране и объявляли это движение результатом «великих реформ», прежде всего

---

<sup>4</sup> В литературе иногда это сочинение приписывают видному ученому и путешественнику П.А. Чихачеву. См.: Чихачев П.А. Великие державы и Восточный вопрос. М., 1970, с. 181.

реформы 1861 г. В отличие от демократов либералы имели своих представителей в правительстве и с их помощью оказывали воздействие на его внешнюю и внутреннюю политику. Известно, что к ним был близок военный министр Д.А. Милютин, министр иностранных дел А.М. Горчаков, первый руководитель русского гражданского управления в Болгарии В.А. Черкасский.

Балканские интересы консервативных кругов покоились на реакционных основаниях «православия, самодержавия, народности», будучи отражением устремлений дворян-помещиков, проповедовавших экспансионизм и монархизм как во внутренней, так и во внешней политике. У консервативной России также было множество внешнеполитических планов и еще в 20 - гг. один из руководителей российской внешней политики – И. Каподистрия, не лишенный и некоторых либеральных устремлений, выступал с проектом союза балканских монархий, создавая его как бы в противовес вождю декабристов П. Пестелю, поддерживавшему план создания на Балканах федеративной республики. Российская реакция группировалась вокруг наследника престола, будущего императора Александра III и имела в числе своих идеологов К. Победоносцева и М. Каткова. Именно к этим слоям русского общества примкнул выдающийся русский писатель Ф. Достоевский. В консервативной среде заметную роль играла русская православная церковь, роль которой в период Восточного кризиса основательно исследована в последнее время<sup>5</sup>.

Консерваторы отнюдь не были едины во всех своих помыслах и один из их представителей поэт П.А. Вяземский считал, что «лучше иметь для нас слабую Турцию, старую, дряхлую, нежели молодую, сильную, демократическую Славонию» [5, с.319]. Консерваторов объединяла борьба против народных масс и выразителей их чаяний – революционеров - демократов. Они стремились использовать балканские события для отвлечения народа от внутренних социальных проблем, поскольку как раз в это время заметно усиливается общественное движение, которое в литературе даже называли второй революционной ситуацией в России. Настроения в рамках каждого из трех общественно – политических направлений того времени хорошо переданы в их периодических изданиях, получивших отражение в современной литературе.

Царское правительство, борясь против революционного движения, лавировало между консерваторами и либералами. Его конкретная программа в период Восточного кризиса сводилась к нескольким основным пунктам. Нет сомнения в том, что официальная Россия желала ликвидации неблагоприятных последствий Крымской войны. Она

---

<sup>5</sup> См.: Архипов С.В. Русская Православная церковь и Восточный кризис 1875 – 1878. Автореф.дисс. к.и.н. М., 2016.

стремилась к основательному укреплению на Черном море, к возвращению Южной Бессарабии и выходу к Дунаю, к некоторым территориальным приобретениям на Кавказе. Ей необходима была быстрая победоносная война над традиционным противником для укрепления своего престижа как внутри страны, так и за ее пределами. Серия реформ, проведенных царизмом, являлась, с одной стороны, объективной необходимостью, с другой – должна была укрепить царизм, приспособить его к новым условиям буржуазного развития, с тем чтобы противостоять и государствам буржуазного Запада, с вниманием следившим за ростом влияния России. Вместе с тем, памятуя уроки Крымской войны, царская дипломатия проявляла максимум гибкости и осмотрительности, всячески стараясь найти союзников, и, кроме того стремилась получить поддержку широких масс населения на Балканах. Освобождение Балкан от османского господства и создание крупного славянского государства, ориентированного на Россию, также было одним из важных пунктов плана официальной России [6, с.9-10].

События, однако, развертывались таким образом, что именно демократические слои русского общества начали первыми оказывать помощь балканским народам в эпоху разразившегося летом 1875 г. нового Восточного кризиса. Известно, что даже славянофилы в первое время Герцеговинско-боснийского восстания отнеслись к нему весьма сдержанно, ошибочно считая его результатом австрийских интриг<sup>6</sup>. Хотя деятельность славянских комитетов вскоре заметно усиливается<sup>7</sup>. В литературе уже хорошо показано, как и в каких конкретных условиях русские революционеры были среди первых, кто немедленно откликнулся на просьбы восставших об оказании помощи в борьбе против султанских войск. Еще до того, как в русской печати появились сообщения и комментарии о Герцеговинском восстании, к нему проявили живой интерес русские революционеры, находившиеся в эмиграции. Один из них – Н. Судзиловский писал, имея в виду Герцеговину: «Мы собираемся туда большою толпою» [7]. Ему вторил сотрудник известного русского эмигрантского издания «Вперед!» А.Л. Линева, подчеркивавший, что «очень важно понюхать пороху, хотя бы в национальном восстании» [8]. С. Кравчинский (Степняк) также один из первых заявил о своем желании отправиться на Балканы, отмечая, что «из России должны поехать массы, когда кликнут клич! Человек 50, наверное, наберется» [9, с.48]. Большой

---

<sup>6</sup> Никитин С.А. Русское общество и национально – освободительная борьба южных славян в 1875 – 1876 гг. // Общественно – политические и культурные связи народов СССР и Югославии. М., 1957, с.9-10; Яковлев Н.Н. К вопросу об участии русских добровольцев в Боснийско - герцеговинском восстании 1875 – 1876 годов // Советское славяноведение. 1975, № 6. С. 100.

<sup>7</sup> Подробнее о деятельности славянских комитетов см.: Никитин С.А. Славянские комитеты в России в 1858 – 1876 годах. М., 1960.

интерес к восстанию проявил и находившийся в эмиграции Д. Клеменц, выразивший желание оказать помощь герцеговинцам, но поехавший на Балканы несколько позднее. О том, что «теперь хлопцы рвутся в Герцеговину», писал и анонимный корреспондент из Румынии, скорее всего П. Аксельрод, направлявшийся летом 1875 г. через эту страну в Россию и отразивший настроения русской революционной эмиграции в Юго-Восточной Европе [10, с.68].

В самой России живой интерес к герцеговинским событиям также проявили прежде всего представители демократического лагеря. «Одесский вестник» – газета левого направления, в которой сотрудничали такие видные народники, как И. Ковальский, С. Чудновский, С. Южаков (с 1876 г. товарищ редактора этой газеты), не только в условиях самой России начала писать первой, но и предсказала его серьезные последствия. Одесские революционеры – члены Южнороссийского союза рабочих были также первыми, кто начал сбор средств в пользу восставших и решили послать туда добровольцев. Нелегальный комитет по сбору средств и отправки добровольцев в Герцеговину возглавил в Одессе А. Желябов. Подобный же комитет возглавлял в Киеве М. Драгоманов, в то время относившийся к демократическим кругам русского общества. А. Желябов считал, что на примере возрождения славян можно будет способствовать политическому воспитанию русского общества и со всей серьезностью относился к участию русских революционеров в балканских делах. Многие русские революционеры, находившиеся в заключении за участие в «хождении в народ», высказали пожелание отправиться на Балканы, чтобы сражаться за свободу славян [11, с.381].

Иным было отношение к началу восстания в Герцеговине как правительственных кругов, так и либералов, и консерваторов. Особенно негативное отношение к прославянскому движению проявили жандармские власти, причем до такой степени, что в литературе даже пишут о противостоянии III отделения и славянского движения. Революционные слои приступили к оказанию помощи борющимся народам в то время, когда царское правительство взвешивало свои силы, изучало международную обстановку, раздумывало над тем, своевременно ли общественное движение в его собственной стране в пользу герцеговинцев и босняков и нужно ли его поддерживать. Герцеговинско-боснийское восстание было встречено официальной Россией очень настороженно. Царская дипломатия сразу же постаралась отмежеваться от восставших, поскольку на Западе появились слухи о причастности России к этим событиям, – слухи, не подтвердившиеся изучением российских архивов и планов самодержавия того времени. Более того, некоторые представители австрийского правительства предлагали царю по примеру

событий 20-х гг. осудить восставших и объявить их мятежниками, как это было сделано на Веронском конгрессе Священного союза 1822 г.<sup>8</sup>

Памятуя о решениях того времени, либеральные и консервативные круги российского общества предпочли выждать решение правительства и на первых порах никакой существенной помощи инсургентам не оказали. Особенно, как уже подчеркивалось, бросалось в глаза изначальное бездействие славянофилов, считавших восстание делом рук Австрии. Либеральный «Голос» несколько позднее, 12 сентября 1875 г., высказывал сомнения иного рода, подчеркивая, что «восстание, имевшее вначале чисто славянский и строго национальный характер, превращается, к несчастью, в революционное движение» [2, с.78].

Либералы и консерваторы пошли по пути оказания поддержки повстанцам, когда стало ясно, что царизм не последует примеру эпохи восстания этеристов и, более того, будет стараться поддерживать свой авторитет среди народов Юго – Восточной Европы. После этого масштабы поддержки южнославянским народам приобретают постепенно широкие размеры, особенно после Апрельского восстания 1876 г. в Болгарии и в период сербо-черногорско-турецкой войны. Будущий император Александр III, а в то время наследник престола не без основания подчеркивал, что вся Россия сочувствует будущей войне с Турцией. В литературе уже давно показано, что помощь балканским народам носила в России общенациональный характер. Формы этой помощи были самыми разнообразными. Это и демонстрации поддержки, газетные кампании, сбор денежных и прочих средств, служба в санитарных отрядах на полях сражений и в госпиталях, основанных как на территории России, так и в тылу действующих армий. Наивысшей формой движения помощи было непосредственное участие в вооруженной борьбе в качестве волонтеров, а затем уже активные действия русской армии, получившей широкую поддержку русского общества.

Наиболее массовой формой помощи балканским народам с самого начала Восточного кризиса и на его последующих этапах была значительная материальная помощь, охватившая самые различные социальные слои и свидетельствующая об искреннем желании народов России оказать свое посильное содействие народам балканских стран. Известно, что финансовое положение России было весьма сложным. Развитие капитализма не зашло столь далеко, чтобы привести к сколь-нибудь значительному накоплению капиталов. Крупные средства были израсходованы на проведение реформ и заметно возросшую бюрократию. Финансовые затруднения с началом Восточного кризиса усугубились, как отмечал в своем годовом отчете по Министерству иностранных дел А.М.

---

<sup>8</sup> АВПРИ, Отчет МИД за 1876 г., л. 60.

Горчаков<sup>9</sup>, и акциями внешних сил, прежде всего английских банкиров, стремившихся к ослаблению экономического положения России. В этих условиях общественная материальная помощь балканским народам играла исключительно важную роль.

Сборы производились в самых различных формах. Это и сборы по подписным листам, и тарелочный сбор, и сборные кружки в торговых заведениях, и «летучие» кружки в центральных местах городов. Сборы производились в редакциях газет и журналов, на музыкальных вечерах, любительских спектаклях и т.д. [2, с.83]. Известно высказывание И.С. Аксакова о роли народных масс в этих пожертвованиях. В конце 1876 г. он подчеркивал: «Пожертвования по общественной лестнице шли в обратной прогрессии: чем выше, чем богаче, тем относительно слабее и скуднее» [12, с.228].

Формы самих пожертвований также были весьма разнообразными. Тульский оружейный завод, например, послал в Сербию целую оружейную мастерскую со штатом рабочих и мастеров [13, с.13]. Значительным также был вклад и выдающихся представителей русской интеллигенции. В пользу славян читал публичные лекции известный химик Д.И. Менделеев, скульптор М.М. Антокольский передал им средства, полученные за мраморный бюст Петра I, актер В.В. Самойлов и его товарищи дали специальные театральные представления [2, с.84].

Общие результаты сбора различных пожертвований были весьма значительными и только в 1877 г. на нужды войны было собрано более 14 млн. руб. [13, с.4], которые пошли для оказания помощи раненым и больным, вдовам и сиротам, были переведены в ряд балканских стран. Весьма значительной была также помощь, оказанная балканским народам русскими медиками. В конце 1875 г. русский Красный Крест направил первый санитарный отряд в Черногорию, куда входило четыре врача, десять других медицинских работников и несколько человек обслуживающего персонала. Затем следует открытие больницы в Цетинье и двух лазаретов в Грахове и Жупе. Далее в Черногорию высылаются новые санитарные отряды, главным врачом которых в Цетинье стал известный медик профессор Медико-Хирургической академии Н.В. Склифосовский. Сохранившиеся значительные источники свидетельствуют о том, с какой большой любовью и уважением относились к русскому медицинскому персоналу в Черногории местные жители и прежде всего воспользовавшиеся его услугами около 40 тыс. раненых черногорцев, герцеговинцев и босняков. Не случайно черногорское правительство наградило орденами врачей Богоявленского, Ковалевского, Жужукина, Склифосовского [14, с.208-209]. Широкий характер приобретает работа русских медиков в 1876 г. в Сербии в период и после сербо-черногорско -

---

<sup>9</sup> АВПРИ, Отчет МИД за 1876 г., л. 82.

турецкой войны. Велика роль медицинской общественности и во время русско-турецкой войны 1877 – 1878 гг., ибо, как известно, многие врачи, фельдшеры, медицинские сестры отправились в зону военных действий добровольно. Активную работу проводила медицинская общественность во многих городах России, где были развернуты военные госпитали. В борьбе против распространения эпидемий русский Красный Крест провел дезинфекцию многих городов и сел Румынии и Болгарии.

Чрезвычайно важное значение имело в то время непосредственное участие представителей русского и других народов России в вооруженной борьбе против султанских войск. Известно, что движение балканских народов эпохи Восточного кризиса 70-х гг. было благоприятно встречено европейской общественностью в целом. Кампании в печати, многочисленные митинги, сборы денежных средств проходили во многих европейских странах. Из разных стран приезжали и добровольцы, причем особенно следует отметить бывших гарибальдийцев [15, с.45,50]. Но нигде движение помощи не приняло такого масштаба, как в России. Дело, однако, заключалось не только в общественной деятельности, даже не в демаршах отдельных правительств. Итальянское правительство А. Депретиса, например, открыто осудило резню, устроенную османами на Балканах [15, с.52], но для пресечения подобных эксцессов необходимо было вмешательство иного характера. Нужна была крупная вооруженная сила – страна, которая могла бы направить на поле брани многие сотни тысяч своих сынов, ценою своей крови прекративших кровопролитие на Балканах. Такой страной стала Россия.

Добровольческое движение прошло в России несколько этапов. Как уже отмечалось, первыми направились в Герцеговину русские революционеры. Один из них – бывший участник Парижской коммуны М. Сажин – впоследствии вспоминал, что он изучал в середине 70-х гг. приемы партизанской войны в разных странах, с тем, чтобы использовать их потом в целях русской революции. Но он предпочел поехать не в Испанию, где эта война носила широкий характер, а в Герцеговину [16, с.99].

Помощь русских добровольцев отнюдь не была навязчивой. Она была ответом на обращения самих повстанцев. В одной из их прокламаций, помеченной 31 июля 1875 г. и перепечатанной во влиятельной русской газете «Голос», содержался призыв ко всем народам, томившимся под султанским господством, подняться с оружием в руках: «...мы просим остальных славян, всех и повсюду, где они живут, помочь нам, чтоб вскоре можно было сказать, что турецких райов более уже не осталось» [17, с.4]. Подобные призывы исходили не только от герцеговинцев или босняков, но также от сербов (известно, например, обращение сербского митрополита Михаила [9, т.1, с.168]), черногорцев, болгар.

Южные славяне обращались прежде всего к России не только потому, что знали ее силы, но и потому, что надеялись получить здесь наибольшее сочувствие. Задолго до этого К. Маркс образно писал, что балканские народы «ожидают из Петербурга своего мессию, который освободит их от всех зол» [18, с.347]. Такой видный деятель русского революционного движения, как Н.А. Морозов, в 1875 г. вернувшийся из Швейцарии в Россию и вскоре арестованный, впоследствии писал: «Не будь мы в заточении, не менее половины из нас оказалось бы в их рядах (т.е. повстанцев – В.Г.). Я по крайней мере рвался всей душой туда, на Балканские горы, в начавшуюся там «борьбу за гражданскую свободу» [19, с.187].

Из общего числа русских добровольцев, отправившихся в Герцеговину и Боснию в 1875 г. в количестве не более 50 – 60 человек, к революционным слоям русского общества относилось большинство – не менее 30-40. В 1876 г. в событиях сербо-черногорско-турецкой войны уже участвовало примерно 5 тыс. русских добровольцев<sup>10</sup>. В связи с тем, что российское правительство разрешило свободный выезд волонтеров в Сербию и по всей стране начали сбор средств для них, в числе их преобладали представители либеральных и консервативных слоев общества, а также люди без каких-либо идейных убеждений, не всегда справлявшихся с той серьезной миссией, которая была на них возложена. Участников русского революционного движения во время событий 1876 г. на Балканах было не более 100 человек. Многие деятели революционного движения стали настороженнее относиться к добровольческому движению в связи с тем, что в Сербии среди добровольцев было немало авантюристов. Определенную роль сыграл и явный интерес к балканским делам царского правительства.

Известно, что лидеры революционного народничества – П.Л. Лавров, П.Н. Ткачев и не столь определенно М.А. Бакунин отрицательно отнеслись к непосредственному участию в этих движениях русских революционеров. Это объяснялось прежде всего их опасениями, что выезд на Балканы еще больше ослабит русское революционное движение, ибо только к ноябрю 1874 г. были арестованы царскими властями 1600 революционеров, большинство из которых участвовало в так называемом «хождении в народ» [11, с.373]. Лидеры революционного народничества нацеливали своих соратников на участие в социальных вступлениях и недооценивали значения на Балканах национальных движений. Впрочем, даже среди русских анархистов не было единства. П.А. Кропоткин и ряд его

---

<sup>10</sup> См. подробнее: Кузьмичева Л.В. Русские добровольцы в сербо-турецкой войне 1876 г. // Россия и Восточный кризис 70-х гг. XIX в. М., 1981, с. 77-88; Шемякин А.Л. Смерть графа Вронского. К 125-летию Сербо-турецкой войны 1876 и участия в ней русских добровольцев. М., 2002; Власова Ю.В. Сербо-турецкая война 1876 г. и общественное мнение России. Монография. Воронеж, 2011.

сторонников считали необходимым оказывать поддержку славянам, тогда как Н.И. Жуковский выступал против [20, с.78-79].

Тем не менее, несмотря на большую революционную работу в своей стране, революционная Россия послала на балканский фронт в 1875 – 1876 гг. больше своих представителей, чем многие европейские страны. Некоторые из них – А. Ерошенко, Е. Бальзам, Д. Гольдшейн, К. Богданов, Н. Далматов – пали в боях с султанскими войсками, сражаясь в рядах сербской армии или отрядах герцеговинско-боснийских повстанцев. Более 200 представителей русского революционного движения приняли участие в той или иной форме и в русско-турецкой войне 1877 – 1878 гг.[21, с.315]. Часть из них уже были членами различных революционных кружков, другие включились в революционное движение сразу после окончания войны.

В войне участвовали видные писатели В. Гаршин, В. Гиляровский, актеры Н. Тобилевич и Н. Садовский, художники В. Верещагин, В. Поленов и др. Широко её освещал В.И. Немирович-Данченко, тоже находившийся в рядах армии<sup>11</sup>. Все они откликнулись на события войны в своем творчестве. На события Восточного кризиса откликнулись и такие выдающиеся деятели русской культуры как И. Тургенев, Л. Толстой, И. Репин, К. Маковский, И. Сеченов и многие другие. Эти события всколыхнули не только русское общество, но и многие народы Российской империи<sup>12</sup>. В результате русско-турецкой войны произошло воссоединение Бессарабии. Завершилось воссоединение грузинского народа в составе России после присоединения Аджарии. Освободилась от турецкого господства значительная часть армянского народа. Народы России приняли активное участие в сборе пожертвований как для помощи южным славянам, так и для ведения русско-турецкой войны. Известно активное участие в этом деле армян и латышей, немцев и представителей мусульманских народов. В составе русской армии служили наряду с русскими и украинцами литовцы и поляки, молдаване и грузины, осетины, чеченцы, ингуши, татары и многие другие, отмеченные за храбрость и мужество орденами и медалями.

Восточный кризис также оказал большое влияние на политическое воспитание народов России. Известно влияние сербских событий на

---

<sup>11</sup> См.:Бахтина Е.Б. Василий Иванович Немирович – Данченко и Болгария. Автореф.дис....к.и.н..Воронеж, 1997.

<sup>12</sup> О реакции общества во время этой войны см. также: Яковлев О.А. Русско-турецкая война 1877 - 1878 гг. и русское общество. Автореф.дис....к.и.н.Л., 1980; Нарочницкая Л.И. Россия и национально- освободительное движение на Балканах. М.,1980; Хевролина В.М. Революционно-демократическая мысль о внешней политике России и международных отношениях (конец 60-начала 80 - х годов XIX в.). М., 1986.; Фомин Ю.Е. Общественность Украины и национально-освободительное движение южных славян в 1875-1878 гг. Автореф.дис.к. и. н. Киев, 1971.

проведение первой политической демонстрации на Казанской площади в 1876 г., в которой приняли участие рабочие. Большое влияние они оказали на революционных народников в плане поворота их к политической борьбе и вообще на складывание так называемой второй революционной ситуации в России. События тех лет оказали большое воздействие на культуру России, дав на многие годы запас новых идей и вдохновения.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Гросул В.Я.* Восточный кризис 70-х годов и российское общество // 100 лет освобождения балканских народов от османского ига. М.: Наука, 1979. С. 134 – 145.
2. *Киперман А.Я.* К вопросу об общественном подъеме в России в связи с балканскими событиями 1875 – 1878 гг. // Ученые записки Шуйского государственного педагогического института. 1960. Вып. IX.
3. *La Russie et la Question d 'Orient* : Paris, 1860.
4. *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. в 15-ти тт. Т. 15. М: Гослитиздат, 1953.
5. *Татищев С.С.* Александр II. СПб., 1903. Т. II.
6. *Сумина Е.В.* Общественное движение в России в период Восточного кризиса 1875 – 1878 гг. Автореф. ... дис. к.и.н. Челябинск, 2006.
7. ГАРФ, ф. 1762, оп. 4, д. 392, л. 1.
8. ГАРФ, ф. 1762, оп. 4, д. 581, л. 135.
9. Освобождение Болгарии от турецкого ига. Док. В 3 х тт. Т. I. М.: Институт славяноведения АН СССР, 1961.
10. *Гросул В.Я.* Революционная Россия и освободительные движения на Балканах в 70-х годах XIX в. //Новая и новейшая история. 1978, № 2.
11. *Итенберг Б.С.* Движение революционного народничества. М.: Наука, 1965.
12. *Аксаков И.С.* Славянский вопрос. 1860-1886. М., 1886.
13. *Яковлев Н.Н.* Участие русского народа в освободительной борьбе балканских славян в 1876-1878 гг. Автореф.дис. д.и.н. М., 1964.
14. *Хитрова Н.И.* О русской помощи Черногории в период Восточного кризиса 1875-1878 гг. //Развитие капитализма и национальные движения в славянских странах. М.: Наука, 1970.
15. *Митев Й.* Апрельское восстание и европейская общественность. София, б.г.
16. *Сажин М.П.* (Арман Росс). Воспоминания. 1860 – 1888 гг. М., 1925.
17. *Голос.* 1875, 20 авг. ( 1 сент.), № 229.
18. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2 - е изд. Т. 9.
19. *Морозов Н.А.* Повести моей жизни. Т. 2. М.: Наука, 1965.
20. *Хевролина В.М.* Революционное народничество и национально – освободительное движение на Балканах в 1875 – 1878 гг. // Славянское возрождение. М., 1966.
21. *Гросул В.Я.* Революционная Россия и Балканы (1874 – 1883). М., 1980.

*Страховская Ирина Глебовна,  
кандидат химических наук, доцент  
кафедры славяноведения и культурологии  
ИСК «РГУ им. А.Н. Косыгина»*

## **МИКРОИСТОРИЯ В ВОСПОМИНАНИЯХ И ДОКУМЕНТАХ: ПОЛКОВНИК ГЕНШТАБА И.И. ПОПОВ**

Рассуждая о предмете Истории, Лев Толстой в Эпиллоге романа «Война и Мир», высказывает следующие мысли: «Предмет истории есть жизнь народов и человечества. Непосредственно уловить и обнять словом, — описать жизнь не только человечества, но одного народа, представляется невозможным. Прежние историки часто употребляли один простой приём для того, чтоб описать и уловить кажущуюся неуловимой — жизнь народа. Они описывали деятельность единичных людей, правящих народом; и эта деятельность выражала для них деятельность всего народа» [12, с. 733]. На вопрос, какая сила движет народами, Толстой отвечает достаточно категорично и односложно: «Жизнь народов не вмещается в жизнь нескольких людей, ибо связь между этими несколькими людьми и народами не найдена» [12, с. 750].

Но, сам же вслед за А.С. Пушкиным теоретизировал историю посредством анализа действий отдельных личностей, применяя понятие симметрии, ставшее фундаментальным в современной физике, и делая заключение: Наполеон дошел до Москвы, а потом русская армия дошла до Парижа и все успокоилось. Вот и другой, аналогичный пример: Гитлер дошел до Москвы, а потом советская армия дошла до Берлина и все успокоилось. Значит ли это, что работают законы симметрии в истории, как в естественных науках, где они ответственны за сохранение и благополучие системы? Не следует ли из этого, что история по своему характеру амбивалентна? И можно ли с этих позиций оценить события времен Первой мировой и гражданской войн спустя сто лет?

В последние двадцать лет заметно повышается интерес к документированной микроистории, что объясняется всплеском внимания к «малым жизненным мирам», в центре которых расположен отдельный человек.

«Еще одной особенностью работ по микроистории стала специфическая программа коммуникации с читателем, выражавшаяся в стремлении через рассказ о конкретных фактах показать реальное функционирование тех аспектов жизни общества, которые были бы искажены во время обобщения» [9]. В соответствии со сказанным материалы, касающиеся Первой мировой войны, послужившей детонатором революций 1917 г. и Гражданской войны в России тоже стали

детально изучать с этих позиций. «Микроистория – это не разглядывание мелочей, а рассмотрение в подробностях (Д. Леви. Базель, 1990 г.)» [9].

Появившийся недавно доступ к неизвестным ранее источникам и документам позволил вскрыть многие факты, восстановить связь событий столетней давности, по-новому взглянуть на них, восполнить пробелы биографий тех, чьи судьбы интересны и важны не только для реставрации истории, но особенно важны и интересны ещё живущим ныне их родственникам.

В серии: «Военно-историческая библиотека» вышла книга Валерия Клавинга «Гражданская война в России: Белые армии», М., 2003 [7]. Виктор Суманосов и Андрей Краснощёков при информационной поддержке газеты «Русская Жизнь» в 2009 г. выпустили книгу «Забытый Полк» в Барнауле, посвященную 3-му Барнаульскому полку и его командиру полковнику Александру Иннокентьевичу Камбалину (1888-1972) [11]. Воспоминания самого А.И. Камбалина «3-й Барнаульский Сибирский стрелковый полк в Сибирском Ледяном походе» были опубликованы в 2010 г. во 2-ом номере журнала «Сибирские огни» [5]. Научная монография Д.Г. Симонова «Белая Сибирская армия в 1918 году», напечатанная в серии «Военная история» в Новосибирске в 2010 г., отражает события того времени [10]. Итогом Международной научной конференции 2011 г. в Кемерово «История "белой" Сибири» стал сборник научных статей Кемеровского государственного университета [4]. В интернете становятся доступными материалы Русской газеты в Австралии «Единение», которая издается с 1950 г., и другие документальные источники.

Вот отрывок из указанных воспоминаний полковника А.И. Камбалина: «Как случайная часть, наш полк все время служил затычкой всяких случайных дыр в бою и на походе. При обмене мнениями с офицерами полка и ехавшими при полку полковниками генерального штаба Сальниковым и Поповым, последний как-то предложил использовать путь к Иркутску по реке Ангара (р. Верхняя Тунгуска). Неожиданная дневка в районе устья р. Кан, устроенная командованием для того чтобы дать возможность подтянуться всем отставшим и подготовиться к предстоящему очень тяжелому пути до г. Канска, нами была использована на организацию своего тайного ухода на север по р. Енисею и оттуда на р. Ангару. Целый день полковник Попов, капитан Богословский и я провели в переговорах с казаками. Переговоры и приготовления вылились в организацию двух колонн — первая — 3-й Барнаульский Сибирский стрелковый полк и 11-й Оренбургский казачий — северная колонна, начальник колонны генерал Сукин, начальник штаба полковник Сальников».

Полковник А.И. Камбалин родился 20 августа 1888 г., окончил Иркутское военное училище в 1909 г., был однокашником Попова,

моего двоюродного деда по материнской линии, о котором он говорит в приведенной выше цитате. Роль полковника генерального штаба И.И. Попова в гражданской войне в России много обсуждалась на форумах в интернете, а в его судьбе до последнего времени оставалось много неясного.

Иван Иванович Попов, участник Первой мировой войны и гражданской войны в России, биографию которого нам пришлось «реставрировать», собирая сведения по кусочкам из разных источников, тщательно проверяя, сопоставляя и анализируя их на достоверность, родился в Якутске в 1888 г., окончил пять классов Якутского реального училища, затем Иркутское пехотное юнкерское училище (1906-1909) по 1-му разряду. Выпущен Подпоручиком в 187-й пехотный резервный Холмский полк. В 1910 г. прикомандирован к 177-му пехотному Изборскому полку и в том же году переведен в него, а уже в 1911 г. переведен в 27-й Сибирский стрелковый полк. По приказу от 15.06. 1912 г. – уже поручик.

