

Федеральное государственное автономное
образовательное учреждение высшего образования
«Московский государственный институт международных отношений (университет)
Министерства иностранных дел Российской Федерации»

Концепт:

ISSN (Print) 2541-8831
ISSN (Online) 2619-0540



Философия, религия, культура

Москва, 2019, №4 (12)

Главный редактор:

Симонов-Вяземский Ю.П. – к.и.н., профессор, заведующий кафедрой мировой литературы и культуры МГИМО(У) МИД России

Заместители главного редактора:

Силантьева М.В. – д.филос.н., профессор, заведующая кафедрой философии МГИМО(У) МИД России

Афанасьева Н.Д. – к.пед.н., профессор, заведующая кафедрой русского языка МГИМО(У) МИД России

Шеф-редактор:

Мунтян М.А. – д.и.н., профессор, МГИМО(У) МИД России

Редакционный совет:

Симонов-Вяземский Ю.П. – к.и.н., профессор, председатель Редсовета (Россия)

Торкунов А.В. – д.полит.н., профессор, ректор МГИМО(У) МИД России, академик РАН (Россия)

Гусейнов А.А. – д.филос.н., профессор, академик РАН (Россия)

Гриер Т. Филип – почётный профессор философии Дикинсон колледжа (Пенсильвания, США)

Зеленев С.Б. – д.э.н., профессор исполнительный директор Совета по общественному благосостоянию (Нью-Йорк, США)

Легойда В.Р. – к.полит.н., профессор кафедры мировой литературы и культуры МГИМО(У) МИД России (Россия)

Пабст А. – старший преподаватель политологии Школы политических наук и международных отношений Кентского университета (Великобритания)

Терзич С. – гл.н.с. Института истории, член-корреспондент Академии наук Сербии, в настоящее время

Полномочный и Чрезвычайный Посол Сербии в Москве (Сербия)

Чугров С.В. – д.социол.н., главный редактор научного журнала «Полис» (Россия)

Шестопап А.В. – д.филос.н., профессор, Заместитель председателя Международного экспертного совета по присуждению учёных степеней МГИМО МИД России (Россия)

Редакционная коллегия:

Силантьева М.В. – д.филос.н., профессор, заведующая кафедрой философии МГИМО(У) МИД России (Россия)

Афанасьева Н.Д. – к.пед.н., профессор, заведующая кафедрой русского языка МГИМО(У) (Россия)

Аринин Е.И. – д.филос.н., профессор Владимирского государственного университета (Россия)

Братина Б. – доктор философии, профессор, Белградский государственный университет (Сербия)

Веденина Л.Г. – д.филол.н., профессор МГИМО(У) МИД России (Россия)

Гарза Т. – доктор философии, профессор, Университет штата Техас (США)

Глаголев В.С. – д.филос.н., профессор кафедры философии МГИМО(У) МИД России (Россия)

Гуревич Т.М. – доктор культурологии, профессор МГИМО(У) МИД России (Россия)

Деретич И. – доктор философии, профессор, Белградский госуниверситет (Сербия)

Долгов К.М. – д.филос.н., профессор, г.н.с. Института философии РАН (Россия)

Каменец А.В. – доктор культурологии, профессор РГСУ (Россия)

Каргина И.Г. – д.социол.н., начальник Управления учебно-организационной работы МГИМО(У) МИД России (Россия)

Клэр Дж. – профессор по литературе Возрождения Школы искусств Университета г. Халл (Великобритания)

Капилуччи С.М. – доктор философии, профессор, Римский университет (Италия)

Кирсанова Л.И. – д.филос.н., профессор, Дальневосточный федеральный университет (Россия)

Лебедев С.Д. – к.филос.н., доцент, Белгородский госуниверситет (Россия)

Малоежников М.П. – титулярный профессор, директор департамента изучения международных отношений и региональной безопасности, Университет г. Гвадалахара штат Халиско (Мексика)

Мионов В.В. – д.филос.н., член-корреспондент РАН, профессор МГУ им. М.В. Ломоносова (Россия)

Мотрошилова Н.В. – д.филос.н., профессор, г.н.с. Института философии РАН (Россия)

Мунтян М.А. – д.и.н., профессор, МГИМО(У) МИД России (Россия)

Островская Е.А. – д.социол.н., профессор, Санкт-Петербургский госуниверситет (Россия)

Романчук А.А. – исследователь, лектор Университета «Высшая антропологическая школа» (Республика Молдова)

Скворцов Я.Л. – к.социол.н., декан Факультета международной журналистики МГИМО(У) МИД России (Россия)

Такаши Санами – ассистент профессора, Славистико-Евразийский исследовательский центр Университета Хоккайдо (Япония)

Редакция:

Мунтян М.А. – д.и.н., профессор, МГИМО(У) МИД России, шеф-редактор

Коннов В.И. – к.социол.н., доцент кафедры философии МГИМО(У) МИД России, редактор

Изотова Н.Н. – к.культурологии, доцент кафедры японского языка МГИМО(У) МИД России, редактор

Чупрова И.А. – к.филос.н., секретарь редакции журнала «Концепт» МГИМО(У) МИД России, редактор

Чмырёва В.А. – к.и.н., Институт экономики АН России, редактор

Королева А.А. – к. культурологии, доцент кафедры рекламы и связей с общественностью МГИМО(У) МИД России

Волков Д.Е. – дизайнер, верстальщик, МГИМО(У) МИД России

Заборников А.В. – администратор сайта журнала, МГИМО(У) МИД России

Federal state autonomous institution of higher education
«Moscow State Institute of International Relations (University)
of the Ministry of Foreign Affairs Russian Federation»

Concept: philosophy, religion, culture

ISSN (Print) 2541-8831
ISSN (Online) 2619-0540



Moscow, 2019, №4 (12)

Editor-in-Chief:

Simonov-Viazemsky Yu.P. – Ph.D of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of the World Literature and Culture MGIMO University (Russia)

Deputy Editor-in-Chief:

Silantyeva M.V. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy MGIMO-University (Russia)

Afanasyeva N.D. – PhD of Pedagogical Sciences, Head of the Department of Russian Language MGIMO-University (Russia)

Editor-in-Charge:

Muntian M.A. – Doctor of Historical Sciences, Professor, MGIMO-University (Russia)

Editorial Council:

Simonov-Viazemsky Yu.P. – Ph.D of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of the World Literature and Culture MGIMO University, Chairman of the Editorial Council (Russia)

Torkunov A.V. – Rector of MGIMO University, Professor, Academician of the RAS (Russia)

Guseynov A.A. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Academician of the RAS (Russia)

Grier F.T. – Honorary Professor of Philosophy and Religion at Dickinson College (Pennsylvania, USA)

Zelenev S.B. – Doctor of Economics, Professor, Executive Director of the Council on Public Welfare (New York, USA)

Legoyda V.R. – PhD (Political Sciences), Professor at the Department of World Literature and Culture at the MGIMO, Chairman of the Holy Synod Department for Church, Society and the Mass Media Relations of the Russian Orthodox Church (Russia)

Pubst A. – Senior Lecturer in Politics at the School of Politics and International Relations in the University of Kent (United Kingdom)

Terzich C. – Corresponding Member of the Serbian Academy of Sciences and Arts, Ambassador Extraordinary and Plenipotentiary of the Republic of Serbia in Russia

Chugrov S.V. – Doctor of Sociology, Editor-in-Chief of the Scientific Journal «Polis» (Russia)

Shestopal A.V. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department for Philosophy (MGIMO University)

Editorial Staff:

Silantyeva M.V. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy MGIMO-University (Russia)

Afanasyeva N.D. – PhD of Pedagogical Sciences, Head of the Department of Russian Language MGIMO-University (Russia)

Arinin E.I. – Doctor of Philological Sciences, Professor, University of Vladimir (Russia)

Bratina B. – Doctor of Philosophy, Professor, University of Belgrade (Serbia)

Vedenina L.G. – Doctor of Philological Sciences, Professor, MGIMO-University (Russia)

Garza M. – Doctor of Philosophy, Professor, University of Texas, Director of Texas Language Center (USA)

Glagolev V.S. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, MGIMO-University (Russia)

Gurevich T.M. – Doctor of Cultural Studies, Professor of MGIMO (University) of the Ministry of Foreign Affairs of Russia (Russia)

Deretich I. – Doctor of Philosophy, Professor, University of Belgrade (Serbia)

Dolgov K.M. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Philosophy RAS (Russia)

Kamenetz A.V. – Doctor of Culturology, Professor, Russian State Sociological University (Russia)

Kargina I.G. – Doctor of Sociology, Head of the Educational and Organizational Work of MGIMO (University) of the MFA of the Russian Federation (Russia)

Klare J. – Professor of Renaissance Literature/ Co-Director of the Andrew Marvell Centre for Medieval and Early Modern Studies, School of Arts (United Kingdom)

Kapilupy C.M. – Doctor of Philosophy, Professor, University of Rome (Italy)

Kirsanova L.I. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, DVFU (Russia)

Lebedev C.D. – Candidate of Philosophical Sciences, docent, University of Belgorod (Russia)

Maloyezhnik M. Pablo – Titular Professor, the Director of the Department of Studying of the International Relations and Regional Security of the University Guadalajara, the State of Jalisco (Mexico)

Mironov V.V. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Corresponding Member of RAS (Russia)

Motroshilova N.V. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Philosophy of RAS (Russia)

Muntian M.A. – Doctor of History, Professor (MGIMO University), Editor-in-Charge (Russia)

Ostrovskaya E.A. – Doctor of Sociology, Professor of St. Petersburg University (Russia)

Romanchuk A.A. – Researcher of University «High Anthropological School» (Republic of Moldova)

Skvortsov Ya.L. – PhD (Sociology), Dean of the Faculty of International Journalism, MGIMO (U) MFA of Russia (Russia)

Takahashi Sanami – Assistant Professor, Slavic-Eurasian Research Center, Hokkaido University (Japan)

Editorial Board:

Muntian M.A. – Doctor of History, Professor (MGIMO University), Editor-in-Charge

Konnov V.I. – Ph.D (Sociology), Associate Professor of the Philosophy Department (MGIMO University)

Izotov N.N. – Ph.D (Culturology), Editor (MGIMO University)

Chuprova I.A. – Ph.D (Culturology), Secretary of the Editorial Board (MGIMO University)

Chmyreva V.A. – Ph.D (History), Editor, (Institute of Economics RAS)

Koroleva A.A. – Ph.D (Culturology), Associate Professor Department of advertising and public relations MGIMO-University

Volkov D.E. – Designer, Coder (MGIMO University)

Zabornikov A.V. – Site Administrator (MGIMO University)

Содержание

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ

ФИЛОСОФИЯ

Смирнов А.В. Всечеловеческое и общечеловеческое: Европа, Арабский мир, Россия.....	7
Маслин М.А. А. Валицкий о русских философах как критиках марксизм (предисловие)	16
Walicky A. Russian Philosophers of the Silver Age as Critics of Marxism	22
Smith N. Against a Didactic Reading of the Parabasis in Aristophanes' Frogs	37
Горин Д.Г. От феноменологии времени к хронополитике	43
Фридман М.Ф. Глобальная научно-образовательная политика новой культурно-исторической парадигмы	54

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Kizima M.P. Margaret Fuller's Publicistic Dialog with America's Puritan Heritage	72
Гизбрехт Е.С., Тарабанов Н.А. Теология в университете: проблема легитимации	74
Симонов А.И. Основные аспекты со-бытия христианства и язычества в контексте древнерусской духовной культуры и культовой практики	86
Беломыцев А.А. Контрверза «религиозный модернизм/религиозный фундаментализм» и богослужебная музыка протестантских церквей в современной России	103

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Шампарова С.И. Имагология и образ России	112
Давыдов И.П. «Битернарная оппозиция» как элемент языка описания многополярной социокультурной системы в постструктурной антропологии	118
Романчук А.А. Гипотеза о «выходе из мальтузианской ловушки» как результате опережающего технологического роста: критический анализ	129
Смирнов А.Г. Специфика отношения к богатству в культуре западноевропейского рыцарства	141
Благова А.Р. Словари русского языка профессора Л.И. Скворцова	151

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

Аринин Е.И., Маркова И.М., Такакаси С. Термин «религия» в контексте «глокального» подхода к межкультурной коммуникации в России и Японии	164
Ясная Т.В. Международное общество Кришны как участник процесса глобализации культур	178
Фёдорова С.Н. Народные приметы как культурный ресурс развития этнического туризма	185

ИСКУССТВО

Добрыднева А.С. Венский модерн и рождение европейского Ар Деко	191
---	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Dean Irina. Remarkable Journey of a Lost Portrait	200
Коннов В.И., Силантьева М.В. Секция «Межкультурная коммуникация» на Конвенте РАМИ МГИМО-75	204
Долгов К.М. Звёзды Большого театра	206

Table of Contents

RESEARCH ARTICLES

PHILOSOPHY

Smirnov A.V. Vsechelovecheskoye and Obshechelovecheskoye: the West, the Arab World and Russia.....	14
Maslin M.A. A.Valitsky about Russian Philosophes as Critics of Marxism	16
Walicky A. Russian Philosophers of the Silver Age as Critics of Marxism	22
Nicholas D. Smith Against a Didactic Reading of the Parabasis in Aristophanes' Frogs	37
Gorin D.G. From the Phenomenology of Time to Chronopolity.....	51
Fridman M.F. Global Scientific and Educational Policy of a New Cultural and Historical Paradigm	63

RELIGIOUS STUDIES

Kizima M.P. Margaret Fuller's Publicistic Dialogue with America's Puritan Heritage.....	66
Gizbrekht E.S., Tarabanov N.A. Theology in University: the Problem of Legitimation	84
Simonov A.I. The Main Aspects of Co-Existence of Christianity and Paganism in the Context of Ancient Russian spiritual culture and cult practice.....	100
Belomytsev A.A. The Controversy «Religious Modernism / Religious Fundamentalism» and the Liturgical Music of Protestant Churches in Modern Russia	110

CULTUROLOGY

Shamparova S.I. Imagology and the Image of Russia	117
Davydov I.P. Biterinary Opposition as an Element of Multipolar Socio-Cultural System Description Language in Poststructural Anthropology	126
Romanchuk A.A. The Hypothesis of "the Escape from the Malthusian Trap" through the "Faster Technological Growth": the Critical Analysis	138
Smirnov A.G. Specificity of Attitude to Wealth in the Culture of Western European Chivalry.....	149
Blagova A.R. Professor Lev Skvortsov's Dictionaries of the Russian Language.....	161

INTERCULTURAL COMMUNICATION

Arinin E., Markova N., Takahashi S. The Term "Religion" in the Context of the "Glocal" approach to Intercultural Communication in Russia and Japan	175
Yasnaya T.V. International Society for Krishna Consciousness as a Participant in cultural globalization	183
Fedorova S.N. National Signs as a Cultural Resource of Ethnic Tourism Development	189

ART

Dobrydneva A.S. Viennese Secession and the Beginning of European Art Deco	198
--	-----

SCIENTIFIC LIFE

Dean I. Remarkable Journey of a Lost Portrait.....	200
Konnov V.I., Silantyeva M.V. Section «Intercultural communication» at the RAMI MGIMO-75 Convention	204
Dolgov K.M. Stars of the Bolshoi Theater.....	206

ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ И ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ: ЕВРОПА, АРАБСКИЙ МИР, РОССИЯ

А.В. Смирнов

Институт философии Российской академии наук.
109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.



Категория «всечеловеческое», разрабатывавшаяся в русской мысли начиная с XIX века в противопоставлении категории «общечеловеческое», остро востребована сегодня как ресурс выработки новых подходов к выстраиванию международных отношений, учитывающих нередуцируемое разнообразие стержневых логик больших культур, исторически создавших крупные, долговременные цивилизации (арабо-мусульманский мир, Индия, Китай). Достоинство таких подходов в том, что они позволят избежать репрессивного нивелирования собственных форм устройства общества, политики, духовной сферы, выработанных большими культурами, чем грешит осуществляемый ныне проект глобализации. Показано различие субстанциональной и процессуальной логик как способов построения субъект-предикатных конструкций. Продемонстрировано влияние процессуальной логики на различные сферы духовной и общественно-политической жизни классического и современного арабо-мусульманского мира.

Ключевые слова: субстанциональная логика, процессуальная логика, культура, фикх, вероучение, общество и политика, всесубъектность.

Разрабатывая концепцию различных типов логики, вырастающих из различных базовых интуиций разворачивания эпистемной цепочки, таких, как субстанциональная логика, лежащая в основе европейского мышления, процессуальная логика, развёрнутая арабской культурой, я не раз слышал вопрос: откуда это различие, в чём его причина? Не думаю, что при нынешнем уровне зна-

ний мы способны на такой вопрос ответить. Однако можно ясно показать, как разные типы логики проявляются в тех или иных сферах жизни общества.