28 июня 1914 г., в день убийства эрцгерцога Франца Фердинанда, наследника австро-венгерского престола и его жены герцогини Софии Гогенберг в Сараеве и за месяц до начала Первой мировой войны, И.И. Попова командировали для поступления в Императорскую Николаевскую военную академию. Учиться не пришлось: через три недели, 18 июля 1914 г., вернулся обратно в полк, так как армия перешла на военное положение<sup>13</sup>. Далее Попов был направлен в 47-й Сибирский стрелковый полк с пунктом мобилизации в Иркутске, назначен командующим 2-ой ротой и отправлен на фронт. На австрийском театре военных действий он участвовал в «Карпатской операции», получившей название «резиновая война», в которой российские войска упорно пытались прорваться через линию фронта, преодолеть Карпаты и выйти на Венгерскую равнину. За отличие в бою 20 октября 1914 г. Попова награждают орденом Святого Владимира 4-й степени с мечами и бантом<sup>14</sup>. Орден Святого Станислава 3-й степени с мечами и бантом он получает за отличия в боях с австрийцами в Карпатах в период с 28.11. по 14.12. 1914 г.<sup>15</sup>

В 1915 г. центр тяжести мировой войны сместился в Россию [1, С. 178]. Планируемое по всему фронту наступление и выход русской армии на Венгерскую равнину не состоялись. Вместо этого произошёл страшный контрудар австро-немецких войск. «Германское верховное командование решило в 1915 г. нанести главный удар на Востоке с целью вывести

---

<sup>13</sup> Сведения о переводе армии на военное положение 18 июля 1914 г. представлены в Петербургских ведомостях от 18 июля 1914 г., № 161.

<sup>14</sup> За отличие в бою 20.10. 1914 г. при обороне высоты южнее Спрыньи в Карпатах Попов Иван Иванович награждён орденом Святого Владимира 4-ой степени с мечами и бантом (ВП 10.03.1915).

<sup>15</sup> Приказ 8-й армии №368 от 17.03.1915 г., утв. ВП 21.10.1915.

Россию из войны и пополнить ресурсы Германии за счет оккупированной русской территории» [1, С. 18].

В районе Свидника<sup>16</sup>, где проходили ожесточённые бои, 30 января 1915 г. Попов был ранен шрапнелью в правую ногу и несколько месяцев находился на излечении. Восстановившись после ранения к августу 1915-го, он оказался в рядах отступающей армии. Это стратегическое отступление с целью выиграть время, для пополнения вооружения русской армии, которой катастрофически не хватало патронов, винтовок, пулемётов, вошло в историю как «Великое отступление» и продолжалось с мая по сентябрь 1915 г.

За два месяца после возвращения на фронт, во время отступления, он получает еще два ордена. Орден Святой Анны 4-ой степени с надписью «За храбрость» ему вручили за отличие в бою 17 августа во время обороны линии реки Эйкау<sup>17</sup>. За отличие в бою в ночь с третьего на четвертое октября 1915 г. при отступлении с линии реки Эйкау на Рижские позиции он был награжден орденом Святой Анны 3-й степени с мечами и бантом<sup>18</sup>.

Плотность военных действий и событий в его служебной деятельности нарастает: в течение года с формулировкой «за отличия в делах против неприятеля» следует серия повышений: исполняющий должность обер-офицера для поручений при штабе корпуса – штабс-капитан – капитан.

В январе 1917 г. его командируют в Петроград в Императорскую Николаевскую военную академию для прохождения ускоренного курса, а уже через пять месяцев, по окончании курса, он приезжает в штаб 104-й пехотной дивизии для исполнения обязанностей начальника штаба дивизии, но ненадолго. Попова опять направляют в Николаевскую военную академию, куда он незамедлительно прибыл и зачислен на старший курс. После успешного окончания полного курса 2-х классов академии в марте 1918 г. Попов был переведен в дополнительный класс. Перевод был оформлен с правом ношения учёного знака и причисления к Генеральному штабу<sup>19</sup>. «Ускоренная подготовка кадров на курсах военного времени Императорской Николаевской военной академии, осуществлявшаяся в 1916 – 1919 гг., кардинально поменяла облик корпорации генштабистов, пополнив его своего рода генштабистами

---

<sup>16</sup> По последним данным, в словацкой земле покоится около 100 тысяч российских (советских) воинов, которые захоронены в 333 братских и одиночных могилах: 147 захоронений времен Первой мировой войны и 186 – периода Второй мировой войны. URL: <https://slovakia.mid.ru>

<sup>17</sup> Приказ по 12 армии № 140 от 23.11.1915 г., утверждён ВП 19.05.1916 г.

<sup>18</sup> Приказ по 12 армии № 140 от 23.11.1915 г., утверждён ВП 19.05.1916 г. (Таким образом, одним приказом Попов И. И. был награждён сразу двумя орденами).

<sup>19</sup> Окончившие дополнительный курс причислялись к Генеральному штабу.

военного времени (курсовиками), прошедшими сокращённое обучение» [2, С. 304].

За это время в стране произошли крупнейшие события, которые потрясли весь мир, определили судьбу Русской императорской армии и, естественно, судьбу Попова лично. Первое: «В феврале 1917 г. в России произошла буржуазно-демократическая революция, следствием которой стала демократизация армии и флота, приведшая к постепенной потере ими боеспособности. Чтобы продемонстрировать союзникам готовность продолжать войну "до победного конца", Временное правительство 1 июля начало наступление в Галиции силами армий Юго-Западного фронта, но 13 июля оно было прекращено, поскольку русские солдаты, не желая воевать, отступили» [1, С. 30]. Второе – произошла Октябрьская революция, послужившая началом Гражданской войны в России. Третье – началась гражданская война в России, которая продолжалась с 25 октября (7 ноября) 1917 г. по 25 октября 1922/ 16 июля 1923г.<sup>20</sup> [3, 4, 6, 7]. Четвертое – подписан Брест-Литовский сепаратный мирный договор представителями Советской России. «Россия вступила в Первую мировую войну 1 августа 1914 года и вышла из нее 3 марта 1918-го, заключив с Германией сепаратный мирный договор – так называемый Брестский мир. Потери России в Первой мировой войне составили, по оценке многих исследователей, свыше 2 млн. погибших на фронтах и свыше 3 млн. пленных, потери гражданского населения Российской империи превысили 1 млн. человек» [1, С. 191].

Ввиду вышеуказанных событий Попов 14 июля 1918 г. прибыл не в штаб Юго-Западного фронта, а в близкий ему, взятый белогвардейцами, Иркутск, в штаб Восточно-Сибирского военного округа. А через два дня, в ночь с 16 на 17 июля по решению исполкома Уральского областного Совета рабочих, крестьянских и солдатских депутатов был произведен расстрел царской семьи, что повлекло за собой кардинальную смену смысла защиты Отечества. На смену оппозиций: «внутренний – внешний», «свой – чужой», «друг – враг» явилась жёсткая альтернатива «белый – красный».

Материалы по истории белой Сибирской армии, являющейся самым крупным объединением антибольшевистских вооружённых сил на начальном этапе широкомасштабной Гражданской войны, достаточно детально изложены в монографии Д.Г. Симонова [10]. Дискуссионный подход к изучению различных аспектов истории Сибири в условиях правления антибольшевистских режимов в 1918-1922 гг. представлен в Сборнике научных статей «История белой Сибири», который был

---

<sup>20</sup> В современной исторической науке многие вопросы связанные с историей гражданской войны в России, в том числе важнейшие вопросы о её причинах и о её хронологических рамках, до сих пор остаются дискуссионными. Указанные сроки гражданской войны в России приводим по данным Википедии.

подготовлен по итогам Международной научной конференции в Кемерове в 2011 г. [4].

Что касается лично судьбы Попова, то уже 22 июля 1918 г. он получает назначение исполнять деятельность адъютанта мобильного отдела штаба Восточно-Сибирского военного округа<sup>21</sup>, а еще через месяц – деятельность начальника штаба Иркутской стрелковой дивизии, командующим которой был в то время полковник Петр Петрович Гривин<sup>22</sup>.

Будучи относительно малочисленным войсковым соединением, эта дивизия более чем наполовину состояла из офицеров, которые быстро получали повышения во время боёв с Красной армией. С Петром Петровичем Гривиним, дослужившимся до генерал-майора в белой армии, произошёл до сих пор не очень понятный трагический инцидент. Источники сообщают об этом по-разному<sup>23</sup>. Среди военного руководства не было единства. Между командующим всеми армиями Восточного фронта и командующими 2-ой и 3-й армиями по поводу сдачи или

---

<sup>21</sup> Напомним, что только через четыре месяца, 18 ноября 1918 г. в Омске произошел переворот, в результате которого Александр Васильевич Колчак был провозглашён Верховным правителем России, Верховным главнокомандующим Русской армии и произведен в полные адмиралы.

<sup>22</sup> Полковник Гривин П. П. – начальник 1-ой Сибирской дивизии участвовал во взятии 11 июля 1918 г. Иркутска. С 27 июля 1918 г. – начальник 3-й Иркутской стрелковой дивизии войск Временного Сибирского правительства.

<sup>23</sup> Из материалов книги Валерия Клавинга Гражданская война в России: Белые армии. М., 2003: «Гривин Петр Петрович (16.04.1875-20.11.1919) Полковник (08.1918). Генерал-майор (31.01.1919). Окончил Донской кадетский корпус, Константиновское артиллерийское училище. Участник Первой Мировой войны: офицер (артиллерии) в казачьих войсках, 1914 — 1917. Подполковник. В Белом движении: командир добровольческого отряда в Иркутске, 06—08.1918. Командир 3-й Иркутской дивизии, 26.08.1918-26.03.1919. Командир 4-го (вначале — Восточно-) Сибирского армейского корпуса, 26.03—22.07.1919. Командир Северной группы 2-й армии Восточного фронта, 22.07-20.11.1919. Убит (застрелен) 20.11.1920 генералом Войцеховским за отказ выполнить его приказ по плану отражения наступавших войск Красной армии и попытку уйти с линии фронта (ссылаясь на предыдущий приказ Дитерихса “отойти за Тобол”»).

Выдержка из работы Александра Радаева Судьба генерала: «В ноябре 1919 года в селе Усть-Тарка Войцеховский совершил, наверное, самый страшный поступок в своей жизни. В ярости расстрелял из револьвера своего боевого товарища генерал-майора П. П. Гривина за самовольное оставление фронта. Своим отходом тот заставил отступить южную группу Войцеховского. После этого назначил войскам Гривина нового командующего и приказал им вернуться на оставленные позиции. Одни говорили, что Гривин ни в чем не виноват, он выполнял приказ вышестоящего начальства, и Войцеховский убил безвинного человека. Другие поддержали Сергея Николаевича, потому что в этой ситуации нельзя было быть мягким, фронт сыпался и Гривин действительно отступил по собственной инициативе. Не нам судить его. Но факт остается фактом». Официальный сайт Постоянного Комитета Союзного государства. Страницы истории. <https://www.postkomsg.com/history/196544/>

отстаивания Омска любой ценой произошло сильное разногласие. Генерал-лейтенант Михаил Константинович Дитерихс, командующий всеми армиями Восточного фронта, считал, что необходимо сохранить армию, и что потеря Омска не приведёт к поражению, а потому отдал приказ «отойти за Тобол». Его подчинённые, командующий 3-й армией, генерал-майор Константин Вячеславович Сахаров и командующий 2-ой армией генерал-майор Сергей Николаевич Войцеховский считали, что надо «стоять до конца», о чём и доложили Верховному главнокомандующему. Колчак принял решение отправить Дитерихса в тыл, а Сахарова назначить главнокомандующим Восточного фронта. Командир Северной группы войск 1-ой армии П.П. Гривин хотел и успел подчиниться приказу Дитерихса. В результате, части Северной группы 1-ой армии под началом Гривина стали отступать, чем спровоцировали отход и Южной группы 2-ой армии Войцеховского. Столкнувшись 22 ноября 1919 г. с Войцеховским, желающим вернуть части на прежние позиции, Гривин заявил, что выполняет приказ Дитерихса и решения своего не изменит. Войцеховский схватился за револьвер, Гривин – за саблю, Войцеховский трижды выстрелил, Гривин упал замертво. Вот так, генерал русской армии убил своего боевого товарища – генерала<sup>24</sup>. Полковник генштаба И.И. Попов, позже оказавшийся подчинённым С.Н. Войцеховского, не смог простить ему этого поступка и старался избегать с ним прямого контакта.

Судьба полковника И.И. Попова по окончании Первой мировой войны складывалась следующим образом. Он был награждён Французским военным крестом с пальмовой веткой 25. В конце 1919 г. назначен командующим войсками Барнаульского и Бийского районов, однако добраться до Барнаула не смог – из-за действия партизан было прервано железнодорожное сообщение. Во время отступления армии адмирала Колчака – Великого Сибирского Ледяного похода (14 ноября 1919 г. – март 1920 г.) Попов присоединился к 3-му Барнаульскому Сибирскому стрелковому полку [5, 8, 11]. С февраля 1920 г. фактически исполнял обязанности начальника штаба при полковнике Александре Иннокентьевиче Камбалине, командовавшем Северной колонной при отступлении [5]. Попов и Камбалин знали друг друга с юности. Они вместе учились (1906 – 1909 гг.) и оканчивали Иркутское пехотное юнкерское

---

<sup>24</sup> С. Н. Войцеховский и П. П. Гривин были однокашниками по Константиновскому артиллерийскому училищу.

<sup>25</sup> Попов И. И. 28.08.1919 г. награждён Французским военным крестом с пальмовой веткой. Разрешено принять и носить его Приказом 1-й Сибирской армии № 124 от 13.10.1919 г. Военный крест (Croix de guerre) — крест за военные заслуги Франции, учреждённый президентом Раймоном Пуанкаре 8 апреля 1915 г., во время Первой мировой войны.

Этой награды удостоивались и иностранные граждане.

училище. Сам Камбалин, Георгиевский кавалер, будучи уже в эмиграции, в Сан-Франциско, вспоминал, что руководство в последнем отрезке пути Северной Колонны, самый тяжёлый и самый ответственный, пришлось им с Иваном Ивановичем Поповым принять на себя. Оба, и Камбалин и Попов, были награждены Военными орденами «За Великий Сибирский поход». В приказе главнокомандующего Войсками Восточного фронта С. Н. Войцеховского (№ 9, г. Мысовск, 11 февраля 1920 г.) сообщалось: «В воздаяние исключительных опасностей и трудов, понесенных войсками Восточного фронта в беспримерном походе с берегов Иртыша за Байкал, утверждаю Знак Отличия Военного ордена “За Великий Сибирский поход”»<sup>26</sup>. Имена всех награжденных объявлялись в приказе с указанием порядкового номера Знака Отличия, выгравированного на самом ордене, поэтому точно можно определить, кому был выдан орден. В списке награждённых под № 59 значился полковник Попов<sup>27</sup>, под № 128 – полковник Камбалин Александр Иннокентьевич<sup>28</sup>. В не полностью восстановленных списках награжденных в этих двух источниках под первыми номерами идут последовательно: № 1 – генерал-майор Войцеховский Сергей Николаевич, № 2 – генерал лейтенант Сахаров Константин Вячеславович, № 3 – генерал-лейтенант Вержбицкий; есть данные о представленных к награде под № 11456 и № 14195, откуда видно, что полковники И. И. Попов под № 59 и А. И. Кабалин под № 128 далеко не последние в списке.

Ближе к концу 1922 г. Попов был назначен начальником гарнизона Никольск-Уссурийска, в ноябре 1922 г. стал начальником штаба Восточно-Сибирского отряда Земской рати<sup>29</sup>. После окончательного поражения белой армии<sup>30</sup> эмигрировал в Китай, затем в Австралию. В 1930-х гг. его мать, оставшаяся жить в России, вела с ним переписку. Переписка прекратилась в 1936 г. в связи с ее смертью. Дальнейшая судьба Ивана Ивановича Попова его московским родственникам стала неизвестна.

---

<sup>26</sup> Материал к истории наград периода гражданской войны и Белого Движения. Составлен Д. И. Петерсом. Philadelphia, USA, 1996 г. Copyright by D. I. Peters. Отпечатано в количестве ста экземпляров. (ISBN 0-91-5 02624). <http://east-front.narod.ru/docs/peters.htm>

<sup>27</sup> Список награждённых знаком отличия военного ордена «За великий Сибирский Поход» 1-й и 2-й степени / <http://east-front.narod.ru/army/velsib.htm>

<sup>28</sup> Список награждённых знаком отличия военного ордена «За великий Сибирский Поход» 1-й и 2-й степени (порядковый номер соответствует номеру удостоверения) / [http://cossac-awards.narod.ru/Znaki\\_bez\\_woisk\\_starye\\_files/Sibir\\_Pohod/Sibir\\_Pohod3.html](http://cossac-awards.narod.ru/Znaki_bez_woisk_starye_files/Sibir_Pohod/Sibir_Pohod3.html)

<sup>29</sup> Данные взяты из материалов проекта: «Русская армия в Великой войне: Картотека проекта: Попов Иван Иванович / <http://www.grwar.ru/persons/persons.html?id=9941>

<sup>30</sup> Традиционно датой окончания Гражданской войны считается 25 октября 1922 г. – взятие Красной армией Владивостока. Последние отряды Белоповстанческой армии под командованием генерал-лейтенанта Анатолия Николаевича Пепеляева были разбиты в Якутии в июне 1923 г. (см. Якутский поход).

Только сравнительно недавно нам удалось узнать, что Попов с 1930 г. был назначен Начальником Австралийского Отделения Русского Обще-Воинского Союза (РОВС), идейная позиция которого изложена в трудах философа И. А. Ильина<sup>31</sup>. Стали доступны и другие источники, проясняющие обстоятельства жизни и смерти полковника генштаба И.И. Попова. Найдено место его захоронения в Австралии. В газете The Sydney Morning Herald сообщалось, что 1 сентября 1942 г. прошло отпевание полковника Попова Ивана Ивановича (1888 – 31.08.1942) и, что он был вторым русским, похороненным на кладбище Ботани. В еженедельной русской газете Единение, выходящей в Австралии с 1950 г. в номере от 15 февраля 2013 г. в статье «Русские захоронения в Австралии» австралийского журналиста Алексея Ивачёва, живущего в Сиднее говорится, что самое первое захоронение на сиднейском кладбище Ботани, согласно надгробным надписям, относится к 1942 г. и, что это могила полковника русской армии Ивана И. Попова, 1888 г. рождения, одна из немногих здесь могил русских офицеров. На его надгробной плите высечены слова шотландского поэта Томаса Кемпбелла (1777-1844): «To live in hearts we leave behind. Is not to die».

Продолжение этих мыслей находим в высказывании немецкого поэта романтика Генриха Гейне (1797-1856), что каждый человек – это мир, который с ним рождается и с ним умирает. И, что под всякой могильной плитой лежит всемирная история.

## **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Алексеев Ю.А., Докучаев А.И., Иминов В.Т. и др. Первая мировая: факты, события, люди, историко-культурное наследие. Книга-справочник. /Ред. коллегия: В.В. Фетисов – (председатель). М.: Росвоенцентр; издательство «Армпресс». 2014.
2. Ганин А.В. «Старый Генштаб ...по-прежнему крайне отрицательно относится к нам» Новые документы о борьбе выпускников ускоренных курсов Николаевской военной академии за свои права в Красной армии // Петербургский исторический журнал. 2015. № 2. С. 304-315.
3. Гражданская война и военная интервенция в СССР: Энциклопедия / Гл. ред. С.С. Хромов. М.: Сов. Энциклопедия. 1987.
4. История белой Сибири: сборник научных статей по итогам VIII Международной научной конференции в Кемерове 25-26 февраля 2011 г. / ред. С.П. Звягин. Кемерово: Издательство «Кемеровский государственный университет», 2011.

---

<sup>31</sup> Русский Обще-Воинский Союз был создан 1 сентября 1924 г. в Белой эмиграции Главнокомандующим Русской Армии генерал-лейтенантом бароном П. Н. Врангелем. Идейную позицию РОВСа изложил И.А. Ильин в статье «Что такое Русский Обще-Воинский Союз (Р.О.В.С.)».

5. Камбалин А.И. 3-ий Барнаульский Сибирский стрелковый полк в Сибирском ледяном походе // Сибирские огни. 2010. № 2.
6. Кара-Мурза С.Г. Гражданская война в России. М.: Алгоритм, 2014.
7. Клавинг В. Гражданская война в России: Белые армии. М.: АСТ, 2003.
8. Краснощёков А.А. Возвращение в милый Барнаул. Об Александре Камбалине // Сибирские огни. 2010. № 2.
9. Орлов И.Б. д.и.н., проф. ГУ–ВШЭ Микроистория: «атомизация» исторической реальности или ее иной образ?  
<https://www.hse.ru/data/2010/03/13/1231126164/Микроистория.pdf>
10. Симонов Д.Г. Белая Сибирская армия в 1918 году: монография. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2010.
11. Суманосов В.А., Краснощёков А.А. Забытый полк: страницы истории 3-го Барнаульского полка Белой армии. 1918-1922: воспоминания, документы и другие материалы. Барнаул: Изд. дом «Барнаул», 2009.
12. Толстой Л.Н. Война и мир. В 2-х тт. (Текст печатается по изданию: Собрание сочинений Л.Н. Толстого в четырнадцати томах. М., 1951 г.). Т. 3-4. М.: Художественная литература, 1953.

*Рудаков Михаил Валерьевич,  
кандидат культурологии, доцент  
кафедры славяноведения и культурологии  
ИСК «РГУ им. А.Н. Косыгина»*

## **К ВОПРОСУ О КОРРЕКЦИИ НЕКОТОРЫХ СТЕРЕОТИПОВ О ПРОТЕСТАНТАХ**

О протестантизме, безусловно, написано и пишется много. Слишком тесна взаимосвязь с современностью, ее генезисом и развитием, ее сегодняшними негативными и позитивными сторонами. С точки зрения отечественного исследователя, определенное время специализирующегося именно в данной тематике, было бы странно и несерьезно, при обсуждении протестантизма (в его современной и традиционной фазе развития) обойти вниманием, наконец, и его позитивные аспекты или постараться реабилитировать его, как раз тем более, что я чаще исходил из позиции его критики.

С одной стороны, современность, выглядит эпохой, так сказать, победившего протестантизма. Ни одна из других конфессий так не близка к общепринятости, распространенности, глобальной легитимности своих принципов и установок. Страны протестантизма – это же и страны, диктующие современную экономику и политику. И, однако, именно эти же общепринятость и близость (к светскости и рациональности современного общества) оборачиваются забвением протестантизма традиционного, в

данном случае проигравшего. Проигравшего в смысле полноты своего потенциала, победившего в обществе потребления (в рамках, например, образа «успешной религии для успешных людей»), а потому опять-таки проигравшего с точки зрения еще большего обмирщения.

В глазах представителей конфессий более традиционных именно он приблизил современность, настолько тесно сплетя с ней свои судьбы, что несет ответственность и за ее негативные аспекты. Но, одновременно, на каждом шагу требует оговорок в своей критике.

О некоторых таких оговорках, а именно о коррекции некоторых стереотипах в восприятии протестантов и идет речь. Сразу же надо напомнить насколько в своем развитии протестантизм многолик, в отличие от других христианских конфессий.

Какой протестантизм критикуется? Какой – является упомянутой «победившей религией»? Даже на этом, декларативном этапе начинаются если не непосредственные сложности, то череда уточнений. Очевидно, по большей части критикуется (как и является «победившей» или как таковая тиражируемая прогрессивная версия христианства) обмирщенный либеральный протестантизм англосаксонских стран 19-20 века. В данном случае мы коснемся редко исследуемого «латинского» протестантизма и в стране протестантизма «не победившего», по крайней мере, формально, во Франции. Потому протестанты французские, как меньшинство, чаще сталкиваются с необходимостью опровержения тех или иных стереотипов, а попутно и в определенной степени апологии протестантизма в целом.

Точно так же как наблюдается немало парадоксов, развившихся в рамках протестантизма (дешевая церковь – в реальности церковь для богатых и т.д., дистанцированность от мира чувственного, эмоционального при тотальной погруженности в материалистические практики), существует и ряд моментов, в которых требуется реабилитация протестантизма: реабилитация как исторически комплексного сложного и неоднозначного феномена, так и явления конструктивного и прогрессивного. Наконец, реабилитация в отношении некоторых несправедливо или излишне упрощающих его характеристик.

Именно о них пишут исследователи и представители французского, так называемого «латинского» протестантизма. Коснемся лишь некоторых известных или растиражированных обвинений или ставших штампами стигм протестантизма. Краткую инвентаризацию подобных общих мест и стереотипов проводят французские историки, социологи и пасторы, попутно объясняя, почему так произошло.

*Протестанты чрезмерно строги.*

Против этого стереотипа восстает историк Бернар Коттре: «Протестанты не строже других, это абсурд. Корень сказок подобного рода – в борьбе иезуитов против янсенистов. Чтобы сильнее их дискредитировать, первые приравняли вторых к протестантам и, для

правдоподобности подобного уравнения, без устали описывали реформатов под видом крайне ригидных персонажей» [2]. Менее категоричная Марианна Карбонье-Бюркар, историк протестантизма, напоминает, что обвинения в строгости вступает в противоречие с тем, что говорили католики в 19 веке, когда обличали протестантов как проводников греха. Но она допускает, что Реформация, как и любое ретроспективное движение к истокам и предполагаемой первоначальной чистоте сопровождалось определенной долей морального ригоризма. [2] Со своей стороны, Жан-Поль Виллем, социолог религий, в сущности, разделяет эту точку зрения. Как он подчеркивает, протестанты, освобожденные от обязательств достижения спасения посредством благих дел, могли в действительности иметь право быть освобождены и от комплексов, и чувствовать себя достаточно нестесненными, чтобы казаться более легкомысленными, нежели строгими и суровыми, в то время как католики, сильно зависимые от вопроса своего поведения, могли устрашиться совершить, рано или поздно, ряд ошибок, угрожающих их спасению. Однако он признает, что стереотип строгости с полным правом применим к реформатам: «Кальвинизм воплощает аскезу, трезвое послушание в целях осуществления заповеди прославления лишь Бога, сдержанность по отношению к чувственным посредникам набожности – декору, статуям, образам – которые вызывали постоянное противоречие между желанием свободы и тем, что действительно следует называть определенной строгостью» [3]. Со своей стороны, не без лукавства, историк и социолог, Себастьян Фат призывает нас оставаться осторожными в оценках: «Пожалуйста, считайте бывшего президента Джимми Картера (Нобелевская премия мира 2002 года) негибким, но тогда как насчет его единоверки баптистки Бритни Спирс, мировой поп-звезды, утверждающей, что Библия – ее настольная книга?»[1].

*Протестанты живут с комплексом вины.*

Отношения индивида с Богом напрямую являются одним из оснований и, так сказать, достижений протестантизма. Однако отсутствие посреднической роли церкви приводит к наложению большей ответственности на каждого. «Протестант не ждет своего спасения из коллективности», - отмечает Ж.-П. Виллем. «Если это убеждение питает его недоверие к любому авторитету, оно же обязывает его признавать, практически всегда, свою собственную ответственность»[3]. Рассчитывать лишь только на себя, однако, не так уж комфортно: когда протестант совершает ошибку или слабеет в вере, он испытывает сильные чувства ответственности и даже вины, поскольку он вынужден искать причины этого в самом себе. «Во время служения я неоднократно сожалел, что не имею возможности исповедоваться», - признается пастор Антуан Нуи, «поскольку этот акт позволяет тем, кто чувствует себя грешником, получить, практически объективным образом, прощение, которое

психологически освобождает».[1] Чувство ответственности, однако, не лишено и величия, поскольку оно питает культуру бдительности и даже резистентности перед лицом несправедливости. Оно способствует также социальному успеху, ввиду усилий, которые каждый может приложить для улучшения своего положения. Взамен, однако, оно может подтолкнуть и к постоянному, и весьма бессмысленному, самоуничижению. «Если католицизм отчасти инфантилизирует, но подходит тем, кому необходимо постоянное руководство, протестантизм, безусловно, приспособлен к зрелым людям – в их вере, их чувствах – но может провоцировать и довольно мрачные побочные эффекты», также замечает Антуан Нуи. «Так, некоторые протестанты впадают в самопотакание, упорствуя в этом случае в постоянном утверждении своей вины» [1, с.16].

*Все протестанты – банкиры.*

Еще одна ложная идея, согласно Бернару Коттрэ. «Управляются ли в реальности крупные международные банки преимущественно протестантами? Подобное утверждение исходит из неверного прочтения трудов Макса Вебера» [2]. Автор «Протестантской этики и духа капитализма» никогда не желал заключить протестантов в такие жесткие рамки, но, напротив, подчеркнул, что если они и допускали накопление богатств и ведение торговли, сторонники Реформации отвергали несправедливость и излишества. Как замечает Ж.-П.Виллем, «у Кальвина большое религиозное значение придается работе, источнику процветания». «Очень критично относившийся к праздности, благосклонно – к процентным ссудам, реформатор уточнял, что не следует эксплуатировать бедных и необходимо печься о благе общества» [3]. Благоприятствуя регулируемому капитализму, протестанты всегда считали, что деньги должны приносить доход, то есть являются таким же благом, как и другие, и полезнейшим ресурсом. Не осуждалось даже ростовщичество, но рекомендовалось действовать в этом плане разумно, считая, что управление финансами требует аскетичности, рациональности, а значит, определенного чувства меры.