В только что вышедшей книге «Процессуальная логика» [Смирнов, Солондаев, 2019] мы с моим коллегой-психологом из Ярославского госуниверситета В.К. Солондаевым показали, что человеческое сознание открыто к любой из

логик, субстанциальной либо процессуальной. Это обосновано теоретически и подтверждено в ходе экспериментального психологического исследования у нас, в России. Оказалось, что рационализация своего выбора (то есть ответ на вопрос: «Почему в описываемой ситуации я поступил бы так, а не наоборот?») люди строят в половине случаев по схематике субстанциальной логики, а в половине — по схематике процессуальной логики. Субстанциальная логика основана на аристотелевском силлогизме, где доказательность обеспечивается возведением к классу, то есть к общему утверждению, тогда как в процессуальной логике силлогизм выстраивается без общего утверждения [Процессуальная логика и ее обоснование, 2019]. Так вот, он опознается как правильный. Конечно, это только первое исследование, но оно показывает, что все мы способны к рационализации в терминах другой логики, нежели та, привычка к которой воспитана культурными практиками, в которые мы погружены. Культура, в которой мы рождаемся, живём, социализируемся, является культурой развёрнутой, с соответствующими формами социальности, общественных институтов, языка, литературы и прочего. Она не может быть построена сразу на всех логиках — будь так, случилось бы то, о чём хорошо сказано в Коране: если бы было хотя бы два бога на небесах и на земле, то они бы не устояли¹. Точно так же в культуре и обществе: если две логики, субстанциальная и процессуальная, окажутся равнозначными, то разладятся и разрушатся общественные институты, поскольку логические принципы их выстраивания окажутся внутренне противоречивыми и несовместимыми. Это значит, что какая-то одна из логик должна стать если не исключительной, то во всяком случае решительной преобладающей.

Если не принять того, что арабская культура построена на процессуальной

логике, то будет очень трудно объяснить, как устроено кораническое мировоззрение и почему самими исламскими учеными оно считается рациональным, тогда как европеец расценивает его как нечто иррациональное — как фидеизм, например. А рационально оно потому, что, исходя из матрицы процессуальной логики, рационализировать мир значит свести его к действию — к тому, что по-арабски называется *фи'ль*, — точнее, к троичной структуре *фа'иль—фи'ль—маф'уль*, то есть «действитель—действие—претерпевающее». Тогда связь между Богом как абсолютным Действителем и миром как претерпевающим, сотворённым, подвергающимся воздействию, осуществляется постоянным протеканием действия от творца к твари — ежемгновенно, постоянно. Только так мироздание оказывается связным, объяснённым. Коран всё время говорит об этом. Интересно, что в данной парадигме деизм невозможен: действие должно постоянно протекать между Действителем и сотворённым, оно не может быть однократным начальным актом, «запускающим» мироздание, — это бессмысленно.

Встанем на эту точку зрения. Тогда мы увидим, что для любого здравомыслящего человека очевидно, что, если имеется сотворённое, то не может не быть творящего: если есть мир (а вот, вокруг нас), то как не может быть его Действителя? Это — абсолютно рациональное мировоззрение, нет здесь никакого фидеизма. Доисламские представления о судьбе *маниййа* очень на это похожи, так как и *маниййа* — абсолютный действитель. Разница только в том, что *маниййа* не скована никаким законом, тогда как ислам совершает переворот, вводя понятие Закона. Но что касается мировоззрения, ориентированного на абсолютного действителя, то оно было присуще арабам и в доисламские времена, и без этого, я думаю, возникновение ислама было бы невозможным.

¹ Коран 21:22 «Если бы на них обоих были какие-либо боги кроме Бога, то они разрушились бы» [Коран, 2012]; под «ними», которые разрушились бы, здесь однозначно имеются в виду земля и небо.

Логика различаются способами построения субъект-предикатных конструкций — тем, как связываются субъект и предикат высказывания, то есть «что», о котором мы говорим, и «какое», то есть некая характеристика этого «что». В случае европейского мышления «что» — это субстанция, например, «я», у которого есть сонм предикатов, которыми оно окружено и которые могут выражаться в том числе как его действие, связь с другим человеком или отношение к чему-либо. Если же мыслить процессуально, то нам придётся вписать «что» в матрицу действия, сделав его действующим либо претерпевающим, и связать с противоположной стороной протеканием действия: это будет в данном случае «какое», характеризующее это «что».

Так поступали совершенно фантастические мутазилиды с их более чем двухвековым опытом развития автохтонного арабо-мусульманского мышления, до всякого греческого влияния. Этот опыт недооценён и в нашей стране², и в западной науке; в арабском мире кое-что интересное об этом написано. Главным для них было осмыслить, рационализировать мир, причём своей задачей они ставили дать целостное и рациональное истолкование исламского мировоззрения. То есть рационализировать то, что заявлено в Коране отрывочно, без и вне целостной картины. Стержень рационализации — сведение к действию. На этой основе было построено не только вероучение (что понятно: Бог — Действитель), но и натурфилософия, в том числе физика, объяснявшая движение тел исключительно через возведение всех событий к действию действующего. Найти действие, связывающее действующего с его претерпевающим, означало придать миру осмысленность. Субстанциальное мышление предполагает нахождение чего-то, некоей вещи, с разнообразием ее качеств или атрибутов, где вещь выступает как субъект. Процессуальное мыш-

ление предполагает, что вещей всегда будет две, действующая и претерпевающая, с обязательным протеканием действия между ними, которое их связывает.

В качестве примера того, как различия логик отражаются в устройстве социальных институтов, можно обратиться к фикху — исламской юриспруденции. В самом общем виде фикх распадается на две части: *фикх 'ибадат* «фикх поклонения», то есть право, регулирующее действия человека в отношении Бога, и *фикх му'амалат* «фикх взаимодействий» — право, регулирующее действия человека в отношении другого человека. Очень ясное деление, построенное на парадигме действия, и отличное от общей структуры европейского права. Но почему, спрашивается, в право включаются вопросы вероучения? Ведь некий минимум вероучения излагается, как правило, в сочинениях по «фикху поклонения» (*фикх ибадат*). Значит, это фидеизм? Ничего подобного, это абсолютно правильная рационализация, потому что человек может быть связан своим действием либо с Богом, либо с другим человеком. А если человек связан своим действием поклонения с Богом, то как он может совершать это действие, не зная, кому и почему поклоняется? Это было бы просто бессмысленно. Отсюда и компендиум вероучения в сочинениях по праву.

Если обратиться к этике, то здесь также можно наблюдать серьёзные различия. Так, кантовская этика абсолютного морального субъекта, этика очищенного абстрактного «я», — возможна ли она в парадигме действия? Нет, потому что не существует никакого абстрактного «я», любой человек всегда включен в определенное взаимодействие. Кстати, по той же причине в исламе нет монашества: нельзя разрывать социальные связи. Ведь человек потому и человек, что всегда находится в системе каких-то взаимодействий: он либо учитель, либо ученик, либо военачальник, либо подчиненный,

² Только-только начали появляться серьёзные работы о философии мутазилидов на русском языке [Нофал, 2015] [Нофал, 2017].

либо он халиф, который занимается интересами всех подданных, либо он подданный, а значит, связан с халифом. Даже если взять максимально абстрактный уровень, вы не сможете поменять местами «действующего» и «претерпевающего»: универсализация невозможна.

В свежей книге Г.Б. Шамилли [Шамилли, 2020] проведён скрупулёзный логико-смысловый анализ музыкального искусства исламского мира. Автор показывает, как процессуальная логика задаёт организацию музыкальной формы, которая именуется *макам*, способ исполнения и способ восприятия этой музыки слушателем. Эту книгу стоит не просто прочитать, а изучить. Когда-то великий французский исламовед Луи Масиньон написал: «Большинство европейцев, слушающая восточную (читай «исламскую». — А.С.) музыку или восточных певцов, испытывают глубокую скуку, поскольку им кажется, что звучит все время одна и та же нота» [Масиньон, 1978: 55]. Исследование Г.Б. Шамилли исчерпывающе разъясняет это недоразумение: «европейцы» Масиньона подходят к восприятию исламской музыки с теми герменевтическими ожиданиями, которые сформированы привычными им культурными практиками на основе субстанциональной логики. Естественно, что когда они слышат музыку, устроенную на принципах процессуальной логики, она их шокирует как целиком непонятная. Но достаточно овладеть логико-смысловой грамматикой культуры, разворачивающей процессуальную логику, чтобы открыть для себя удивительный, и ставший теперь понятным, мир этой культуры.

Другой пример — то, как выстроено исламское право. Сейчас существуют четыре (исторически их было больше) суннитские школы права (в шиизме другая ситуация), и в разных школах права, в разных мазхабах один и тот же случай может решаться по-разному. Тогда как фундаментальный принцип и римского права, и европейского, которое им наследует, состоит в том, что один и тот же случай должен решаться одинаково, иначе нет справедливости, так как

все субъекты должны быть одинаковы, универсализируемы. Иначе говоря, все абстрактные субъекты должны быть взаимозаменяемы. Почему же исламское право не было кодифицировано? Идея была предложена, но не была принята, и исламское право так и осталось с разнообразием мазхабов. У меня такой ответ: здесь другая модель. Модель исламского права — модель петарды фейерверка с разлетающимися в разные стороны искрами. А европейское право выглядит как единая конструкция из блоков, где имеется генеральный план, общий проект, прорисовка и конкретные кирпичи. То есть на самом верхнем уровне мы имеем идею правопорядка, из неё вытекают общие принципы, а они уже организуют всю систему отдельных законов, между которыми не должно быть противоречия. Таким образом, здание европейского права строится как некая твёрдая конструкция, в которой, если кирпич вдруг куда-то съехал, его необходимо вернуть на место. Для этого и нужна кодификация. А если право — это разросшийся куст, у которого есть корень и ветви? Тогда — совсем иная структура, которая описывается излюбленной категориальной парой классического арабомусульманского мышления: *асль-фар'*, «корень»-«ветвь». Растительная метафора. Корень (*асль*) — это коранические нормы (*нусус*), то есть некая единая для всех мазхабов группа юридических норм, а дальше — пошли расти ветви (*фар'*): вправо, влево, вверх или вниз (в теории это называется *тафри'* «ветвление»), и ветви эти не схвачены никакой рамкой, а связаны только каждая — с основой (*асль-фар'*). Значит, противоречия между ними вполне возможны — но не между каждой из них и основой, и не внутри каждой из них. Такая история.

В данном контексте, если ты можешь возвести себя к первооснове, то ты легитимен, поскольку легитимизация задается не тем, что ты правильным образом вписан в рамки общего, не противореча всем остальным, а правильным, рациональным возведением к основе (*асль*). Таким образом, школы исламского права

различаются тем, каким именно образом они возводят себя к этой основе. Поскольку это возведение — процедура рациональная, осуществляемая учёными, значит, здесь возможны споры и расхождения, поэтому «ветвление» оказывается обильным, и школ исламского права возникало немало. Вспомните в связи с этим известное высказывание Мухаммада: *ихтиляф уммати рахма* «Разноречие в моей умме — благодать [Божья]»³. И сравните с вечной погоней за одномыслием, за единственно верной истиной и в христианской религии с её обильной догматикой, и в европейской науке, — и вы поймёте, где *логические* истоки тоталитаризма: в греко-европейской мысли или в арабо-мусульманской. Это звучит непривычно и даже шокирующе для европейца — но это так, если отбросить стереотипы и начать размышлять.

В самом деле, арабский мир ведь очень свободен, его невозможно загнать в общую рамку. Это подтвердит любой, кто имел живой, настоящий опыт общения с арабами — кто хотя бы знает арабский язык, а не наблюдает этот мир из окна туристического автобуса или с пляжа в Шарм аш-Шейхе. Но при этом арабский мир, и шире — исламский мир, остаётся внутренне связным. Как? По механизму связи «ветви» с «основой»: ветви могут быть разными вплоть до противоположности, но до тех пор, пока каждая из них связана с одной для всех основой и возводит себя к ней, весь этот мир будет единством. Но не таким, к которому привыкло европейское мышление: не единством неких «общих принципов», не единством той рамки, в которую тебя заставят втиснуться. Классическая исламская культура, от Атлантического до Тихого океана, наполнена бесконечным разнообразием. Казалось бы, как такое разнообразие может быть чем-то единым? Ведь у него нет общей рамки, иерархии, к которой привыкло европейское мышление со времен Римской империи. Здесь же всё

по-другому — всё связано через общий корень. И тогда эти разные ветви, одна на Тихом океане, другая на Атлантическом — связаны через единый корень, но цветут по-разному. Разные культуры, входящие в умму, ощущают себя единой исламской культурой, потому что общее задается не возведением к родовому, а возведением к корню. Это в числе прочего объясняет поразительно эффективную коммуникацию в халифате, когда не было ни компьютеров, ни интернета: создали рукопись в Багдаде — и вот ее уже читают в Кордове. В недавно вышедшем исследовании А.А. Лукашева [Лукашев, 2020] показано, как пару категорий «корень-ветвь» (вместе с другой фундаментальной парой *захир-батин* «явное-скрытое») можно использовать как ключ к пониманию целостного строения исламской культуры и её отдельных сегментов.

Корень и ветвь иерархически не соподчинены как общее и частное. Они — одного уровня, но корень изначально установлен, утверждён действователем. Между корнем и ветвями нет и не может быть иерархии общности, иерархии вложенности. Поэтому и политическая власть в классическом халифате не строится как иерархия соподчинения, но образует прямую связь взаимодействия между ее представителями: халиф — визирь, халиф — наместник (*амиль*). Халиф при этом един не в платоновском смысле, он один арифметически. Он как гвоздик, на котором висит вся исламская умма. Если халифа нет, то община распадается. Поэтому-то устранение халифата Ататюрком и явилось таким ударом для исламского сознания. Правда, в тот период многие были опьянены европеизацией, но вот сегодня налицо ужасные по своей форме попытки вернуть халифат. И если для шиитов в Иране произошла исламская революция, то в суннитском мире эти попытки предстают в совершенно неадекватном виде.

³ Ан-Навави (1233-1277), комментируя «Сахих» Муслима, приводит слова хадисоведа аль-Хаттаби (931-998): «Разноречие в вопросе о нормах-ветвях, наличия которых мы можем ожидать, — милость Бога и Его благоденствие для учёных. Об этом хадис: Разноречие в моей умме — благодать» [Ан-Навави, 1930: 92].

Сегодня в арабском мире происходит рост исламского сознания, который начинается с внешнего вида, одежды, затем меняется поведение, а кончается политической организацией и осознанием себя как единой уммы. А если есть умма, то каким образом обеспечивается ее единство? Только халифом. Любой мусульманин связан с халифом напрямую, поскольку у него есть такое право: подать жалобу. Теоретически функция принятия жалоб — именно халифская функция, она реализует напрямую связь халифа с любым мусульманином и защите его интересов. Это — модель некоего веера: халиф и умма, в котором все мусульмане связаны с халифом. Убрали халифа — умма рассыпалась, и она будет пытаться его вернуть. Нет сомнений, что сегодня необходимо бороться силовым образом с разного рода нехорошими вооруженными людьми, однако настоящую проблему, проблему сознания, таким образом решить невозможно, потому что проблемы сознания решаются иначе. Вы же не можете весь арабо-мусульманский мир взять да заставить изменить сознание с исламского на неисламское: на протяжении десятков лет происходит противоположный процесс роста исламского сознания, и никому пока не удалось его остановить, хотя светские режимы в XX веке не раз заявляли, что с исламским прошлым покончено навсегда. В целом процесс роста религиозности и возвращения к своим культурно-цивилизационным истокам сегодня очень мощный не только в арабском и исламском мире, но и в Китае, и в Индии. Похоже, это общемировое явление. Значит, попытки вернуть привычное политическое устройство, обеспечить «защиту интересов мусульман» (основная функция халифа) и баланс интересов «этого мира» (*дунья*) и «того мира» (*ахира*) надо направить в русло спокойного, цивилизованного дискурса, потому что, если они не будут находить выхода, то выльются в нецивилизированные формы — это неизбежно.

Еще один характерный пример, который приводит знаменитый француз-

ский китаист Франсуа Жюльен [Жюльен, 2001], — военное столкновение персов и греков. Греция тогда в сравнении с Персией — кучка полисов, по-настоящему не объединенных в единое государство, только-только взятых, и то ненадолго, под единую власть Александром Македонским, тогда как Персия, древняя империя, держала в повиновении десятки народов. И эта Персидская империя, властвовавшая в значительной части древнего мира, была побеждена греками в результате, как пишет Ф. Жюльен, столкновения разных типов мышления. Армия персов, представлявшая собой разрозненную массу, в которой не было иерархической организации, оказалась побежденной греками только за счёт фронтальной организации их войска.