В этой же области мы так же безусловно сталкиваемся и с предписанием отвечать за свои слова, что и означает быть ответственным. «Для взаимоотношений протестантов и капитализма неотъемлемым является образ трезвого и работающего предпринимателя», уточняет, А. Нуи. Ж.-П.Виллем разделяет это мнение: «По мнению протестантов, учитывая, что Бог прекрасно поработал над благами Творения для человека, человек, со своей стороны, просто не может погрязнуть в праздности и сладострастии» [3]. Притча о зарытых талантах подтверждает, что тот, кто пошел на риск – и проиграл – более достоин того, кто ничего не пытался сделать. Там, где католик Бальзак описывает Цезаря Биротто, доведенного до банкротства парфюмера, опустошенного

чувством стыда, писатель-протестант, несомненно, напротив, превознес бы смелость предпринимателя, к сожалению, павшего жертвой мошенников.

«Достоинство - следствие принятия риска, а не непосредственные результаты предприятия», настаивает А.Нуи. Экономист Й. Шумпетер говорит, что уже одна группа предпринимателей, смелых и решительных, способна повлиять на экономическое развитие страны. Подобное видение вещей совершенно соответствует протестантской этике». Но при одном условии: приобретя богатство, необходимо инвестировать, чтобы как можно большее число смогло им воспользоваться. «И речи быть не может о том, чтобы купить себе Феррари», - с юмором замечает пастор. «Если я и заработаю, то создам новые рабочие места, куплю себе маленький Пежо, а остальное отдам Межконфессиональному комитету помощи беженцам» [1].

*Протестанты – пуритане.*

В действительности же (как ни удивительно), все эксперты категоричны: протестанты любят плотские удовольствия. «Христианство, рожденное Реформацией, способствовало легитимизации сексуальности», - замечает С.Фат. «Благоприятствуя бракам пасторов, в отличие от священников у католиков, принимающих обет безбрачия, и зачастую – не всегда – отделяя половой акт от чисто репродуктивных целей, протестантизм позволил более позитивно отнестись к “плотским радостям”»[1]. «От бонвивавна Лютера, счастливого в браке, до целого ряда пуританских авторов, как, например, Джон Мильтон (1608-1674), сексуальность в браке даже поощряется, представляемая как Божий дар, которым следует в полной мере наслаждаться»[1].

Для Лютера чувственность была определяющим элементом семейной жизни. Кальвин, со своей стороны, отвергал идею о том, что сексуальность могла быть причиной падения Человека. Сами же пуритане, несмотря на репутацию еще более суровую, чем у остальных протестантов, рассматривали сексуальное удовольствие как благо. «В своих проповедях они с увлечением говорят об удовольствии», – напоминает историк Лилианн Кретэ. «По их мнению, Бог пожелал, чтобы Человек имел пол. Отрицать эту реальность значит гнушаться божественной воли. Кроме того, девственность не являлась добродетелью у пуритан, так как, если бы Бог верил в превосходство подобного положения, то не дал бы первому человеку женщину» [2]. Однако существует и основополагающее ограничение: плотские радости могут иметь место лишь в рамках семьи. «Сознавая необходимость удовольствий для гармоничных отношений в браке, протестанты чрезвычайно сурово относились к неверности». Во избежание этого, как и во сохранение брака мужчины и женщины, любящих друг друга, но не способных, в силу органических причин, к плотским отношениям, первые реформаторы допускали, что фрустрированные женщина или мужчина могли вступать в негласный

союз с родственником или родственницей своего супруга. Но протестанты считали, что человек не должен целиком отдаваться чувству и, опять-таки, помнить об ответственности. «Неверность столь сурово осуждалась, что в традиционных кругах лишь покинутый супруг или супруга сохранял право снова венчаться в храме», – напоминает Л. Кретэ. Тем не менее, сегодня развод или повторный брак разведенных абсолютно приемлемая практика в реформированных церквях.

*Протестанты – индивидуалисты.*

Памятуя о многоликости протестантизма, можно сказать, что имя протестантизму легион, потому и существует множество протестантских ассоциаций, которым отнюдь не чужда щедрость, однако в целом индивидуализм протестантов остается прочно укорененным представлением, основанным на соображениях теологических. Поскольку протестант проводит жизнь наедине с Богом, поскольку он должен нести ответственность за свои собственные поступки, он может испытывать искушение думать лишь о себе. И вовсе не обязательно из плохих побуждений: ведь если каждый будет ответственным, индивидуализм становится добродетелью, способствуя лучшему функционированию общности и возникновению общества доверия. «В 19 веке», – вспоминает М. Карбонье-Бюркар, – «быть индивидуалистом означало практически комплимент. Сегодня протестанты делают все, чтобы освободиться от подобного имиджа и совершают ошибку: индивидуализм – это основа против подчинения существующему порядку» [4]. Однако от индивидуализма действительно недалеко до эгоизма. «Иногда я ощущал этот рефлекс у тех из нас, кто могли бы воплотить подобный лозунг в реальности: «Я, моя церковь и мой Бог», с юмором отмечает А.Нуи. «Они думают, что их спасение обеспечено смертью Иисуса и что им никто не нужен» [1, с.17]. Но индивидуализм не следует путать с равнодушием. Поскольку во Франции протестанты – как, например, евреи – сами добыли себе возможность строить места культа, у них выработалась этика дара, пожертвований, которая вполне стоит этики католиков. «Я знал одного протестанта, который никогда не ходил в храм, но ежегодно жертвовал эквивалент 1000 евро своей церкви», вспоминает он же. Чем не способ жить в определенной общности, оставаясь при этом самим с собой.

Мы упомянули лишь о некоторых стигмах, или стереотипах, относимых на счет протестантов, продолжение исследования которых необходимо отнюдь не только для более полной и сбалансированной картины современного христианского и, более узко, протестантского универсума, традиционного и развивающегося. Тесная связь протестантизма и современности, или протестантизация последней, представляется действительно настолько прочной и всеобъемлющей (пусть и не столь очевидной для широкого круга читателей и даже исследователей), что подобные корректировки стереотипов нужны для

понимания и дешифровки парадигм самой современности, а далеко не только стран англо-саксонской цивилизации. Корректировка, если и не демонтаж стереотипов о протестантах, означала бы корректировку стереотипов о нас самих в современном мире и путях нашего «прогрессивного» развития.

## **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Casadeus F. Calvin 500 ans après. La croix. Réforme. Petite revue des idées recues 28 Juin, 2009
2. Fath S. Les protestants, Le cavalier bleu, 2003
3. Willaime J.-P. Protestantisme établi et protestantisme de conversion: les recompositions du protestantisme en ultra-modernité, Labor et Fides, 2004.
4. Houziaux A. Ou va le protestantisme? Les éditions de l'atelier, 2005.

*Оксана Анатольевна Запека,  
кандидат философских наук, зав.кафедрой  
славяноведения и культурологии  
ИСК «РГУ им. А.Н.Косыгина»*

## **ИДЕЯ СВОБОДЫ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКО- БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ А.С. ХОМЯКОВА**

А.С. Хомякова, наряду с И. Киреевским, считают основоположником русской философии как оригинального явления в мировой философской мысли [1,4,5], одним из родоначальников целого направления русской духовной жизни – славянофильства. Вместе с другими славянофилами он утверждал, что русская мысль имеет исключительно религиозное призвание: источником всякого философствования должна быть целостная жизнь духа, всё в человеке должно быть подчинено религиозному центру жизни. По мнению Н. А. Бердяева, который неоднократно обращался к событиям творческой судьбы великого славянофила, «Хомяков потому и мог быть признан основателем русской философии, что он проник в интимнейшие интересы русской мысли, философствовал о том, что мучило русский дух»[1, с.139]. Религиозно-философское творчество А.С. Хомякова весьма многогранно, мы же обратимся, прежде всего, к разработанной им концепции свободы, которую можно назвать философско-богословской, поскольку вся его философская доктрина теснейшим образом связана с богословием. Всё учение Хомякова проникнуто мыслями о свободе. В рамках всей его системы построений

проблема свободы получает отчётливое и весьма оригинальное звучание: понятие свободы тесно переплетается с понятием соборности.

А.С. Хомяков был одним из первых в истории русской мысли, кто ввёл понятие соборности в философский обиход. Отметим, что идея соборности стала стержневой в учениях многих его последователей. Так, ключевое понятие системы Владимира Соловьёва – всеединство – может быть рассмотрено как трансформированная идея соборности. Начало соборности (свободной общественности) не просто сочетается со свободой человеческой личности, но на ней основывается.

Соборное начало свободы человеческого духа и христианской любви Хомяков кладёт в основу всех отношений между людьми. Он особо подчёркивает факт неразрывной связи любви и свободы. Философию Хомякова можно было бы кратко охарактеризовать как философию любви. Любовь – основа христианства, иными словами, христианство – религия любви, но истинная любовь существует в единстве со свободой, потому христианство не только религия любви, но и религия свободы.

В своих философских построениях Хомяков опирался на православное учение. Ему удалось ввести новые подходы<sup>32</sup> в русское богословие, что признают многие русские религиозные мыслители. Так, Юрий Самарин, друг и последователь Хомякова, предложил именовать его «учителем Церкви». Каким бы преувеличением ни показалось это предложение, оно не лишено определённых оснований. Тот же Бердяев отмечал в своей монографии: «Со времён старых учителей Церкви православный Восток не знает богослова такой силы, как Хомяков» [1, с.35].

Особое внимание Хомяков уделяет раскрытию понятия Церкви в его философско-богословском выражении. Философ придерживался того мнения, что истинным членом Церкви можно стать, только руководствуясь личным убеждением. Христианство не было для него лишь доктриной, внешним установлением: в Церкви он видел источник света, озаряющего бытие, в том числе и жизнь человека<sup>33</sup>.

Учение о Церкви является ядром системы Хомякова. В своей трактовке Церкви он исходит из следующего факта. Каждый человек

---

<sup>32</sup> Г. Флоровский видит «историческую влияние и значительность богословствования Хомякова» в опытном его характере. «Церковность» Хомякова рассматривается им как метод богословского исследования. См.: [5, с.275].

<sup>33</sup> Необходимо отметить, что Хомяков, как и другие славянофилы, Церковь называет только православную Церковь, поскольку именно православие, по мнению славянофилов, является истинным христианством, не утратившим своих подлинных основ, как-то: любовь и свобода (впоследствии это послужило поводом для критики славянофильства). И учение о Церкви Хомякова строится почти целиком на противопоставлении православия католицизму и протестантизму. Он даже не применяет при обращении к последним термин «церковь», а называет их просто романизм (латиняне) и протестантизм (реформаты).

наделён свободой и стремится её реализовать, что происходит, как правило, за счёт свободы других. Общество, как целостный организм, не может допустить утверждения личного произвола и, в целях самосохранения, вынуждено ограничивать свободу, предупреждая тем самым крайние формы её проявлений. Общественный организм должен стараться примирить начала свободы и единства, отказываясь подчас от поощрения свобод в пользу единства многих. Эта трудноразрешимая задача всегда было одной из самых важных для человеческого общежития. Решение данной проблемы явилось одним из центральных пунктов в учении Хомякова о Церкви.

В основание Церкви им положены начала христианской свободы и единомыслия по закону любви, т. е. начало соборности, составляющее душу восточного православия. Соборность есть, прежде всего, органическое единство в свободе на основе взаимной любви. В отличие от соборного единения, коллектив представляет собой скорее формальное образование механического порядка, основанное на общности интересов разного рода: смена интересов ведёт к распаду данного образования и формированию нового. Удачное определение соборности дает Н. О. Лосский: «Соборность означает сочетание свободы и единства многих на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям» [4, с.59].

Хомяков убеждён, что в романизме (католичестве) утверждается единство в ущерб свободе, а в протестантизме, наоборот, единство приносится в жертву свободе: «...мы же исповедуем Церковь единую и свободную. Она пребывает единою, хотя у неё нет официального представителя её единства, и свободною, хотя свобода не обнаруживается разъединением её членов» [7, т.1, с.59].

Церковь – духовный организм, в этом и состоит её сущность. Для Хомякова Церковь есть средоточие всей духовной жизни общества, объединение её членов совершается свободно, без внешнего принуждения, поскольку Церковь, как подчёркивает мыслитель, не есть авторитет, как не есть авторитет Бог, как не есть авторитет Христос. Истинное единство Церкви есть, с одной стороны, результат добровольного отказа личности от собственного эгоизма в пользу любви, с другой стороны, следствие свободного соединения личных убеждений и стремлений в одно единое стремление. В Церкви всё совершается свободно в силу осознания каждым своих действий. Таким образом, единство являет собой плод и проявление свободы, оно есть «согласие личных свобод». Но тот факт, что свобода есть одно из основных церковных начал, вовсе не означает её беспредельного проявления в лоне Церкви, так как произвол личности мог бы оказаться угрозой церковной целостности. «Свобода верно не знает над собой никакого внешнего авторитета, но оправдание этой свободы — в единомыслии её с Церковью, а мера оправдания определяется согласием

всех верных» [8, с.199]. Свобода, о которой говорит Хомяков, не есть некая иррациональная стихия, растворяющая всё в себе: «рыцарь православной Церкви», – по выражению Бердяева, – рассуждает о свободе разумной, просветлённой Божественной благодатью. Единство есть плод и проявление свободы, но именно единству или «согласию всех верных» принадлежит право определения границ свободы личности. Два, казалось бы, несовместимых начала находят своё примирение в нравственном законе взаимной любви. Свобода вне единства многих, основанного на любви, вырождается в произвол, своеволие, как свою противоположность, поскольку последнее может свидетельствовать лишь о рабстве человеческой личности у собственных страстей. Единство без свободы – это всего лишь внешнее, механическое единение, насилующее волю человека. Любовь придаёт органический характер союзу свободы и единства.

«Я выставил свободу не только как право, но ещё как обязанность, и в этом считаю себя правым, – пишет Хомяков, – но я не сказал ни слова о пределах свободы христианской и в этом себя подверг осуждению. Иные будут меня обвинять потому, что им лень быть свободными; но не совсем мною будут довольны и те, которые, не боясь и не ленись быть свободными, чувствуют, что эта свобода не безусловна» [7, т.8, с.420].

Таким образом, для Хомякова подлинная свобода возможна исключительно в Церкви, только там человек может быть действительно свободен. Вне церковного сообщества, живущего по особым законам, свободы в подлинном смысле слова не существует. Вот что пишет по этому поводу все тот же Бердяев: «Церковь была для него (Хомякова. – О. З.) порядком свободы. Безумной показалась бы ему всякая попытка искать свободы вне Церкви...» [1, с.85].

В лоне Церкви человек обретает не только подлинную свободу, но и самое себя, своё «Я»; именно в церковном сообществе человеку открывается его собственная сущность. В Церкви человек ищет то, чего ему не достаёт: «...всегда во всём несовершенный, он стремится к тому совершенству, которое обнаруживается во всех явлениях Церкви» [7, т.2, с.114]. Только в духовном единении с ближними и Богом, совершающемся в Церкви, человеку открывается возможность обрести себя в полноте существования, только в свободном общении по закону любви человеком достигается внутреннее совершенство.

Потому свобода у Хомякова осуществляется в соборности, а не в индивидуализме. Абсурдной, по его мнению, была бы любая затея относительно поисков источника свободы не в соборности, открывающейся в Церкви, а в отдельной личности. Уединённая личность, не выходящая за пределы своей отдельности, не есть личность подлинная, угодная Богу. Стремление превзойти собственные границы должно стать необходимой потребностью человеческого существа, желающего

достигнуть истинного совершенства. Общась с другими, человек в известной степени пополняет себя, преодолевает свою ограниченность. Это пополнение происходит лишь в том случае, когда другие выступают для него не в роли внешних объектов, но осваиваются им, утрачивая прежнюю чуждость. Такого рода приятие другого осуществляется нравственной силой любви. Чем шире область действия самозабвенной любви, чем дальше человек выступает за пределы своего эгоизма, тем полнее и богаче становится он сам: «...общение в любви есть первое и существенное условие её (личности. – О. З.) развития, её совершенствования. А это условие создаётся путём соединения людей в Церкви» [3, т.2, с.156]. Итак, человек нуждается в общении с другими, но достигаемое пополнение частной ограниченности отнюдь не тождественно искомой полноте существа, являющего собой образ и подобие Творца. Искомая полнота предполагает открытость себе подобным и Высшему.

Вся система философа основывается на принципе полноты сил духа – разума, воли, любви. Сущее у Хомякова – это действительное бытие, и оно реально настолько, насколько реален сам человек, его «Я», насколько реален мир объектов, первопричиной которого и является Сущее. Оно разумно, обладает свободой воли, и потому Хомяков уточняет его как «волящий разум», разумную волю, свободную мысль.

Рассмотрим, как соотносятся в метафизике Хомякова понятия воли и свободы. Сущее пребывает в свободе, но свобода есть понятие отрицательное, лишь указывающее на тот факт, что сущее имеет возможность проявить себя без принуждения, последнее же, «как сила, находится не в предмете, на который оно действует, а во внешнем, действующем на него, и только из отрицания этого принуждения истекает понятие о свободе. В этом слове положительно не оно само, а принуждение» [7, т.1, с.339]. Следовательно, начало движения принадлежит не свободе, поскольку она не самосуца. Начало движения в положительном Сущем должно быть положительным, и таким началом выступает воля. Значит, начало движения Сущего не в свободе мысли, но в «мысли свободной», т. е. воле. Сущее как воля (волящий разум) есть начало живое, деятельное, наделённое сознанием, а потому Оно есть Личность, но не отдельная, а абсолютная.

Почему же именно человек не подчиняется с необходимостью действию мировых законов? Определённая (отчуждённая или парализованная) воля Сущего в ходе своего поступательного движения постепенно освобождается от парализовавшего её действие закона отчуждения и, освобождаясь, показывает специфические особенности своей природы, т. е. сознание и свободу. Только в человеке происходит освобождение отчуждённой воли (но лишь в определённой степени) от подчинения закону необходимости, и он становится личностью свободной.

Следовательно, самосознание и свободная воля – это специфические характеристики человеческой личности.

К миру явлений принадлежит только бываемое, в нём нет ничего истинно сущего. Что можно тогда сказать о статусе человека в мире? В этой связи следует различать человеческую личность, взятую в своей отдельности, и человеческую личность в соборном единстве с ей подобными, осуществляемом в церковном организме. Взятый в своей отдельности человек «не является как сущий, а только как стремящийся быть. Это-то стремление и составляет внутреннюю жизнь человека: остановка стремления есть внутренняя смерть. Но все эти феномены частного совершенно чужды всецелому» [7, т.1, с.271]. В общении (соборе) с другими личность получает новое качество: она пополняется посредством общения и как бы становится вне времени, высвечивая свою принадлежность к Сущему в раскрытии своего «Я». В соборности человеческая личность обретает самое себя, своё подлинное «Я», полученное от Сущего, так как, будучи существом свободным, человек «носит» в себе образ и подобие Сущего.

Высшее проявление свободы видит Хомяков в покорности, в умении добровольно смирять собственное существо, не теряя при этом достоинства личности, изоморфной Личности Творца.

В подвиге свободы Хомяков различает «две формы одной и той же силы». В целостности Церкви проявляется полнота свободы во Христе, свободы, всегда уверенной в себе и сознающей себя непогрешимой. Вторая форма свободы проявляется как смирение христианина в отдельном лице, который, «будучи силён убеждением, что для Церкви заблуждение невозможно, приносит свою дань в общее дело, почитает себя всегда ниже своих братьев, покоряет им своё собственное мнение и просит у Бога только сподобить его послужить органом веры всех. Такова та свобода, которой благословение Божие не покидает никогда» [7, т.2, с.253]. Хомяков выделяет ещё один отличительный момент христианской свободы: не являясь положительным началом, как и началом вообще, свобода не обладает творческой силой. Человеку, как считает мыслитель, дано свободно, не подвергаясь никакому давлению извне, воспринимать, уразумевать, усваивать уже сотворённое.

Нравственная свобода предполагает самостоятельную, творчески активную личность. Тема свободы оказывается тесно связанной с темами личности и творчества. В построениях Хомякова две последние не выражены отчётливо, особенно тема личности.

Философия Хомякова есть «философия свободно волящего духа», при этом воля осмысливается им как «творческая деятельность». Творчество он представляет, прежде всего, как Божье право, но и человеческая личность, содержащая в себе образ личности Творца, не лишена, по мнению философа, способности к творчеству. Пребывая в

«соборном общении», человеческая личность соприкасается с Сущим, приобщается к Его внутренней жизни. Само же понимание личности, как оно сложилось в философии Хомякова, нуждается в прояснении.

Выше уже говорилось о неприятии Хомяковым индивидуалистической позиции; ему чужд индивидуализм как изоляция части от целого, как утверждение обособившейся самости. Главное условие существования личности нравственной есть свободное общение с другими и с Богом. Согласно мысли Хомякова, творчество есть сосредоточение и выражение «полноты человеческой жизни с её просвещением (культурой – *О. З.*), волею и верованием» [7, т.1, с.75]. Творческий процесс Хомяков рассматривает вне стихии иррациональной свободы, укоренённой в ничто. Под творчеством подразумевается активность наделённой разумом воли, одним из качеств которой является свобода: «...акт творения представляет самое живое и ясное свидетельство духовной свободы или, лучше сказать, воли (ибо свобода – понятие отрицательное, а воля — положительное)» [7, т.5, с.217]. (Русский мыслитель различает понятия воли и свободы, но в текстах часто употребляет без специальных оговорок термин «свобода» в смысле «воля».)

Итак, свобода, как она представлена в учении Хомякова, не может заключать в себе начала или причины явления, свобода есть понятие отрицательное. Свобода определяется или добывается через принуждение, которое существует вовне. Свобода есть отрицание принуждения, «в этом слове, – пишет Хомяков, – положительно не оно само, а принуждение. Поэтому движение, которое мы называем свободным, через то самое ставится нами как несущественное или несамосущее» [7, т.1, с.339]. Если свобода не может служить началом в положительном сущем, то укоренена она может быть в таком случае только в небытии. Последнее Хомяков констатирует как факт, не останавливаясь подробно на его рассмотрении. Трактовать свободу как положительное понятие значило бы утверждать её как самопричинность, как способность действовать от самой себя (ассеизм)<sup>34</sup>, что в рамках философско-богословских построений Хомякова не представляется возможным.

Хомяков, говоря словами Бердяева, «почувал меонизм европейской философии, торжество духа небытия». Его не посетил «меонический соблазн», против «торжествующего в рационалистической философии духа небытия Хомяков утверждал онтологизм» [1, с.122-123].

---

<sup>34</sup> Ассеизм (a – se) — одно из важнейших понятий философии С. Н. Булгакова. См.: [3]. Свобода как ассеизм есть неустранимый момент творения и самотворения. Понятая таким образом свобода утверждается в личности и через личность. Подобная трактовка свободы не нашла бы сочувствия у Хомякова, видевшего в отдельной личности только «бессилие» и «внутренний разлад», полное отсутствие творческих возможностей.

Мы уже говорили, что основу метафизики Хомякова составляет понятие разумной воли или целостного духа, в котором разум и воля не рассечены. Именно из этого следует исходить при анализе понятия свободы в системе построений мыслителя. Хомяков признаёт только свободу, не отрешённую «от идеи разумного содержания», тогда она может стать внутренним достоянием человеческого сознания.

Сознание человека в себе «отыскивает» понятия о воле и разуме, поскольку движимый законом необходимости «мир внешний не представлял для него ни основ, ни данных» [7, т.1, с.341]. Понятие о свободе человеческое сознание, уже «отягощённое» понятиями о воле и разуме в их целостности, добывает, как было сказано, посредством противоположения, так как в самом сознаваемом свободы нет.

Хомяков говорит о двух проявлениях свободы, понятой им как возможность силы (воли). Первое проявление свободы есть произвол, т. е. «первоизволение» или «воля в своей полной свободе». Философ изгоняет из своей системы всё, что нельзя помыслить, исключает иррациональное, хотя это и не мешает ему представлять первую свободу (первое проявление свободы) как произвол. Но у Хомякова и произвол – полная свобода воли – принимает разумный характер, и это вполне корректно в рамках его христианской философии. Произвол согласуется со всеми мировыми законами, иначе он не мог бы проявиться. Произвол в своём логическом развитии следует тем же общим законам, которым следует и «так называемая разумная свобода в своих творениях» [7, т.1, с.346].

Второе, или полное, проявление свободы есть её «освящение», заключающееся в её самоопределении как начала разумного и нравственного. Нравственная и разумная свобода для Хомякова есть выбор между правдою и грехом, и в выборе этом человек послушен свободному внушению совести, просвещённой любовью, всех объединяющей.

Итак, свобода человеческой личности, согласно духу философии Хомякова, может быть только разумной, включая и произвол как одно из своих проявлений. Полное проявление свободы разумной есть свобода нравственная или нравственно-разумная. Применение свободы в её полном проявлении заключается в стремлении к Высшему началу или абсолютной Личности как идеалу, в котором открывается полнота целостного духа. В стремлении к Высшему должны быть объединены усилия многих личностей. В таком едином порыве совершается слияние личных свобод и осуществление последних. Свобода личности в её нравственном содержании может быть реализована лишь при условии общения её носителя с другим и с Высшим. Синтез нравственной свободы личностей и единства многих достигается в Церкви — подлинном вместилище (воплощении) соборного духа.

\*\*\*

Хомякова всегда отличало отсутствие религиозной тоски, религиозного алкания. «Это был религиозно сытый человек, спокойный, удовлетворённый. В типе его религиозности священство преобладало над пророчеством, обладание своим градом – над взысканием града грядущего. Этим Хомяков глубоко отличается от Достоевского, Соловьёва, от нас.»[1, с.61]

Хомяков стремился построить «христианскую философию», при этом необычайная твёрдость его церковного самосознания, его живое чувство Церкви имели первостепенное значение. Только в Церкви личность обретает полноту и свободу, только в церковном организме осуществляется целостная жизнь духа (конечно, в той степени, в какой это возможно в условиях земной жизни). Но его церковное сознание было проникнуто свободой; именно внутренняя свобода, противопоставленная авторитету в Церкви, определяет основные направления философской рефлексии Хомякова.

## **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. М.: Путь, 1912.
2. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1990.
3. *Завитневич В. З.* Алексей Степанович Хомяков. Киев: тип. АО «Пётр Барский в Киеве», 1913. Т. 1–2
4. *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991.
5. *Полтарацкий Н. П.* Русская религиозная философия. // ВФ. 1992. № 2. С. 123–140.
6. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж: УМКА-PRESS, 1937.
7. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч.: в 8 т. М.: Университетская типография, на Страстном бульваре, 1886.
8. *Хомяков А. С.* Богословские и церковно-публицистические статьи. Пг.: Изд-во П. П. Сойкина, 1915.

*Мария Николаевна Жиленко,  
кандидат культурологии, доцент  
кафедры славяноведения и культурологии  
ИСК «РГУ им. А.Н. Косыгина»*

## **ЗНАКОВАЯ ПРИРОДА ТАНЦЕВАЛЬНОГО ИСКУССТВА**

Стремление разобраться в сущности процесса общения присуще человеку на протяжении практически всей его истории, и, бесспорно, вопросы коммуникации были и остаются едва ли не самыми интересными и значимыми для человека. В итоге, одним из результатов внимания к

проблемам общения стало признание коммуникативного характера культуры и ее определение как «совокупности ненаследственной информации» [8, с. 30]. Действительно всякое социокультурное действие, процесс или объект может быть представлено как коммуникативное, то есть как содержащее и транслирующее некую информацию. С категорией информации, в свою очередь, тесно связано понятие знака – базисной единицы семиотических наук. Так оказывается, что практически каждый объект культуры может стать предметом изучения семиотики, рассматривающей любое явление в качестве знака или знаковой системы. Знаковый характер имеют и различные виды искусства, в том числе танец, несомненно обладающий коммуникативными свойствами.

Для определения танца в качестве знаковой системы и семиотического процесса необходимо для начала ответить на следующие вопросы: что понимается под процессом семиозиса, что такое знак и знаковая система, и какие типы знаковых систем традиционно выделяются в научной литературе.

Отвечая на первый из поставленных вопросов, можно сослаться на определение процесса семиозиса, данное американским исследователем Чарльзом Уильямом Моррисом в основополагающей для семиотики работе «Основания теории знаков»: «Процесс, в котором нечто функционирует как знак» [11, с. 39]. При этом в семиотическом процессе (семиозисе) ученым выделяются три компонента: 1) знаковое средство («то, что выступает как знак»); 2) десигнат («то, на что указывает знак»); 3) интерпретанта («воздействие, в силу которого соответствующая вещь оказывается для интерпретатора знаком») [11, с. 39].

Семиотические возможности танца обусловлены тем, что танцевальное движение обладает коммуникативными свойствами и является вследствие своей архетипичности и символизма носителем как объективной общественной информации, так и информации субъективной и индивидуальной, связанной с личностью исполнителя. Однако при этом важно отметить, что танцевальное движение отнюдь не всегда может выполнять функции знака. Как писал Ч.У. Моррис, «свойства знака, десигната, интерпретатора и интерпретанты – это свойства реляционные, приобретаемые объектами в функциональном процессе семиозиса» [11, с. 40]. Иными словами, если нет процесса семиозиса, то танцевальное движение нельзя считать знаком, и реальные движения человека, соответственно, не являются десигнатом. Таким образом, танцевальное движение, отражаемая в нем действительность, интерпретационные навыки и интерпретаторы могут выполнять языковые функции, а могут и не выполнять их. Но, как показывает практика развития танцевального искусства, и деятели танца, и зрители рассматривают танцевальные движения с их содержательной, информационно-коммуникативной стороны. Именно поэтому американский ученый А. Ломакс подчеркивал,

что «танец как таковой представляет собой эскиз или модель жизненно необходимой коммуникативной связи» [16, с. 223].