А что у нас, в России? Есть у нас или нет своя логика, проявившая себя в нашей истории, в нашем языке, в нашем отношении к людям и миру? Думаю, есть. Эта логика может быть названа логикой всесубъектности, поскольку в ее основе лежит идея неутрачиваемой субъектности всех — не только меня, но и других. Вот что важно. Только так объясняется та самая «всемирная отзывчивость», о которой писал Ф.М. Достоевский [Достоевский, 1984: 145] и которая верно истолковывается только так, — как стремление ко всесубъектности. Она хорошо отражается в русском языке, который, по свидетельству лингвистов [Арутюнова, 1976], в этом отношении коренным образом отличается от таких языков, как английский или французский, несмотря на общее индоевропейское происхождение. Эти европейские языки «я»-центрированы, стягивают всё к «я». Например, по-английски мы скажем «I have a cold», а по-русски — «У меня простуда»: субъектность переключалась из «я» в «простуду». А по-английски вы просто не можете так сказать, этот язык заставляет вас быть эгоцентристом. Ещё пример: «У меня три рубля», где субъект — «три рубля», но по-английски это будет «I have three Rubles». И так далее: читатель сам приведёт ворох примеров. В русском языке возможны бессубъектные

предложения, где нет ни единого грамматического субъекта, где субъектность как будто вплавлена во всё: «Холодало», «Вечерело» и прочее, тогда как в английском варианте необходимо добавить «it», то есть хоть какого-то субъекта вставить будет необходимо и восстановить тем самым it-центрированность. А возьмите предложение вроде «У меня ничего не осталось». И кто здесь субъект – «я» или «то, чего не осталось»? Ведь по смыслу можно и то, и другое обозначить в качестве субъекта — или, грамматически, ни то, ни другое. В русском языке множество таких примеров. В этом проявляется идея много- или полисубъектности, идея неутрачиваемости субъекта.

Если всё многообразие мира стягивается к «я» как к главному, или даже единственному, субъекту, как в английском и других европейских языках, то в контексте такой «я»-центрированности что-либо имеет значение только в соотношении со мной. Заэтим — индивидуалистическое мировоззрение с его плюсами и минусами, где минусы — отделённость ото всего: «Пусть весь мир погибнет, а я останусь», «Мне все равно, что происходит с остальными, поскольку ко мне это не имеет никакого отношения» и пр. Но, с другой стороны, среди плюсов — позиция «я целиком отвечаю за себя», формирование ответственности, дисциплины, соответствующих форм социализации. Однако всё это: этика, общественная организация, формы политической жизни

и так далее, — стоит в европейской (и североамериканской) культуре на фундаменте субстанциональной логики, магистральной логики европейского мышления. Именно поэтому нельзя перенести те или иные формы социальной организации в другую культуру с иным пониманием «я» и субъектности: работать не будет. Примеров более чем достаточно, в том числе и у нас.

И последнее. Логика всесубъектности сегодня более, чем когда-либо, востребована в международных отношениях. Много разговоров о многополярном мире; но возможен ли он иначе, чем многоцивилизационный? Думаю, нет. Именно логика всесубъектности утверждает право каждой «большой культуры», развернувшей исторически собственную цивилизацию, на то, чтобы выстраивать своё идейное, политическое, социальное пространство в соответствии со своей базовой логикой. В русской мысли эта идея разрабатывалась, начиная с XIX века, с В.Ф. Одоевского (1804-1869), главы созданного в 1823 г. русского общества Любомудров [Одоевский, 1975], как идея *всечеловеческого*, в противовес идее *общечеловеческого*. Последняя выдаёт логику одной культуры за императив для всех, первая сохраняет субъектность каждого. Сегодня глубокое продумывание идеи всечеловеческого открывает совершенно новые перспективы и во внутренней, и во внешней политике.

Список литературы:

- Арутюнова Н.Д. Предложение и его смысл: Логико-семантические проблемы. М.: Наука, 1976. 383 с.
- Достоевский Ф.М. Дневник писателя. Гл. 2. Пушкин (очерк) // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 26. Дневник писателя, 1877, сентябрь-декабрь – 1880, август. Л.: Наука, 1984. 518 с.
- Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик: Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. В.Г. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001. 359 с.
- Коран / Пер. Г.С. Саблукова. М.: Белый город, 2012. 376 с.
- Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра», 2020. 320 с.

Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература (Сборник статей зарубежных ученых). М.: Наука, Главная редакция Восточной литературы, 1978. С. 46-59.

Ан-Навави. Сахих Муслим би-шарх ан-Навави (Разъяснение ан-Навави к «Сахиху» Муслима). 1-е изд. [Миср]: ал-Матба'а ал мисриййа би л 'азхар, 1930. Т.11.

Нофал Ф.О. Ибрахим ибн Сайяр ан-Наззам / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. 152 с.

Нофал Ф.О. Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2017. 136 с.

Одоевский В.Ф. Русские ночи / Отв. ред. Б.Ф. Егоров. Л.: Наука, 1975. 316 с.

Процессуальная логика и ее обоснование // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 5–60.

Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра», Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.

Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М.: ООО «Садра», 2019. 160 с.

Шамилли Г.Б. Философия музыки. Теория и практика искусства maqām / Отв. ред. И.К. Кузнецов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2020. 552 с.

Об авторе:

Смирнов Андрей Вадимович – д.филос.н., академик РАН, директор Института философии РАН, зав. сектором философии исламского мира.

E-mail: asmirnov@iph.ras.ru; web: <http://smirnov.iph.ras.ru>.

VSECHELOVECHESKOYE AND OBSHECHELOVECHESKOYE: THE WEST, THE ARAB WORLD AND RUSSIA

A.V. Smirnov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
109240, Moskva, ul. Goncharnaya, d. 12, str. 1.

Abstracts. *Vsechelovecheskoye and obshechelovecheskoye are the two Russian words that cannot be rendered into English without distorting their meaning. They both point to universality of human mind, human culture, and human civilization, but there is a fundamental difference in logical vehicles used to arrive at universal. Vsechelovecheskoye presupposes 'gathering' the logically diverse models without imposing any general restriction on them, while obshechelovecheskoye is a well-known for a Western reader understanding of universal as grounded in generic or general. The article exposes at length evidence for the basic thesis: Greek, European, and Western thinking is grounded in substance-based logic (S-logic), while the process-based logic (P-logic) had shaped the Arab, and later Arab-Islamic, thought, culture, and society. Basing himself on theoretical elaboration of that thesis in his last works, the author provides ample illustrations to verify this standpoint: no branch of Islamic culture, neither the basic categories of classical Arab-Islamic thinking ('aṣl-far' and zāhir-bāṭin), can be adequately interpreted outside the domain of P-logic.*

Key words: *substance-based logic, process-based logic, culture, fiqh, aqida, social and political institutes.*

References:

Arutiunova N.D. *Predlozhenie i ego smysl: Logiko-semanticheskie problemy* [Sentence and its meaning: Logical and semantic problems]. Moscow, Nauka, 1976. 383 p. (In Russian).

Dostoevskii F.M. *Dnevnik pisatel'ia*. Gl. 2. Pushkin (ocherk) [Writer's Diary. Ch. 2. Pushkin (essay)]. *Dostoevskii F.M. Polnoe sobranie sochinenii: V 30 t. T. 26. Dnevnik pisatel'ia, 1877, sentiabr'-dekabr' – 1880, avgust* [Dostoevsky F.M. Complete Works: In 30 vols. Vol. 26. Writer's Diary, 1877, September-December - 1880, August]. Leningrad, Nauka, 1984. 518 p. (In Russian).

Jullien François. *Le Détour et l'Accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*. Paris, Grasset, 1995. 462 p. (In French). (Russ. ed.: Zhiul'en F. *Put' k tseli: v obkhod ili napriamik: Strategiia smysla v Kitae i Gretsii*. Translation by V.G. Lysenko. Moscow, Moskovskii filosofskii fond, 2001. 359 p.).

Koran [Quran]. Translation by G.S. Sablukov. Moscow, Belyi gorod, 2012. 376 p. (In Russian).

Lukashev A.A. *Mir smysla v nemnogikh slovakh: filosofskie vzgliady Makhmuda Shabistari v kontekste epokhi* [A world of meaning in a few words: the philosophical views of Mahmud Shabistari in the context of the epoch]. Ed. by A.V. Smirnov. Moscow, OOO «Sadra», 2020. 320 p. (In Russian).

Masin'on L. *Metody khudozhestvennogo vyrazheniia u musul'manskikh narodov* [Methods of artistic expression in Muslim peoples]. *Arabskaia srednevekovaia kul'tura i literatura (Sbornik statei zarubezhnykh uchenykh)* [Arab medieval culture and literature (Collection of articles by foreign scholars)]. Moscow, Nauka, Glavnaia redaktsiia Vostochnoi literatury, 1978. pp. 46-59 (In Russian).

An-Navavi. *Sakhikh Muslim bi-sharkh an-Navavi* [Sahih Muslim bi-Sharh al-Nawawi]. 1st Ed. [Misr]: al-Matba'a al misrii'a bi l 'azkhar, 1930. Vol.11. (In Arabic).

Nofal F.O. *Ibrakhim ibn Sai'ar an-Nazzam* [Ibrāhīm Ibn Sayyār an-Nazzām]. Ed. by A.V. Smirnov. Moscow, OOO «Sadra»: lazyki slavianskoĭ kul'tury, 2015. 152 p. (In Russian).

Nofal F.O. *Abu al-Kasim al-Kabi i zakat bagdadskoĭ shkoly mutazilizma* [Abu al-Qasim al-Qabi and the sunset of the Baghdad school of mutazilism]. Ed. by A.V. Smirnov. Moscow, OOO «Sadra»: Izdatel'skii Dom IASK, 2017. 136 p. (In Russian).

Odoevskii V.F. *Russkie noch'i* [Russian nights]. Ed. by B.F. Egorov. Leningrad, Nauka, 1975. 316 p. (In Russian).

Protsessual'naia logika i ee obosnovanie [Is a Process-Based Logic Possible?]. *Voprosy filosofii – Questions of Philosophy*, 2019, no. 2, pp. 5–60 (In Russian).

Smirnov A.V. *Vsechlovecheskoe vs. obshchechlovecheskoe* [The All-Human vs. the Generally-Human]. Moscow, OOO «Sadra», Izdatel'skii Dom IASK, 2019. 216 p. (In Russian).

Smirnov A.V., Solondaev V.K. *Protsessual'naia logika* [Process-Based Logic]. Moscow, OOO «Sadra», 2019. 160 p. (In Russian).

Shamilli G.B. *Filosofiia muzyki. Teoriia i praktika iskusstva maqām* [The philosophy of music. Theory and Practice of Art maqām]. Ed. by I.K. Kuznetsov. Moscow, OOO «Sadra»: Izdatel'skii Dom IASK, 2020. 552 p. (In Russian).

About the Author:

Smirnov Andrey Vadimovich – Doctor of Science (Philosophy), Academician of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Philosophy RAS.
E-mail: asmirnov@iph.ras.ru; web: <http://smirnov.iph.ras.ru>.



А. ВАЛИЦКИЙ О РУССКИХ ФИЛОСОФАХ КАК КРИТИКАХ МАРКСИЗМА

М.А. Маслин*

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.
119991, Москва, Ленинские горы, учебно-научный корпус «Павловский», ауд. Г-317.



15 мая 2020 года исполняется 90 лет со дня рождения Анджея Валицкого, всемирно известного польского учёного, члена Польской академии наук, чьи работы по интеллектуальной истории России пользуются академической известностью также и в современной России и неоднократно переиздавались в русском переводе. На сегодня в России изданы следующие переводы монографий Анджея Валицкого, посвящённых русской интеллектуальной истории:

– Философия права русского либерализма. Пер. с англ. О.В. Овчинниковой, О.Р. Пазухиной, С.Л. Чижкова, Н.А. Чистяковой. Науч. ред. С.Л. Чижков. М.: Мысль, 2012;

– Россия, католичество и польский вопрос. Пер. с польск., послесл. Е.С. Твердисловой. М.: Изд-во Московского ун-та, 2012;

– История русской мысли от просвещения до марксизма. Пер. с англ. М.: Канон+, 2013;

– В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. Пер. с польск. К. Душенко. М.: Новое литературное обозрение, 2019.

– в постсоветский период статьи Анджея Валицкого неоднократно публиковались в «Вопросах философии». Первая малотиражная публикация Валицкого в России состоялась в 1992 г. под названием «Славянофильство и западничество». Консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого. Перевод К.В. Душенко. Вып. 1-2. М., ИНИОН, 1992.

Очевидно, что в СССР Валицкий подозревался в принадлежности к ревизионистам марксизма, поскольку был идейно близок к «Варшавской школе истории идей», во главе которой стоял Лешек Колаковский, автор известного ревизионистского сочинения «Главные направления в марксизме». Однако сам Валицкий не отождествляет себя с польскими или какими-либо другими европейскими ревизионистами, он никогда не был членом ПОРП и как независимый внепартийный исследователь не ставил

* **Маслин Михаил Александрович** – д.филос.н., профессор, заведующий кафедрой истории русской философии, Заслуженный профессор МГУ им. М.В. Ломоносова.

специальной задачей ревизию тех или иных конкретных разновидностей русского марксизма, которые он определяет как «революционный марксизм» Ленина, «марксистский догматизм» Плеханова или «марксистский ревизионизм» Струве.

Центральная задача, поставленная Валицким в процессе его многолетних исследований русской интеллектуальной истории, состояла в создании целостной картины идей всех поколений русской интеллигенции, от эпохи Просвещения до XX в. включительно. Эту задачу конкретным образом отобразила его самая тиражная работа, посвящённая «Истории русской мысли от Просвещения до марксизма», выдержавшая множество изданий в разных странах мира.

Публикуемая работа Валицкого под названием «Русские философы Серебряного века как критики марксизма» не переводилась на русский язык и не выходила ранее в российской печати. Она была рекомендована самим академиком Валицким автору настоящего предисловия, состоящему с ним с 1995 года в дружеской научной переписке, для опубликования в журнале МГИМО «Концепт: философия, религия, культура». Валицкий – автор более 400 работ, из них более 20 книг на польском и английском языках, которые переводились на русский, итальянский, японский, испанский, украинский языки. Он родился 15 мая 1930 г. в Варшаве, закончил Варшавский университет в 1953 г. А. Валицкий – Заслуженный профессор Польской академии наук и университета Нотр Дам (Индиана, США), действительный член Польской академии наук (1998). Работал на факультете социологии Варшавского университета (1958-1960), в Институте философии и социологии Польской академии наук (1960-1981). В качестве приглашённого профессора трудился в университетах Англии, США, Австралии,

Австрии, Дании, Японии, Швейцарии. А. Валицкий – лауреат международной премии Бальцана за высшие достижения в науке и культуре (1998). После него этой премии были удостоены такие философы, как Рикёр (1999) и Левинас (1989).

Принимая из рук президента Итальянской республики премию Бальцана 23 ноября 1998 г., Валицкий заявил: «Во всех своих книгах, посвящённых России, я стремился быть как можно дальше от какого-либо протаскивания антирусских стереотипов». Главное, к чему он всегда стремился, – это «превратить изучение интеллектуальной истории России в особую, признанную международным сообществом сферу научного исследования».

Валицкий много способствовал распространению в мире неискажённых знаний о русской философии. Он является автором многих статей о русской мысли в электронной философской энциклопедии Routledge. Присущая академику Валицкому основательность и объективность в оценках разных вариантов русской философской мысли, в полной мере присутствует и в публикуемом тексте, включённом в состав коллективной монографии «Русская мысль после коммунизма. Возвращение философского наследия»¹, изданной под редакцией и с авторским участием Джеймса Патрика Скэнлана, недавно ушедшего из жизни ветерана американской философской русистики. Воспоминания об этом учёном, в том числе написанные Анджеем Валицким, опубликованы в «Философском журнале»².

Среди авторов монографии наряду с А. Валицким известные историки русской философской мысли:

– Джордж Клайн (переводчик двухтомной «Истории русской философии» В.В. Зеньковского на английский язык и соавтор Джеймса Скэнлана по 3-х томной англоязычной антологии «Русская философия»);

¹ Russian Thought after Communism. The Recovery of a Philosophical Heritage / Ed. By James P. Scanlan, M.E. Sharpe. Amonk, N.Y., L., 1994. 238 p.

² Маслин М.А., Кувакин В.А., Валицкий А., Дебласио А., Ричард Де Дж., Левин И., Гриер Ф., Марченков В.Л. Воспоминания о Джеймсе Скэнлане // Философский журнал. 2017. Т. 10, № 3. С. 164-196.

- Джордж Янг, исследователь философии Н.Ф. Фёдорова и В.С. Соловьёва;
- Филип Гриер, автор ряда работ по философии И.А. Ильина;
- Кэрил Эмерсон, исследовательница философии М.М. Бахтина;
- Александр Хаардт, специалист по истории русской феноменологии;

В числе авторов данной монографии также два российских автора – философ, член-корреспондент Российской академии наук П.П. Гайденоко, а также филолог, историк русской литературы и философии С.Б. Джимбинов.

Большая часть самых насущных философских вопросов для России, считает Валицкий, была сформулирована русской интеллигенцией в XIX в., в то время цветения русской культуры, когда интеллигенция начала брать на себя ответственность за будущее страны и русского народа. Являясь продуктом модернизации по европейскому образцу, интеллигенция в качестве одного из самых фундаментальных и наиболее жгучих вопросов ставит вопрос об общественном прогрессе и путях его достижения.

Восприятие марксизма в качестве ведущей идеологии интеллигенции, ставшее несомненной реальностью к концу XIX в., явилось доказательством извечного интеллигентского стремления к прогрессу и модернизации, ибо марксизм распространялся в России как новейшее научно-философское учение Запада, способное ответить на реализацию этого запроса.

Вопрос о причинах невероятно быстрого даже в сравнении с европейским процессом распространения марксизма в общественном сознании России объясняется Валицким совсем не в терминах советской концепции «освободительного движения», имевшей чисто большевистское происхождение. Этот процесс вписан у Валицкого в контекст русской истории идей, имевшей свою собственную логику, а не в контекст истории классовой борьбы в России. Иначе чем же можно объяснить то, что первым переводом I тома «Капитала», нацеленного на обоснование закономерного перехода

к социализму на материале английского капитализма, был русский (народнический) перевод (1872), вышедший за 10 лет до появления английского перевода этой великой книги. Остроумное объяснение Валицким лидерства России по части распространения марксизма, страны, находившейся на периферии капитализма в сравнении с передовой Европой, заключается в концепции «привилегии отсталости».

Причём автором этой концепции оказывается вовсе не Ленин, обосновавший возможность перехода России к социализму минуя капитализм, а философ-западник Петр Яковлевич Чаадаев. В представлении Валицкого западник Чаадаев был вовсе не ненавистником России или антипатриотом. Начиная со второй половины 30-х гг. XIX в., он трансформировал свои взгляды, высказанные в первом «Философическом письме», и представил их в оригинальной теории «привилегии отсталости» России от Запада.

Согласно этой теории, «непохожесть» России рассматривается как «бесценный актив», который может позволить России перенимать европейский опыт и предложить миру пример решения острых проблем, возникающих на секуляризованном Западе. Именно такова логика многих русских мыслителей, представителей различных идейных течений, как считает Валицкий. Однако отношение большевистских лидеров к марксизму, в первую очередь Троцкого и Ленина, было нацелено на захват власти и на разжигание пожара «мировой революции».

Построение марксистского учения по образу и подобию науки с опорой на «научную интерпретацию истории, делающей акцент на детерминизме», выглядело уже задачей, входившей в противоречие с общей логикой развития русской и европейской философии. Характерным как для России, так и для Европы к концу XIX в. стало стремление к трансцендентному идеализму, метафизике, а затем и к религиозно-ориентированному философствованию. В этом русле следовали представители русского религиозно-философского ренессанса, тогда как

большевистский марксизм остался вне этой магистральной линии.

В этой связи Валицкий рассматривает идеи трёх русских религиозных философов – критиков марксизма (Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.И. Новгородцева), чьи воззрения представлены им в качестве реальной альтернативы русскому марксизму. Он пишет, что в целом «эти три мыслителя предложили ценную, оригинальную критику марксизма – критику, отражающую специфический исторический опыт русской интеллигенции». Свойственный интеллигенции поиск целостного тоталитарного мировоззрения и всеохватывающей революционной идеологии пришёл в состояние неразрешимого внутреннего столкновения с основанным на «упрямом и жестком фундаментализме» мировоззрением большевизма.

В основе такого мировоззрения лежала не позитивная наука, а утопическая псевдорелигия. Раскрытие русскими философами, особенно Бердяевым и Новгородцевым, указанной псевдоморфозы, то есть превращения коммунистического мировоззрения в утопический суррогат религии, по мысли Валицкого, составляет главную суть их критического понимания марксизма. Интерпретацию Бердяевым и Новгородцевым марксизма как особой антиперсоналистической «атеистической религии» дополняет позиция Булгакова, основанная на анализе индивидуальных особенностей мышления Маркса, изложенная в работе «Карл Маркс как религиозный тип».

Это мышление, построенное на абстрактных социологических схемах, никак не ориентированное на понимание абсолютной ценности конкретной человеческой личности и её судьбы. Ему соответствует своего рода атеистическая религия, глубоко враждебная религии теистического типа. Валицкий солидаризируется с подобной критической позицией по отношению к марксизму, акцен-

тирует, что «Булгаков был прав в своём подчёркивании того, что марксистская «наука» в действительности является «сотериологическим мифом», «квазимессианистской религией земного спасения». Вместе с тем его позиция была небезупречна, ибо Булгаков, по мысли Валицкого, как экономист должен был показать не только характерный имперсонализм марксизма как ложной религии, но также вытекающее из марксизма отрицание возможностей рыночной экономики для удовлетворения индивидуальных и общественных потребностей.

В целом Валицкий, будучи ограничен рамками статьи, дал лишь краткое изложение существа критической позиции Бердяева, Новгородцева и Булгакова по отношению к марксизму. Концептуальное сопоставление русского религиозно-философского ренессанса и философии марксизма было дано в последней и наиболее крупной монографии польского учёного³. Логическое завершение к началу 10-ых гг. XX в. течения, основанного на унаследованной революционным марксизмом «культуре секулярного радикализма, и расцвет иного течения, основанного на «нео-идеализме и неолиберализме эпохи Серебряного века». Вместе они составляют то, что Валицкий называет «существенно важной паузой» (caesura) в истории русской мысли.

Если бы монография была написана на русском языке, то здесь было бы более уместно русское слово «веха», имеющее для русского интеллектуальной истории символический смысл, поскольку оно ассоциируется с названием исторического сборника «Вехи» (1909). С этого момента, считает Валицкий, русская культура вступает в период драматического дуализма, поскольку культура интеллектуальной элиты становится отделённой от культуры революционной России.

Революционный марксизм в качестве формального наследника русского секулярного радикализма к этому време-

³ Walicki A. The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. 876 p.

ни потерял творческую связь в области философии как с европейскими, так и с собственными русскими традициями. На первый план вышла догматизация В.И. Лениным учения Маркса в интересах тоталитарного партийно-идеологического доминирования в области теории. Любые попытки каким-либо образом соотнести марксизм с иными философскими течениями (ницшеанством, эмпириокритицизмом, эмпириомонизмом, богоискательством) тотально подавлялись Лениным во фракционной партийной борьбе.

Это отражено в его «Материализме и эмпириокритицизме», пропитанном особой ненавистью к любым проявлениям религиозно-философской мысли, которая была во главе противоположного течения. Но именно последняя в начале XX в. стала духовным центром и средоточием общественной активности, связанной с проблематикой церкви, семьи, образования, национальной культуры в целом. Философия Ленина, всецело направленная на захват власти, напротив, вне узких партийно-политических рамок, была совершенно неизвестна в России.

Валицкий обращает внимание на то, что в сборнике «Вехи», большинство авторов которого составили бывшие «легальные марксисты», главное философское произведение Ленина было полностью проигнорировано и ни разу не было упомянуто ввиду того, что книга Ленина не имела общекультурного значения и не могла рассматриваться в России в качестве репрезентативного продукта марксистской культуры. Этот воинствующий атеизм Ленина явился одним из самых ярких свидетельств его отрыва от русской философской проблематики. Она была наполнена разными оттенками богоискательства и богоборчества, включая ставшие широко известными в мире идеи Толстого и Достоевского, но была почти свободна от

концептуального атеизма, в отличие от французской традиции (за такими редкими исключениями, как М.А. Бакунин и Г.В. Плеханов).

Ленинская критика «гуманистической религии Фейербаха» (человек человеку Бог) стала впечатляющим примером этого нигилистического разрыва, включая даже разрыв с «идейно близким» Ленину гуманистическим антропологизмом Чернышевского. Упомянутая веха-пауза (caesura) замыкает в историческом и мировоззренческом смысле авторское описание Валицким движения русской интеллектуальной истории. Точная хронологическая рамка здесь не важна и даже несущественна, хотя приблизительно автор обозначает конец своего обобщённого изложения истории русской мысли 1910-1912 гг.

Гораздо важнее другое – введение цивилизационной и социально-исторической вехи, которая обозначила бы предел развития указанных двух течений единого потока русской мысли. Автор пишет: «Я считаю, что революция 1905 г. знаменует собой естественное окончание XX века... В 1905 г. русское самодержавие вступило в фазу своего окончательного упадка; оппозиция против него приняла организованные политические формы, тогда как вновь завоеванные конституционные свободы сделали возможной открытую политическую активность и быстрое развитие институционализированных форм гражданского общества, которые, однако, не смогли усмирить революционные процессы»⁴.

При этом Валицкий поясняет, что указанная веха-пауза обозначена лишь в том смысле, что служит объяснением логики предыдущего восходящего развития тех идейных течений, которые образовались ещё в XIX в. И даже несмотря на прогрессирующее нарастание духовного разделения русского «потока идей» и вопреки веховской критике революционного ин-

⁴ Walicki A. The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. P. 24.

теллигентского нигилизма выразители идей духовного возрождения России продолжали сознать себя некоторое время в качестве продолжателей борьбы интеллигенции с самодержавием. Позднее, уже в эмиграции, отношение русских философов к «интеллигентскому наследству» радикально изменилось. Примером служит известное высказывание Ивана Ильина о том, что «вся культура России нереволюционна и дореволюционна».

Валицкий отнюдь не «ставит точку» на обозначенной им вехе-паузе в интеллектуальной истории России. Развитие «мэйнстрима русской культуры Серебряного века» разворачивалось в России и дальше, вплоть до высылки 1922 г. и продолжалось в эмиграции, а линия революционного марксизма развивалась вплоть

до 1917 г. и трансформировалась затем в советский период.

Валицкий обозначил общую канву дальнейшей интеллектуальной истории России, в том числе нарастание запретительных и репрессивных мер против религиозной философии. Большевикам во главе с Лениным нечего было предложить своим противникам в сфере русской философии, кроме высылки за границы Советской России. После высылки культура русского религиозно-философского ренессанса ушла в эмиграцию, будучи закрытой и запрещённой для своей родины. Условия для её возвращения сложились лишь в постсоветский период и труды Анджеева Валицкого, несомненно, способствуют возвращению истории русской мысли в её полном объёме.

RUSSIAN PHILOSOPHERS OF THE SILVER AGE AS CRITICS OF MARXISM

A. Walicki



Introductory Remarks

It is no exaggeration to say that in nineteenth-century Russian thought the idea of progress was even more central and pronounced than in West European or American thought of the Victorian Age. Russian discussions about progress were especially passionate for a number of reasons, all of them connected with the specific nature and historical tasks of the Russian intelligentsia. To put it most briefly, we can distinguish three main causes of the peculiar intensity and richness of these discussions.

The first one is, obviously, Russian backwardness and the well-perceived, deeply felt need of modernization. In the absence of a modernizing bourgeoisie, after a series of disillusionments in the modernizing mission of the absolute monarchy¹, the Russian intelligentsia – itself a product of modernization – came to see itself as the main vehicle of further progress. Its members, alienated from the ruling class and painfully aware of their inalienable responsibility for the fate of the “people” as well as for the position of their country in the family of civilized na-

tions, enjoyed the cognitive “privilege of backwardness” [Gerschenkron, 1965:167-170; Walicki, 1989:107-131], consisting in the possibility of learning from the accumulated experience of more-developed nations. This made them conscious not only of the humiliating backwardness of their country but also of the price and contradictions of European progress. Hence the characteristic tension between their enthusiastic devotion to the idea of progress and their bitter criticism of the really existing, “bourgeois” forms of modernization. A good illustration of this is provided by the Russian populists: all their ideas revolved around a “formula of progress” while containing, at the same time, a strong admixture of a backward-looking utopianism.

Another cause is the close interconnection between conceptions of progress and the question of national identity. Despite all the processes of westernization, nineteenth century Russia was very different from the European countries, and it was by no means obvious that these differences boiled down to the simple fact of backwardness: they could be interpreted as qualitative, culturally valuable, pertaining to a different *type* of national development. Hence the perennial dispute

¹ The first disillusionment of Russia’s intellectual elite with the modernizing autocracy is symbolized by the name of “the first Russian intelligentsia,” Aleksandr Radishchev. The next long step on this way was, of course, the Decembrist Uprising of 1825.

between Russian Westernizers, adhering, as a rule, to a universalist and unilinear conception of progress, and many different advocates of a principled antiwesternism, stressing Russia's cultural distinctiveness, usually bound up with a spiritual superiority and a "special way" of her national development.

Finally, Russian discussions about progress expressed an intensive search for the meaning of history, which emerged as a result of the disintegration of Russia's ecclesiastical culture and served as a substitute for a religious world view [Zenkovsky, vol.1, 1953:70, 77]. Different Russian utopias of earthly salvation and the corresponding conceptions of progress represented, therefore, a secularization and historicization of the idea of the Kingdom of God. The peculiar eagerness with which the Russian intelligentsia committed themselves to the search for a "horizontal" (historical) collective salvation was, in a sense, the other side of their intolerance of the traditional Christian ideas of a transcendent Absolute and a "vertical," individual salvation in the afterlife.

A paradigmatic case of this intolerance was provided by the two "fathers" of the classical (i.e., leftist) Russian intelligentsia: Vissarion Belinskii and Aleksandr Herzen. The latter defined the "thinking Russians" as completely divorced from the past and, therefore, more independent, more radical than their Western counterparts, still paralyzed by the burden of inherited traditions. He was totally unable to understand the Polish revolutionaries who combined progressive ideas with religious faith, and he saw them for that reason as belonging, unwillingly, to the "old world"².

It is useful to point out that the idea of progress had two functions in this secularized millenarianism. On the one hand, it showed the direction, thus giving an answer to the "cursed question" of *what was to be done*; on the other hand, it explained the necessity of a development through stages, thus justifying the evils of the past and present by

reference to the meaningful pattern of historical evolution as a whole, paving the way to the earthly triumph of truth and justice. It contained the promise that the sufferings of the present would be fully compensated in the more or less remote epoch of the ultimate fulfillment of human destinies; hence the idea of progress performed the role of a justification of evil, that is, of a secular theodicy, or, rather, historiody. Even more than that, it contained also an argument for the view that the present *had* to be sacrificed for the future, that the presently living individuals, and entire generations, *had* to see themselves as mere instruments of universal progress [Kline, vol. 40, №2, 1986:215-235; Kline, 1989: 1-34]. The painful contradictions of Russia's historical development made this view both attractive and repellent: attractive as historical consolation, repellent as reconciliation with moral evils.

As can be seen from the above, the centrality of the idea of progress in nineteenth-century Russian thought did not involve its universal, uncritical acceptance. The conception of progress as economic and social modernization found in Russia both enthusiastic advocates and powerful critics; very often these two attitudes toward modernization were combined somehow in the same thinker. The same is true about the idea of a universal, unilinear progress, allegedly common to all nations and identified, in practice, with the pattern of historical development of the West. And, most importantly for our topic, the same holds true of the idea of progress as a secular religion. The nineteenth-century Russian intelligentsia represented, no doubt, a peculiarly instructive exemplification of this phenomenon; at the same time, however, many of its members offered a passionate criticism of the "idolatry of progress." Suffice it to refer in this connection to Belinskii's and Herzen's revolt against the Hegelian conception of historical necessity, which justified the suffering of individuals in the name of universal progress³. A similar rejection of historio-

² For a detailed analysis of this aspect of Herzen's "Russian socialism," see my *Russia, Poland and Universal Regeneration* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989), pp. 39-69.

³ See Belinskii's letter to V.P. Botkin of 1 March 1844 (in *Russian Philosophy*, ed. J.M. Edie, J.P. Scanlan, and M.B. Zeldin with the collaboration of G.L. Kline, 3 vols. [Knoxville: The University of Tennessee Press, 1965],

sophical theodicy can be found in Russian religious thinkers, particularly in Dostoevskii, who, as we shall see, powerfully influenced Russian philosophers of the Silver Age.

But let us turn now to the Russian reception of Marxism. At the end of the nineteenth century, Marxism became the dominant ideology of the Russian intelligentsia. Its widespread influence, as well as its initial tolerance by the authorities, was, in Lenin's words, "an altogether curious phenomenon": "Marxist books were published one after another, Marxist journals and newspapers were founded, nearly everyone became a Marxist, Marxists were flattered, Marxists were courted, and the book publishers rejoiced at the extraordinary, ready sale of Marxist literature [Lenin, vol.5, 1960-1970]."

There were many reasons for this interesting episode in Russian intellectual history. The authorities saw Marxism as a welcome antidote to populist terrorism and also as welcome intellectual support for government-sponsored industrialization. The intellectual elite saw it as the last word in European thought, offering a convenient way of combining conditional support for Russia's capitalist development (in the present) with continuous loyalty to socialism (as the final ideal). The Marxist theory of progress was hailed as a critical form of westernism, endorsing, in principle, the Western model of development but giving at the same time an unsurpassed critical analysis of the multiple contradictions of capitalist society. It was valuable for the elite as a respectable form of breaking with the legacy of populist socialism, such as the programmatic methodological "subjectivism" that undermined

the authority of rigorous, "objective" scholarship, and the radical egalitarianism that was hostile to all forms of intellectual aristocracy.

It helped the Russian intelligentsia to overcome the deeply rooted populist prejudices against political freedom (as "bourgeois" in its class content and detrimental to "the common people"), thus legitimizing the struggle for it as a necessary phase of development. The Marxist endorsement of a capitalist economy and "bourgeois liberty" was, of course, qualified and relative; nevertheless, it was perceived as an important step toward the rehabilitation of political liberalism. This was not so in the case of Lenin, but in the 1890s Lenin's revolutionary and fundamentalist Marxism was still marginal and hardly visible. For the mainstream Russian intelligentsia, Russian Marxism was a current of thought having two intellectual leaders: Plekhanov in the emigration (publishing in Russia under the pseudonym "Beltov") and Petr Struve, head of the "legal Marxists," in St. Petersburg. Despite obvious differences (Plekhanov's dogmatism and Struve's revisionism), both of them (in contrast to Lenin) proclaimed the need for "objectivism" in social science and for an alliance with the liberals in the struggle for political freedom⁴.