Первая в отечественной науке попытка спроецировать компоненты процесса семиозиса на область танца была предпринята А.П. Кирилловым в его диссертационном исследовании «Языковой аспект художественно-образной природы танцевального движения» [6]. Согласно данной работе, роль знака в танце выполняет зримая форма танцевального движения, десигнатом являются формы и значения движений человека, зверей и пр., интерпретанту должен составлять некий «навык» в видении и истолковании танцевального движения, интерпретаторами выступают балетмейстеры и зрители, а исполнители-танцовщики включены в состав танцевального движения и, иначе говоря, являются частью знака [6, с. 113].

Танцевальное движение как знак представляет собой сложное духовно-материальное образование. При этом, являясь формами специфического языка, танцевальные движения реализуют языковую, то есть информационно-коммуникативную функцию с момента своего появления в культуре. Это объясняется тем, что в историческом плане реальные телодвижения человека постепенно переходят в движения танцевальные, что и открывает изначально присущий им информационно-коммуникативный, знаковый характер. Таким образом, танцевальное движение – это знак специфического языка искусства танца, которое, в свою очередь, выступает как знаковая система.

Под знаковой системой, как правило, понимается система знаков, находящихся в определенных отношениях и связях между собой и образующих некоторую целостность. Именно тот факт, что знак не существует сам по себе, а лишь в системе, определяет следующую важнейшую его характеристику: природа знака двойственна. Что это значит? Во-первых, это говорит о его принадлежности к знаковой системе и, следовательно, о зависимости от этой системы, а во-вторых, – о принадлежности к внесистемному миру, то есть к так называемому окружению, и к тому объекту, который этот знак отражает. Эта особенность природы знака была в свое время проанализирована Ч.У. Моррисом. Исследователь выделил три измерения, или уровня, процесса семиозиса: синтаксическое (характеризует отношения знаков друг к другу), семантическое (фиксирует отношение знаков к отражаемым ими объектам) и прагматическое (определяет отношение знаков к интерпретаторам). Таким образом, знак обозначает нечто, находящееся вне системы, но включаемое в нее путем обозначения.

Применение к танцу методологии процесса семиозиса дает возможность выявить его прагматический, семантический и синтаксический аспекты. В прагматическом аспекте исследуются отношения между зримой формой танцевального движения и ее

интерпретаторами (балетмейстером, исполнителем, зрителем и т.д.), в семантическом аспекте процесса семиозиса уточняется отражаемый в танцевальных движениях объект действительности, в синтаксическом – отношения между различными танцевальными движениями, то есть последовательность и совокупность танцевальных движений, что открывает характерные особенности их контекстуального бытия.

После определения того, что понимается под знаковой системой и каковы особенности бытия знака в ней, необходимо дать краткую характеристику основным типам знаковых систем. Согласно классификации, предложенной швейцарским исследователем Ж. Пиаже и развитой впоследствии отечественным ученым А. Соломоником, всего существует пять типов знаковых систем: системы, построенные на «естественных знаках», образные знаковые системы, языковые системы, знаковые системы записи и математико-формализованные (кодовые) знаковые системы. Системы перечислены в той хронологической последовательности, в которой они возникали в онтогенетическом и филогенетическом развитии человека [14, с. 30].

Как следует из приведенной классификации, образным знаковым системам предшествуют такие, чью основу составляет естественный знак. Последний понимается как «предмет реального мира, который сам, являясь частью целого, свидетельствует о других частях этого целого, об их связях и тенденциях» [14, с. 41]. Это еще не знак в строгом смысле слова, а скорее, его предтеча, и являться им может далеко не каждый предмет. Следом за естественным знаком, в соответствии с данной классификацией, идет образ, а вслед за естественными знаковыми системами – образные. Именно они составляют все, кроме литературы, виды искусства, в том числе и танец. Образ представляет реальность принципиально иным путем, нежели естественный знак. Это уже знак в подлинном смысле слова: он замещает другой предмет, представляя и напоминая его, но не являясь при этом его частью. Если при обращении с естественными знаками человек не мог отвлечься от окружающей его действительности, то при наличии образов реальность уже может быть перенесена в сферу сознания. Существенным является также то, что знак-образ всегда представляет целый класс аналогичных вещей или явлений, то есть более объемную и обобщенную часть действительности, нежели естественный знак.

Так, если телодвижение человека в реальной жизни может выполнять роль естественного знака, то танцевальное движение – это уже знак-образ, а танцевальное искусство – образная знаковая система. Следует отметить, что знак-образ имел большое практическое значение уже на ранних стадиях филогенетического развития человечества. По свидетельству итальянского ученого-просветителя Джамбаттиста Вико, в глубокой древности люди использовали для коммуникации жесты (то, что

Вико называл «немыми действиями»), которые являлись ни чем иным, как образами, образными знаками, выступавшими вместо других вещей, по поводу которых велось общение. Вико констатирует, что такого рода знаки появились еще до языка [3]. Впоследствии, в процессе реконструкции архаических культур, возникла гипотеза о древнем языке жестов, названном отечественным исследователем Н.Я. Марром «кинетической» речью. Согласно этой гипотезе, в архаических культурах звуку предшествуют мимические и пантомимические движения, в которых выражаются определенные эмоциональные состояния, и, таким образом, древнейшим языком является язык жестов-знаков-указателей и язык изобразительных знаков-символов. Этой жестовой коммуникации, по мнению исследователей, соответствует доречевой интеллект. Поэтому первобытному танцу можно отвести роль выразителя эмоций, заменителя еще не родившегося языка. К подобной оценке танца приводят и результаты новейших научных исследований первобытной культуры, в частности, об этом свидетельствуют и данные палеохореографии. Последняя представляет собой междисциплинарное направление, занимающееся совместным исследованием далекого прошлого человечества археологами, историками, философами и хореографами. Палеохореографы В.К. Ромм, Л.А. Осьмук, Л.В. Богомоллова и др. говорят о танце как о протокоммуникации [12].

При сравнении образной знаковой системы танца с филогенетически более поздней языковой знаковой системой, выясняется, что слово принадлежит к другому виду информационно-коммуникативных знаков, и потому у слова и танцевального движения разные природные возможности в отражении действительности. Звуковая форма слова, по мнению ряда исследователей, не является прямым и непосредственным подобием форм и качеств движений танца. Информационные возможности танца представляют собой «переплавы» информационных значений телодвижений человека в реальной жизни. Таким образом, значимость танцевальных движений невербальна, зрима и отлична от значимости слова.

Вопрос, выступает ли каждое конкретное танцевальное движение-образ в качестве отдельного «слова» и несет ли оно определенную символическую и смысловую нагрузку, уже давно составляет предмет оживленных дискуссий. По мнению советского балетоведа П.М. Карпа, отдельное танцевальное движение не обладает знаковым характером, и мы вправе говорить лишь о контекстуальной содержательности танцевального искусства [5]. Похожей точки зрения на содержательную природу танцевальных движений придерживается и другой советский искусствовед В.В. Ванслов, который считает, что сами по себе танцевальные движения не означают ровно ничего [2]. Иными словами, эти исследователи танца признают знаковый характер только за танцевальным контекстом.

Противоположная позиция характерна для балетмейстера-экспериментатора Ф.В. Лопухова, считавшего, что каждое танцевальное движение имеет свою собственную значимость. Это мнение близко утверждению древнегреческого писателя-философа Лукиана, высказанному им в трактате «О пляске»: «Каждое телодвижение – это мысль...» [Цит. по: 13, с. 60], то есть здесь знаковые качества признаются за каждым отдельным танцевальным движением.

Запись танца – следующий тип знаковой системы, непосредственно связанный с танцевальным искусством. Ей присущ более абстрактный характер, поскольку новые, филогенетически более поздние типы систем все менее нуждаются в реальном присутствии предметов для операций с ними. И, если танец можно определить в качестве самостоятельной образной знаковой системы, то запись танца, без сомнения, относится ко вторичным системам по отношению к соответствующему знаковому коду танца: последний может существовать без записи, она лишь облегчает его распространение и открывает перед ним новые возможности.

Высшим выражением знаковой природы танцевального искусства выступает его символизм. Понятие «символ» является одним из самых многозначных в системе семиотических наук. «Наиболее привычное представление о символе связано с идеей некоторого содержания, которое, в свою очередь, служит планом выражения для другого, как правило, культурно более ценного содержания», – так писал о символе один из основных представителей Московско-Тартуской семиотической школы Ю.М. Лотман [10, с. 11]. В отличие от знака, обладающего только одним значением, символ сложнее: он «уже самой многозначительностью своего языка <...> взывает к нам: “Я намерен сказать больше, чем реально говорю; мой смысл выше меня”» [15, с. 279]. Часто символ истолковывается как некоторое знаковое выражение высшей и абсолютной незнаковой сущности. При таком понимании символа содержание иррационально мерцает сквозь выражение и играет роль своеобразного моста из рационального мира в мир мистический. Понимаемый таким образом символизм танца способен к трансляции невербализуемого культурного содержания, с трудом поддающегося насквозь прозрачной артикулируемости, стремящейся все вынести на проговариваемую поверхность. При этом неисчерпаемую многозначность символа нельзя дешифровать усилием рассудка. Символ тем и отличается от простого знака, что, если для знаковой системы многозначность является лишь помехой, вредящей рациональному функционированию, то символ тем содержательнее, чем более он многозначен. Суть символа будет утрачена, если придать ему то или иное конечное истолкование, ведь именно из смысловой неисчерпаемости символа проистекает его «емкость» и тайна. Поскольку символ обладает способностью сохранять в свернутом виде исключительно обширные и значительные тексты, то художественный

образ всегда выражает еще нечто сверх того значения, непосредственным выражением которого он служит. Подобное значение символа в искусстве отмечал еще Гете: «Символика превращает явление в идею, идею в картину, но так, что идея в картине всегда остается бесконечно воздействующей и недостижимой, и даже будучи выражена на всех языках, все же остается несказуемой» [4, с. 347].

Символы культуры редко возникают и принадлежат какому-либо одному временному срезу культуры. Как правило, они пронизывают этот срез по вертикали, приходят из глубины веков и, видоизменяя свое значение, передаются будущим состояниям культуры. «Живой символ искусства, пронесенный историей сквозь века, преломляет в себе многообразные чувствования, многообразные идеи. Он – потенциал целой серии идей, чувств, волнений» [1, с. 123], отмечал теоретик символизма А. Белый. В то время, как преобразования политической, социальной и прочих сфер культуры происходят одними темпами, изменения символических кодов происходят значительно более медленно. В этой связи символы представляют собой один из наиболее устойчивых элементов культурного пространства, а искусство в целом и танец в частности выступают, соответственно, в роли хранителя той культурно значимой информации, которая уходит своими корнями в глубь веков и в последующие эпохи выступает в качестве символов.

Являясь важным механизмом памяти культуры, символы переносят тексты, сюжетные схемы, нормы и прочие семиотические образования из одного культурного пласта в другой. В этом отношении «пронизывающие диахронию культуры константные наборы символов в значительной мере берут на себя функцию механизмов единства: осуществляя память культуры о себе, они не дают ей распасться на изолированные хронологические пласты» [9, с. 192].

Структура символа направлена на то, чтобы погрузить каждый частный артефакт в целостный образ культуры, поэтому произведение танцевального искусства, неся в себе определенный набор символов, выступает в качестве емкого средства фиксации общечеловеческого опыта, в роли связующего элемента культуры и механизма культурной памяти. Символизм танца позволяет говорить о присущей хореографическому искусству способности сохранять и транслировать в свернутом виде исключительно обширные и значимые культурные тексты.

«В символе всегда есть что-то архаическое», – писал Ю.М. Лотман, имея в виду, что в каждой культуре существует особый пласт текстов, имеющих глубоко архаическую природу и восходящих к дописьменной эпохе [10, с. 11]. Имея в себе нечто архаическое, символ отсылает каждое конкретное явление в стихию «первоначал». Так и танец, будучи неразрывно связанным с жизнью всего человечества, возводит нас к нашим первоисточникам. Перефразируя слова Ю.М. Лотмана, можно

подытожить, что символ в танце «выступает <...> конденсатором всех принципов знаковости и одновременно выводит за пределы знаковости. Он посредник между... семиотической и внесемиотической реальностью» [7, с. 199].

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Белый А.* Смысл искусства // Белый А. Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и прим. Л.А. Сугай. – М.: Республика, 1994.
  2. *Ванслов В.В.* Балеты Григоровича и проблемы хореографии. – 2-е изд., доп. – М.: Искусство, 1971.
  3. *Вико Джамбаттиста.* Основания новой науки об общей природе наций. М.: Рипол Классик, 2018.
  4. *Гете В.* Статьи и мысли об искусстве: Сб. ст. /Под ред. А.С. Гущина. Л., М.: Искусство, 1936.
  5. *Карп П.* О балете. М.: Искусство, 1967.
  6. *Кириллов А.П.* Языковой аспект художественно-образной природы танцевального движения: Дис. ... канд. искусствовед. М., 1988.
  7. *Лотман Ю.М.* Избранные статьи. В 3-х тт. Т. 1. Таллинн: Александра, 1992.
  8. *Лотман Ю.М.* К проблеме типологии культуры // Ученые записки Тартуского университета. Вып. 198. Тарту, 1967.
  9. *Лотман Ю.М.* Символ в системе культуры //Избр. ст.: В 3-х тт. Таллинн: Александра, 1992. Т. 1.
  10. *Лотман Ю.М.* Символ в системе культуры // Уч. зап. Тарт. ун-та: Тр. по знаковым системам. Тарту, 1987. Вып. 754.
  11. *Моррис Ч.У.* Основания теории знаков // Семиотика: Сб. пер. / Сост., вступ. ст. и общ. ред. Ю.С. Степанова. М.: Радуга, 1983.
  12. *Ромм В.К.* К методике палеохореографического анализа. Новосибирск, 1994.
  13. *Румнев А.А.* О пантомиме. Театр, кино. М.: Искусство, 1964.
  14. *Соломоник А.* Семиотика и лингвистика. М.: Молодая гвардия, 1995.
  15. *Юнг К.Г.* Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // Юнг К.Г. Архетип и символ / Сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича. М.: Ренессанс, 1991.
- Lomax A.* Folk Song Style and Culture. Washington, 1968.

*Сергей Иванович Бажов,  
кандидат исторических наук, профессор  
кафедры славяноведения и культурологии  
ИСК «РГУ им. А.Н. Косыгина»,  
старший научный сотрудник  
Института философии РАН*

## **К ФИЛОСОФИИ ЧЕЛОВЕКА<sup>35</sup> (ЧАСТЬ 4)**

Параллельно новациям в социальной сфере возникали новообразования и в сфере культуры. Последние выражались в утрате синкретической монокультурной традиции с присущим ей общедоступным целостным представлением о миробытии, а также в пересмотре архаического представления о том, что человек (как родовое существо) занимает своё естественное место в иерархии бытия, подобно другим явлениям реальности. Всё в реальности пребывало в едином мире, ещё не было философского раскола на истинное и неистинное измерения бытия, пришедшего на смену архаическому противопоставлению вредоносных и благих влияний духов. Лишенный своего «естественного места» в синкретически воспринимаемом бытии, человек теперь призван решать задачу перехода из неистинного измерения бытия в истинное. Качественное различие между двумя этими бытийственными картинками в том, что в первом случае принципом перехода была традиция, во втором – диалектика философского разума. В архаичном представлении (скорее интуиции) о пребывании человека на своём месте в бытии нет одноплановой неподвижности, как может показаться на первый взгляд, не только за счёт того, что жизнь человека понимается как последовательность возрастных переходов, но и потому, что само бытие понимается динамично как постоянное противоборство сил созидания, жизни с силами разрушения, смерти.

Дело не в том, чтобы посредством романтической фигуры – ссылки на архаичного человека указать на необходимость сбалансированного представления о соотношении динамического и неподвижного в бытии человека, но в том, чтобы наметить новую проблемную область, а именно, указать на важность выработки правильного представления так сказать о

---

<sup>35</sup> Поясняя жанр этого текста, отмечу, что он является частью одноименной главы неопубликованной книги автора «Обретение бытия. К вопросу о философско-мировоззренческом знании», 18 а.л., а часть положений главы были сформулированы под влиянием диалога с Э.А. Орловой, с которой автор работал с 1995 г. по 2015 г. в Государственной академии славянской культуры (ныне – Институт славянской культуры Российского государственного университета).

диалектике «дара» и «нехватки» в структуре человеческого бытия как это представлено в фундаментальных кодах данной культуры.

Если строить указанное представление на радикальном преобладании одного или другого начала, то это будет неправильно, т.к. в первом случае мы получим психоло-смысловой эффект паралича активности (если всё главное уже есть к чему трудная борьба за достижение, активность), а во втором случае может быть также убита активность, т.к. зачем к чему-то стремиться, если всё поистине хорошее радикально отсутствует и практически недоступно? Необходима практически равномерная представленность обоих начал.

В мировых религиях признанием, что живущий человек погружен в неистинное бытие (до начала осуществления специальной программы совершенствования), задаётся императив поиска истинного бытия. Так стимулируется поиск, который выводит человека из его непосредственного эмпирического состояния.

Но здесь надо обратить внимание и на то, что с одной стороны, поиск приводит человека к необходимости проработать целые пласты культуры, а с другой, человек в состоянии поиска пребывает в сомнении, он только ищет истину и пока ею не обладает; и, если поиск затягивается, то человек так и стремится к истинному бытию, ставя под сомнение своё эмпирическое существование.

Внимание надо обратить и на ещё один момент. Философия вступает в свои права, и на почве философского мышления создаются новые подразделения, которых не было в традиции. Свойственное индоевропейской традиции разделение миров на верхний – мир небесных богов, средний – явный мир и нижний – мир умерших построено на онтологии мифа, фиксирующей основные подразделения реальности – миры богов и смертных людей для которых есть также мир мертвых. В философской онтология вводятся и другие основания, прямо не связанные с традиционной религиозно-мифологической онтологией борьбы противоположных начал мира, онтологией природных циклов, жизненного цикла человека и хозяйственной деятельности, в частности, разделение чувственного и умозрительных измерений бытия. При разделении мира на два – чувственный, преходящий и идеальный, истинный, что полагается в содержании каждого из миров? Обычная жизнедеятельность, круг её повседневных забот остаются в земном мире – не истинном, а в истинный мир включается нечто, противоположное земному.

Это вполне логично, однако, извлечение земных корней без последующего их утверждения, подрывает существование человека и культуры, поскольку происходит разрыв планов жизнебытия и жизнеактивности, т.е. человек словно бы не знает себя и стремится не к тому, что ему действительно нужно. Впрочем, подрывает существование человека и культуры, и противоположное, а именно, отрицание пути

совершенствования. Дело в том, чтобы правильно сформулировать соотношение названных планов. Одна из возможных формулировок гласит, человек пребывает в своей естественной человеческой данной перспективе, и задача человека не в том, чтобы уйти из этой перспективы в какой-то иной мир, иное измерение бытия, а освоить эту перспективу. Но это всего лишь примеры усложнения путей ориентации.

В условиях углубляющегося разделения труда новые специализированные деятельности стали выходить на первый план, иногда – абсолютизироваться. При этом надо разделять инновации в структурировании и истолковании жизнетрадиции, возникшие под влиянием новых экономических и сословно-государственных реалий, и неспособность с учётом новых цивилизационных форм и смыслов воспроизвести жизнетрадицию, которую теперь всё чаще замещали какими-то частными перспективами. Но, разумеется, дело не исчерпывалось такой негативной формулировкой. Возникла ещё задача нового синтеза, создания новой культурной традиции, в которой, в частности, была бы выработана, взамен распавшейся на односторонние начала синкретической, новая синтетическая формула жизнетрадиции.

Здесь также можно упомянуть о возникновении института непатриархального рабства в связи с тем, что раб это как раз человек, в максимальной степени отчуждённый от синкретической жизнетрадиции. Многие, получив блага городского образа жизни, подверглись порабощению и т.д. Отчуждение от жизнетрадиции это одно из свойств ранних традиционных цивилизаций.

В цивилизации модернизирующейся, современного типа, упомянутая проблема (утрата адекватной трактовки жизнетрадиции, утрата целостного культурного представления и т.д. и в этом смысле глубинная утрата адекватной жизне- и мироориентации, дополняется ещё одной проблемой – искажением адекватного понимания жизнебытия под влиянием прогрессистского тезиса о совершенствовании сущности жизни. О последнем моменте нужно сказать подробнее. Смысл истории видится в прогрессе, а под прогрессом понимается совершенствование жизни, т.е. её изменение в сторону улучшения. За века прогресса, века непрерывного совершенствования жизни она, разумеется, не могла не измениться определённым образом в лучшую сторону.

И вот тут-то может быть задан вопрос, образующий поистине один из водоразделов мысли – об оценке глубины происшедших изменений. Приводит ли прогрессистское совершенствование жизни к изменению сущности (сущностной структуры) жизни, или же происходящие несомненные прогрессистские изменения, часть из которых, возможно, даже большая, действительно изменяет жизнь к лучшему, всё же не изменяют общую сущность (структуру или природу) жизни? Что собой

представляет формула сущности жизни, а также её прогрессистская модификация?

В допрогрессистских трактовках сущность жизни может быть представлена как двуединая реальность, как позитивная и негативная (только не вообще как наличие и таких и таких фактов, а в виде постоянно присутствующих равноактуальных начал), как прекрасная (удивительный дар жизни на прекрасной земле и т.д.) и как грозная (всегда непредсказуемая, рискованная во многих отношениях, в том числе и смертельно опасная, трудная, нередко исполненная страданий и мук и т.д.).

А какова прогрессистская формула сущности жизни? В конечном счёте, это всегда утверждение о том, что «жить стало лучше, веселее», т.е. века прогрессивных изменений так усовершенствовали жизнь, что она существенно изменилась, т.е. в известном смысле уже изменилась и продолжает изменяться её сущностная структура, её природа – жизнь стала усовершенствованной, по преимуществу позитивной, а её «грозную» половину во многом свёли на нет, надёжно заблокировали, «замирили» прогрессистские усовершенствования, она как бы во многом осталась в веках варварства, от которых нас и отделили столетия прогрессистских преобразований.

Так какова же принятая в данной культурно-мировоззренческой стратегии формула сущности жизни? Первая, вторая, или же ни та, ни другая, а следует выработать ещё одну формулу более реалистическую в сравнении с двумя предыдущими, в которой будет утверждаться, что под воздействием всех несомненных многочисленных прогрессистских усовершенствований жизни она лишь модифицировалась, но не изменила свою сущностную природу (структуру), сохранила свою симметричную двуплановую природу, обе свои стороны: светлую и темную, прекрасную и грозную. Эти размышления вполне могут рассматриваться как метафизическая интерпретация с тем пояснением, что с определённого времени в мире мысли роль традиционной метафизики в известном смысле начинает играть интерпретация истории.

Таким образом, отталкиваясь от инстинктивной жизнедеятельности и через ступени жизнедеятельности синкретической, а затем и односторонне нарушенной, мы можем прийти к представлению, синтезирующему целое жизнедеятельности и жизнебытия субъекта.

В этих утверждениях в полной мере раскрывается существенное теоретическое и практическое значение философии личности.

Теперь коснёмся вопроса о невротических расстройствах личности, поскольку они являются самыми массовыми и широко распространенными расстройствами личности в современной цивилизации (и в новоевропейской цивилизации вообще, постольку, поскольку в ней существенное место занимает феномен индивидуации). В этом плане следует сказать, что и наш век точнее будет называть не веком депрессий,

но очередным веком неврозов, поскольку многие депрессии могут быть поняты в контексте невротических расстройств личности.

Надо сказать, что немалую долю интеллектуальной ответственности за формирование и широкое распространение в цивилизации современного типа невротической установки и неврозов несет также широко распространённое представление о превосходстве интеллекта над другими способностями и аспектами личности. Тезис о превосходстве интеллекта основывается на классической идеологии рационализма. Разумеется, здесь не идёт речь о простых ошибках типа не распознавания или забвения эмоционального или практического аспектов личностного бытия.

Проблема заключается в другом, в том, что в свете стандартных рационалистических утверждений об основополагающей и самой существенной роли интеллекта в формировании личности теоретически, разумно, а значит осмысленно невозможно увидеть не менее, а в ряде существенных аспектов конструкции личности и более существенную роль факторов духовных, ценностных, волевых, эмоциональных, практических (например, уверенность в себе и самооценка, способность видеть и наделять эмоциональным смыслом различные планы бытия, включая простейшие, и др.).

В самом деле, разве можно в русле рационалистического интеллектуализма, оставаясь последовательным, признавать существенное, а в ряде отношений и определяющее значение в формировании и конституировании адекватной личности факторов эмоциональных и практических? Или же для открытия и признания этих содержательных связей и предметных зависимостей необходимо выйти за рамки стереотипов рационалистического интеллектуализма, разумеется, при этом, не отвергая существенного значения роли интеллекта там, где она действительно имеется.

Но дело этим не ограничивается. В противном случае это было бы повторением в свих истоках сентиментальной и романтической точки зрения теоретиков Франфурктской школы, призывавших к борьбе с репрессивным буржуазным разумом и к реабилитации чувств.

Другими существенными неврозогенными факторами являются неправильное воспитание – гиперопека и подавление самостоятельности, уклонение от диалога с ребенком, привитие неправильных, односторонних представлений и др., неверные личностные установки типа ошибочной оптимистической версии прогрессистско-трансформационной идеологии (в частности, в конце концов, приводящая к отказу от признания существенного значения личностных качеств, позволяющих выдерживать пребывание в рискованных ситуациях и т.д.), поклонение добру или злу и другие неадекватные личностные установки, а также психотравмы, полученные в разные возрастные периоды.

Формированию невроза предшествует фаза накопления невротогенных факторов, к числу которых относятся вышеупомянутые ошибки в воспитании, действие определенных невротогенных культурных факторов, травмирующие обстоятельства детства. Накопление невротогенных факторов создает почву для неадекватных реакций личности в той или иной стрессовой ситуации, запускающих механизм формирования невротической структуры характера. Основной невротический разлом личности есть следствие полубессознательного табуирования человеком для самого себя части личностных проявлений и акцентация других проявлений, что влечет за собой отход от нормального (здорового) функционирования личности, определяющее невротические изменения личности в эмоциональной и интеллектуальной сферах. Такое табуирование – невротическое решение представляет собой реакцию на психологическую травму, которая переживается личностью как крах обычных, стандартных жизненных планов и намерений. Речь идёт о травмирующем событии такой силы, что оно ведёт человека к пересмотру интуитивно складывающейся в детстве установки на «естественное пребывание» в пространстве жизни. В зависимости от врожденного типа темперамента и накопленного культурного опыта человек принимает определенное невротическое решение.

Травматический эффект имеет вид объективно неадекватного, но вместе с тем абсолютного и искреннего, свободно принятого в глубине души убеждения человека в том, что он никому не нужен, или что он никогда и ничего не добьется из того, что для него действительно значимо, или что его никто и никогда не полюбит и т.д. Это сравнимо с убеждением обреченного в своей обреченности, хотя в действительности этот человек обречен не в большей степени, чем все другие люди. Такая убежденность кристаллизуется в определённое (невротическое) решение: если люди меня отвергают, я заставлю их иметь со мной дело путём подчинения и даже насилия (тип агрессивно-эксплуататорский); если люди меня отвергают, я от них уйду – решение ухода, уход в свободу от привязанностей; если человек чувствует себя бессильным и неспособным к борьбе, он будет всегда строить ситуацию так, чтобы избегать какой-либо конфронтации, т.е. будет всегда демонстрировать невротическую уступчивость, это решение о том, чтобы стать покорным человеком, чтобы добиваться своего покорностью и миролюбием – так возникает одноплановая, невротически специализированная установка, препятствующая выработке реалистического многообразия стратегий и реакций. Главный фактор, который убеждает человека, погружающегося в невроз, это его собственное субъективное состояние, его собственные субъективистские очевидности, в свете которых невротически перетолковываются внешние воздействия. Упомянутые решения о захвате, о смирении как отказе от борьбы или о свободе как отказе от зависимостей следует рассматривать

как идеальные типы, в свете которых могут рассматриваться и анализироваться конкретные личностные невротические решения.

Невротическая структура личности характеризуется такими общими чертами как акцентированная одноплановость в структуре личности (в структуре личностного реагирования) в зависимости от основного невротического решения – агрессивно-мстительный тип, смиренный или свободный и соответственно отчуждение от непосредственности и многоплановости собственного существования; утрата ощущения целостности личности из-за потери органического ощущения единства личностного бытия (что приводит к включению компенсаторных механизмов поддержания единства личности таких как система контроля и различные идеальные единства, которые при больших интеллектуальных и энергетических затратах все же не дают желаемого результата, но встраиваются в порочный круг невроза); утрата глубины чувств и сужение диапазона эмоциональной вовлеченности личности; потеря уверенности в себе, а также часто и утрата цели, направления в жизни и способности принимать адекватные решения.

Как видно из высказанных выше соображений, здесь проводится определённый общий взгляд на личность, который понимается следующим образом: вся поступающая в сознание человека информация, которая здесь трактуется в самом широком смысле (и чувственные данные и разнообразные концептуальные структуры) становится предметом оценки или оценок, которые выстраиваются в свете определённых ценностных критериев, в свою очередь последние структурируются ценностями, в подлинности которых человек убеждён. Соответственно, одно из существенных измерений внутреннего мира человека включает упомянутые ценностные критерии, их основания и т.д., а также результат их функционирования – закономерно накапливаемые оценки, которые можно условно разделить на три класса: позитивные, негативные и нейтральные. В зависимости от того, какие оценки в душе человека преобладают, можно говорить либо о преобладающей позитивной, либо негативистской ориентации, либо о состоянии раздвоенности, когда обе ориентации равно значимы. В описываемой личностной структуре главный акцент делается не на определенным образом структурированных массивах оценок, но на критериях оценок, которые, по сути, выполняют роль фильтров. Впрочем, оценки зависят не только от ценностных критериев (ценностей), которые могут характеризоваться как подлинные («истинные») или неподлинные («ложные»), но и от трактовки предмета оценки – реальности.