Philosophically, the common denominator of Plekhanov's and Struve's Marxism was a scientistic interpretation of history, stressing the deterministic, law-governed character of social processes and opposed to all forms of deontological, normative thinking. This fully agreed with the spirit of positivistic scientism and naturalistic evolutionism that became dominant in European thought in the second half of the nineteenth century⁵.

vol. 1, pp. 304 – 306) and Herzen's *From the Other Shore*, especially his famous words: "If progress is the end, for whom are we working? Who is this Moloch who, as the toilers approach him, instead of rewarding them, only recedes, and as a consolation to the exhausted, doomed multitudes crying 'morituri te salutant,' can give back only the mocking answer that after their death all will be beautiful on earth[?]" [Herzen, 1956:36].

⁴ Struve's article "Die Marxische Theorie der sozialen Entwicklung" (in *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, vol. 14 [Berlin, 1899] echoed Bernstein in its radical critique of the "utopian side" of Marxism. Lenin's early work "The Economic Content of Populism and Its Criticism in Mr. Struve's Book" (referring to Struve's *Critical Remarks on the Economic Development of Russia*, 1894) rejected Struve's "objectivism" in the name of a class standpoint in scholarship. It contained also an elaborate argument for the alliance with the peasantry and against the alliance with "bourgeois liberals."

⁵ Plekhanov, like Engels, tried to combine scientism and Darwinian naturalism with Hegelian dialectics. This led, of course, to a deep distortion of genuine dialectics. Nevertheless, this quasi-Hegelian component in Plekhanov's Marxism justified the search for a rational pattern and meaning in history, which was not quite

The Russian intelligentsia took seriously the scientific pretensions of Marxism and, consequently, saw historical materialism as the most consistent application of positivistic science to historical evolution. However, this intellectual situation changed with the appearance of the revolt against positivism in Europe. In Russia it began with *transcendental* (neo-Kantian) idealism, which established the autonomy of ethics without relapsing into relativistic "subjectivism," and soon developed into *transcendent* (metaphysical) idealism, which provided metaphysical grounding for the human personality and its inalienable rights. This, in turn, paved the way for openly religious philosophical thinking and the religio-philosophical renaissance in Russia. The former "legal Marxists" came to be the leading spirits in this intellectual revolution. As might have been expected, an important aspect of their philosophical development consisted in settling accounts with Marxism.

The present article deals with the criticism of Marxism by three representative thinkers of the Russian religio-philosophic renaissance: two former Marxists, Nikolai Berdiaev and Sergei Bulgakov, and Pavel Novgorodtsev, a leading figure in the revolt against positivism and the main theorist of the new, rights-based Russian liberalism⁶. However, I will not try to present and analyze Bulgakov's criticism of the Marxist economy or the successive stages in Berdiaev's and Novgorodtsev's struggle against positivism. I will concentrate instead on what I see as their most important contribution to a critical understanding of Marxism: namely, on their criticism of Marxism as a substitute for religion, that is, as utopia, not positive science. This focus appeared in their thinking when the antipositivist breakthrough in Russian intellectual culture was already an accomplished fact and when Marxism ceased

to be merely an instrument of thought, becoming instead an all-embracing ideology of an organized revolutionary movement, characterized, especially in its Bolshevik version, by the single-minded fanaticism and crude fundamentalism of a millenarian crusade.

Nikolai Berdiaev. Lack of space does not allow for a comprehensive outline of Berdiaev's intellectual evolution here. Happily, such an outline is not absolutely necessary in the present context. Berdiaev's most important insights about revolutionary Marxism have been fully and forcefully expressed in a single article, "Socialism and Religion" (1906), written in the aftermath of the revolutionary events of 1905 in Russia."

In his other writings Berdiaev defined socialism as the inevitable and acceptable result of the "entire bourgeois development," a justified extension of the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen [Berdiaev, 1907]. This applied, however, only to one type of socialism: the religiously "neutral" socialism, solving the problem of daily bread without pretending to replace religion [Berdiaev, 1990: 109]. Such socialism, represented by Proudhon, the British Fabians, and the liberal socialism of Bernstein, was opposed by the Russian thinker to another type of socialism - socialism as religion, represented by orthodox, revolutionary Marxism. This "religious socialism" was, in his view, "a complete dogma, a solution to the question of the meaning of life, the purpose of history" [Berdiaev, 1990:109]. It aimed at strict ideological control of all spheres of human activity, thus crushing freedom of conscience and allowing no room for spontaneously shaped personal identities. In other words, it was an ideocratic socialism, striving for an earthly salvation and, therefore, adamantly hostile to the idea of heavenly salvation⁷. Following Dostoevskii, Berdiaev defined this aspiration as a passion

consistent with naturalistic positivism. According to Ivanov-Razumnik, this peculiar feature of the Marxism of Engels and Plekhanov helped Russian thinkers to pass from historical materialism to philosophical idealism (Ivanov-Razumnik, vol. 2, 1908:450).

⁶ For a detailed presentation of Novgorodtsev's ideas, see chapter 5 of my *Legal Philosophies of Russian Liberalism* (Oxford: Clarendon Press, 1987; paperback edition published by the University of Notre Dame Press, 1992).

⁷ The term 'ideocracy' is not yet used in this article. Berdiaev introduced it in his later works, especially in *The Origins of Russian Communism*, where he defined 'ideocracy' as "pseudomorphosis of theocracy" (Berdiaev, 1955: 137).

for the deification of man, a thirst “to organize this world not only apart from God but in opposition to him [Berdiaev, 1990:109].

In developing these views Berdiaev dwelled on three aspects of the Marxist religion: first, the element of crude theodicy, the justification of historical evils, including evil means for the realization of the final goal; second, the cold cruelty of its theory of progress, demanding a wholesale sacrifice of the present for the sake of an ideal future, treating presently living individuals as merely means for the future flourishing of the species; finally, “the poverty and wretchedness of its positive perspectives” [Berdiaev, 1990: 119] boiling down to the achievement of universal affluence and thereby subordinating all aspects of life to daily bread. Let us briefly discuss these three points.

The first two aspects, closely interrelated with each other, were indeed important features of Marxism. There can be no doubt that the author of *Capital* conceived progress as a long and cruel historical process in which not only individuals but also entire generations and classes had to be ruthlessly sacrificed for the sake of the unfettered development of the human species in the communist society of the future. He himself emphatically endorsed the “historical law” according to which the development of the capacities of the human species takes place at the cost of the majority of human individuals. The higher development of individuality is thus only achieved by a historical process during which individuals are sacrificed, for the interests of the species in the human Kingdom, as in the animal and plant kingdom, always assert themselves at the cost of the interests of individuals [Marx, vol. 2, 1969:118].

It is obvious that this conception of progress provided a convenient way of justifying past evils as necessary, unavoidable steps in historical development; suffice it to

recall Marx’s utter contempt for “sentimentalism,” his apologia for the progressive role of slavery (including nineteenth-century American slavery)⁸ or his emphatic assertion of the necessary and ultimately progressive function of the atrocities of primitive accumulation. He did not hesitate to state that historical progress in the past had nothing in common with the increase of humanitarianism: it resembled rather “that hideous pagan idol who would not drink the nectar but from the skulls of the slain”. And it is evident that he attributed to evil passions the role of prime movers of progress not only in the past but also in the immediate future - after all, he made the victory of socialism dependent on the intensification and mobilization of class hatred, not on its gradual disappearance from human relations. Using the terminology of Nietzsche, we can say that “the love of the remote” (*Fernstenliebe*) – that is, the love of the imagined communist humanity - made Marx conspicuously indifferent to the fate of the imperfect human individuals of the capitalist present [Marx, 1985:336]. Berdiaev was therefore right in accusing Marxism of justifying cruelty and treating everything as merely a means for the future [Berdiaev, 1990:112].

Berdiaev’s sensitivity to this aspect of Marxism was increased by his awareness of the distinctively Russian tradition of criticizing the idolatry of progress. He was influenced by N.K. Mikhailovskii, a thinker who passionately rejected the Marxist notion of historical inevitability and referred in this connection to Belinskii’s rejection of the “rational necessity” in Hegelianism⁹. He quoted Ivan Karamazov’s rebellion against historical-theodicy – his refusal to accept the future harmony, if purchased by the sufferings of the innocents. His (Berdiaev’s) reference to the “bad infinity of progress,” as leading to slavery in time to the cycle of birth and

⁸ In his letter to P.A. Annenkov of 28 December 1846, Marx wrote: “Without slavery North America, the most progressive country, would be transformed into a patriarchal land. You have only to wipe North America off the map of the nations and you get anarchy, the total decay of trade and of modern civilization. But to let slavery disappear is to wipe North America off the map of nations” (K. Marx and F. Engels, *Selected Works*, 3 vols. [Moscow: Progress Publishers, 1977], vol. 1, p. 524).

⁹ Berdiaev was well acquainted with Mikhailovskii’s ideas because his first book, *Sub’ektivizm i individualizm v obshchestvennoi fdosofti* (published in St. Petersburg in 1900), was devoted to Mikhailovskii’s social philosophy. Belinskii, especially as a critic of Hegelian historiody, was one of Berdiaev’s favorite thinkers.

death, reminds one of the views of Nikolai Fedorov, who treated progress as an immoral idea, involving the dismissal of past generations as mere stepping-stones to the happiness of future ones.

But the most important factor influencing Berdiaev's attitude toward Marxism was his careful observation of the Bolsheviks. Their militancy, ideological fundamentalism, and unswerving devotion to the final goal sharply contrasted with the advances of revisionism and the rapid de-eschatologization of Marxism in German social democracy. Hence, Russian bolshevism offered a much better perspective for the understanding of Marxism as a horribly brutal (Berdiaev's expression) "religion of progress [Berdiaev, 1990:114]. It was Berdiaev's merit to realize this and to predict that the victory of revolutionary Marxism in Russia would lead to totalitarian slavery [Berdiaev, 1990:129].

I fully realize that this conclusion is not convincing for all those who believe that German social democracy was more faithful to the original spirit of Marxism than Russian bolshevism. Such a view, however, is very superficial and misleading. Berdiaev's interpretation presupposes a clear distinction between Marxism as science and Marxism as the secular religion of communism¹⁰; if we accept this valid distinction, we have to concede that the development of German social democracy after Engels's death consisted in a gradual but steady abandonment of Marxist communism¹¹ while Russian bolshevism remained fanatically faithful to it. Abandoning Marxist communism should not be seen as developing it, as being its legitimate heir. Hence, it is justified to say that Marxist communism – that is, Marxism as a "religion" – was being betrayed by German social dem-

ocrats; this made the party of Lenin more representative of the original Marxism than the party of Kautsky.

Berdiaev's third point is somewhat less well taken. There is a certain contradiction in his view of Marxism's final goal. On the one hand, he saw in Marxism the potential for a new religion of superhumanity, that is, "the striving toward a new earthly God who will emerge at the end of progress and in whose name all humanity itself is transformed into a means [Berdiaev, 1990:112-113]". On the other hand, he saw Marxist religion as superficial, as nonradical in its content, subordinating everything to the petty-bourgeois ideal of universal material security – an ideal whose realization would transform people into "millions of happy infants. The first diagnosis was inspired by Nietzsche's vision of the superman, as well as by Dostoevskii's analyses of the hubris of the omachist atheism; the second took up the vision contained in Dostoevskii's "Legend of the Grand Inquisitor." In Berdiaev's view these two diagnoses were interconnected because the Promethean ideal of the deification of man was ultimately self-defeating, bound to usher in the utter degradation of humanity. Nevertheless, quite irrespectively of our view of the value and logical coherence of this interpretation, he should have been more clear about the basic *intention* behind the Marxist religion [Berdiaev, 1990:122-123.]. Was it a striving for a regenerated, godlike humanity, or merely a desire to subordinate everything to the prosaic question of daily bread?

The discovery and publication of the works of the young Marx, especially his *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, made it evident that Marx's ultimate concerns cannot

¹⁰ It is now obvious that Marxism as a scientific method, that is, as historical materialism, does not involve commitment to Marxism as communist utopia. Some of the best Marxologists (J.Y. Calvez in France, Stanley Moore in the United States) have rightly pointed out that there is a tension between Marxism as an all-embracing theory of communism and Marxism as historical materialism. The latter deals with historical processes as made by humans but not designed by them—in other words, it is a theory of the unintended results of human action, of creating history within the structure of alienation, without the possibility of controlling its course. In contrast with this, Marx's theory of communism presupposes conscious steering of historical processes, assuming, therefore, that consciousness would no longer be determined by life, that men would be not only actors in but also authors of their history. For an elaboration of this distinction, see [Calvez, 1956: 533–534; Moore, 1980: 18, 90].

¹¹ The most notable exception to this was, of course, Rosa Luxemburg.

be reduced to the question of daily bread. Unlike the system of Dostoevskii's Grand Inquisitor, Marx's communism was about freedom rather than bread: freedom conceived as conscious mastery over collective fate, putting an end to alienation and thus bringing about a tremendous increase of human species powers, a truly unheard of, unimaginable feast of universal liberation.

Communism so conceived was to be nothing less than "the solution of the riddle of history," the true solution of "the struggle between existence and essence, between objectification and self-affirmation, between freedom and necessity, between individual and species. [Marx, 1985:89]". It was to create a new race of people, superior to the present generation not only spiritually but physically as well. Young Marx boldly proclaimed the idea of a "complete emancipation of all human senses and qualities": the eyes and ears of the de-alienated people of the future will be completely different from the crude, inhuman eyes and ears of the dehumanized people of the present [Marx, 1985:92].

We can see, therefore, that Marx's early writings supported Berdiaev's first diagnosis (the "religion of superhumanity"). Marx's "people of the future" were to be supermen, not "happy infants." This was clearly realized by sophisticated representatives of the militant wing of Russian Marxism. A telling testimony of this is Trotskii's vision of the communist man - totally transformed, capable of changing and controlling not only the social but also the biological life of the species. Under communism, he wrote, "man will become immeasurably stronger, wiser and subtler; his body will become more harmonized, his movements more rhythmic, his voice more musical. The average human type will rise to the heights of an Aristotle, a Goethe, or a Marx [Trotsky, 1966:256]"

It is easy to see, however, that this final ideal could serve as a justification of the most brutal totalitarian tyranny. Trotskii exemplified this in his *Terrorism and Communism*, written in 1920, providing arguments for slave labor and the total militarization of life in the transitional period. He said explicitly that the dictatorship of the proletariat represented "the most ruthless form of state, which

embraces the life of citizens authoritatively in every direction [Trotsky, 1986:170].

This was a perfect confirmation of Berdiaev's view that Marxist communism would call into being the most unrestricted state despotism and thus establish "the definitive and final slavery». On the whole, Berdiaev's analysis of Marxism deserves the close attention of Marxologists [Berdiaev, 1990:128-129]. It has not become antiquated; on the contrary, it can serve as an indispensable reminder of those features of Marxism that are, as a rule, conveniently forgotten. After the "discovery" of the young Marx, hundreds of authors, not necessarily Marxists, triumphantly argued that Marx, as was evident from his early writings, had always been a great humanist and libertarian, seeing the highest end in the unfettered, non-alienated development of individual human beings.

What was forgotten, or deliberately ignored, was the simple fact that, according to Marx, the principle of treating human beings as ends in themselves was valid *only* under communism, that is, only at the final stage of progress; before the attainment of this stage the human individual was to be treated as "never a goal and always a means [Berdiaev, 1990:112]. Remembering this effectively destroys all attempts to present Marxist communism as a form of radicalism that had nothing in common with totalitarianism and was compatible with the principles of modern democracy.

Sergei Bulgakov. Another ex-Marxist, the future Orthodox theologian Sergei Bulgakov, developed similar ideas but with a different emphasis. Like Berdiaev, he perceived Marxism as the last word in nineteenth-century theories of progress and, at the same time, as a surrogate of religion - the religion of positivism, combining scientific pretensions with the ability to impart meaning to history and thus to satisfy an ineradicable human need [Bulgakov, 1903:ix].

Unlike Berdiaev - or, at least, unlike Berdiaev as the author of "Socialism as Religion" - he stressed the attractiveness of this "religion of millions" [Bulgakov, 1903:122] and did not try to set against it the religiously "neutral" type of socialism. On the contrary: at the first stage of his evolution toward idealism he

continued to value Marxism precisely as a doctrine with a utopian and eschatological dimension, powerfully attractive for “religiously minded atheists [Bulgakov, 1903:ix-x]”.

The religiously “neutral” evolutionary socialism of Bernstein represented, in his view, a degraded form of Marxist thought - Marxism without wings [Bulgakov, 1903:ix-x]. He was alarmed by the successes of Bernsteinian revisionism and saw them as a symptom of the inevitable de-utopianization and de-eschatologization of Marxism. As a religiously minded man he did not welcome this development: Marxism without the faith in “the leap to the kingdom of freedom” was for him unworthy of allegiance. He reacted by concluding that the Marxist combination of positivistic science with religious mentality proved no longer workable, that science ceased to support the belief in the meaning of history, and, therefore, that to save this belief it was necessary radically to separate religion from science [Bulgakov, 1903:ix-x]. This diagnosis motivated his turn toward metaphysical idealism and theistic religiosity.

Thus, Bulgakov’s religious philosophy emerged, partially at least, as a reaction to Bernsteinian revisionism, that is, as a reaction to the seeming disappearance of the Marxist religion, not (as in Berdiaev’s case) to its inherent falsity. This does not mean that Bulgakov was insensitive to the inner contradictions and morally unacceptable aspects of the Marxist “religion of progress.” There is no reason to doubt that he was increasingly aware of them. Like Berdiaev, he was well acquainted with the Russian tradition of criticizing the idolatry of progress; he devoted to it two important articles: one on Herzen, another on Dostoevskii’s Ivan Karamazov. But the fact remains that he wrote these articles in the first two years of the new century, that is, at the time when his Marxist faith had already been destroyed by Bernstein.

Bulgakov’s article on Dostoevskii is philosophically more important than his article on Herzen and deserves a short summary in the present context. Its relevance for our topic derives from Bulgakov’s practical identification of the theory of progress with socialism, and socialism with Marxism. Socialism, he wrote, was historically the most important,

as well as the most widely accepted, theory of progress [Bulgakov, 1903: 105] Marxism was, of course, the most important socialist theory; hence Ivan Karamazov, as a passionate critic of the theory of progress, was simultaneously a critic of socialism and in particular a critic of Marxism. He was, as Bulgakov put it, a “skeptical son of the epoch of socialism [Bulgakov, 1903:109].

The expression “epoch of socialism” may seem strange in its application to the nineteenth century. Bulgakov meant by this the centrality of the socialist idea in nineteenth-century intellectual life and popular expectations. In this sense socialism provided the frame of reference for all theories of progress and all future-oriented historiosophies of this century. Even Nietzsche, with all his hostility toward socialism, was “a product of the socialist world view, its illegitimate spiritual son [Bulgakov, 1903].

Ivan Karamazov dared to challenge the main dogmas of the nineteenth-century religion of progress. He did so by questioning the principle of “living for the future,” by rejecting the price of progress as too high, as morally unacceptable, and, finally, by putting in doubt the value of universal happiness as the final goal of history [Bulgakov, 1903:105-106]. Bulgakov endorsed these doubts, presented them as his own, and concluded that the problems of historiosophical theodicy could be solved only through a metaphysical and religious synthesis [Bulgakov, 1903:98]. Nevertheless, he refrained from rejecting socialism as such, limiting himself to saying that materialism and positivism were unable to mobilize ethical enthusiasm, necessary for the realization of socialist ideals. Did this mean that a Christian socialism, which became his own ideological option [Putnam, 1977] would be more justified in demanding human sacrifices than the atheistic socialism? Unfortunately, Bulgakov’s article did not provide an answer to this question; it remained somewhat unclear whether the principle of sacrificing the present for the future should be rejected or merely softened by promising celestial rewards for the sufferers.

Bulgakov’s most important text about Marxism was his pamphlet *Karl Marx as a Re-*

ligious Type, published for the first time as a newspaper article in 1906. It was no longer a study of Marxism as the best exemplification of something broader, more general - socialism as such, or the theory of progress - but a study of ideas and attitudes characteristic of a single individual named Karl Marx. And it was intended as Bulgakov's final attempt to settle accounts with the thinker who had so deeply influenced him in the past [Bulgakov, 1990: 311].

Karl Marx, Bulgakov argued, was by no means an attractive individual. Love of one's neighbor or spontaneous sympathy and compassion for other humans were almost unknown to him. He was a "dictatorial type," motivated mostly by negative feelings, such as hatred, anger, envy, and contempt for all those who dared to disagree with him. Consequently, his polemical style was utterly aggressive, vituperative, trying to crush the adversary and to intimidate his followers. He thought in abstract, sociological terms and showed no interest in the concrete and the individual, no understanding of the absolute value of the irreducible human personality, and no concern for its fate. Hence he would have been unable to understand Ivan Karamazov's protest against the cruel aspects of the theory of progress [Bulgakov, 1990: 313-314, 317].

In his analysis of Marx's ideas, Bulgakov relied on his interpretation of Marxism as an atheistic religion, deeply hostile to theistic religion, especially Christianity. The new elements in his interpretation consisted in concentrating on the philosophical sources of Marx's thought, on the importance of his early works, and on the differences between the Marxism of Marx and the official Marxism of German social democracy. This new emphasis was made possible by Mehring's publication of some works of the young Marx in 1902.53

Careful reading of Marx's two articles of 1843-1844 - "On the Jewish Question" and "Toward a Critique of Hegel's *Philosophy of Right*" - led the Russian thinker to conclude that these early writings contained Marx's "philosophical maximum" and provided the best key to the understanding of his world view [Bulgakov, 1990: 336]. At the same

time, however, Bulgakov saw in them a decisive argument against the popular view of Marx's indebtedness to Hegel. Marx, he asserted, had never been a philosophical idealist; hence, he could not have been a disciple of Hegel. His true philosophical teacher was Ludwig Feuerbach. Marx's historical materialism was in fact little more than a translation of Feuerbachianism into the language of political economy [Bulgakov, 1990:338]. Hence it was justified to say that Feuerbach was the untold secret of Marx, as well as the solution of this secret [Bulgakov, 1990:326].

This conclusion corroborated Dostoevskii's thesis that socialism, as the modern variant of humanistic atheism, aimed above all at the replacement of the religion of God-mankind by that of Mankindhood - that is, by the deification of humanity. Bulgakov cautiously added that Marx took up the critical side of Feuerbach's philosophy without following him in the explicit commitment to the ideal of deification of the human species. Nevertheless, he found in Marx's early writings an unmistakably Feuerbachian conception of man's ultimate liberation: a conception of liberating people from their "egoism" through transforming them into "species beings," or "communal beings," free from the alienating pluralism of the conflicting interests of civil society and capable of merging together in unanimous community. He discovered these views - the notion of "species being" (*Gattungswesen*) and the total rejection of pluralistic civil society - in Marx's article "On the Jewish Question." His comment on this article deserves to be quoted:

- it is easy to find here Feuerbach's idea about *Gattungswesen*, about the human species as the highest instance for man. In Marx this "love of the remote," for the not-yet-existing humanity of the future, takes the form of an outright contempt toward "one's neighbor," that is, really existing human beings;

- thus, only when people lose their individuality and society transforms itself into a Sparta, an ant-hill, or a beehive - only then will the task of human emancipation be complete;

- in other words, Bulgakov interpreted Marx's essay as a manifesto of collectiv-

ism, demanding the complete socialization of man. He saw this as the gist of Marx's utopia, the heart of Marxism as an integral, all-embracing world view.

In the remainder of his study Bulgakov reflected on the relationship between this world view and the Marxist teachings of the theorists of German social democracy. He stressed that the German workers' party was created by Lassalle, that its commitment to Marxism (whether its theorists were aware of this or not) was never total, and that its development in recent years consisted in gradual liberation from Marxist dogmas.

Showing the vital connection between Feuerbach and Marx was a strong side of Bulgakov's interpretation. It is true that Marx's critique of capitalism started "from the account of human nature set forth in Feuerbach" and that his philosophical communism was based on Feuerbach's conception of man as *Gattungswesen* [Moore, 1980:9]. In 1906 this aspect of Marxism was almost completely ignored and stressing it was an important contribution. However, it was a great exaggeration to conclude from this that Marx owed nothing to Hegel. In fact, he borrowed from Hegel the central idea of the dialectical conception of the self-actualization of human "species being" in history - the idea of self-enriching alienation [Wlacki, vol.2,1988:10-58].

True, Marx's *Economic and Philosophical Manuscripts* were published only in 1932, and without this text it was impossible fully to reconstruct Marx's theory of alienation. Nevertheless, Bulgakov too hastily dismissed the significance of Hegel for Marx's thinking. After all, Hegelian dialectics underlay Marx's account of the development of man's "species being" and was, therefore, inseparable from his "Feuerbachianism." Bulgakov's utterly negative view of Marx's dialectics stemmed probably from its unconscious identification with the naturalistic distortion of dialectics in the works of Engels [].

Focusing on Marx's final goal (and not merely his theory of progress) was another merit of Bulgakov's interpretation, sharply distinguishing it from the dominant "scientific" accounts of Marxism. Bulgakov was right in emphasizing that the Marxist "science"

contained a soteriological myth, a quasi-millenarian religion of earthly salvation [Bulgakov, 1990:341].

However, strangely enough for a professional economist, he did not define the economic content of Marx's final ideal; he failed to see that Marx's conception of human emancipation involved a wholesale abolition of the market economy, as generating the divisive pluralism of conflicting interests and thus preventing the actualization of man's communal essence. In addition, his criticism of Marxist secular millenarianism stopped short of rejecting millenarianism as such. On the contrary: at the end of his study he quoted from the Lord's Prayer, interpreting the words "Thy Kingdom come" as tantamount to stating that the Kingdom of God on earth was the final end of human history.⁶¹ He even expressed a hope that Marxist socialism, as opposed to Marxism as a religion, might prove to be working for the realization of this Kingdom [Bulgakov, 1990:341-342].

Such inconsistency characterized Berdiaev as well. In 1906, reacting to revolutionary violence, he pointed out the heretical nature of millenarian dreams, declaring that the eschatological dimension of Christianity should not be understood as salvation in history [Berdiaev, 1906:390]. In the next year, however, resisting the statist spirit of "Stolypin's reaction," he embraced the idea of "anarchist theocracy" and proclaimed genuine socialism - that is, socialism free from both the omachist revolutionism and Bernsteinian "bourgeois philistinism" - to be a right step in this direction: its task was to permeate the economic sphere with the divine spirit and thus to provide an economic foundation for the Kingdom of God [Berdiaev, 1907:113, 122-129].

Pavel Novgorodtsev. Novgorodtsev, head of the Moscow school of legal theory, was the first thinker of the Russian religio-philosophical renaissance who elaborated a consistent philosophical critique of all variants of teleologically conceived progress. He saw them as secularized versions of millenarianism but did not concentrate exclusively on their analogy with religious thinking. His frame of reference in analyzing them was, the problem of the social ideal and of the utopian be-

lief in a paradise on earth¹². In approaching this problem, he combined Kant's criticism (ideals as regulative guides, not goals to be fully realized in history)¹³ with a religious perspective, critical of the immanentization of the Absolute as involving the mortal sin of idolatry. He followed also Trubetskoi's analysis of Solov'ev's theocratic utopia, endorsing the view that the error of utopianism consisted in the absolutization of the relative, that is, in attributing absolute significance to certain relative values and thus paving the way for the tyranny of false Absolutes [Trubetskoi, vol. 1, 1913:111, 564-584]. In opposing all conceptions of an immanent meaning of history in the name of a nontemporalized, transcendent Absolute, he anticipated, to a great extent, Voegelin's warnings against "immanentization of the eschaton" [Voedelin, 1987:119-120].

Almost half of Novgorodtsev's book *On the Social Ideal* (1917) is devoted to Marx and the historical fate of Marxism. It was not just another polemical writing but a scholarly contribution to Marxology. Its originality consisted in concentrating not on Marxist science but on the Marxist utopia. This was, of course, very different from the established views on "scientific socialism" and especially from the self-image of the German Marxists of the Second International. In the context of the Russian religio- philosophical renaissance, Novgorodtsev's originality was less striking because he was partially dependent on Bulgakov, whom he often quoted in his book. Like Bulgakov, he interpreted Marxism as the most perfect specimen of a religion of earthly salvation, deriving from the Feuerbachian conception of the immanent divinity of humankind; a religion without transcendence, seeking salvation in absolute collectivism, in reuniting individuals with the species through raising them to the level of species beings¹⁴.

Following Bulgakov, Novgorodtsev paid special attention to the works of the young Marx, especially his essay "On the Jewish Question." He focused on Marx's criticism of the rights of man as rights of egoistic individuals, asserting themselves against the community and thereby denying man's "communal essence." He rightly derived from this Marx's hostility to the law-governed state (*pravovoe gosudarstvo*), as sanctioning the divisive egoism of the civil society, and Marx's utopian vision of the "withering away of law and the state" in the communist society of the future [Novgorodtsev, 1991:119-120]. But he did not question Marx's view of the relationship between the law- governed state and modern individualism.

His disagreement with Marx concerned value judgments rather than facts. He used Marx's diagnosis as an indirect corroboration of the liberal view of the positive role of the modern, law-based state in the emancipation of the individual. He fully agreed that the total socialization of man would involve the disappearance of law and the state, but he refused to see this as the desired end of human history. The abolition, or withering away, of law and the state would leave no room for personal autonomy; people would be transformed from individualized beings into species beings. Marx, Novgorodtsev commented, "saw this as the absolute human emancipation. As a matter of fact, this would be the absolute subordination of individual to society. In the Marxist philosophy there is no place for a genuine idea of personality; hence, there is no room for personality in the Marxist ideal" [Novgorodtsev, 1991:271].

Among the writings of the "mature Marx," the most revealing for an understanding of the Marxist utopia was, of course, "The Critique of the Gotha Program." In analyzing it, Novgorodtsev agreed with Marx that "right

¹² He devoted to this problem a series of articles in *Voprosy filosofii i psikhologii* over the years 1911-1917. (Collected in book form as *Ob obshchestvennom ideale*, revised 1922).

¹³ For an excellent formulation of the programmatically antichilias tie and anti- utopian tendency in Kant's philosophy, see [Kelly, 1969:14-15, 127-131].

¹⁴ P.I. Novgorodtsev was even more consistent than Bulgakov in interpreting Marxism as a further development of Feuerbachianism; he criticized Bulgakov for his statement that Marx took up only the «critical side» of Feuerbach's philosophy, claiming that in fact Marx embraced also Feuerbach's philosophy «antropotheisme» See: [Novgorodtsev, 1991:146,214-218]

by its very nature can consist only in the application of an equal standard" and, therefore, that every right is inevitably "a right of inequality [Marx, Engels, vol.3, 1977:18]. He saw these words as an expression of the realistic side of Marx's world view and, at the same time, as a good explanation of the radical incompatibility between the juridical point of view and Marx's utopianism. On the one hand, Marx had acknowledged that individuals were unequal, that they "would not be different individuals if they were not unequal, [Novgorodtsev, 1991:119-120] and, therefore, that they were bound to think in terms of "rights"; on the other hand, Marx's ideal of the higher stage of communist society presupposed the overcoming of "the narrow horizon of bourgeois right" and of the standpoint of "right" as such [Novgorodtsev, 1991:119]. If so, Novgorodtsev argued, the realization of Marx's ideal meant, in practice, that people would cease to feel themselves as different individuals, becoming instead species beings, renouncing any appeals to right and justice, surrendering their freedom to the supraindividual life of the species [Novgorodtsev, 1991:321].

Another feature of Marx's utopianism was its striving for the wholesale rationalization of social life [Berdiaev, 1990:124]. In this respect Marx's and Engels's attitude toward law and the state was diametrically opposed to Stimer's anarchistic irrationalism [Novgorodtsev, 1991:315]. In contrast to Stimer, the founders of Marxism criticized law and the state as institutions sanctioning egoistic individualism and therefore creating obstacles to the complete rationalization of social life. Their ideal of freedom was utterly collectivist and rationalist, conceiving freedom as conscious rational control over the conditions of life and development of the species - that is, as conscious planning and a perfect rational order. Their vision of "the leap from the kingdom of necessity to the kingdom of freedom" [Marx, Engels, vol.3, 1997:150] identified freedom with conscious, planned regulation and necessity with irrational spontaneity.

Novgorodtsev had no doubts that a realization of such a vision would lead in practice to the maximum centralization of power and to the subordination of all spheres of individual life to the arbitrary will of those in power [Novgorodtsev, 1991:321].

Awareness of the authoritarian dangers inherent in the communist ideal turned Novgorodtsev's attention to the problem of Marx's attitude toward democracy. He agreed with Bernstein that Marxism was compatible with both democracy and dictatorship, owing to the lack of sharp contrast between these two notions in Marxist theory [Novgorodtsev, 1991:302-303]. The dictatorship of the proletariat was, in Marx's view, a form of dictatorship and a form of democracy at the same time. Novgorodtsev was one of the first thinkers who subjected Marx's teaching about the dictatorship of the proletariat to a close analysis, pointing out the possibility of its different interpretations. He even claimed the priority in this respect, since he dealt with Marx's conception of politics in the transitional period already in the first edition of his book (1917), that is, before the appearance of the most important works on this subject [Novgorodtsev, 1991:274].