Понимание реальности в целом не нейтрально в отношении ценностных интерпретаций, напротив, картина реальности формируется в определённом смысле и в свете осмысления фактов, и на основе ценностных решений – оценок. В свою очередь указанные ценностные

критерии (ценности) коренятся в определенной философско-мировоззренческой перспективе, которая, в конечном счёте, должна рассматриваться не только в качестве фактически наличной, но и характеризоваться на предмет истинности или ложности, подлинности или неподлинности.

Резюмируя общую логику рассмотрения компонентов личности легко увидеть, что всякий раз проводилось разделение двух видов установок – ошибочных и истинных, неподлинных и подлинных и всё время первые отвергались, а вторые утверждались. Почему же следует действовать именно таким образом? Почему следует утверждать позитивное, а не негативное? Вовсе не потому, что первое легче второго. Это ситуация выбора предпочтительной возможности. Если же человеку представляются более убедительными негативистские аргументы, то соответственно под их влиянием может быть признана более убедительной негативная (негативистская) перспектива (скептическая, нигилистическая, декадентская и т.д.).

К чему, к какому результату ведёт неоднократно упоминавшееся выше постепенное по подсистемам, по группам установок позитивно-продуктивное преобразование личности? Можно согласиться с мнением А. Швейцера, что в нас всё время будет продолжаться борьба пессимизма и оптимизма. [5, XVIII] Это реалистический взгляд. Но в чём же тогда смысл преобразовательных усилий? В укреплении позитивного потенциала, ибо далеко немаловажно, на каком фоне протекает эта борьба, каковы наши собственные убеждения на сей счёт. В большей значимости и аргументированности какой онтологической перспективы мы убеждены? В указанной полемике немаловажна роль этого фона, сформированного выводами из сравнительного анализа широкого круга аргументов, поскольку он (этот общий фон) значительно усиливает одну или другую позицию.

Впрочем, здесь речь не о содержательном рассмотрении этих вопросов, но о выделении формальной общей структуры, точнее, о выделении некоторой парадигмальной основы. Это вопрос о центральной установке (активированной или пассивной), присущей индивидуальному духу во всех его измерениях разума, воли, аффектов, способности к практическому действию. Во многом вследствие натурализации дух обретается в качестве пассивного. Пассивный дух в онтологическом отношении трактуется как эпифеномен природной основы; в познавательном – в основном рассматривается как продукт чувственного аффицирования; в эмоциональном – представление о пассивном духе препятствует конституированию плана искусственных аффектов и способствует господству и культуре пассивных естественных аффектов. Кроме того, в структуре натуралистически деформированного духа также недостаточно активирована воля и не только потому, что не раскрыт

искусственный аффективный потенциал воли и ценностей, но и ввиду того, что в сфере натуралистически деформированного духа естественная причинно-следственная детерминация решительно преобладает над целевой (интенциональной, телеологической).

Исходное основание пассивности личности это стихийно или (и) сознательно усвоенная натуралистическая установка в согласии с которой, человек наивно полагает, что его бытие по преимуществу данность наподобие данности тела, что оно не нуждается в постоянном со-творении.

Дух натуралистически понятый, пассивный, не активированный, угнетённый и т.д. обуславливает прогрессирующую деформацию личности. В скобках отметим, что таким образом истолкованная проблематика духа суть философская и психологическая, а не априори религиозная, но лишь диалогически разомкнутая в направлении религиозной проблематики.

Активность духа реализуется в жизненном труде – объективно главном занятии человека на протяжении всей сознательной взрослой жизни.

Дух разумеется это не только познавательная активность, но и вера, труд, борьба, повседневные усилия. Поскольку жизнь человека неотделима от вызовов становления, необходимости постоянных усилий, труда, борьбы, у человека всегда есть возможность для проявления осмысленной активности и для обращения к позитивной искусственной аффективной энергетике. Эти соображения показывают, что размышления о смысле жизни в большей мере связаны с онтологией и психологией субъектного бытия, чем с этикой.

Как представляется, в трактовке сущности человека важно преодолеть тенденцию к отождествлению этой сущности с видовым определением человека как человека разумного притом, что разумность трактуется как преимущественно познавательная и инструментальная рациональность. Разумность, рациональность, (в отношении к которой надо выдвигать требование, чтобы это была адекватная, теоретически и философски выверенная разумность) это важная, но не единственная характеристика сущности человека. Второй момент в характеристике сущности человека есть указание на жизнеактивность, жизненную продуктивность личности, разъяснение которой включает в себя указание на перманентное усилие жизненного труда (в том числе и жизненной борьбы).

Понятие жизненного труда может рассматриваться в качестве многопланового синтетического понятия, связывающего важные аспекты рефлексивного плана личности (т.к. понятие жизненного труда формируется в контексте рассуждений философско-мировоззренческого плана), самосознание, перспективу субъект-объектного познания и необходимость для человека многоплановой деятельности.

Если с позиции многомерного синтетического понятия жизненного труда, интегрирующего целую популяцию понятий, взглянуть на суждение «я мыслю», то можно сказать, что последнее утверждение есть начальное абстрактное суждение в строе личностного самоосмысления и эта абстрактная рефлексивная точка самоосознания в перспективе познания в ходе размышлений о личностной сфере, в конце концов, восходит к понятию личностного жизненного труда.

Утверждение «я мыслю» указывает не только на план личностного самоосмысления в перспективе познания, являясь начальной абстрактной точкой такого самоосмысления, но и на план познавательной активности, сначала потенциально, а впоследствии и актуально универсальной, ибо, в конце концов, в орбиту познания вовлекается весь круг мыслимого бытия.

Однако относительно такой познавательной активности личности прочая её активность выступает в роли неизбежной, но в концептуальном плане – случайной фактичности, которая соответственно только механически (фактически) может быть приплюсована к вышеуказанному личностному плану познания и самосознания.

Весь личностный мир вне теоретической познавательной активности оказывается либо вне этой познавательно-устанавливающей деятельности, в голой фактичности, вне общих разумных синтетических связей. Так проявляется дуалистическая тенденция. Разум, точнее разумные установки лишаются контакта с эмоциональной сферой и соответственно лишаются эмоциональной энергетике, эмоционального измерения-опоры. С другой стороны, эмоции оказываются, по сути, вне разумного измерения и адекватного оформления и др., либо оказываются раскрытыми в этой теоретической познавательной деятельности в теоретическом же плане как объект познавательной рефлексии (тенденция к расколу субъекта и объекта). Внепознавательная личностная активность в практическом отношении не только осуществляется в известном смысле автономно, но и оценивается в зависимости от того, насколько совпадает или не совпадает с теоретической познавательной активностью, насколько ей способствует или препятствует (рациоцентристская трактовка). Кроме того, рациоцентристской трактовке личности присуща тенденция к тому, чтобы риск, неопределённость, не гарантированность и ответственность, личностных решений снять с помощью механизма разумного расчёта, путём обращения к разумному знанию, что является одним из важнейших аспектов феномена растворения личностного в рациональном, общем.

Исправление указанных деформаций невозможно непосредственно, т.е. вне целостного переосмысления указанной системной связи. В свою очередь опыт такого системного переосмысления как указанной позиции, так и (по разным основаниям) неудачных попыток её переосмысления, привёл к выдвиганию ряда понятий и положений. Здесь сразу же надо указать на то, что, если понятие разума будет с самого начала отодвинуто в

сторону, то потом уже невозможно будет восстановить права разума в качестве так сказать изначальных, что породит весь спектр проблем, связанных с личностной недооценкой понятия разума, комплекс проблематики иррациональной ориентации и т.д. В то же время, если не модифицировать исходные основания, включая понятие разума, то будет воспроизведена вся система идей и личностных установок, признанная заслуживающей критического пересмотра. Сложность проблемы связана именно с тем, что каждая из вышеуказанных альтернатив дилеммы является уязвимой для критики, поэтому сама дилемма должна быть переосмыслена.

Но не так-то просто понять, как может быть осуществлено такое переосмысление, как найти путь переосмысления. Поиск подразумевает последовательное рассмотрение и критику различных возможностей. В конечном счёте, выход видится в утверждении прав разума в сочетании с обоснованным критическим пересмотром понятия разума, сформировавшегося в парадигме классической рациональности, органически и интеллектуально конституирующим определённое внерациональное содержание. Этот шаг позволяет концептуально и системно перейти к конструированию новой философско-мировоззренческой перспективы и, в частности, нового личностного типа. Собственно это и есть одна из важнейших особенностей рассматриваемой здесь философии личности.

Выше такой анализ был осуществлён. Напомним его основные моменты: переход от понимания разума как ориентированного преимущественно на постижение связей детерминистских, а не вероятностных; как разума эссенциалистского, т.е. раскрывающего в достоверных истинах суть вещей, а не в известном смысле агностического; как замкнутого, т.е. исключаящего из модели разума как системы рассуждений существенные личностные решения и связанный с этим риск, а не как разомкнутого, и переход к трактовке разума как вероятностного, агностического и разомкнутого открывает перспективу, в частности, существенно иной в сравнении с предшествующей трактовки личностной конструкции. На это же указывают и другие рассмотренные основания.

Характерная особенность этой личностной конструкции обуславливается органическим концептуальным признанием существенного значения не только за разумом в его новой трактовке, но и за внеразумными личностными способностями и соответственно признание необходимости со-утверждения в структуре личности определённого разумно выверенного альянса обновлённого разума и внеинтеллектуальных личностных способностей. Таким образом, формируется новый тип личности как часть новой культурной перспективы в которой быть может, возможно преодоление кризисных явлений современных доминантных культурных парадигм. В контексте

анализа этого нового личностного типа был сформирован ряд понятий, характеризующих структуру личности (личностной ориентации), в частности, понятие жизненного труда.

Осуществление личностного жизненного труда и есть подлинное сопорождение существования человека, вне которого человек лишь присутствует среди бесконечного множества вещей мира и т.д. Осуществляемый личностью жизненный труд есть подлинное синтетическое средоточие активного личностного бытия.

В качестве средоточия личности, главной личностной установки никак не может рассматриваться то или иное суждение о природе личностного бытия как по преимуществу налично сущего, ибо это будет означать утверждение внеположенной личности личностной основы т.е. основы изначально пассивно пребывающей, самодействующей внеличным образом, т.е. посредством доличностных сил.

В рассуждении о природе личности важны не столько особенности той или иной трактовки природы человека, рассматриваемой по преимуществу в качестве налично сущей, а то, трактуется ли природа человека по преимуществу в качестве налично сущей, либо в основном как со-утверждаемая.

Подлинным центром личности является не абстрактно-универсальная точка самосознания «я есть» и не познавательное самосознание «я мыслю», актуально или потенциально сопровождающее всё содержание сознания, а также и не точка встречи сознательного и бессознательного, т.к. здесь делается ставка на модификацию представления о природе человека в направлении преодоления одностороннего рациоцентризма только путём дополнения его сферой аффективно-бессознательного, к тому же сопряженной с неверной трактовкой аффектов как по преимуществу природных феноменов, с чрезмерной акцентацией на структурированности личности прошлым опытом, в том числе и травматическим, в то время как не менее важно как структурируется, направляется самим человеком личностная форма, понимаемая, напомним, в частности, как совокупность отображенных, воплощённых личностных установок.

Подлинным центром личности является конкретно-универсальная, синтетическая установка, включающая в себя начала разума, воли, аффекта, смысла и ценностей, определённым образом построенные и интегрированные представлением о жизненном труде. Раскрывается эта установка в свете разума; разум также используется здесь в конструктивной деятельности; опирается она на перманентное усилие воли; имеющей, вследствие эффекта работы усилия значимое аффективное измерение; далее, во всей этой многоплановой деятельности должен быть усмотрен, или не усмотрен, (но первое лучше, продуктивнее) определённый смысл.

Каким же образом может быть определено место деятельности, направленной на выработку и осуществление адекватных (позитивных) личностных установок в общем строе деятельности личности? Выработка, осуществление и воспроизводство позитивных установок представляет собой важный аспект многопланового жизненного труда, включающего также многоаспектную материально-устроительную деятельность и т.д. Важным аспектом жизненного труда является культивирование исходного усилия со-утверждения субъектного бытия. Многоплановый жизненный труд это вообще важнейшая реальность в жизни человека, опосредующая все основные манифестации субъектного бытия. Если у животного и у ребёнка жизненный труд осуществляется инстинктивно, спонтанно или в игровой деятельности, то взрослый человек может только сознательно осуществлять этот жизненный труд или пытаться его не осуществлять, в зависимости от своих установок.

В связи с этими утверждениями можно подправить известную поговорку, что судьба человека это его характер. В действительности судьбу человека во многом определяет то, как он осуществляет свой жизненный труд: с умением увлечься, увидеть здесь захватывающие, волнующие перспективы, действовать интенсивно, эффективно и новаторски; или же не разобравшись в сложной совокупности реалий субъектного бытия, превратиться в рутинёра, неспособного увидеть реальные перспективы как возможности, а не репрессивные реалии.

Вспомним замечательные слова Б. Спинозы о том, что мудрый думает о жизни, а не о смерти. Это высказывание нужно понимать не в том смысле, что философ призывает не думать о проблеме смерти; ибо в философии в обобщённой форме всё сущее (и объектноцентристское, и субъектноцентристское) становится предметом осмысления, в том числе и феномен смерти человека. Слова Спинозы можно интерпретировать в том смысле, что, несмотря на всю значимость проблемы смерти, для человека более достойно усилиями духа, воли, разума и действия сосредоточиться на проблемах жизни, а не смерти, чтобы утверждать перспективу жизни, а не становиться добычей смерти при жизни, или быть, по известному выражению, живым трупом.

Указанные мысли, оценки, решения, наконец, работа интерпретации могут быть обобщены. В рассматриваемом случае мы видим пример проявления деятельности, имеющей, как можно предположить, универсальное значение для личности. В перспективе личностного бытия раскрывается, конечно же, многоплановая реальность, одним из важнейших аспектов которой является полагание каждой жизненной ситуации и любого её поворота на определённом оценочном фоне, т.е. постоянная работа оценки по преимуществу позитивной, негативной или нейтральной.

Несмотря на то, что такие перспективы (оценки) часто обнаруживаются как данные они, в конечном счёте, создаются личностью, формируются цепочкой предшествующих и настоящих ценностных решений человека, одновременно с определённым усилием личностного утверждения. Человек сам продуцирует и утверждает ту или иную оценочную перспективу, которая реально переживается, и только в определённых состояниях – слабости личности, т.е. слабости, непростроенности основных личностных связей в субъекте, человек не вполне осознаёт эту связь. Между тем и такое осознание и указанная работа – всё это очень важные для человека вопросы, решение которых во многом определяет качество личностного самочувствия, личностно-бытийственной настроенности.

Итак, для человека как личности в большинстве, да, пожалуй, во всех ситуациях имеет значение, какую перспективу утверждать, поддерживать, сохранять. Благоприятную для того, чтобы и далее утверждать перспективу жизни, жизненного труда и борьбы. Или же, дрогнув духовно и интеллектуально подтвердив эту перспективу, ибо давно замечено, что разумные оценки, с одной стороны, определяют жизненный настрой, а с другой стороны, движутся в русле соответствующего жизненного настроения, [8, С.217] позволить обрести власть над нашей душой негативным впечатлениям, аргументам, перспективам и т.д.

Словом, создавая позитивную перспективу, человек ослабляет негативную, думая о жизни, не позволяет мыслям о смерти перейти отведенный им предел, а нейтрально бытие человека в мире, в конечном счёте, не воспринимается; удел человека – постоянная вовлеченность в эту борьбу интерпретаций. Такая борьба – один из важных аспектов жизненного труда.

Принцип жизненного труда можно рассматривать как инвариантный принцип универсальной активности человека, проявляющийся потом в различных необходимых специализированных субъектных сферах деятельности. Это ещё один «генератор» активности человека.

Дело в том, что для жизнеактивности, для жизненного труда человеку совершенно недостаточно энергии тела, активности организма. Противоположное мнение суть объективистское, натуралистическое или материалистическое заблуждение. Это заблуждение делает человека пассивным, непродуктивным, а, в конечном счёте, во многом неудовлетворённым жизнью.

Разумеется, гносеологический план осмысления и преодоления объективистско-натуралистической установки весьма важен, но этим анализ и переосмысление нельзя ограничивать, поскольку не меньшее, а может быть, и большее значение имеет осмысление и других планов субъектного бытия, в частности, исходной активно-деятельностной

стороны субъектного бытия, а также структурной и функциональной многоплановости человеческого бытия.

С учётом этих разъяснений, антинатуралистическая и антиобъективистская гносеологическая формула субъектно-объектного синтеза Э. Гуссерля должна быть дополнена структурно одностипной онтологической формулой личностного бытия, в которой также в существенной мере деобъективируется и денатурализируется субъектное бытие, ибо оно более не полагается по преимуществу внешне (объективно, по природе) данным, но рассматривается как постоянно со-утверждаемое усилием жизненного труда.

Усилие жизненного труда сначала открывается, осуществляется и культивируется, т.е. сначала создаётся поле продуктивной активности (это и есть исходная и всеобщая творческая установка как творчества или сотворчества жизни), в котором далее возможно достижение каких-либо существенных творческих, практических результатов.

Система установок позитивно ориентированной личности не только служит предпосылками, из которых выводится вышеуказанный адекватный онтологический тезис, но и так сказать психологически содействует культивированию упомянутого жизненного усилия, личностного усилия жизни.

Продуктивное осуществление жизненного труда невозможно вне определённого уровня мобилизации личности. В этой связи также можно отметить ещё несколько моментов.

Одним из аспектов мобилизации наряду с умением сохранять реалистический настрой, способность к проявлению усилий, является умение концентрироваться, преодолевать рассогласованность созерцания, осмысления, желания и действия. В основе такой рассогласованности лежит и ценностно-мировоззренческая дезориентированность и растерянность перед сложностью и многообразием реальности, и своеобразное желание ничего не упустить, и в трактовке свободы акцент на возможности в глубине души занимать иную позицию по сравнению с навязываемой извне, т.е. в трактовке свободы акцент на измерении свободы от -, а не свободы для -. Относительно последнего момента можно сказать, что лишь иногда это полезно.

Когда активность-направленность инстанций созерцания, осмысления, желания и действия совпадают, когда совпадает — координируется то, что видишь, о чём думаешь, что хочешь, что делаешь, тогда не только возникает эффект цельности, продуктивной концентрации на определённом предмете, погружения в предмет, увлечённости предметом активности, определённым делом, что в свою очередь создаёт эффект позитивного эмоционального фона. Возможно, это ещё один аспект социально адекватного и эффективного механизма выработки позитивного фона.

Ещё один аспект: если в теоретико-познавательной сфере личности адекватность характеризуется как соответствие концепции предмета рассмотрения фактическим данным о предмете исследования, то в практическо-ориентировочной и деятельностной сферах личности определение адекватности иное, оно представляет собой и умение различать ценности подлинные и неподлинные, и умение находить соответствие стоящих перед человеком проблем и путей и методов их решения. В том случае, если человеку удаётся найти указанные соответствия, то они и сопряжённая с ними эффективность мышления и действия также могут рассматриваться как определённый вклад в формирование позитивного фона личности.

В конечном счёте, благодаря тому, что личностные механизмы так сказать переформируются в качестве адекватных, общий уровень продуктивной активности личности существенно возрастает, а сопутствующим побочным эффектом является возникновение даже в границах социально-нормативного и производственной сферы – областей в известной мере репрессивных – достаточно позитивного фона личности.

Что же касается значения позитивного личностного фона в общем строе личности, то в этом плане можно сказать, что, если человек и не может быть всегда удовлетворён и доволен жизнью, ибо большую часть своей жизни средне-нормальный человек проводит в трудах, в усилиях самоограничения, борьбе и т.д., но даже если жизнь человека благополучна и такое его жизненное положение гарантировано (хотя, давно замечено, что нет ничего гарантированного и постоянного в делах человеческих) уделом человека остаётся жизненный труд во всём проблемном многообразии его аспектов, - в распоряжении человека практически всегда имеется возможность осуществления осмысленной продуктивной деятельности, в которой может быть открыты позитивные эффекты ( прагматические, смысловые, эмоциональные и др.).

Потеря готовности к осуществлению постоянного осмысленного усилия жизненного труда, со-порождающего бытие человека и фундамирующего его конкретную деятельность, не распознание или игнорирование этой внутренней необходимости жизненного труда, неумение увидеть здесь творческие и продуктивные возможности для личностного роста в результате внимания к основаниям, отрицающим целесообразность этих усилий, невнимание к основаниям, утверждающим их целесообразность, ведет к постепенному разрушению и омертвлению личности.

Итак, важнейшим занятием человека является жизненный труд, включающий в себя несколько видов деятельности, которые человек, в силу специфики своего положения в бытии, вынужден осуществлять практически одновременно. Это и духовно-мировоззренческое, ценностное

устройство, и другие виды личностного устройства – интеллектуальное, волевое, эмоциональное, деятельностное, физическое и материальное.

Вся эта многоплановая систематически осуществляемая деятельность, требующая искусства, опыта, знаний и т.д. фундируется планом личностных усилий, в связи с чем можно ещё раз уточнить, что личность это не субстанция, а в значительной части творческое (творящее) усилие, непрерывно осуществляемое на протяжении всей жизни.

Однако адекватная трактовка личности отнюдь не господствует. Обезличенными трактовками личности можно считать те, в которых личность трактуется отчуждённо от совокупности активированных личностных сил и способностей, рассматриваемых системно. Что касается трактовок внутреннего плана личности, то даже в том случае, когда удаётся избежать редукционистского представления этого плана как по сути эпифеномена внешнего – детерминации телесной, бессознательной, социальной и т.д. и тем самым избежать трактовки личности как изначально личностно-пассивной (трактовки самопротиворечивой, саморазрушительной для личности), то такие трактовки либо идут в русле теорий гносеологической субъективности, подобно феноменологической трактовке субъективности. Хотя в феноменологии глубоко разработан вопрос о необходимости преодоления натурализма и акцентируется субъектная сторона в познании все же здесь реальным центром личности является гносеологический субъект.

Либо такие трактовки идут в русле попыток восполнить интеллектуалистскую односторонность этой теоретической перспективы, приводящую к эклектическому суммированию личностных способностей, а то и к нарушению баланса интеллектуального и внеинтеллектуального, с его неизбежными последствиями в виде иррационализма, антиинтеллектуализма, аффектоцентризма и т.д. Таким образом, даже в русле этого более сбалансированного подхода часто не удаётся адекватная трактовка вопроса об изначальной личностной активности. Соответственно необходимо попытаться найти более продуктивное соотношение планов внешней детерминации и самодетерминации личности, планов внутриличностной личностной пассивности и активности, необходимости и свободы, многообразия видов личностной активности.

Такая конструкция была предложена первоначально в виде представления о сочетании необходимой общей компонентной структуры личности и личностных установок, а в дальнейшем, по мере развития этого исходного представления посредством выявления под системой личностных установок конституирующего я-усилия (плана внутриличностной синтетической личностной активности) и формирования синтетического понятия личностного жизненного труда, в котором фактически наличная личностная природа не просто сознаётся в

качестве наличной, и (или) пассивно используется как данная, но в деятельном личностном усилии непрерывно со-полагается и со-утверждается во всём её многоотраслевом содержательном многообразии. Как уже отмечалось, адекватно активированная воля-усилие не менее важное личностное качество, чем развитый ум, адекватный строй чувств, способность к эффективному действию.

И ещё раз подчеркнём, что пафос этого анализа вовсе не в нахождении какой-либо особо эффективной единичной личностной установки, а в том, чтобы наметить пути и средства актуализации потенциала личностных качеств. Таким образом, необходимо найти дополнительное определение личности. В качестве дополнительного формального определения личности может рассматриваться следующее. Личность есть принцип сознательного усилия активности.

Но, несмотря на всё искусство или, если угодно, культуру позитивной ориентации личности, надо ясно отдавать себе отчёт в том, что никакое искусство не в состоянии решительно изменить природу и соответственно способ существования человека в его фундаментальных характеристиках, а именно как нахождение в потоке становления как пребывание в ситуации необходимости постоянного самоподдержания, постоянного поиска и отстаивания внутренних и внешних жизненных ресурсов и т.д., что в целом означает, что жизнь есть непрерывное пребывание в ситуации жизненного труда, в положении, требующих от нас постоянных усилий и борьбы, т.е., новых решений, новой адаптации; природа жизни такова, что у человека нет никакой возможности прекратить жизненную борьбу, если, разумеется, мы не хотим саморазрушения.

Иными словами, полюс «негативного», точнее полюс обращённого к нам вызова, требующего от нас в качестве адекватной реакции постоянной высокого уровня мобилизации наших личностных и жизненных сил неустраним из нашей природы и наших обстоятельств, из ситуации человека. С другой стороны, конечно же, все наши усилия, нацеленные на позитивное преодоление негативного в нас, наших обстоятельствах, в обществе и т.д. не бессмысленны, поскольку они могут способствовать позитивному качественному росту нашего бытия; человек получает возможность эффективнее противостоять негативному разному рода.

Что же в итоге дают все эти корректировки естественных и опосредованно – контролируемых личностных установок? В целом они изменяют структуру личности – на смену базовой двухкомпонентной структуре – план естественного и инстанция контроля приходит трёхкомпонентная структура, в которой к двум указанным компонентам добавляется третий – искусственная конструкция, слагаемыми которой являются в частности верная оценка реальности и – сообразно правильное распределение видов деятельности и активности, правильное определение

конфигурации личностных сил и способностей, правильно построенная ценностная иерархия, искусственные аффекты и др. Последний личностный компонент соотносится с христианской концепцией внутреннего человека, отличающегося от внешнего.

Чем больше удельный вес этой конструкции в составе личности, тем более развита личность, тем больше её продуктивные возможности. Что же этот компонент изменяет в функционировании личности?

Надо уметь распознавать и использовать в структурировании жизни феномены общей сферы жизни, общего жизнеощущения. Жизнь человека может быть представлена как совокупность ситуаций более общих и менее общих. В качестве наиболее общей ситуации может рассматриваться само пребывание человека в бытии, и эта общая ситуация не может быть редуцирована ни к какой частной ситуации, а нередко возникающая мотивация к такой интерпретации может быть охарактеризована как попытка заменить широкое (слишком широкое, по мнению такого человека) жизненное поле для необходимой деятельности более узким, с которым как предполагают легче управляться, и которое нередко рассматривают как лучше осваиваемое и освоенное. Первая ситуация для человека это само пребывание во внутренней и внешней реальности и уже это пребывание в реальности, так сказать, само нахождение души в теле, для человека в действительности эмоционально значимо и может быть в дальнейшем структурировано в эмоциональном плане (дополнительно) и в смысле и т.д.

По сути, здесь речь идёт о способах, с помощью которых личность всегда может располагать минимумом настоящего смысла, настоящих эмоций и настоящей вовлеченности. В том случае, если человек научается владеть таким прочным жизненным достоянием, никакие другие эмоциональные смыслы не могут занять места указанного общего смысла. Правда, эта формулировка слишком технологична и, чтобы её подкорректировать, следует отметить, что не менее важным планом ориентации субъекта, чем этот «технологический» является ценностный, в котором субъект определяется относительно ценностей подлинных и неподлинных.

Именно такая установка и способствует формированию эмоционального и смыслового потенциала, который и есть, собственно, эмоциональная основа разумно-прагматического, точнее, реалистического поведения.

Так снижается вероятность того рода эмоциональных безумств, которые возникают в результате неправомерной абсолютизации каких-либо эмоциональных значений (общеизвестный литературный пример: И.-Г. Гёте «Страдания юного Вертера» и др.)

С другой стороны, так возникает определённое основание для недопущения эмоционального вакуума, т.к. открывается минимальная, но

неотчуждаемая от человека, пребывающего в твёрдом уме и здоровой памяти, возможность постоянного порождения идейно-личностных смыслов и эмоциональных переживаний.

Можно говорить о том, что формулирование проблематики, которая условно обозначена как проблематика общей жизненной формы (и которая представляет собой обобщенную трактовку любой жизненной ситуации) является, в частности, развитием более раннего положения об естественных и искусственных аффектах. В разделении аффектов на естественный и искусственные, по сути, речь шла о расширении сферы аффективно значимого за счёт включения в неё не только природно-фундированных, но и социально-деятельностных и ценностно-духовных аффектов.

Но, в сущности, дело ведь не только в том, чтобы начало природно-материальное дополнить духовным, чтобы преходящее дополнить вечным, но и в том, чтобы редкое, отчуждённое, духовно-монополизированное дополнить не-редким, повседневно-доступным и в этом смысле изобильным, что есть основа для формирования своего рода жизненно-смыслового и аффективного (эмоционального) минимума.

Субъект, прочно усвоивший установку опустошённого восприятия обычной (повседневной) жизни, словно с одним значимым островком-оазисом в центре (т.е. усваивается вера, что в этом центре есть «истинная» жизнь, а повседневно доступная человеку жизнь в действительности, требующая от него полной самоотдачи, есть жизнь отчуждённая), либо этот островок смысла и соответственно дополнительных эмоциональных значений задаётся иным зауженным, в содержательном плане неадекватным образом, может рассматриваться как усвоивший структуру «несчастливого сознания». Смысл указанного образа оазиса – по сути, указание на одностороннюю личностную установку, например, познавательную.

Напротив, сознание (или шире – тип личности), позволяющее ценностно и реально эмоционально представить сферу жизни не как пустыню с отчуждённым центром – оазисом, но как жизненное поле, где есть, разумеется, свои высоты, куда люди устремляются, но, с помощью которого человек может раскрыть сферу повседневной жизни и вообще любые жизненные ситуации как сферу «минимально гарантированной» (в смысле неотъемлемости никакими превратностями судьбы, кроме полной утраты сознания и гибели) жизненности, позволяющее, по сути, в любых условиях, правда, при наличии определённого жизненного и интеллектуального опыта, организовать осмысленную и эмоционально значимую жизнь суть сознание жизненно-адекватное, продуктивное и оптимальное.

В итоге получается, что жизнь, глубоко удовлетворяющую человека и даже временами захватывающую любой человек может организовать,

построить в любой ситуации, на любом сколь угодно малом «жизненном пяточке», притом, разумеется, условии, что он в состоянии усвоить, либо в силу традиции располагать сознанием (мировоззренческим сознанием), порождающим необходимые условия для жизни.

Человек всегда может различить, что он имеет и к чему следует стремиться, куда двигаться и в повседневных мелочах, и не в мелочах. Обретение нового жизненного чувства есть такое жизнеощущение, как и движение в реальности жизненной ситуации, как и соприкосновение с разными аспектами и составляющими этой жизненной ситуации и т.д.

Надо подчеркнуть, что важно понять и научиться переживать и ценность жизни (своего рода архетипической структуры жизни, как общей формы жизни, ситуацию ситуаций, метаситуацию) самой по себе вне каких-либо частных смыслов и интересов. Для этого надо ясно понимать, что ничто из того, что может в измерении земного бытия желать человек не может быть кумиром, объектом страсти, подлинной и основной жизненной опорой. Для этого всё указанное должно быть лишено абсолютного значения посредством «вычитания» абсолютизации и восприятия этих ценностей как частичных, как неабсолютных, и реалистических, т.е. усматривая в них сильные и слабые стороны, а не только одни превосходные качества и т.д. Некого рода жизненным абсолютом может быть только сама архетипическая структура жизни, фиксирующая неизбежность жизненного труда в любых условиях.

Разумеется, нельзя просто утверждать, что всё лишено значения. Это будет нигилизм, отрицающий всё и самого себя. Надо истинным образом разделить абсолютное и относительное, не относительное абсолютно, а есть абсолютное, и есть относительное. Если утверждается только относительное, то тем самым оно абсолютизируется, полагается верховным принципом. Здесь есть и неявная абсолютизация человека, все значимые для человека ограничения становятся внешними, в конечном счёте, желания человека становятся единственной осмысленной реальностью и т.д.

Всё перечисленное и есть, если так можно выразиться, алгебраическая формула минимальной жизни. Но, разумеется, совсем не обязательно ограничиваться указанным минимумом, ютиться, так сказать, на жизненном пяточке, по мере сил жизненное поле можно расширять.

Как состояния гарантированной безопасности, защищённости от превратностей судьбы, как устойчивого преобладания чувства удовольствия над разного рода неудовольствием, если смотреть на вещи реально, и не принимать во внимание, как принято говорить, редкие мгновения счастья, на которых «одоление» повседневной жизненной толщи никак не может быть основано вследствие несоизмеримости

масштабов одного и другого – в таком смысле счастья просто не существует.

Кажется, что из этого утверждения следует только пессимистический вывод. Но в свете высказанных выше соображений это совсем не так. Напротив, по сути, нет никаких существенных препятствий (разумеется, кроме не знания и непонимания сути дела, а также нежелания придерживаться истинных принципов) к тому, чтобы любому человеку на протяжении всей сознательной жизни осуществлять усилия по удержанию каждого мгновения своего существования в «позитивной» плоскости, по его продуктивно-позитивной трансформации, переделке, акцентации, а иногда – переинтерпретации и т.д.

Это важное занятие, поскольку оно в существенной мере определяет качество нашего существования, полезное, осмысленное и многотрудное, требующее постоянного напряжения воли, ибо доступное человеку каждое мгновение бытия, вместе с его содержательными особенностями и обстоятельствами, должно быть преобразовано, переплавлено, переструктурировано, а иногда и только переинтерпретировано в продуктивно-позитивном ключе.

Здесь же может быть уточнена и формула счастья как волевого усилия человека, нацеленного на то, чтобы практиковать умение и искусство человека практически в любой ситуации формировать в качестве существенной позитивно-продуктивную личностную возможность (перспективу), располагать её позитивными ресурсами – духовно-ценностными, смысловыми, а в аффективном плане по преимуществу – искусственно-аффективными, но и естественно-аффективными и т.д.

Таким образом, важно не только провести учёт личностных установок и перестроить их в продуктивно-позитивном ключе (структурный аспект личностной активности), но и необходимо отметить, что параллельно неизбежной является деятельность по постоянному удерживанию всех аспектов системы личностной активности (мыслей, воли, чувств, действий) в сфере продуктивно-позитивных координат (так сказать, функционально-динамический аспект личностной активности).

## **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Булгаков С.Н. Природа религиозного знания // Свет Невечерний - <http://www.magister.msk.ru/library/philos/bulgakov/bulgak06.htm>
2. Гуревич П.С. Философия человека. Ч. 2. М., 2001.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология (введение в феноменологическую философию) // <http://www.philosophy.ru/library/husserl/01/12.html>.
4. Серль Дж. Рациональность в действии. М., 2004.

5. Швейцер А. ХУШ. Обоснование оптимизма через понятие воли к жизни // его же. Культура и этика. <http://psylib.kiev.ua/>.
6. Швырёв В.С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность. М., 2003.
7. Франк С.Л. Глава 5. Душа как формирующее единство. // его же. Душа человека. Сайт PSYLIB®.
8. Фромм Э. Кредо // его же. Искусство любить. СПб., 2008.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 191.

*Жанна Александровна Береснева,  
доцент кафедры славяноведения и культурологии  
ИСК «РГУ им. А.Н. Косыгина»*

### **«ПУТЕШЕСТВИЕ В АРЗРУМ» А.С. ПУШКИНА В РУСЛЕ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В РОССИИ**

История культурологической мысли в России дает нам свидетельства тому, что рождение научных знаний о культуре имело непосредственное отношение к практике путешествий. Традиционно жанр литературного путешествия находится в объективе филологов, но путевая проза связана также и с культурной парадигмой времени ее создания, и в своей жанровой эволюции отражает не только смену больших культурных стилей, но и этапы становления культурологической мысли в России.

Так, «Путешествие в Арзрум» А. С. Пушкина, являясь образцом данного жанра, занимает особое место в развитии культурологической мысли России. Само произведение лежит на стыке романтизма и реализма в литературе. Начиная с 30-х годов XIX века, когда создается это произведение, популярность романтизма падает. Отходит на второй план интерес к личности путешественника, его частной жизни, романтическим переживаниям. Следующий этап эволюции прозы путешествий характеризуется внедрением в текст объективно-научной информации, облеченной в форму очерковой прозы, это время *натурального очерка*. Путевая проза этого периода постепенно приобретает элементы реализма, когда повествование обогащается не только историко-этнографическим, этно-культурным контентом, но и эстетико-философскими размышлениями. Период формирования реалистических тенденций в культуре связан с новыми парадигмами культурного развития эпохи а именно идеей познания мира и культуры в целом, а также определения своего места в нем. Проблема этно-культурного подхода к исследования становится определяющей. Кроме «Путешествия в Арзрум» (1836) А. С. Пушкина, в русской литературе этого времени появляются «Очерки Константинополя» (1835) К. М. Базили, «Письма об Испании» (1847) В. П.

Боткина, вызвавшие общественный резонанс и ставшие своеобразным открытием в области путевой литературы. «Подобного рода путешествия, в которых серьезность взгляда соединяется вместе с глубоким поэтическим чувством, являются не часто» [8, с.245], – так оценил эти литературные письма Чернышевский.

Путешествие этого времени - это уже не только средство передачи переживаний автора, но и активное пространство усвоения явлений культуры другого народа, нации. Использование научных сведений из области географии, истории, экономики и этнографии в корпусе текста составило неотъемлемую часть путевых заметок того времени. Задачей путешественника стало отображение «мира человека», не в смысле личных переживаний и развития души, а мира вещественного, предметного, осязаемого. Самые передовые идеи общества и самые актуальные события современной истории находят свое отражение на страницах путевых заметок.

На страницах общественных журналов характеризуются не только уже вышедшие в печать произведения этого жанра, но и выдвигаются основные ориентиры, которым должен следовать путешественник. Так, например, В.Г. Белинский писал в «Отечественных записках»: «Мир человека – история, жизнь народная, которая непрерывно изменяется... Картина общества в известное время, характеристика лиц, им управляющих, движение людей, управляемых ими, взаимное соотношение тех и других – вот задача путешественника» [1, с.20]. В подобном программном заявлении угадывается и полемический намек в адрес авторов «сентиментальных путешествий», написанных на манер карамзинских писем или в подражание Стерну (этюды Шаликова, Погодина, Греча, Строева и др.). Думалось, что путевая проза займет одно из ведущих мест в литературе. «Мы ожидаем рассказов о том, что видел путник теперь, в наше время, пока еще свеж интерес, возбужденный у нас событиями текущих дней» [2, с.8] – продолжает В. Г. Белинский. От путешественника ждали всестороннего исследования всех сфер жизнедеятельности цивилизованного человека, влияния на него природно-климатических условий, уровня его образованности и просвещения. Этим кругом проблем жанр литературного путешествия очерчивал своеобразное пространство культуры современности. Тенденция заключать литературные путевые впечатления общими рассуждениями о судьбах страны, народа, всего человечества, о нравственных и философских проблемах современности оставалась на протяжении всего XIX века. Требование философской рефлексии сказалось и на публицистическом характере путевой прозы, который она сохраняла вплоть до конца XIX века.

В русской культуре XVIII – начале XIX века в целом определилось новое «магистральное» направление развития, что выразилось в ее

«культурно-географической ориентации»[4, с.173]. На смену прежней системы познания мира приходят подвижные представления о разнообразных типах культур, каждый из которых получает право на национальную самобытность. Интерес к национальным культурам, народному творчеству, фольклору, русской провинции возникает не только в исследованиях ученых-этнографов, но и вообще в сознании русского образованного общества. Украинская, казахская, грузинская и др. темы становятся особенно популярными в обществе. А. С. Пушкин стал одним из выразителей подобного интереса, и поход в Турцию русской армии, послужил поводом для удовлетворения подобного этнокультурного интереса.

Путевые впечатления как литературный жанр привлекли внимание Пушкина, и, несмотря на нарочитую фрагментарность, незаконченность его «Путешествие в Арзрум» отразило реальные искания времени.

Первоначально очерк – отчет о путешествии вышел под названием «Военно-грузинская дорога», и был опубликован в 1830 году в “Литературной газете”. В период с мая по август 1829 года Пушкин становится участником военного похода русской армии в Турцию, и собственно сама военная компания 1829 года и, движение русских войск на Кавказе стали объектом его пристального внимания. Однако само «Путешествие в Арзрум», его литературный отклик на происходящие события появилось значительно позже, только лишь в 1836 году в «Современнике» [3, с.348]. Однако, вероятно по цензурным соображениям, очерк о военно-грузинской дороге отсутствовал в позднейшей редакции «Путешествия в Арзрум». Вероятно, по этим же мотивам, при описании боевых действий, позиция Пушкина остается крайне “нейтральной” и выражает нарочитую простодушность повествования, за этим видимым нейтралитетом, судя по всему, поэт пытался скрыть истинное отношение к происходящему в армии, не только боевым маневрам, но и действиям военного начальства.

Поездка в русскую армию на Кавказе была предпринята поэтом самовольно, так как он находился под надзором в ссылке, и в оправдание своей самовольной поездки, Пушкин представил официальной прессе очерк, в котором изъявил желание видеть брата, служившего в русской армии на Кавказе. Однако, по свидетельству большинства исследователей, он ехал на свидание не только с братом, но и с опальными декабристами, находящимися в действующей армии, поэтому фактической целью путешествия Пушкина было достичь русскую армию, идущую против армии Осман-паши, и по возможности принять участие в военных действиях. Причина столь дерзкого желания кроется в том, что Пушкин, уже физически не мог выносить негласного заточения и всестороннего надзора. Сам риск этого путешествия был в негласном противодействии государственной политике в лице Бенкендорфа. По предположению Ю.Н.

Тынянова, Пушкин намеревался отбыть и далее Кавказа «если удастся» [7, с.223]. И, как мы можем убедиться, романтические устремления, так свойственные его современникам, его уже не воспламеняют. С первых строк автор утверждает: «приехать на войну с тем, чтоб воспевать будущие подвиги, было бы для меня, с одной стороны, слишком самолюбиво, а с другой – слишком непристойно...» [6, с.432].

Однако «Путешествие в Арзрум» отразило и новые стремления литературы и культуры этого времени в поисках новых путей развития. Здесь мы можем говорить о складывающейся этно-культурной проблематике.

Интерес к достопримечательностям «стороны мало известной», культурным объектам, людям другой национальности – вот что движет автором повествования, недаром он пожертвовал обедом в курском трактире ради того, чтобы посетить Харьковский университет.

Кавказ уже был знаком поэту, его путешествие на Кавказ 1829 года было вторым в жизни Пушкина. Первое посещение Кавказа в 1820– 1822 годах нельзя назвать путешествием в точном смысле слова, поскольку это фактически была ссылка поэта. Впрочем, результатом этого путешествия стала поэма “Кавказский пленник”, датированная 1820 – 1822 годами.

Второе пребывание на Кавказе в 1829 году было не менее плодотворным для его творчества. Трехмесячное пребывание на Кавказе, длившееся с середины мая до середины августа, послужило созданию целого цикла стихотворений, таких, как «Кавказ» (1829), «Обвал» (1829), «Монастырь на Казбеке» (1829), «Делибаш» (1829), «Калмычка» (1829), а также дало материал для путешествия Евгения Онегина, созданию множества стихотворных этюдов. Кавказские впечатления породили не только лирические отклики, но взывали и к философским размышлениям судеб двух народов, русских и черкесов, отношении «буйной вольности» природы и «законов» культуры. Как отмечает профессор В. П. Пожидаев, литературы о Кавказе ко времени второго путешествия Пушкина было немного и «не удивительно, что для русских людей того времени этот край был в подлинном смысле слова *terra incognita*» [7, с.5]. Путешествие А. С. Пушкина изначально было направлено на исследование особенностей таких еще не известных широкому кругу читателей мест, как Грузия, Армения, Кабарда, Калмыкия.

Если же говорить о самих путевых заметках, то следует отметить, что А.С. Пушкин творит по традиционно установленным принципам данного жанра. Хотелось бы отметить некоторые характерные черты жанра на примере пушкинского путешествия. Прежде всего, автор пытается определить для себя пространство исследования: задается направление и иногда дистанция путешествия. Пространство привязано к реальности. Этапы пути чаще всего соответствуют главам, хотя Пушкин не всегда следует этому правилу. Если проследить цель-направление

Пушкина-путешественника, то первоначально это Карс, город, где он должен встретиться с русской армией. Автор определяет для себя пространственно-временные рамки путешествия, т.е. дается указание городов, селений, либо за неимением таковых указание местности своего пребывания. Пушкин описывает маршрут, начиная свое повествование от Москвы и заканчивая началом обратного пути из Владикавказа в Москву. Маршрут его проходит от Москвы до Орла через Калугу, далее Курск, Харьков, Елец, Ставрополь. Основная часть путешествия протекает по Азии, где предметами его внимательного наблюдения становятся калмыки, горцы, армяне, грузины, язиды и их традиции, особенности их быта, вера – все это составляет особенный интерес поэта.

Свои записки автор разделил на пять глав, каждая из которых содержит указание направления движения. Сначала это Калмыкия и первый взгляд на Грузию, далее основная точка Тифлис и встреча с армией князя Паскевича, недалеко от Карса. Третья глава посвящена лагерной жизни в армии, в четвертой – военные события в Турции и лишь в пятой главе описывается Арзрум и начало обратного пути.

Второй принцип жанра путешествий как своеобразной модели пространства – это обязательное описание окружающего мира, введение сведений об областях, районах, государствах, которые в свою очередь характеризуются по принципу: правитель – религия – достопримечательности (природно-климатические условия, народ, национальная народная культура – торговля).

Автора интересует все, что отличается от знакомой ему природы: «Переход от Европы к Азии делается час от часу чувствительнее: леса исчезают, холмы сглаживаются, трава густеет и являет большую силу растительности; показываются птицы, неведомые в наших лесах; орлы сидят на кочках, означающих большую дорогу, как будто на страже, и гордо смотрят на путешественника...» [6, с.435]. Использование художественных приемов романтизма в описании выдает в путешественнике – поэта. При сравнении Кавказских минеральных вод в прошлом (9 лет назад) и настоящем, Пушкин ищет былую «дикость» в отличие от современной ему «красивости». Оказывается, что ему искренне жаль то самой «дикости», «первобытности», нетронутости природы, которая вместе с тем давала свободу действия и творчества, то самое неоценимое «вольное ощущение». Это сравнение снова возвращает нас к проблеме столкновения природы и цивилизации, как необходимого условия этно-культурного анализа. Здесь мы можем увидеть и явное влияние идей французского просвещения, и конкретно Ж.Ж. Руссо, и оно сказывается и на протяжении всего творчества Пушкина, находя свое отражение не только в его путевых заметках. По убеждению последующих ученых «Пушкин был убежденным сторонником просвещения» [3, с.335]. Для Пушкина комфорт, упорядоченность европейской жизни были

«естественным ходом вещей» и неотъемлемыми достояниями цивилизации и просвещения. Более того, движение от “первобытности” к просвещению, цивилизованности являлось (для Пушкина) вообще непреложным законом общественного развития. Особенным предметом изучения становится повседневная культура, архитектура, быт, торговля, которые создают то самое исследовательское поле культуры, которое становится особенно актуальным во второй половине XIX века.

Несравненный интерес вызывают бытовые и культурные особенности народов, не случайно и посещение поэтом калмыцкой кибитки с «национальным завтраком», и посещение осетинского аула, где автор попадает на похороны, и посещение тифлиских бань – гордости Тифлиса. Проникновение в культуру становится важным для автора путешественника, он как бы пропускает через себя эту культуру и выносит свое мнение на суд читателя. Интересны замечания Пушкина в адрес некоторых народов. Например, описывая характер черкесов, их озлобленность на русских, он указывает на «средство <...> более сообразное с просвещением нашего века: проповедание Евангелия...» [6, с.439], и это, по его мнению, могло бы усмирить нравы черкесов и принудило бы их сблизиться с русскими. Таким образом, Пушкин дает понять, что существуют мирные способы диалога культур – это внедрение культурных привычек, просвещение, и, безусловно, распространение христианства среди горцев. Ратуя за просвещение народа, поэт призывает не торопиться, а идти продуманно, без насильственных политических потрясений, образуя народы посредством *улучшения нравов*.

Возвращаясь к эпизоду в калмыцкой кибитке, можно утверждать, что и здесь внимание автора было сосредоточено на соотношении «природы» и «цивилизации». В притягательном образе калмычки читатель видит искренность, открытость, добродушие, что так присуще именно «природным» качествам этой народности, но вместе с тем эти качества и отпугивают заезжего «цивилизованного» путешественника своим напором и неуемностью.

Сравнения двух разных по типу культур особенно проявляются в оценке собственно русских людей, и подчас, его оценки русского характера суровы и нелестны. При встрече с грузинами, сопровождавшими гроб с телом убитого Грибоедова (недалеко от крепости Гергеры в Армении), автор горестно признается, что «замечательные люди исчезают у нас, не оставляя по себе следов. Мы ленивы и не любопытны ...» [6, с.452], тем самым подчеркивая качества русского менталитета. И здесь мы можем говорить о третьем принципе, определяющем жанр путевых заметок – это ориентирование всего исследуемого пространства на родную культуру. Родина имеет значение реального центра, дающего для него и нормы оценки чужого мира.

Характерно, что автор на протяжении своего повествования неоднократно описывает встречи с русскими военными, царственными особами. С первых страниц мы знакомимся с легендарным Ермоловым, участником войны 1812 года, который дает оценку военной кампании графа Паскевича–Эриванского. Образ Ермолова, опального генерала, связывался в сознании современников Пушкина с образом «грозного» Кавказа, влек за собой «кавказские ассоциации» [3, с.348]. Посетив Ермолова в его родовом имении в Орле, Пушкин не только не испугался царской реакции, но прежде чем достигнет Кавказа, желал познакомиться с его укротителем. Зайдя в его дом, он сразу оказывается в обстановке, наполненной «кавказскими реалиями». Путешествуя, Пушкин встречается с князем Казбеком, который своим внешним видом соответствует своему имени; происходит представление персидскому принцу Фазил-Хану, прекрасно говорящему на русском языке. Пушкин дает характеристику своему соотечественнику и современнику А. С. Грибоедову. Не случайны встречи автора с товарищами по лицу и декабристами, переведенными на Кавказ, В. Д. Вольховским, М. И. Пуциным, Н. Н. Семичевым, И. Г. Бурцовым, Н. Н. Раевским.

Осмысление чужого мира, попытка «примерить» его на себя отражаются в пятой главе, в стихах Пушкина, помещенных под вымышленным именем турецкого подданного янычара Амина-Оглы и представляющих на суд читателя «сатирическую поэму» о соперничестве между Арзрумом и Константинополем, наподобие Казани и Москвы. Таким образом, проанализировав лишь некоторые особенности «Путешествия в Арзрум» А. С. Пушкина, мы видим, что его путешествие – это не только образец литературы этого периода, но и интересное историко-культурное исследование. Да, говоря о культурлексиконе Пушкина, мы не найдем в его арсенале слово «культура», и тем более мы не найдем в его произведениях характеристики этого понятия, но слова «цивилизация», «просвещение» заменяют это слово и связаны с культурно-философскими исканиями того времени.

## **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. *Белинский В. Г.* //Отечественные записки. 1844. Т. 36. №. 9. Отд. IV.
2. *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1955. Т.9.
3. *Благой Д.Д.* Творческий путь Пушкина (1826-1830). М., 1967.
4. *Гуминский В. М.* Открытие мира или путешествия и странники. М., 1987.
5. *Пожидаев В. П.* А.С. Пушкин о Кавказе (К столетию пребывания поэта на Кавказе). Владикавказ, 1930.
6. *Пушкин А. С.* Путешествие в Арзрум во время похода 1829 года // Собр. соч.: В 10 т. М., 1960. Т.5.
7. *Тынянов Ю. Н.* История литературы. Критика. СПб., 2001.
8. *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. М., 1849. Т.6.

**Фуражова Наталья Сергеевна**  
кандидат культурологии, доцент  
кафедры славяноведения и культурологии  
Института славянской культуры РГУ им. А.Н. Косыгина

## **МЕСТО ЦЕРКВИ В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РУССКОЙ ДВОРЯНСКОЙ УСАДЬБЫ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА**

Вторая половина XVIII – первая половина XIX века – время расцвета дворянской усадьбы. Дворяне, получившие от императорской власти значительные права и привилегии, создают в своих имениях прекрасные архитектурные ансамбли, образцы пейзажно-паркового искусства. В этот период возникает особая философия единения человека с природой, и в первую очередь продолжает своё развитие идея общественного служения, позиционирования себя как просвещённого гражданина, слуги Государя и Отечества.

Русская дворянская усадьба рассматриваемого периода представляла собой уникальное явление общественной жизни. Будучи открытой многофункциональной, динамичной системой, заключающей в себе достаточное количество противоречий, в диахронном плане она была вполне устойчивой и в течение продолжительного времени сохраняла способность в поддержании своей основной структуры.

Мир русской усадьбы складывался веками, постепенно совершенствовался, трансформировался, но продолжал оставаться целостной системой, основанной на взаимозависимости его элементов.

Одним из таких необходимых элементов усадебного организма была церковь. Она представляла собой некий духовный центр в жизни русской дворянской усадьбы, вокруг которого, на основе христианского мироощущения формировалось своеобразное единство обитателей помещичьего дома и простых крестьян. «Речь идёт об атмосфере духовного единения людей в ходе церковного богослужения, которая была особенно ощутимой в условиях деревни, с присущей ей известной простотой человеческих взаимоотношений. Свойственное церковной культуре внимание к духовным и нравственным позициям человека подкреплялось поэтическим воздействием природы»[2; С. 14].

В архитектурно-парковом контексте усадебного ансамбля храму почти всегда отводилось особое место. Несмотря на то, что усадебный комплекс довольно часто тяготел к замкнутости и непроницаемости для посторонних, что проявлялось в акцентировании его границ естественными и рукотворными природными и архитектурными объектами, храм становился доминантой общего ландшафта. «Его потенциальная включенность в сакральную программу превращала

автономную территорию усадьбы в часть символической картины мира»[7; С.263].

Необходимо заметить, что отношение к домовым и усадебным церквям со стороны правительства не всегда было однозначным. При Петре I в 1721 году появился указ, в котором чётко было прописано, что «отселе не быть у мирских ни у кого (кроме фамилии царского величества) в домах церквам и крестовым попам: ибо сие лишнее есть, и от единыя спеси деется, и духовному чину укорительное. Ходили бы господа к церквам приходским, и не стыдились бы быть братиею, хотя и крестьян своих, во обществе христианском» [9; С. 545 - 546]. В 1723 году запрет на культовое строительство в дворянских имениях и усадьбах был подтверждён Синодом или, как его тогда называли, Духовной коллегией. И только при петровских преемниках на этот запрет постепенно стали всё меньше обращать внимания [5; С. 463]. Довольно широко строительство усадебных церквей развернулось, начиная со времени царствования Екатерины Великой. При этом и стиль и композиция культовых построек в основном соответствовали личным вкусам хозяина и общим архитектурным направлениям той эпохи, в которую они возводились. В отличие от приходских городских и сельских храмов, вотчинные/усадебные храмы всегда несли на себе печать личных амбиций храмоздателей [7; С. 263].

Однако постепенная десакрализация повседневной культуры российского общества в XVIII веке естественным образом начинает сказываться на характере и предназначении усадебных построек. «Храм, занимавший центральное положение в средневековой композиции типа «государева двора», с XVIII в. отступает на второе место после главного дома, подчиняясь ему в композиционном и художественном отношении, и ради удобства даже включается в сложную структуру здания. В усадебных комплексах XVIII в. многое говорило об отступлении культовой культуры перед явным предпочтением, которое стали оказывать светской направленности и постепенно все подчинять ее диктату. Это сказалось не только в подчиненном, второстепенном композиционном положении храмов по отношению к главному дому усадьбы, но и в усложнении пространственной и цветовой структуры храмовой декорации, обилии позолоты, богатого резного убора в украшении интерьеров и частом внешнем сходстве их с нарядными парковыми павильонами, которые в свою очередь получили роль значащих элементов в усадьбах XVIII в.» [16; С. 13].

Разрешение на возведение усадебного храма или любую переделку в нём непременно нужно было получать у местного духовного владыки. Такие разрешения обязательно оформлялись документально. «По благодати, дару и власти, всесвятаго и животворящаго духа, данный нам от самого великаго Архиерея Господа нашего Иисуса Христа, чрез Святыя

и Священные Апостолы, и их наместники и приемники, Благословили мы по прошению Бельского уезда помещика тайного Советника и кавалера Антона Михайловича сына Рачинского пристроить она гожд уезда в вотчинном Его Селе придел при каменной настоящей церкви во имя Обновления Храма Господня <...> изветнейшаго же ради о том Свидетельства дана от нас сия храмозданная грамота, за подписанием руки нашей, и при печати Благословительной (Декабря 14 дня 1808 года) [11].<sup>36</sup>

Усадебные церкви и часовни помимо религиозного, имели также мемориальное значение. Они хранили память о людях, их возводивших, и о важнейших событиях в жизни создателей храма. К примеру, в усадебной церкви Вознесения в Маре в перечне местных икон был указан образ Авраамия Смоленского – небесного покровителя хозяина имения Абрама Андреевича Боратынского. Вообще, за посвящением культовой постройки определенному празднику, святому или иконе почти всегда скрывалось важное семейное событие или имена членов семьи. «Более того, зачастую именно посвящение сооруженного в усадьбе храма проявляло символику места его возведения, и зачастую и определяло место «частного» храма в обширном иеротопическом пространстве» [7; С. 264]. В Маре главными иконными образами при молебнах были: «Богоматерь», «Св. Иоанн Предтеча», «Св. апостол Петр», «Св. апостол Павел», «Спас Нерукотворный» и «Покров Богородицы». Выбор небесных покровителей, как правило, определялся их «влиятельностью», силой и местоположением в годовом календаре христианских праздников, которые обычно приходятся на позднюю весну, лето и осень – времена года, связанные с посевом, ростом и сбором урожая [4; С. 186 - 188]. Связь церковных молебнов с годовыми циклами и погодными условиями, определявшими возможность или невозможность проведения полевых работ, была несомненной. «...Каждый день идет дождь, и от того в реке вода из берегов почти выходит, <...> хлеб хорошей весь повален, а трава подкошенная гниет, коей у нас слишком на 50 десятках неубрано и убрать нет возможности; и барометр по сие время неподымается (7 Августа)...(Воскресение 8 Августа в 5 часов утра). Барометр начал подыматься, кажется обещает перемену погоды, о которой сегодня будем в церкви за обеднею Бога просить» [10].