At the top of the short list of these works Novgorodtsev put Lenin's book *The State and Revolution* (1917); the second place he gave to Hans Kelsen's *Sozialismus und Staat* (Leipzig, 1920)¹⁵. Lenin's book, in his view, deserved attention as a "detailed enumeration of almost all passages from the works of Marx and Engels that deal with the state;" its main shortcoming was leaving out of account Marx's essays of 1844 ("Zur Kritik der Hegelschen Philosophie" and "Zur Judenfrage") and Engels's "revisionist" introduction to Marx's *Class Struggles in France* of 1895 [Cunov, 1920:27]. This shows that he valued this book mostly as a useful collection of quotations. In the footnotes to the new edition of *Ob obshchestvennom ideale*, he took issue with some of Lenin's interpretations of the meaning of the quoted passages. But, amazingly, he failed to discuss Lenin's work as a whole, as a mani-

¹⁵ Two other books mentioned in this context were F. Mauthner's *Der Bolschevismus, seines Verhältnisses zum Marxismus* (Berlin, 1920); H. Cunow's *Die Marxische Geschichts gesellschafts und Staatstheorie* (Berlin, 1920).

fest of militant communism, consciously and adamantly opposed to the social-democratic Marxism of the Second International. In his detailed, analytical account of the history of the workers' movement, he concentrated on Germany and France, completely ignoring Russian Marxism, bolshevism, and the Russian revolution.

The limitation of the scope of analysis allowed Novgorodtsev to arrive at very optimistic conclusions. German Marxism had split into reformist and revolutionary currents; the former had already abandoned its utopian faith in ultimate salvation on earth, embracing instead the idea of a law-based, democratic national state; the latter was bound to do the same under the threat of becoming discredited and rejected. This meant that Marxism as a total world view was dead and beyond resurrection [Cunov, 1920:27]. But, Novgorodtsev added, it was dead only in its revolutionary and utopian strivings, not as an effort to improve the lot of the working people [Cunov, 1920:419]. Its "vital truth" was the idea of man's right to a dignified existence, and this ideal became assimilated by the modern, socialized liberalism and the modern law-governed state.

True, this idea was not specifically Marxist, and not even specifically socialist: it was formulated in the process of the organic development of liberal thought. Nevertheless, it was Marxism that necessitated its practical implementation. "We must recognize," Novgorodtsev argued, "that Marxism marks a point after which moral consciousness cannot return to the past, after which the modern law-governed state had radically to change its views on the tasks of politics, on the nature of law, and on the principles of equality and freedom [Cunov, 1920:522, 521]. Therefore, the death of Marxism as a utopia of earthly paradise could not entail the death of its "indisputable truth," its "vital kernel," which constituted the heart of all socialist teachings of the past and which Marx had felt, understood, and expressed with unusual force [Cunov, 1920:522].

It is somewhat strange that Novgorodtsev's book ended on this note. It was not consistent with his analysis of Marxism, which showed that the heart of Marxism was pre-

cisely its utopian dimension, permeating all aspects of Marx's thought [Cunov, 1920:217], that "scientific socialism" was in fact not a scientific overcoming of all utopianism but the most widespread and intense utopian faith of modern times. It contradicted his brilliant interpretation of Marx's and Engels's vision of the revolutionary "leap to the kingdom of freedom," which uncovered the logical hiatus between the conception of necessary, objective laws of history and the ideal of liberating people from their yoke through establishing an effective, conscious direction of historical processes [Cunov, 1920:221-222]. In particular, it contradicted his revealing analysis of the problem of law and the state in Marxism - an analysis that established beyond doubt that Marxism had nothing in common with thinking in terms of "rights" and with the intention to contribute to the development of the law-governed state.

Novgorodtsev's conclusions were based upon his close study of the fate of Marxism in Germany. His presentation of the history of German social democracy was excellent, but it is not quite clear why he chose to treat this history as a sufficient basis for broad generalizations about the death of Marxism. After all, his own analysis has shown that the intellectual heritage of the German Social Democratic Party was not homogeneously Marxist and that the evolution of its ideology consisted in fact in the gradual renunciation of Marxist tenets, in the gradual abandonment of Marxism both as a "science" and (even more) as a communist utopia [Cunov, 1920:395]. If so, the increasing commitment of German social democrats to democracy and the rule of law should not be treated as providing an insight into the essential truth of Marxism. And the death of Marxist communism in Germany should not be seen as tantamount to the death of Marxist communism in general. If Marxist communism was dead in Germany, it did not follow that it was dead in Russia.

The third edition of Novgorodtsev's book was published after the Bolshevik revolution; after Lenin's rejection of the compromised name "social democracy" and his proud proclamation that now his own party, calling itself "Communist," was the only legitimate successor of the entire legacy of genuine Marx-

ism; after the Bolshevik experiment with war communism, an exercise in revolutionary utopianism directly inspired by the Marxist idea of a "leap to the kingdom of freedom." Novgorodtsev, however, did not take these events into account. He was uniquely equipped to interpret the Bolshevik revival of Marxist utopianism, but he failed to undertake this important task.

The same is true of Bulgakov, who at that time ceased to be interested in Marxism. His interpretation of Marxism was less rich than Novgorodtsev's but was on the whole similar. Both thinkers had the merit of drawing attention to the texts of the young Marx; both - in sharp contrast to the later phenomenon of the Western reception of the "early Marx" - interpreted these texts as the expression of an adamantly antiliberal "absolute collectivism"; both concentrated on the quasi-religious function of the Marxist "science" and on the presence of a powerful utopian drive in Marxist thought. At the same time, both were rather insensitive to the economic aspect of Marxist utopianism: both insisted on the positive side of socialist reforms and remained silent about the dangers of the communist idea of a total suppression of the market economy. Finally, both had grossly underestimated bol-

shevism as the possible successor of Marxist revolutionary communism.

Many features of Bulgakov's and Novgorodtsev's view of Marxism were present also in Berdiaev's conception of "socialism as religion." Berdiaev can be credited with a greater awareness of the vitality of the revolutionary, militant trend in Marxism and with a prophetic insight into the nature of its "ideocratic" aspirations. Nevertheless, he also failed to produce an interpretation of bolshevism as the most consistent version of militant Marxism. His well-known explanations of the Russian Revolution revolved around the problem of its distinctively Russian roots, thus turning attention away from the continuity between Lenin and the founders of Marxism.

On the whole, however, the three thinkers offered a valuable, original critique of Marxism - a critique reflecting the specific historical experience of the Russian intelligentsia, including its persistent presentiment of the revolution. The results of their thinking about Marxism deserve to be known and assimilated by intellectual historians and by all those who want to have a better understanding of the greatest and most dangerous utopia of our century.

References:

- Berdiaev N. *Istoki i smysl russkogo kommunizma*. Paris, YMCA Press, 1955.
- Berdiaev N. *K istorii psikhologii russkogo marksizma* (1906). Saint-Petersburg, M.V. Pirozhkov, 1907.
- Berdiaev N. *Pravda sotsializma. Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'*. Saint-Petersburg, M.V. Pirozhkov, 1907.
- Berdiaev N. *Socialism as Religion. A Revolution of the Spirit: Crisis of Value in Russia, 1890-1924* / ed. B. Glatzer Rosenthal and M. Bohachevsky-Chomiak. New York, Fordham University Press, 1990.
- Bulgakov S. *Ot marksizma k idealizmu: Sbornik statei (1896—1903)*. Saint-Petersburg, Obshchestvennaia pol'za, 1903.
- Bulgakov S. *Filosofia khoziaistva*. Moscow, 1990/
- Calvez J.Y. *La pensée de Karl Marx*. Paris, Editions du Seuil, 1956.
- Cunov H. *Die Marxische Geschichte der gesellschafts und Staatstheorie*. Berlin, 1920.
- Gerschenkron A. *Economic Development in Russian Intellectual History. Economic Backwardness in Historical Perspective*. New York, Praeger, 1965.
- Herzen A. *From the Other Shore and the Russian People and Socialism*. London, Weidenfeld and Nicolson, 1956.
- Ivanov-Razumnik R. *Istoriia russkoi obshchestvennoi mysli*, 2nd ed., 2 vols. Saint-Petersburg, M.M. Stasiulevich, 1908, vol. 2.

Kelly G.A. *Idealism. Politics and History Sources of Hegelian Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Kline L. 'Present', 'Past', and 'Future' as Categorical Terms, and the 'Fallacy of the Actual Future.' *Review of Metaphysics*, 1986, Vol. 40, no. 2, pp. 215-235.

Kline L. The Use and Abuse of Hegel by Nietzsche and Marx. *Hegel and His Critics: Philosophy in the Aftermath of Hegel* / ed. William Desmond. Albany, New York, State University of New York Press, 1989, pp. 1 -34.

Lenin V.I. *Collected Works*, 45 vols. Moscow, Progress Publishers, 1960-70, vol. 5.

Marx K. *Selected Writings* / ed. D. McLellan. Oxford, Oxford University Press, 1985.

Marx K. *Theories of Surplus Value*, 2 vols. Moscow, Progress Publishers, 1969, Vol. 2.

Marx K., Engels F. *Selected Works*, 3 vols. Moscow, Progress Publishers, 1977, vol. 1.

Moore S. *Marx on the Choice Between Socialism and Communism*. Cambridge, MA and London, Harvard University Press, 1980.

Novgorodtsev P.I. *Ob obshchestvennom ideale* / ed A.V Sobolev. Moscow, Pravo, 1991.

Putnam G.F. *Russian Ahernauws to Marxism. Christian Socialism and Idealistic Liberalism in Twentieth-Century Russia*. Knoxville, TN, University of Tennessee Press, 1977.

Trotsky L. *Literature and Revolution*. Ann Arbor, MI, The University of Michigan Press, 1966.

Trotsky L. *Terrorism and Communism*. Westport, CT, Greenwood Press, 1986.

Trubetskoi E. *Mirosozertsanie V. Solov'eva*. 2 vols. Moscow, A I Mamontov, 1913, vol I.

Voegelin E. *The Science of Politics*. Chicago, IL, University of Chicago Press, 1987.

Walicki A. *Kail Marx, ax Philosopher of Freedom*. *Critical Review*, 1988, Vol. 2, no. 4, pp. 10-58.

Walicki A. *Legal Philosophies of Russian Liberalism*. Oxford, Clarendon Press, 1987.

Walicki A. *Russia, Poland and Universal Regeneration*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1989, pp. 39-69.

Walicki A. *The Controversy Over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, 2nd ed. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1989. pp. 107-131.

Zenkovsky V.V. *A History of Russian Philosophy* / Trans. George L. Kline, 2 vols. London, Routledge and Kegan Paul, 1953, Vol. 1.

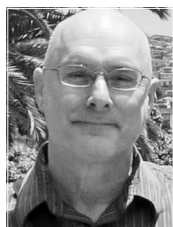
About the Author:

Andrzej Valitsky – Professor emeritus of the Polish Academy of Sciences and at the University of Notre Dame (Indiana, USA), full member of the Polish Academy of Sciences, the International Balzan Prize Laureate for Excellence in Science and Culture (1998); he also served as a visiting professor in various universities worldwide, including England, Australia, Austria, Denmark, USA, Switzerland, and Japan.

AGAINST A DIDACTIC READING OF THE PARABASIS IN ARISTOPHANES' *FROGS*

Nicholas D. Smith

Lewis & Clark College, USA.



*Given its topicality, it is tempting to suppose that one may find important insights into the politics of late 5th C. Athens in Aristophanes' comedies. The problem, I contend, is when scholars think they can discern Aristophanes' own political views simply by supposing that some character in the play (or the chorus leader in the parabasis) directly presents the author's views. As tempting as such an inference sometimes is, it is one that should be made with extreme caution. For each example of what might seem to some scholars as serious political advice, one may find many other instances that cannot possibly be taken to represent Aristophanes' real views in the lines he has written. In this discussion, I take up just one case of political speech in an Aristophanic play, *Frogs*, and argue (contrary to most existing scholarship) that it should not be interpreted as didacticism. Instead, I argue that Aristophanes gives samples of political advocacy from the most extreme poles of contemporary ideology, in such a way as to highlight how dangerous and foolish such policies would be.*

Aristophanes was mocking, not endorsing, the follies that would soon prove to be so ruinous for Athens.

Key-words: Aristophanes, *Frogs*, parabasis, didacticism, political speech, samples of political advocacy, contemporary ideology, comedy, the author's views.

Frogs and Aristophanic Didacticism

Given its topicality, it is tempting to suppose that one may find important insights into the politics of late 5th C. Ath-

ens in Aristophanes' comedies. The problem, I contend, is when scholars think they can discern Aristophanes' own political views simply by supposing that some character in the play (or the chorus leader in the paraba-

¹ «The lines [of the parabasis in *Frogs*] are chanted and sung by the Chorus of Initiates, but they are clearly to be understood as expressing the views of the poet himself» [Griffith 2013: 43].

sis) directly presents the author's views¹. As tempting as such an inference sometimes is, it is one that should be made with extreme caution: For each example of what might seem to some scholars as serious political advocacy, one may find many other instances that cannot possibly be taken to represent Aristophanes' real views in the lines he has written. In this discussion, I take up just one case of political speech in an Aristophanic play, *Frogs*, and argue that it should not be taken as serious advocacy. My argument goes against the general scholarly consensus.

According to Alan Sommerstein, the parabasis (674-737) of *Frogs* «is the most political parabasis in the surviving works of Aristophanes» (Sommerstein 13-14)². Sommerstein enumerates several «specific, practical proposals for action in the crisis» including restoration of citizenship to those who had been stripped of it in the wake of the overthrow of the four hundred in 411, and the rejection of current leaders (esp. Cleophon) in favor of those who are «well-born and well-educated» (Sommerstein, 14).

One thing we should note with particular concern in this interpretation is that it attributes to Aristophanes sentiments that align him with the very oligarchic revolutionaries he is taken to want restored to the citizenry. In fact, many of these men were restored³ in the autumn of 405⁴ and very soon after (in the spring of 404), several of them were again involved in the violent overthrow of Athenian democracy. The upshot of aligning Aristophanes with this faction, accordingly, as Sommerstein himself ruefully puts it, «made

him either a willing tool or [an] innocent dupe» (Sommerstein, 23) of those responsible for the terrible events about to happen in Athens⁵. In what follows, I offer an interpretation that provides a more charitable view of what Aristophanes was doing in *Frogs*.

The «Advice» Given to the Audience

The parabasis of *Frogs* gives three specific bits of advice to the Athenian audience: (i) they should replace Cleophon, who is implied to be the son of a Thracian slave woman (680-682), and thus not even a legitimate Athenian citizen⁶; (ii) they should restore full rights of citizenship to all of those who were exiled or disenfranchised for their role in the oligarchic revolution of 411 (689-692), and in fact not just these men, but indeed, *anyone* who had ever been disenfranchised for any reason should have his rights fully restored (692); and (iii) not only was Athens right to give citizenship to the slaves who fought for Athens at Arginusae⁷ and the Plataeans after 427 (693-695, 697-700)⁸, they should make this standard practice in the future (701-705). Let us take each of these up in order.

On the first bit of advice – the replacement of Cleophon – it is worth asking who Aristophanes may have had in mind to serve as the appropriate replacement. The options seem to indicate several possibilities, but it seems reasonable to ask whether any of them is indicated by Aristophanes to count as a good choice. Among those who might be recognized as suitable leaders at that time, the main options would appear to be Ther-

² K.J. Dover, too, notes the «unusually serious character» of what he finds in the parabasis (1972: 175). MacDowell also characterizes what he finds in the play as «advice» Aristophanes gave to his audience [MacDowell, 1995: 300]. See also [Hubbard, 1991: 207-8]; [Sheppard, 1910: 252].

³ See [McDevitt, 1970: 73-79].

⁴ See [McDevitt, 1970].

⁵ Elsewhere, Sommerstein give a similar assessment: «We cannot tell whether Aristophanes himself was a willing tool of the conspirators, or whether he too was deceived» [Sommerstein, 2009: 6]. MacDowell, too, takes the parabasis to indicate Aristophanes' actual views, and thus concludes (in a vast understatement) that «the serious political advice given in *Frogs* turned out to be not such good advice as Aristophanes thought» [MacDowell, 1995: 300].

⁶ See also Plato (Comicus) fr. 61 [in Kassel and Austin 1983].

⁷ See Hellanicus 23a F 25 in Jacoby 1923, vol. 3.

⁸ For which, see Isocrates' *Panathenaicus* 94 [in Norlin 1929] and Demosthenes' *Against Neaera* 104 (in Kamen 2018). Such special citizenships, however, did not allow them to become archons or priests, but did include voting rights and membership in tribes and demes and full rights to their sons (if born to Athenian mothers).

amenes or Thrasybulus. But Aristophanes seems to have nothing to say about the latter ... and nothing good to say about the former, who is ridiculed in *Frogs* as a clever agent who always manages to play to both sides (541), and is also counted as a true Euripidean on the same grounds at 968⁹, which hardly counts as a compliment in Aristophanes. Theramenes had already gone to seek peace terms from the Spartans at this time, but had not yet returned, and Sommerstein wonders if he was not being regarded as having «deserted to the enemy» (Sommerstein, 22). He might as well have, given his involvement in the oligarchic overthrows of the democracy in 411 and then again in 404.

We know that both Theramenes and Thrasybulus had worked hard to achieve the recall and pardon of Alcibiades, who is characterized by both contestants in the *agon* of the play as dangerous and as one (in the words on Aeschylus), who may be worked with only entirely on his own terms and with everyone else ministering to his whims (see lines 1422-1434). If Aristophanes is clearly advocating a change of direction from Cleophon and his followers¹⁰, accordingly, it would be good to know to whom scholars suppose Aristophanes thought the Athenians should turn. Of course, given the second bit of advice given in the parabasis, it might have been implicit that the democratic leadership of Cleophon should be replaced by the anti-democratic leadership of the oligarchic revolutionaries still in exile, so let us now turn to that part of the parabasis.