Церковь, входившая в комплекс усадебных строений или построенная в деревне, также традиционно служила местом захоронения владельцев имения и, благодаря этому, была особо почитаема ими [2; С. 14 - 15]. Бывало и так, что храм возводился как молитвенное место только для помещика и его домочадцев, но очень часто усадебные церкви открывали свои двери для самых разных прихожан и становились центральным

---

<sup>36</sup> Здесь и далее орфография и пунктуация сохранены.

местом всего имения, включая окрестные деревни, куда на престольные праздники, богослужения, отпевания, венчания и крестины стекался народ со всей округи. При этом как религиозные обряды, так и церковные праздники, проходившие в домашней атмосфере усадьбы, приобретали особенный колорит и становились своеобразной формой общения.

Тесное соседство усадьбы и церкви предполагало неременную связь обитателей господского дома с духовным наставником и его семьей. Поскольку на средства помещика содержались как усадебные храмы, так и священнослужители, это предполагало некоторую покровительственную позицию в отношении последних.

Однако, чаще всего, в основе взаимоотношений служителя церкви и всех его прихожан, в том числе и хозяев имения, были заложены идеи христианского миропонимания и духовного учительства. «Смысл этого понятия тесно связан с сущностью самого христианства, которое представляет собой не теорию, а определенный уклад жизни... Духовное учительство – это соборное и непосредственно-личностное научение бытию, основанное на традиции повседневного христианского служения, несущее в себе опыт духовного делания, вне освоения которого совершенствование обучаемых невозможно» [6; С. 40]. Характер такого рода общения раскрывают некоторые моменты из писем к Надежде Николаевне Шереметевой её духовника Протоиерея Сергия Алексеевича Владимирского. «С любовью и уважением Возлюбленная по духу мать и дочь Надежда Николаевна! Усердно благодарю Вас за поздравление меня и моего семейства с праздником св. Хр. Воскресения, поздравление, предварившее самый праздник, и особенно за ваше участие, которое Вы сами будучи в горести, принимаете в моих семейственных обстоятельствах. <...> Покорно прошу сказать мое праздничное приветствие детям Вашим Алексею Васильевичу и Екатерине Сергеевне и внукам вашим, а также и Анне Егоровне. <...> Ваш духовник и богомolec Протоиерей Сергий (1846 Апр. 6 день) <...> «Возлюбленная во Христе дочь и мать Надежда Николаевна. И прежде я считал и называл вас матушкой, не только по летам вашим, но и по тому материнскому участию во всем до меня касающемся, которое вы мне всегда оказывали при радостных и печальных обстоятельствах моей жизни. Теперь вы оказали мне новый знак своей материнской ко мне любви, желая без сомнения украсить мою дочь-невесту и облегчить меня-отца снаряжающего невесту по обычаю общему»[13; С. 240 - 243].

Несмотря на то, что уже в XVIII столетии в связи с преобладанием западно-европейских просветительских идей религиозность некоторых представителей дворянского сословия начинает отступать на второй план и многие знатные помещики наряду с православными церквями начинают возводить в своих имениях храмы для проведения масонских ритуалов (как например, в имении графа В. Г. Орлова Отрада), для многих

продолжает оставаться значимой традиционная этическая система ценностей, основанная на авторитете христианской заповеди. Это утверждение подтверждается тем, что темы религиозного и нравственного самосовершенствования нередко встречаются в дневниках и частной переписке конца XVIII - начала XIX века: «...да поможет нам Господь, препровести сей новый год в угодность Ему, и соображаясь во всем с Его святою волею! Да памятуем елико можно чаще, что мы здесь пришельцы только, и странники на пути к Вечности которая должна быть единственным предметом всех наших деяний и попечений, дабы не напрасно потерять даруемого ещё нам времени, к соделанию себя способными, совсем к иной и непрременной уже жизни!» (1812 года январь 1<sup>го</sup> дня поутру).

Религиозное мировосприятие русского дворянина закладывалось ещё в детстве в процессе воспитания. «Обрядовая сторона религиозного воспитания включала в себя: приучение ребенка к посещению храма и к соблюдению правил поведения в его стенах, запоминание основных молитв, знание церковного календаря, соблюдение постов и праздников. В дошкольный период реализация значительной части этих задач оказывалась напрямую связанной с религиозностью старших членов семьи, прежде всего родителей, хотя, несомненно, определенную роль играли гувернантки и (или) гувернеры, а также прислуга» [1; С.101].

К тому же, домашнее обучение грамоте начиналось именно с разбора и чтения церковных текстов, а первым учителем молодого дворянина довольно часто становился священник. Священники и церковнослужители обучали детей не только чтению и письму, они помогали им постигать церковные обычаи и обряды, Закон Божий и Священное Писание, учили молитвам и песнопениям, знакомили ребенка с системой христианско-нравственных норм. Обучение и религиозное воспитание сплетались воедино. Навыки чтения вырабатывались по Часослову и Псалтыри, каждодневное учение начиналось и заканчивалось молитвой. В богатых семьях дворяне могли себе позволить домашнюю библиотеку, где можно было найти и духовную литературу, в том числе доступную детскому пониманию. Там, где хотели дать детям хорошее образование, нанимали подготовленных домашних учителей, в том числе ученых священников, закончивших семинарии [17]. Родители «старались сочетать достижения европейской культуры и науки с отечественными традициями», в основе которых лежало православие [3; С. 141 - 145].

Необходимо добавить, что церковь играла также особую историко-культурную роль в деле народного образования. Ещё в XVIII, оставаясь неподверженным западным религиозным влияниям, русское духовенство было единственным связующим звеном между простым народом и образованными классами. Постоянное взаимодействие дворянского и

крестьянского сословий на религиозной основе было особенно тесным в замкнутом микромире усадьбы.

С начала XIX столетия, когда правительство усилило заботы о просвещении народа, духовенство было призвано оказывать всяческое содействие введению наук в России. Та же идея проводилась и в указе императора Николая I в 1836 г. об открытии народных школ при церквях и монастырях. Откликнувшись с сочувствием на этот призыв, священнослужители стали заводить приходские школы на свой собственный счет [15; С. 703, 851].

Как и в предыдущие века, церковь в конце XVIII – начале XIX столетия продолжала оставаться центром духовного просвещения, несмотря на атеистическую позицию некоторых дворян

Усадебная церковь – явление особенное, так как она являла собой немаловажный социокультурный феномен. На основе религиозного единства, подкреплённого христианским постулатом «все равны перед Богом», формировались особые формы взаимодействия обитателей господского дома с народом. На тех же, кто был равнодушен к религии, оказывали какое-то влияние церковные праздники, соблюдение обрядов, в которых вместе, как бы на равных, принимали участие помещики и крестьяне [8; С. 138]. «Итак, все наше семейство на страстной неделе говело. С нами вместе говела вся дворня и даже часть крестьян всех возрастов, не говевших в продолжение Великого поста. При отправлении заутрень, часов и вечерень столовая, где совершалось самое служение, лакейская и коридор наполнялись народом; а когда ехали мы в церковь к обедням, то за нашим господским поездом тянулась целая вереница саней или телег, смотря по погоде» [14; С. 177 - 178].

Вопросы нравственного самосовершенствования, достаточно часто присутствующие в русской литературе, воспоминаниях, переписке и дневниковых записях представителей русского дворянства, были неизменно связаны с темой приобщения человека к миру духовности. Именно в усадьбе причастность к религиозной и народной культуре становилась особенно ощутимой, благодаря близости усадебной церкви, вокруг которой формировался определенный уклад жизни. Без сомнения, можно утверждать, что церковь в русской дворянской усадьбе конца XVIII - начала XIX в. являлась одним из необходимых и важнейших элементов культурного пространства.

## **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. *Веремёнко В.А.* Религиозное воспитание детей в дворянских семьях России во второй половине XIX — начале XX в./ Петербургский исторический журнал, №2, 2015.
2. *Каждан Т. И.* Художественный мир русской усадьбы. – М: Традиция, 1997.

3. *Климкина Э.В.* Сочетание национальных традиций и западных влияний в воспитательных практиках российского дворянства первой половины XIX века // Модернизация культуры: идеи и парадигмы культурных изменений. Материалы Международной научно-практической конференции. Ч. II. Самара, 2014.
  4. *Климкова М. А.* «Край отеческий...». История усадьбы Баратынских. – СПб: Искусство, 2006.
  5. *Коробко М. Ю.* Церковь в Черёмушках // Русская усадьба. Сборник Общества изучения русской усадьбы. Вып. 8(24). – М., 2002.
  6. *Кучмаева И. К.* Феномен духовного учительства в России// Россия и славянство. – М.:ГАСК, 1998.
  7. *Лётин В. А.* Место усадебного храма в иеротопическом пространстве/Ярославский педагогический вестник. – Ярославль, №3, 2011 – Том I (Гуманитарные науки).
  8. *Муравьева О. С.* Как воспитывали русского дворянина. – СПб.: Журнал «Нева», 2001.
  9. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1., Т. V. СПб, 1830.
  10. РГАДА, Ф. №1270, ед. х. 860 (Мусины-Пушкины). Письма графа Алексея Ивановича к жене Екатерине Алексеевне. (1816 год).
  11. РГАЛИ, Ф. № 427, ед. х. 268. (Рачинские). Альбом с биографическими документами и письмами Антона Михайловича Рачинского.
  12. РО РГБ Ф. 340, Картон 34, ед. х. 1. (Шереметевы). Письма Протоиерея Сергия Алексеевича Владимирского / Духовника Надежды Николаевны Шереметевой/, его сына и дочери. (1845 – 1848).
  13. *Сахаров В. И.* К истории масонского храма. // Русская усадьба. Сборник Общества изучения русской усадьбы. Вып. 5 (21). – М., 1999.
  14. *Селиванов В. В.* Предания и воспоминания. СПб., 1881//Лаврентьева Е. В. Повседневная жизнь дворянства пушкинской поры. Этикет. – М., Молодая гвардия, 2005.
  15. *Тальберг Н.* История Русской Церкви. – М., 2008.
  16. *Хворых Т. О.* Русская усадьба XVIII века: структура и образ.// Русская усадьба. Сборник Общества изучения русской усадьбы. Вып. 5(21). – М., 1999.
- Хретинина О.А.* Православное воспитание дворян в семье и школе (XVIII – первая половина XIX вв.) // Современные научные исследования и инновации. 2017. № 2 [Электронный ресурс]. URL: <http://web.snauka.ru/issues/2017/02/78048> (дата обращения: 26.03.2019).

*Екатерина Владимировна Склизкова,  
кандидат культурологии  
доцент кафедры лингвистики и МКК  
ИСК «РГУ им. А.Н.Косыгина»*

## **ЛИНГВИСТИЧНОСТЬ ГЕРАЛЬДИЧЕСКОГО ЗНАКА: СТРУКТУРНО-ПРАГМАТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Семиотики составляют универсальную характеристику культуры. Существует набор общих и масса культурно-специфических знаковых систем. Также при сравнении России и Британии в этом аспекте обнаруживаются и параллели, и глубоко различные компоненты. Особенно это заметно в заимствованных в обеих странах феноменах. Геральдика, без сомнения, к таковым относится.

Понимание артефактов как текста дает понимание конвенционального знака как текста априори. Знаковые системы, даже если не рассматривать их в глобальном смысле, всегда формируют некий текст. Семиотики, в том числе язык, призваны передавать информацию. Она может быть различной по сложности и объему, прагматике и т.д., но построение системы следует тождественным алгоритмам, позволяющим анализ и прогнозирование работы и неизвестных структур.

Некоторое единство формирования и функционирования знаковых систем отмечено давно, собственно, это и является целью семиотики. Эта наука подразделяет знаки и их системы на подвиды, действующие согласно определенным алгоритмам. Язык и письменность интересуют нас в рамках исследования геральдики в связи с множеством параллелей. Все они являются знаковыми системами, имеют подобное происхождение, законченный знак является связным «текстом», элементы знака и знак в целом могут быть полисемичными. Структура геральдического знака и языкового – подобны. Они обладают определенной парадигмой. Культурологический компонент определяет их функциональное поле. Герб по своим характеристикам приближается к тексту, в нем даже можно выделить элементы тема-рематической связи, однако, в большей степени, он напоминает слово с его морфемным составом или даже скорее идеографическое письмо.

Язык – бесспорно, является знаковой системой, самой сложной и функциональной. Как и другие семиотики, язык в своей устной и письменной форме служит для передачи информации. Предметное письмо, как один из исходных вариантов, использовалось не столько для передачи информации, сколько в мнемонических целях и счета в разных уголках Земли. Также оно могли служить знаками собственности, предметом туалета, и деньгами и т.д. Однако бывали случаи фиксации исторических событий, указов и др. с помощью таких «писмен».

Возникновение собственно письменности сделало возможным точную передачу информации в пространстве и во времени. Графические отображения мысли можно условно разделить на семасиографию (передающую значение, но не использующую языковые элементы) и фонографию (состоящую из элементов конкретного языка). Древние рисунки, наносившиеся на стены пещер, имеют в основном ритуальный, магический характер. Именно эти изображения являются прообразом письма, графической формы языка. В целом семасиография – межнациональная форма письменности или предписьменности, т.к. является отображением не языка напрямую, а неким абстрактным отображением идей. Первые попытки фиксации человеческой речи в графической форме датируются IV тыс. до н.э. В развитии письма отражена история развития абстрактного мышления от конкретных образов к знакам все более отвлеченных значений. Пиктография – наиболее примитивная форма передачи мыслей с помощью рисунка, обозначающего именно нарисованный объект. Следующим пунктом развития стала идеография, использующая знаки, несущие некую идею, связанную с изображением тем или иным образом. Часто идеография выступает синонимом логографии, и многие авторы предпочитают один из этих терминов, совершенно не признавая другой [4]. Иногда под ними подразумеваются немного разные понятия. В этом случае под логограммами понимаются знаки более абстрактного и лингвистического содержания, если идеограмма – это еще «рисунок», то логограмма – это уже слово, или, по крайней мере, его основа.

Следующая ступень развития письменности связана уже с фонографией, появляются силлабограммы – знаки, изображающие слог, а затем и алфавит. Помимо этого существует фразовое и просодическое письмо. Также системы письма делятся на рисуночные и линейные. Эти аспекты создают разветвленную сеть типов письменностей. Многие системы письма совмещали какие-либо виды письменности. Кроме того, возникает вопрос, считать ли некоторые знаки или письменности консонантными или силлабографическими.

Древнейшие системы письма принадлежат Ближнему Востоку, и к ним восходят алфавиты Европы. Как и большинство систем знаков, письменность была создана для самовыражения, для увековечивания своего имени, для демонстрации своей собственности. Из подобных меток со временем вполне могли развиваться уже более сложные системы, сформировавшие затем письменность. По основной версии, письменность была изобретена шумерами, народом, не относящимся к индоевропейцам и создавшим одну из первых величайших цивилизаций человечества. Древнейшие из сохранившихся письменных памятников этой культуры датируются 3400 г. до н.э. Однако, есть вероятность, что письменность –

изобретение народа, жившего на территории Месопотамии до и вместе с шумерами [4].

Принято считать, что письменность была изобретением жрецов, которые фиксировали приношения в храм [2]. Простейшие формы письма представляют собой глиняные этикетки с клеймом владельца, сделанным с помощью цилиндрической печати, и прорезями для шнура крепившиеся к товару. Далее использовались глиняные бляшки различной формы, затем на них появляются изображения, или сами бляшки приобретают форму товара (орудие труда и т.д.). Следующим этапом стало использование глиняных табличек с оттисками бляшек, а затем с рисунком от руки. Непосредственно письменность берет начало от рисунков-пиктограмм, которые затем становились все более абстрактными. Большая часть знаков была логограммами, однако со временем большой вес приобретают фонетические знаки. Одни знаки являлись полифонами (имели больше одного фонетического значения), другие – омофонами (обозначали разные предметы, но фонетические значения совпадали). Это явление активно использовалось в так называемом «ребусном принципе» письма, где одинаково звучащие слова взаимозаменяемы (1, eye; 2, to). Кроме того, фонетические комплименты, добавляющиеся к логограммам, давали ключ к правильному чтению. Помимо логограмм и фонетических знаков, существовали детерминативы, показывающие, к какому классу относится данный предмет, но не произносящиеся при чтении. Клинопись, как и другие системы письма, не являлась статичной, она менялась с течением времени, становясь все более абстрактной и упрощенной. Шумерскую клинопись в III тыс. до н.э. переняли аккадцы. Также она использовалась в Вавилонии и Ассирии, где ее упростили и сделали более лаконичной.

Для всех древних систем письма были характерны эксперименты в области направления письма: справа налево, слева направо, сверху вниз, бустрофедоном (справа налево и слева направо по очереди). Первоначально шумерские тексты писались вертикальными колонками справа налево. Затем таблички развернули на 90°. Вслед за табличками развернулись и сами знаки. Но основным направлением стало слева направо. Кроме того, клинопись использовалась и за пределами Месопотамии. Шумерская система письма была заимствована эламитами, хуритами, хеттами, урартами. В основном клинопись заимствовалась в ее аккадском варианте и приспособлялась под структуру другого языка.

Таким образом, клинопись оказала гигантское влияние на все письменности азиатского региона и явилась прашуром письменности вообще. Именно клинопись и аккадский язык стали международной письменностью и языком древних народов Ближнего Востока. Кроме того, вероятно, шумерское рисуночное письмо стало прообразом египетской иероглифики [11].

Иероглификой (священно вырезанной) письмена были названы греками, которые вторглись в Египет в 332 г. до н.э. Иероглифы (по легенде, дар бога мудрости Тота) покрывали различные предметы, стены храмов, стелы, с их помощью записывались литературные и научные произведения, делались хозяйственные записи, составлялись юридические документы и т.д. Возникла эта письменность во время первой династии (3110-2884 гг. до н.э.). Первоначально использовались  $\approx 700$  иероглифов в виде человека, животных, частей тела и предметов. К пришествию греков иероглифов было уже несколько тысяч. Писались иероглифы справа налево, слева направо, сверху вниз. Направление указывали живые существа, которые «смотрели» всегда в начало надписи. Иероглифы делились на словесные знаки, фонограммы и определители. В разных ситуациях знаки могли играть разные функции. Египетский силлабарий состоял из одно и двусогласных знаков. Несмотря на существование фонограмм, могущих более или менее отражать язык, перехода на более простую систему не произошло. Возможно, т.к. египтяне верили в магическую силу написанного слова, и изменение структуры знака могло трансформировать всю суть надписи. Помимо иероглифики египтяне пользовались иератикой («священная») и демотическим письмом («народные буквы»).

Можно сказать, что для древних систем письма характерна достаточно большая вариативность форм и функций. Даже на основе двух рассмотренных письменностей видно, что система работает по единому принципу. Этот принцип был свойственен всем древним системам письма. Три основных типа знаков составляли ее основу: логограммы, детерминативы и комплементы. Ребусный принцип давал возможность замены знаков, а вариации в направлении написания в большей степени подчинялись эстетике.

Если сравнивать системы письма в структурно-семантическом плане, то их отличия не столь велики, как может показаться на первый взгляд. Минимальный смысловой компонент в языке морфема, часть из которых являются носителями основных смыслов культуры. Корневые морфемы по своей сути логографичны. Они формируют определенный образ и направляют мышление в нужное русло. Эти образы могут передаваться одним знаком (логограммой) или несколькими (алфавит, силлабограммы). Геральдика по своей структуре близка древним системам письма. Если брать современные европейские языки, то слова там строятся по принципу: корень, аффиксы и окончания, т.е. элемент, наделенный базовым смыслом, некий показатель классового смысла и показатель парадигмы, более конкретного смысла. Каждый этот элемент состоит из языковых элементов, присущих конкретному языку: морфем. Морфемы отображены набором знаков, отражающих звуки языка, т.е. буквами или их сочетаниями. В неалфавитных и неслоговых системах письма информация,

которую дает корневая морфема, передается не набором, а единым знаком – логограммой. Чтобы дать понять категорию, добавляется еще знак, как и чтобы дифференцировать объект.

В геральдике, нет языковых знаков (точнее, они присутствуют в виде элемента). Символический характер гербовых изображений приближает их к идеографии. Геральдика, конечно, не настолько детально структурирована, как письменная речь. В ней сохранилось множество отступлений и двояких трактовок. Однако построение геральдического знака подобно языковому. Однозначно его можно рассматривать в качестве текста, который строится вокруг некоего семантического ядра. Герб несет в себе большой объем разноуровневой информации, исторической, социальной, эмотивной, эстетической и пр. Для этого в геральдике разработан свод правил, набор элементов, их сочетание, цветовое решение и т.д. И письменность, и геральдика развивались от рисунков с интернациональной семантикой. Системы письма пошли дальше, разработав привязку к конкретному языку, а геральдика фактически законсервировалась на уровне идеографии.

Герб – абсолютно определенный по семантике, синтактике и прагматике знак, функционирующий только в определенных рамках и при определенных условиях. Полный герб представляет собой сложную структуру, законченный текст, состоящий из нескольких обязательных элементов. Основой, носителем герба является щит. Без щита герб превращается в эмблему. Под геральдическим щитом понимают тот, изображение которого соответствует реальному щиту и удобно для расположения геральдических знаков.

Как говорилось, герб, как и письменный знак, имеет семантическое ядро – «логограмму». Это геральдический щит. У него также есть элементы, соответствующие компонентам и показывающие парадигму: цвета и металлы, знаки нисходящей линии, деление герба. Форма щита, наличие и форма шлема, короны, дополнительных знаков соответствует детерминативам, показывая, к какому классу относится данный социальный объект.

Щиты отражали темпоральные и пространственные характеристики культур, - форма и размер щита соответствовали роду войск и степени защиты кольчуги. В древнем мире преобладали круглые и четырехугольные, а также азиатские (в форме полумесяца), делавшиеся из легкого дерева, покрытого кожей, с ободом из металла. Германские племена использовали щиты из ивовых прутьев, обтянутые воловьей кожей или покрытые мехом. Часто щиты укреплялись и украшались массивными металлическими заклепками. Совершенствование брони сразу отражалось на форме рыцарского щита, - они делались короче и более прямыми. Были плечевые щиты – прямоугольные доски из железа, носимые на плече.

Щиты всегда пользовались особым почитанием у воинов. *Aut cum scuta, ant in scuta / ἢ τὰν ἢ ἐπὶ τῆς* (со щитом или на щите) [9, с. 327] – либо возвращайся с победой, либо умри в борьбе. Это выражение появилось еще в древней Спарте. Рим развил обычай поднимать воина на щите в минуту его триумфа. Щиты являлись и защитой, и средством самовыражения, устрашения и т.д. Виду щита всегда уделялось пристальное внимание. Уже в древних источниках мы находим достаточно детальное описание этого типа вооружения:

«Поднял, всего покрывающий, бурный свой щит велелепный,  
Весь изукрашенный: десять кругом его ободов медных,  
Двадцать вдоль его было сияющих блях оловянных,  
Белых; в середине ж одна воздымалася – черная воронь;  
Там Горгона свирепообразная щит поворачивала,  
Страшно глядящая, окрест которой и Ужас и Бегство.  
Серебряный был под щитом сим ремень; и по нем протяженный  
Сизый дракон извивался ужасный; главы у дракона  
Три, меж собою сплетясь, от одной воздымались выи» [5, с.182].

В большей степени форма зависит от времени использования щита, вида войска и вооружения, а также от художественных предпочтений. Существует полугласное деление форм щитов по странам, хотя это не совсем соответствует реальному положению вещей. Так, в геральдике наиболее распространенным считается французский щит (прямоугольный с заостренным фигурным низом); варяжская форма тоже довольно популярна (треугольный щит прямой сверху с нижними полукруглыми сторонами); немецкий тарч, самая вычурная форма, наиболее характерна для поздней геральдики; испанский прямоугольный щит с полукруглым низом и овальный итальянский. Для гербов женщин использовался ромбовидный щит.

С древности щиты украшались эмблемами, а затем гербом владельца. Первые зачатки геральдики можно увидеть в XI веке во время Гаральда Сурового Норвежского. Они явно показывают большое влияние востока на этот феномен. Как уже говорилось, первоначально щиты имеют функцию защиты и устрашения. Изображения на щитах часто были весьма агрессивны и порой были способны вызвать ужас у противника.

В XI-XII вв. преобладали узкие вытянутые щиты с округлой верхней частью, закрывавшие воина целиком. Такие, в частности, можно увидеть на гобелене Бойе. На Руси подобная форма была популярна, и ее часто называют «древнерусской» или «варяжской» (более короткая и плоская сверху). XII в. характеризуется усилением индивидуализма в оформлении щита. Изменение вооружения и турниры привели к распространению щитов с вырезом для копья.

В XVI в. щит теряет свое основное назначение и переходит в разряд чисто геральдических символов. Форма щита соответствует общему

направлению развития культуры: готика, эпоха Возрождения, барокко и рококо находят отражение в геральдике.

В целом, эволюция щита движется в сторону уплощения верхней части, укорачивания, вырезания выемки для копья и вычурности формы, а затем к геометрической строгости.

Щит, как уже говорилось, – основа и квинтэссенция герба, если понимать геральдику в строго определенных рамках. Без щита герб теряет смысл, поэтому и в Британии, и в России щиты являются необходимым атрибутом этого искусства.

«Вдруг Людегер, чей натиск вторично был отбит,

Увидел, что короной украшен вражий щит.

Король могучий понял, что за боец пред ним,

И крикнул громким голосом воителям своим» [7, с.383].

Шлем так же употреблялся с глубокой древности.

«Шлем возложил на главу изукрашенный, четверобляшный,

С конскою гривой, и страшный по верх его гребень качался» [5, с.182].

В эпоху расцвета геральдики рыцарский шлем был не менее важен, чем щит. На турнирах они предьявлялись в комплекте в качестве доказательства дворянского происхождения и права участия в турнире. В связи с тем, что шлем оберегал голову рыцаря, он уместен только в гербах дворянских фамилий в мужском поколении, женщины его не имели. Некоторым городам и корпорациям шлем был дарован как знак особого отличия. Шлем, таким образом, представляет собой некий детерминатив.

Как любая часть вооружения, шлем претерпел множество изменений. До Крестовых походов они изготавливались из меди, или металлических прутьев, обтянутых кожей, или представлял собой кожаную шапку с металлическими бляшками. Такой головной убор закрывал только верхнюю часть головы. Крестовые походы меняют форму шлема, на нее влияют встречи с сарацинами, он становится железным, закрывающим всю голову, с щелями для глаз и отверстиями для доступа воздуха. Это были горшковидные шлемы XIII в., затем кадочные XIV в. Процесс изменения формы шлема вписывается в общее развитие вооружения. Конические шлемы с наносником дорабатываются забралом и т.д., затем становятся шарообразными с забралами и без. В XVI в. через Испанию в Европу проникает форма шлема – морион – в виде высокой заостренной шапки с полукруглым гребнем и широкими полями, и древняя восточная форма шлема, распространившаяся в России, Польше и Венгрии.

Но не любой шлем мог найти отражение в гербе. Для этих целей использовались так называемые турнирные шлемы, украшенные различными клейнодами. Немецкая геральдика, наиболее разработанная в научном плане, указывает четыре типа геральдического шлема:

горшкovidный, кадочный, копьевой, решетчатый. Последний также носит название «турнирный». Эти шлемы являются последовательными модификациями друг друга и проявляются в разные временные отрезки. Форма шлема должна соответствовать форме щита (они развивались параллельно). Размер шлема  $2/3$  или  $1/2$  гербового щита. Шлем имеет цвет стали с украшением из золота или серебра. Иногда для высшего дворянства использовались шлемы целиком из драгоценных металлов.

В период Ренессанса наличие и количество решетин свидетельствовали о ранге владельце щита. У низшей знати чаще были закрытые шлемы.

«Английская аристократия знала только две манеры изображения геральдического шлема. Шлем с решетинами, весь серебряный, но с золотыми прутьями, давался членам класса высшей аристократии (пэрам и др.). Рыцари, баронеты и простые дворяне, «джентри», получали в герб закрытый шлем, сделанный из обыкновенной стали, с открытым забралом для первых двух категорий и полностью закрытым для «джентри»» [10, с.61].

В русской геральдике употребляются два вида шлемов: турнирный и древнеславянский, последний – прерогатива древнего русского дворянства.

В Англии над гербом взамен шлема часто помещают венчик с основной гербовой фигурой в виде нашлемного украшения. Шлемы королей и герцогов были прямопоставленные и решетчатые, для пэров ниже герцога употреблялись такие же, но в профиль, для рыцаря – шлем с поднятым забралом и поставленным прямо, для низшего дворянства – закрытый шлем, в профиль. Как утверждает Арсеньев [1, с.236], рыцарские шлемы почти совсем вышли из употребления в Англии и Франции, причем, наполеоновская геральдика ввела на их место береты со страусовыми перьями. Но удержались они там не долго.

Шейный клейнод – тоже своеобразный детерминатив - подвеска в виде монеты или розетки, надетой на цепочке или ленте на шейную часть шлема. Первоначально это был отличительный знак турнирных обществ или личный знак почести. Он появляется лишь с XV в.

Обычное положение шлема – над гербовым щитом посередине. Если щит был наклонен, шлем помещался на выступающем углу. При соединении гербов начинают действовать определенные правила. Каждый шлем располагается в зависимости от их значения и количества. Геральдически правая сторона и центр более почетны. Положение шлема (фас или профиль) также подчинено правилу. Обычно они располагались фас или повернутым вправо (геральдическое), повернутый влево шлем свидетельствовал о незаконнорожденности его владельца. Несколько шлемов могло появиться в результате соединения гербов. Тогда они уменьшаются в размерах и располагаются по «старшинству».

В поздней французской геральдике существует собственная система

относительно шлемов. Шлемы королей – золотые, обращенные в фас, с поднятым забралом, принцев – с полуоткрытым забралом, князей и маркизов – серебряные, окаймленные золотом с 11-ю решетинами, графов и виконтов – с 9-ю, обращенные на 1/3 вправо и т.д.

Как уже говорилось, шлем с его вариантами подобно детерминативам демонстрирует класс объекта (принадлежность, древность и т.д.).

Crest (нашлемник) – английский термин для того, что в немецкой геральдике называлось «Helmkleinod», – помещенная на шлеме «...пластически изображенная фигура, которая этим самым дает шлему признак гербового» [1, с.237]. Т.е. этот элемент, усиливая геральдическую связь между шлемом и геральдической фигурой, выступает неким когерентным принципом для всего герба. Нашлемниками могли служить фигуры животных, птиц, части тела, неодушевленные предметы, перья. Подобные украшения использовались воинами с глубокой древности для придания себе более устрашающего вида. С XV в. клейноды стремительно усложняются. В Германии ремесло их изготовления считалось весьма почетным, там же они и были самыми вычурными. Одной семье в Германии могло принадлежать множество клейнодов, а в Англии, Франции, Италии и Испании тяготели к единственному. В Англии рога и перья практически не использовались. Далеко не все клейноды были реальными, т.е. некоторые помещались только на изображении герба, но не использовались как нашлемное украшение. В России, также как и в Польше, часто использовали страусиные перья.

В Средние века нашлемники были опознавательными знаками для рыцарей или рыцарей и их дам на турнирах. Вначале они не были наследственными. Обычно геральдический клейнод соответствовал щиту, его цветам и его фигурам. При браке клейноды могли объединяться в соединенном гербе. Нашлемник делали из металла, затем из кожи или дерева, он укреплял шлем. Но позже, с усложнением фигур он потерял эту роль. Нашлемник укреплялся на шлеме посредством шнурков, винтов или особого венчика, обруча, плотно прихватывающего его к шлему. Подобными соединениями могли быть: шлемовые короны – венчики простейшей формы; венчики / гирлянды (бурелеты) – повязки из скрученных полос материи, несущие два главных цвета щита; подушки, имеющие кисти по углам; мантии (наметы). Геральдическая повязка – знак, происходящий из веревки из верблюжьего волоса, использовавшейся арабами для закрепления головного намета. Данный геральдический элемент особенно часто встречается в английской геральдике. В России такого элемента в вооружения, как нашлемник, не было, соответственно не было и тех элементов, которые крепили это сооружение к шлему. Для нашей страны эти шлемовые украшения были лишь символическими или даже эстетическими знаками, заимствованными вместе с самой наукой.

Эти добавочные знаки близки диакритическим, делают определенный акцент и добавляют элемент дифференциации.

Мантя (намет) – ткань, покрывающая шлем, первоначально защищала крестоносцев от солнца, падающего на сталь шлема. Она появляется в XIV в. в виде небольших плащиков. Затем наметы стали употребляться как украшение. Наметы вырабатывают свой законченный вид ко 2-й половине XV в. Из листовидных лент они переходят в курчавые и заостренные завитки самых причудливых очертаний. Цвет намета соответствует цветам герба. Чаще всего он – двуцветный (лицо – основная эмаль, изнанка – основной металл). При нескольких шлемах каждый имеет свой намет. Когда на одном намете желают поместить несколько цветов объединенных гербов, то его разделяют линией, проводимой с середины шлема вниз. При изображении намета следует согласовывать его стиль со стилем щита и шлема. Во французской геральдике наметы (*lambrequins*) получают различные наименования: *volets*, когда ткань изрезана и развеивается по ветру; *careline*, когда имеет вид капюшона; *mantilet*, когда напоминает небольшой плащ; *hachement*, когда висит ключьями в виде лент. Также они получают названия в зависимости от сходства их с перьями или листьями [1,с.250]. В любом случае намет должен соответствовать гербу по стилю.

Наметы – тоже не являются реально используемым компонентом вооружения в России и тоже стали символическим заимствованным элементом.

Короны – головные украшения, служащие символом верховной власти, эмблемой ранга носителя. Они представляют значительный интерес для ученых. Короны использовались с очень давнего времени. Они являлись символом духовной или светской власти царей и священнослужителей. Существует множество упоминаний о коронах древних правителей. Геральдические короны или короны достоинств (степеней) сильно отличались от настоящих. Короны располагались между щитом и шлемом, иногда занимали место гирлянды. Они состояли из обручей, украшенных драгоценными камнями с листовидными и жемчужными зубцами. В различных государствах Европы их формы неодинаковы, более того, и в рамках одного государства могли быть различия, исторический период тоже имел значение. В Британии, помимо правящей династии, верхушка аристократии носит диадемы в исключительных церемониальных целях (например, коронации).

Королевская корона состоит из двух дуг, украшенных жемчужинами, завершенными державой, зубцами в виде креста и *fleur-de-lis*. Остальные титулы дуг в коронах не имели. Они отличались друг от друга наличием и количеством зубцов в виде клубничного листа и жемчужин.

Корона Великобритании имеет четыре дужки накрест, и на каждой из них, при соединении с обручем, уширенный крест, в промежутках –

лилии. Короны достоинства английского дворянства имеют своеобразные формы, они не имеют сверху дужек, сверху выступает шапка с кистью наверху, внизу опушены горностаем.

В западноевропейской геральдике помимо корон использовались различные головные уборы. Это были шапки с украшением из меха и жемчуга, головные уборы священнослужителей с кистями и без. Алая бархатная шапка, подбитая горностаем, часто появляется в средневековой геральдике, ассоциируется с потомками пэров или королевской кровью, в Шотландии знак младших баронов.

В различных странах используются национальные шапки. В русской геральдике использовалась императорская российская корона (венец, соединенный с раздвоенной шарообразной шапкой), шапка Мономаха, короны царств и княжеств, короны для дворянства и различных социальных институтов.

В России графы и бароны помещали в гербах короны, согласно их рангу и соответственно европейской традиции, а нетитулованное дворянство имело простые железные дворянские короны. Территориальные короны различались, в том числе, в зависимости от, например, количества жителей города. Также для России характерны так называемые профессиональные короны. В личных гербах корона располагается над щитом, в корпоративных – на шлеме.

В XVIII в. русская Герольдия установила правила для внешних украшений герба, часто называвшихся «клеянодами» (короны, венчики, венцы и т.д.). Была разработана довольно удобная система для отражения статуса города. Древние столицы княжеств имели шапку Мономаха, крупные и значимые города имели красную кирпичную корону со множеством зубцов, мелкие города ограничивались двумя зубцами.

Кроме того, существуют и другие отличительные знаки сана: жезлы, мечи, ключи и т.д. Они помещаются обыкновенно позади щита, так что видны их концы. Особый род составляют орденские знаки отличия (эмблемы различных орденов и братств). Только лицо, награжденное орденом, имело право украшать этим знаком свой герб. Эмблемы эти были наследственными. Существовали также особые аксессуары, придающие пышность и великолепие гербу.

В Российских территориальных гербах за щитом часто помещались элементы, говорившие о специализации города: колосья пшеницы, молоты, якоря и т.д.

Щитодержатели – это фигуры человеческие, звериные, фантастические, поддерживающие щит. Подобный обычай произошел от действительных щитодержателей на турнирах. По другой версии, щитодержатели помогали заполнить пустые места на печатях [10]. В геральдике не существовало определенных правил относительно их выбора. Бывало, что в одной фамилии щитодержатели менялись. Иногда

фигуры щитодержателей повторяли фигуры щита. Положение фигур также может быть различным. Наиболее типичным является наличие двух прямостоящих фигур. Как правило, они несли иносказательное значение. Они могли отражать вкусы носителя, легенду рода или какие-либо исторические события, связанные с семьей. «Писательница детективов П.Д. Джеймс, ныне баронесса Джеймс Холланд Парк, пристроила двух живущих у нее полосатых кошек держать ромбовидный щит своего герба» [10, с.64-65].

В настоящее время в Англии и Уэльсе щитодержатели жалуются только пэрам, Рыцарям Ордена Подвязки, Святого Георгия, Святого Михаила, Бани, Большого Креста, а также Ордена Королевы Виктории. В связи с возрастанием количества пожизненных пэров в геральдике наметилась тенденция использования «личностных» щитодержателей, например, изображающих домашних любимцев.

Часто в качестве щитодержателей использовались тотемные и другие подобные изображения, близкие для какого-либо сообщества (например, медведи или ангелы для России и львы и единороги для Великобритании).

Compartment – основание (постамент), на котором покоились щитодержатели. Это полянка с травой, символическими цветами, камнями. Иногда оно имеет щитовые цвета в виде паркета, карниза, панели. Ранние поддерживатели не имели основания. Вероятно, появление основания связано в основном с эпохой Возрождения. Были периоды, типа XIX в., когда основание было совсем маленьким. Иногда, например, в Шотландии, в качестве постамента выступали башни с элементами стены.

Гербовая мантия (сень) принадлежит новой геральдике, хотя некоторые приписывают ей более древнее происхождение из обычая вывешивать турнирные щиты на коврах и тканях. Мантия помещается позади всего герба в виде шатра, она служит украшением герба. Мантии подхватываются с верхней стороны посередине и краям шнурами. Поднятая середина увенчана короной достоинства. С наружной стороны они бывают пурпурными, синими или червлеными, усеянными гербовыми эмблемами или пустыми, с подбивкой из горносталя. Гербовые мантии появились в XVII веке, изобретателем их был француз Филипп Моро. Сень служила отличительным знаком верховной власти и располагалась, в том числе, над тронами.

Русские князья помещали свой герб на подбитую горностаем пурпурную мантию.

Девизы делятся на два подвида. Английские девизы были необходимым компонентом герба и отличались краткостью и выразительностью. Девизы в виде отличительных знаков, помещенных возле герба на второстепенном месте (badges) редки и встречаются почти только в английских гербах. Badges могли не входить в состав самого герба, располагаясь, как правило, возле щита, под щитом или на самом

щите в виде дополнительного украшения и во многом были более удобны, чем сложные гербовые фигуры. Они могли фигурировать на одежде оруженосцев, на знаменах. Будучи символами лиц или земель, badges намного старше геральдической системы. Эмблему вообще можно считать особой геральдической традицией. Здесь понимается использование какого-либо элемента герба, фигуры, отдельно. У представителей одной семьи они могла быть разные.

Также девизы бывают словесными. Это короткое изречение, писавшееся на ленте внизу или наверху щита. Оно несет тайный или явный смысл, относится к имени владельца, к гербовым фигурам; это поговорки и изречения исторического характера, боевые кличи, поучения, заглавные буквы имени или изречение. Иногда они бывали понятны только владельцам герба. Как правило, девизы помещаются на узких лентах, внизу щита, вокруг нашлаемника или поддерживаемой фигурой нашлаемника. Изображенные на фигурах герба девизы относятся именно к ним.

«Во французской геральдике, когда словесный девиз сопровождается в гербе фигурой, которую он поясняет или просто называет, то слова его получают наименование души девиза, а фигура – тела его...» [1, с.273].

Цвета, металлы, меха, геральдические фигуры, деления щита выполняют роль, подобную комплементарам. Они фактически являются показателем парадигмы. Некоторые гербы состояли только из одного цвета, металла или меха. Среди гласных гербов подобные встречаются довольно часто (гербы Оранжевых, Ферресов, Трампингтонов и т.д.). Первоначально геральдика использовала красный, синий, белый и черный, затем еще зеленый, желтый и пурпурный. К концу Средневековья палитра расширилась за счет: темно-желтого, кроваво-красного, багрового, а затем железно-серого, пепельного, земляного, коричневого, водяно-голубого, стального в Германии и оранжевого в Англии. Если подходить к законам геральдики строго, второстепенные цвета – негеральдичны, и являются излишеством. Металлы, золото и серебро, соответствовали желтому и белому цвету, таким образом. Как цвета они перестали употребляться. Из мехов употреблялись горностаи, белка и соболь.

Простые гербы представляют собой щиты, имеющие окраску, но не несущие какого-либо изображения. Гальфрид Монмутский [3; 14]] (1136 г.) утверждал, что рыцари знатных семей носили одежду и гербы одного цвета, что означало, что в XII веке геральдические украшения содержали элементы претенциозности. Герои многих романов часто носили «простые гербы» для сохранения инкогнито.

У Кретьена де Труа [13] Персеваль побеждает Красного Рыцаря и с этого времени носит простой красный щит (герб), являющийся его атрибутом все Средние века. Артурианские рыцарские романы XIII века также часто приписывали простые гербы просто неизвестным рыцарям

(chevaliers nouveaux).

«Песнь о Роланде» [8], которая предшествует первым примерам истинной геральдики, упоминает одноцветные щиты. Много других эпических поэм и рыцарских романов также рассказывают о щитах одного цвета, особенно золотого, серебряного, красного и зеленого.

Много было написано о Зеленом Рыцаре из-за важности в Средние века рыцарского романа «Гевейн и Зеленый Рыцарь» [12]. Красные щиты описываются во многих рыцарских романах. Одна из самых популярных личностей артурианской литературы Красный рыцарь также появляется в «Алисе в Стране Чудес» [6] (он сражается с Белым Рыцарем). Можно даже сказать, что Красный рыцарь был предком немецкого аса I Мировой войны Красного Барона (Manfred von Richtofen). Наиболее известен из Белых Рыцарей Ланселот, который получил белое снаряжение и белую лошадь от Леди Озера.

Феномен простого герба достаточно редок. Все-таки геральдика создавалась, как искусство изображения. Поэтому на щитах почти всегда есть изображения (гербовые фигуры). Эти фигуры со своими особенностями орнаментального аспекта и семантики свойственны только геральдике, подчинены определенному канону, хотя часто используют устоявшиеся веками символические образцы.

Геральдика создавалась, когда большинство людей было неграмотным, и семантически явные знаки вполне заменяли письменность. С развитием геральдики образы усложнялись, приобретали тайный смысл, язык геральдики также развивался, появлялись новые термины, изменялось описание герба. Для сложного герба применялся сокращенный стиль описания, невероятно запутанный для современного исследователя. Для блазонирования (описания герба) были разработаны термины для обозначения точек на поле герба, в котором помещалась фигура, что давало возможность интерпретации герба в вербальной форме.

Поле щита делится на правую и левую часть в зеркальном отображении для смотрящего (т.е. правая часть – это левая и наоборот). Это было связано с тем, что держащий щит и зритель воспринимали изображения с разных сторон. При горизонтальном делении верхняя часть щита называется «глава» (chief), средняя – «пояс» (fess), нижняя – «основание» (base). Точки щита получают название по его частям. Наиболее почетной точкой (honour point) считается точка между средней головной и центральной. Тип деления определяется наклоном разделяющей линии (горизонтальной, вертикальной, диагональной и т.д.).

Главных делений щита четыре: рассечение (по вертикальной линии), пересечение (по горизонтальной линии), скошение справа и скошение слева (по диагонали, проведенной из правого и левого верхнего угла соответственно). Деления щита могут использоваться самостоятельно и в различных сочетаниях. Разделение щита, т.е. сами линии разделения

имеют свои особенности и названия (волнообразная, зубчатая и т.д.).

В России деление щита в большей степени связано не с объединением семей, а отражением различных деяний внутри одной семьи. Вензеля монархов часто появлялись на гербах фамилий, которым он даровал дворянство. Иногда это мог быть орел или мальтийский крест, как в случае с Павлом I.

Разделение возможно также посредством изображений на поле щита, называющихся гербовыми фигурами (charges). Главные или обычные фигуры (ordinaries) представляют собой крупные геометрические фигуры (глава, пояс, столб, шеврон, крест и т.д.). Практически все фигуры имели вариации. Подчиненные (subordinaries) фигуры включают разновидности каймы, клинья, острия, круги и т.д. Следует также отметить, что для фигур существовали определенные размеры (не более 2/7 ширины всего щита). В Англии, например, кайма или бордюр использовалась для обозначения младших сыновей. Ей давались различные цвета, дополнительные фигуры и, соответственно, различные названия. Существует также так называемая внутренняя кайма, используемая в Английских и Шотландских гербах. Это узкая полоса по периметру герба и повторяющая его форму, но не касающаяся его краев. Главные и подчиненные фигуры могли образовываться с помощью вышперечисленных фигурных линий. Все это указывалось при описании герба. Первые гербы были одноцветные или снабженные разноцветными полосками. Отсюда и произошли главные и подчиненные фигуры.

Кроме того, существуют так называемые негеральдические гербовые фигуры. Фигуры могут встречаться как в единственном, так и во множественном числе. Для удобства их можно разделить на три класса: естественные, вымышленные и искусственные. К естественным относятся человеческие фигуры, фигуры животных (львов, оленей, медведей и т.д.), птиц (орлов, журавлей, павлинов и т.д.), водных существ и рептилий (дельфинов, рыб, змей, раковин и т.д.), деревьев (липы, дуба, березы, ели), цветов (розы, лилии, фиалки), листьев, светил, облаков, рек, гор и т.д. Ко второй группе относятся фантастические фигуры (двуглавый орел, гриф, дракон, единорог, гарпия, кентавр, химера, василиск, саламандра, гамаюн и т.д.). Искусственные фигуры включают разнообразные предметы быта.

Животные изображаются целиком, частями, группами, кроме того, если они изображены без зубов, когтей, рогов, клювов и т.д., то называются «безоружными». Есть небольшая группа фигур, повсеместно и наиболее часто встречающихся. С большим удовольствием выбирались животные с явной семантической составляющей, такие как лев, дракон, волк, медведь и т.д.

Самым древним и наиболее употребляемым символом животного является лев. Нормальное его положение восстающее (стоящее на задних лапах). Голова вначале изображалась заостренной, позже закругленной,

рот – разинутым, с высунутым языком. В XIV в. лев имеет более прямое положение (фигура совпадает с вертикальной осью щита). В XV в. он принимает более изогнутое, змееобразное очертание. Первоначально лев изображался полностью лохматым, затем с длинной курчавой гривой и лохматыми лапами. Хвост направлялся вдоль туловища, иногда раздваивался и имел на конце кисти.

«Вооружение» (зубы, когти, рога) обычно получают тинктуру, отличную от основной фигуры.

Сам лев обычно золотой, красный или черный, зубы и глаза – серебряные. Здесь тоже не обошлось без проблем в терминологии. Существуют львы, леопарды, львиные леопарды, леопардовые львы без видимых отличий фигур. Леопард или леопардовый лев – шествующий через щит, одна из передних лап поднята, голова en face, хвост прижат вдоль спины. Восстающего леопарда некоторые геральдисты называют «львиным леопардом». Другие усматривают признак леопарда в положении фигуры и называют встающего льва «леопардовым», а шествующего – «львиным леопардом». Например, для Англии характерны львы (восстающий, шествующий, настороже и т.д.). А для Франции, если морда существа в фас, – это леопард, поднявшийся лев, смотрящий на зрителя – леопардовый лев, а идущий на задних лапах – львиный леопард. Но в целом между ними нет ни разницы, ни противоречия.

Согласно одной средневековой хронике, при посвящении в рыцари приемного сына Генриха I в 1127 г. король повесил юноше на шею голубой щит с золотыми львами. Первым гербом Англии - на красном щите три золотых идущих льва настороже можно считать использовавшийся на государственной печати Ричардом I Львиное сердце, примерно в 1195 г. Эти львы сохранились на государственной печати до наших дней. В Шотландии красный лев на золотом поле появился на флаге короля скоттов Вильяма Льва (1165-1214). Представители многих династий взяли изображение льва для своих эмблем. Львы до сих пор присутствуют на гербах Дании, Швеции, Норвегии, Нидерландов, Финляндии, Бельгии, а также на многих городских гербах. В русской геральдике лев также появляется достаточно часто. Он появляется на печатях князей смоленских XIII в., печатях Галицко-владимирских князей XIV в., печати Великого Новгорода XV в., гербе Владимирского великого княжества XVIII в.

Орел – пожалуй, наиболее часто встречающаяся на гербах птица, в том числе, как государственный и имперский символ, символ власти и могущества с древнейших времен. В Риме орел впервые появляется на штандартах римских легионов, затем становится эмблемой римских императоров, а позднее – геральдическим символом Священной Римской империи (962-1806). В подражание римским императорам, Наполеон при

вступлении на императорский престол Франции в 1804 г. включает орла в свой герб. В США орел появляется с утверждением государственной печати в 1782 г. Двуглавый орел, глядящий на Восток и Запад, был символом Византийской империи, которая прекратила свое существование в 1453 г., когда турки завоевали Константинополь. Иван III, женившись на Софии, племяннице последнего византийского императора, взял титул «царь» от «цезарь», а двуглавый черный орел стал использоваться в российском гербе. Геральдический орел имеет мало общего с настоящим. Изображался, как правило, с полураспущенными крыльями, с головой, обращенной в стороны, и расставленными когтями. Хвост, крылья, перья изображаются орнаментально. Встречаются также отдельные части орлов: лапы, головы, но особенно часто – крылья.

Наиболее важным растением на гербе в английской геральдике является роза. Она изображается распустившимся цветком обычно из пяти лепестков сердцевидной формы. Середина и заостренные листики бывают другой структуры. Золотая роза была впервые введена в качестве королевского знака Элеонорой Прованской в 1236 г., когда она вышла замуж за Генриха III. Когда Генрих из дома Ланкастеров занял трон в 1399 г. под именем Генриха IV, он принес с собой эмблему красной розы. После династической войны «Алой и Белой розы» (1455-1485) за обладание британской короной между домом Йорков (Белая роза) и Ланкастерами обе розы были объединены в форме, которая известна под названием «Розы Тюдоров».

Также одним из наиболее употребляемых цветов на гербах является лилия. Она чаще всего появляется в виде своеобразного геральдического орнамента (Francisca). Она состоит из трех листьев, из которых средний заострен, а боковые верхними концами отогнуты вниз. Вместе они соединены перевязью. Ниже перевязи образовывается та же фигура, только уменьшенная. Изображение верхней половины называется fleur de lis. Лилия представляет весьма древний орнамент и встречается на Востоке уже в XI в. в виде узора на одежде. Отсюда она, вероятно, проникла во французскую геральдику. Некоторые исследователи указывают на сходство геральдической лилии и ириса, произрастающего в Палестине.

Также есть версия, что фигура изображала не цветок, а жабу. Лилия еще задолго до появления геральдики ассоциировалась с французскими королями. Лазурное поле, украшенное золотыми лилиями, появляется в XIII в. при Людовике VIII. В XIV в. при Карле V количество лилий было сокращено до трех. Якобы количество цветов соответствовало Троице. Однако Карл VI использовал оба варианта герба по разным случаям. На данный момент усыпанный лилиями щит называется «старинный французский», а с тремя цветками – «французский новый». Английские принцы, состоявшие в родстве с французскими королями, вносили в 2 и 3 четверти сначала старинный вариант, а потом и новый при Генрихе V, как

претензия на французский престол.

Лилия является достаточно традиционной эмблемой французских королей. Согласно легенде, при принятии христианства Хлодвигом, королем франков в 496 г. ангел подарил ему лилию – символ чистоты. В XII в. Людовик VII принял изображение герба из золотых лилий на голубом фоне. Карл V (1366-1380) сократил количество лилий на своем гербе до трех. Лилия является также геральдической эмблемой Флоренции («города лилий»).

Среди изображений на гербах можно найти великое множество очень странных вещей, например, отдельные части тела и органы пользовались большим почетом. Все фигуры в гербах имели семантику сообразно образам, вкусам и ассоциациям эпохи, интерпретация которой в настоящий момент затруднена. Изображения отражали характеристику владельца герба. Некоторые гербовые существа имели название реального животного, но не были ему эквивалентны. Геральдический тигр, например, больше похож на льва или волка. Изображение животных подчинялось определенному канону. Геральдическое описание животного очень важно. Разница в позе животного порождает разные термины и значения. Стоящий на задних лапах лев, с мордой в профиль – «rampant» («восстающий»), когда он идет, поднимая правую лапу, он – «passant» («шествующий»), если он смотрит прямо, он – «guardant» («настороже»). Орел чаще всего изображался с распростертыми крыльями, в горизонтальном полете он именовался «volant».

Люди изображались в различных позах и одеждах с признаками занятий и профессий (рыцарей, королей, монахов, мавров, шутов, дев, диких людей, а затем святых, турок и языческих богов). Часто встречаются отдельные части тел: руки, ноги, отдельные туловища, головы в различных головных уборах. Руки получают наименования правой или левой в зависимости от ее расположения. Особенно часты изображения рук с кольцами, закованные в латы. Руки, в зависимости от их положения и изображения, носят разные названия («клянущейся» – с вытянутым указательным и средним пальцем; «благословляющей десницы» – такая же, но спускающаяся из облаков или с нимбом; «руки верности» – две руки, вложенные одна в другую). Встречаются мертвые головы, черепа и целые мертвые тела, сердца, глаза и т.д.).

В качестве гербовых фигур могут использоваться и буквы – различные аббревиатуры. Многие геральдисты не принимают такие изображения всерьез и относятся к таким гербам как к второсортным.

В новой английской геральдике излюбленными эмблемами являются имеющие отношение к морю: корабли, маяки, весла; в виде щитодержателей встречаются матросы, тритоны и т.д.

Русская геральдика, как и польская, использовала рунические знаки. Также часто бывали отступления от правила расположения фигур,

например, в Московском гербе, где всадник скачет не в ту сторону. Вероятно, причина этого в чисто символической роли геральдики для России, она не использовалась на реальном оружии во время сражений. Фигуры располагались на щитах в геральдически правую сторону, чтобы смотреть на противника, т.к. щит держался левой рукой. Поле щита часто делилось на несколько полей, что не имело отношения к соединенным гербам, а просто отражало деяния одной семьи. Порой поля сопровождалась своими надписями, что не встречалось в Европе. Очень активно использовались почетные добавления.

Русская геральдика внезапно усложняется по своей форме, когда ее начинают подгонять под европейские образцы, хотя и не всегда им соответствует. Апофеозом этой сложности можно считать Большой Государственный герб Российской империи, куда входили еще и гербы всех царств, княжеств и областей, входивших в состав государства.

Множество гербовых фигур и дополнительных элементов придавало дополнительный смысл и форму гербу. Они дифференцировали компоненты семантики и выступали показателем определенных категорий, таких как место в семье, семейные связи, принадлежность региону, поддержку короны, пребывание в Святой земле и т.д.

В целом, состав герба един для всех стран, обладающих геральдикой. Здесь речь не идет о государственных гербах. Государственная символика стоит несколько особняком, и в большей степени относится к эмблематике, а не геральдике, как таковой. Остальные типы гербов отличаются скорее стилистикой или же частотой использования каких-либо элементов. Также можно говорить о наиболее типичных фигурах, их формах и цветовом решении. Практически все указанные характеристики являются необходимыми для герба и отличают его от просто эмблемы. Структура знака определяется строгими правилами для каждого конкретного случая.

Геральдика, таким образом, очень близка системам письма, особенно древним. Конечно, во многом, семиотикам вообще присущи единые формулы, а эти относятся к сложным многоуровневым семиотикам. Герб подобен языковому знаку и тексту по структуре и типам связи. Смысловое ядро обрамлено дополнительными компонентами, придающими оттенок смыслу, добавляющими информацию, вносящими аспект дифференциации и генерализации, соединяющими знаки в текст. Отдельные элементы повторяются в разных частях герба, создавая историко-культурную корреляцию. Возникновение и письма, и геральдики во многом связано со знаками собственности. Кроме того, геральдика находит вербальное воплощение в нескольких ипостасях. Это использование языкового компонента в девизах, блазонировании; в различных видах литературы в качестве объекта или социо-культурного фона и собственно гербовых фигур. Все эти элементы неразрывно связаны с такими культурными

пластами или сферами как религиозная конфессия, язык и тип письменности и культуры.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Арсеньев Ю.В.* Геральдика. Лекции, читанные в Московском археологическом институте в 1907-1908 году. Ковров: «БЭСТ-В», 1997.
2. Атлас языков мира. Лондон: Лик пресс, 1998.
3. *Гальфрид Монмутский.* История бриттов. Жизнь Мерлина / Послеслов. А. Д. Михайлова. М.: Наука, 1984.
4. *Гельб И.Е.* Опыт изучения письма. М.: Едиториал УРСС, 2004.
5. *Гомер.* Илиада. Одиссея // Большая Всемирная литер. Т.3. М.: Художественная литература, 1967.
6. *Кэрролл Л.* Алиса в Стране Чудес. М.: Эксмо, 2010.
7. Песнь о Нибелунгах // Большая Всемирная литер. Т.9. М.: Художественная литература, 1967.
8. Песнь о Роланде. М.: Художественная литература, 1976.
9. *Плутарх.* Изречения спартанцев // Застольные беседы. Дополнения. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1990. С. 327.
10. *Слейтер С.* Геральдика. Иллюстрированная энциклопедия. М.: Эксмо, 2005.
11. *Струве В.В.* Происхождение алфавита. М.: Едиториал УРСС, 2004.
12. Сэр Гавейн и Зеленый рыцарь. М.: Наука, 2003.
13. *Труа Кретъен де.* Персеваль, или Повесть о Граале. Ростов-на-Дону: издательство Южного Федерального университета, 2012.
14. *Parry J.J., Caldwell R.* Geoffrey of Monmouth // *Arthurian Literature in the Middle Ages* / Roger S. Loomis (ed.). Oxford: Clarendon, 1959.

# **ВОПРОСЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ**

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ  
КАФЕДРЫ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИИ  
ИНСТИТУТА СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Выпуск 3(ХІІІ)

Научное издание

Печатается в авторской редакции

Ответственность за аутентичность и точность цитат, имен, названий и иных сведений, а также за соблюдение законов об интеллектуальной собственности несут авторы публикуемых материалов

Подготовка макета к печати  
Николаева Н.А.