One reason the second bit of advice is regarded as Aristophanes' actual political opinion is that the restoration of rights to those who had been disenfranchised was in fact accomplished soon after the production of *Frogs*¹¹. But this is reasoning *post hoc ergo*

propter hoc. The best argument for supposing that what Aristophanes included in his parabasis was actually followed as good advice by the Athenians is offered by MacDowell [MacDowell, 1995: 298-299] who reports two much later sources (*Frogs hypothesis I* and the *Life of Aristophanes*) that claim the Athenians crowned Aristophanes with a garland of sacred olive and had *Frogs* produced again the following year, simply because of what was said about the disenfranchised in the parabasis. Despite misgivings¹², MacDowell imagines that both sources probably come from Dikaiarchos, who probably had before him the text of an Athenian decree praising Aristophanes for what he had said about the disenfranchised in the parabasis and authorizing an olive garland and a second performance. So we should accept that the passage about the disenfranchised was the main reason for the honour; and since the Athenians would hardly confer such an extraordinary honour for a particular piece of advice without acting on that advice, the decree honouring Aristophanes must belong to the same time as the decree of Patrokleides (the decree that restored rights to those who had been disenfranchised), the autumn of 405 [MacDowell, 1995: 299].

If there were any reliable historical evidence for the decree that MacDowell imagines here, it would certainly help to lend weight to this remarkable speculation. In fact, however, we have only the two very late reports and the evidence actually provided in Aristophanes' play. I suggest that we take a closer look at the latter, for I do not think it supports MacDowell's argument.

First, while the politics in Athens was changing rapidly, it is worth recalling that Cleophon was supported by the democratic faction(s). Those to whom Aristophanes' al-

⁹ «Theramenes was notorious for changing sides» [MacDowell, 1995: 284].

¹⁰ Not long after the production of *Frogs*, Cleophon was arrested and executed [Lysias' *Against Agoratus* 12, in Lamb 1930].

¹¹ See, for example, MacDowell, who characterizes the decision this way: «in the autumn of 405 [the Athenians] carried out one part of Aristophanes' advice [...] restoring the rights of disenfranchised citizens» [MacDowell, 1995: 298]. Henderson says, «by the decree of Patrokleides the Athenians enacted the measure for which Aristophanes had appealed» [Henderson, 2002: 3].

¹² «And even if the Athenians did like the parabasis, that is a very short part of the play; why call for the whole play to be repeated just for that?» [MacDowell, 1995: 298].

leged «advice» was given, accordingly, may also be supposed to belong mostly to that faction; otherwise, they would not need to be persuaded to rid themselves of Cleophon's leadership. But these men, too, must surely be supposed to regard those involved in the oligarchic revolution of 411 with great suspicion (which would also make Aristophanes' sarcastic characterizations of Theramenes apt for the audience). To characterize their efforts in the ways that Aristophanes does in the parabasis, accordingly, hardly seems to fit with what such audience members were likely to think. Would the democratic followers of Cleophon agree that the revolutionaries of 411 had simply been «tripped up by Phrynichus' wrestling moves» (σφαλίζει τι Φρυνίχου παλαίσμασιν - 689), or as having simply «slipped up» (όλισθοῦσιν - 690) at that time? Before we try to judge the content of Aristophanes' alleged «advice» to the Athenians, we might look more closely at the tone in which the advice is given.

Moreover, although Cleophon is treated with contempt during the play, that treatment pales in comparison to the vehemence of earlier insults Aristophanes managed to make towards Cleon and Lamachus¹³. Even if we suppose that the extremely rough days of Aristophanic insult are now past, what should we make of the fact that the last of Aristophanes' expressions of contempt for Cleophon lumps him in with a fairly diverse group of trouble-makers, including one known close associate of Alcibiades (Adeimantus son of Leucolophus - 1513, who would betray the Athenians at Aegospotomi) and at least one (Nicomachus - 1506) who Lysias (in *Against Nicomachus*) has in league with the oligarchs in the trial and execution of Cleophon¹⁴. Far from extolling the political virtues of his supposed oligarchic allies, at the very end of *Frogs* Aristophanes seems to have Pluto fondly wish that all of the most divisive political agents in Athens be sent straight to Hell.

Least of all, however, can any sensible account be made of the final specific advice

that Aristophanes has the chorus leader give, which is that Athenian citizenship should be given to anyone who fights for Athens. Even given the precedents of the Plataeans and the slaves who had fought at Arginousae, the proposal to generalize such treatment to all who fought for Athens would be, as MacDowell puts it, «an astounding proposal» [MacDowell, 1995: 287]. What makes the proposal «astounding» is presumably that «the enfranchisement of all slaves volunteering for naval service, if it had been made a permanent arrangement [...] would have produced a big drop in the number of slaves, and it is not surprising that the Athenians did not adopt this suggestion» [MacDowell, 1995: 287].

One might also wonder how are we to understand this advice as a consistent political advocacy that both shows contempt for «men of base metal, aliens, redheads, low fellows of low ancestry, johnny-come-very-latelys, whom formerly the city wouldn't have used lightly in a hurry even as scapegoats» (730-733); (Sommerstein trans.), but also advocates for their being made citizens if they will only fight for Athens. Nonetheless, MacDowell sees the suggestion as a serious recommendation that Aristophanes would like to see adopted, on the ground that «The epirrhema welcomes foreigners and slaves for rowing and fighting in the navy, but the antepirrhema makes clear that such men are not welcome as leaders. A position of command needs a real Athenian» [MacDowell, 1995: 288], who MacDowell thinks must surely indicate Alcibiades [MacDowell, 1995: 297].

This explanation does not seem to me to be sufficient. Those with oligarchic sympathies (such as Aristophanes is imagined to have expressed in the parabasis) would surely not endorsed a proposal that would introduce a significant new influx of voters who would belong to the lowest end of the Athenian economy - at a great economic cost to their former owners, to boot. Those wanting an oligarchy established were very much opposed to continuing the war and were thus actively invested in trying to se-

¹³ Also noted by MacDowell, 1995: 300.

¹⁴ Sommerstein doubts that Nicomachus was associated with the oligarchs [Sommerstein, 1996: 296], note on 1506). MacDowell accepts Lysias' account [MacDowell, 1995: 300].

cure a peace agreement. The only reason to offer citizenship to slaves who fought for Athens, however, would be to secure advantage in *continuing* the war effort. If we assume that the parabasis provides an accurate account of Aristophanes' own political views, accordingly, we thereby convict him of gross inconsistency. Given his otherwise consistent response to the war-mongers in Athens' political ranks, the proposal to free slaves for their assistance in continuing what had become a disastrous war hardly seems like an oligarchic political fancy or as a political view ever elsewhere represented in Aristophanes' other works.

A New Interpretation

If my argument thus far is correct, the «advice» Aristophanes offers to his audience in the parabasis of *Frogs* is, in fact, wildly politically inconsistent. I contend that this is precisely how Aristophanes wanted it to appear. On the one hand, we have excellent reason to suppose that the idea of restoring those who had been disenfranchised was very much in the air as Aristophanes readied his play for production. The same may be said for replacing Cleophopn, which was quickly achieved soon afterwards with his execution. As for the final bit of «advice» we find in the parabasis, however, I suggest that a bit of speculation is in order. Those who continued to favor continuing the war effort surely knew that Athens was in desperate need for additional troops, especially for what remained of her navy. The proposal (whether it was ever made in an official setting) that slaves who fought for Athens should be given their freedom would cost the poorest Athenians little, but the richest would no doubt find it confiscatory. The argument that such a strategy had helped Athens achieve a victory at Arginousae (and anyway simply repeated an earlier decision involving the Plataeans, which had generally been regarded with favor in Athens) would be an easy one for a democrat to make¹⁵. So my sug-

gestion is that this proposal, too, did not originate with Aristophanes, but was simply reported as yet another supposedly good bit of political advice by the chorus leader. In brief, I suspect that none of the political proposals that we find in the parabasis were actually Aristophanes' own brainchildren. Rather, I suspect that he is simply repeating to the audience various arguments and proposals that they had already been hearing from different partisans.

So why would Aristophanes have his chorus leader simply repeat the wildest and most extreme political proposals that I suggest were already familiar to his audience? If I'm right, the parabasis of *Frogs* is intended to hold a mirror up to the Athenians in the audience – to show them just how extreme and divisive politics had become in that dangerous time. Aristophanes is not recommending these foolish (and as was soon proven, ruinous) proposals to his audience. He is blending all of the most dangerous and foolish political extremisms into a stew of nonsense, and then presenting it to the audience to see how good it looks when served up in the theater. In that sense, he really is offering some advice to the audience, only very indirectly.

He is showing them that the kinds of ideas that many of them were actually now considering should be seen as madness from which they should immediately step back. By satirically mocking the insanities that too many of them were actually taking to be political wisdom, Aristophanes indirectly does what Pluto hopes Aeschylus will do when he returns to Athens: «Save our city with your good counsels and educate the foolish folk there, many as they are» (Sommerstein 1501-1503). Far from being «a willing tool or [an] innocent dupe» of the revolutionaries who would soon come into power, if I'm right, Aristophanes sounded appropriate warnings about just how dangerous both sides of Athens' bitterly divisive politics had become. Aristophanes was mocking – not endorsing – the follies that would soon prove to be so ruinous for Athens.

¹⁵ Indeed, the supposition that this was being proposed in Athens at the time might explain the haste with which the oligarchic faction acted in the weeks and months after the play was performed. The very idea of having most of their slaves freed could well have been the final straw in creating the tipping point that brought a swift (and ultimately brutal) end to the pro-war party in Athens.

References:

- Chantry, Scholia in Aristophanem III, Groningen, Egbert-Forsten 1994.
- Dover K.J. Aristophanic Comedy. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972. 253 p.
- Dover K.J. Aristophanes Frogs. Oxford: Clarendon Press, 1993. 398 p.
- Griffith M. Aristophanes' Frogs. N.Y.: Oxford University Press, 2013. 320 p.
- Henderson J. Aristophanes Frogs, Assemblywomen, Wealth. Harvard: Loeb Classical Library, 2002. 608 p.
- Hubbard T.K. The Mask of Comedy: Aristophanes and the Intertextual Parabasis. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991. 284 p.
- Isocrates. *On the Peace. Areopagiticus. Against the Sophists. Antidosis. Panathenaicus*. Translated by George Norlin. Loeb Classical Library 229. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.
- Jacoby F., Die Fragmente der griechischen Historiker I - III, Berlin 1923.
- Kassel R. and C. Austin, Poetae comici Graeci, Berlin 1983.
- Lamb W. R. M. *Lysias with an English Translation*. Cambridge, MA: Harvard University Press/ London: William Heinemann, 1930.
- MacDowell D.M. Aristophanes and Athens. Oxford: Oxford University Press, 1995. 376 p.
- McDevitt A.S. Andocides 1, 78 and the Decree of Patrocleides // Hermes. 1970. № 98. P. 503-505.
- Pseudo-Demostena: Deborah Kamen. Pseudo-Demosthenes: Against Neaira. Carlisle, PA: Dickinson College Commentaries: 2018.
- Sheppard J.T. Politics in the Frogs of Aristophanes // The Journal of Hellenic Studies. 1910. № 30. P. 249-259.
- Sommerstein A.H. Kleophon and the Restaging of Frogs // Talking about Laughter: And Other Studies in Greek Comedy / Ed. A.H. Sommerstein. Oxford UP: 2009. Available at: <https://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199554195.001.0001/acprof-9780199554195-chapter-14> (accessed 29 October 2019).
- Sommerstein A.H. Aristophanes Frogs. Oxford: Aris & Phillips, 1996. 299 p.

About the Author:

Nicholas D. Smith – American Philosopher and James F. Miller Professor of Humanities and Professor of Classics and Philosophy at Lewis & Clark College, 0615 S.W. Palatine Hill Road, Portland, Oregon 97219-7899, USA. E-mail: ndsmith@lclark.edu (503) 768.



ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ВРЕМЕНИ К ХРОНОПОЛИТИКЕ

Д.Г. Горин

Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова.
117997, г. Москва, Стремянный пер., 28.



В статье рассматривается роль феноменологии времени в обосновании методологии хронополитики. В феноменологической перспективе хронополитика предстаёт как область знания, исследующая прежде всего вопрос о том, каким образом время определяет конструирование политических миров с характерными для них политической рефлексией, политическим мышлением и политическим действием. Политическая рефлексия основывается на многообразных формах переживания политического времени, которые определяют условия политического действия.

В хронополитических исследованиях конструирования политических миров принципиальное значение имеет различие непосредственно созерцаемого времени и времени, постигаемого дискурсивно. Проблема политической субъектности рассматривается в контексте внутреннего для неё «темпорального смещения», возникающего в результате противоречий между практическими, мыслимыми и проживаемыми формами времени. Например, такое «темпоральное смещение» проявляется в соотношении политического идеала и актуальной политической действительности. Разрешению характерных для политического мышления противоречий между должным и сущим способствует именно темпорализация: должное и сущее соотносятся, как правило, во времени.

Многообразные формы переживания политического времени и способности управления им в значительной степени определяют различия в политической рефлексии различных социальных слоев, групп и сообществ. Эти различия определяют характерной социальной ритмикой и способами наделения смыслом прошлого, настоящего и будущего. Политическая судьба отдельных политических субъектов в известной степени зависит от их динамизма и чувства времени. Необходимость обращения к хронополитике становится более актуальной в условиях современной культуры, для которой характерна множественная темпоральность.

Ключевые слова: феноменология времени, хронополитика, политическое время, темпоральность, политическое мышление, политическая субъектность.

Репрезентация политического, по словам А. Бадью, всегда связана с временными смещениями и конструированием «прошлого в настоящем» и «настоящего в будущем» [Бадью, 2005]. В современных условиях интерес к проблематике политического времени и времени в политике существенно возрастает в связи с глобальными трансформациями, которые вызывают переориентацию политической рефлексии с напряжённости между «пространством опыта» и «горизонтами ожидания» на презентизм [Гумбрехт, 2006] и «реальное время» [Вирлио, 1996]. В условиях глобализации политическая конкуренция определяется не только возрастающей скоростью изменений [Virilio, 2006], но доминированием времени над пространством и хронополитики над геополитикой.

В российской философии политики и политической науке хронополитика разрабатывается как область политических исследований, связанных прежде всего с эволюцией политических систем [Ильин, 1995], динамикой политических изменений и процессов [Ильин, 1993]. Хронополитическая проблематика рассматривается в контексте неравномерности развития российского общества, в котором различные сектора и слои живут в разной ритмике, что обостряет драматизм чередования мобилизационного и застойного времени [Ильин, Панарин, 1994: 81-109]. Политическое время описывается в контексте темпоральности символической политики и отличается от времени психологического, социального, исторического и, тем более, от времени биологического и физического [Сунгуров, 2016].

Обоснование научно-исследовательской программы хронополитики соотносится с транзитологией и включает интеграцию исследований в таких направлениях, как собственная изменчивость политики, масштабность перемен и становление мировой политики, ритмика политических процессов, их темп, динамика и неравномерность (в том числе, с позиций циклических и волновых теорий) [Чихарев, 2005b: 24-28], что открывает возможность перспективных

компаративистских исследований. Это достаточно объёмная, но весьма разнородная предметная область, научная разработка которой невозможна на основании единой методологии, хотя бы потому, что понятие «времени» здесь употребляется в недостаточно определённом смысле и наполняется каждый раз разным и иногда противоречивым содержанием. Например, когда речь идёт о готовности разных социальных слоёв к переменам, или когда рассматриваются особенности чередования застойного и мобилизационного времени, время понимается через призму политической рефлексии, связанной с переживанием и проживанием времени.

В других случаях, когда речь идёт об исследовании социокультурных, социально-экономических и политических процессов, время понимается совершенно в ином смысле, в контексте таких понятий, как «изменение», «движение», «динамика». Категория «времени» в этих случаях часто рассматривается как более общая категория, дополняющая и уточняющая понятия «модернизации», «развития», «усложнения», «реформы», «революции» [Чихарев, 2005a: 77]. Это позволяет конкретизировать характер и области применения названных понятий, но вместе с тем создаёт затруднения в прояснении содержания самой категории «времени».

По Аристотелю, время нельзя мыслить как разновидность движения или изменения: «изменение может идти быстрее или медленнее, время же не может, так как медленное и быстрое определяется временем»; «время же не определяется временем ни в отношении количества, ни качества» [Аристотель, 1981: 147]. Впрочем, в истории философии сложились разнообразные подходы к определению времени, обзор которых выходит за рамки этой статьи. Разумеется, хронополитические исследования могут ориентироваться на разные философские направления концептуализации проблематики времени, однако в этом случае вряд ли можно говорить о хронополитике как целостной научно-исследовательской программе. Возможно, с многозначностью методологических оснований хронополитики

связана некоторая асимметрия между ее эвристическим и прикладным потенциалом, с одной стороны, и недостаточным интересом к ней – с другой.

Преодоление этой асимметрии может быть основано на более активном обращении к философской проблематике времени, позволяющей объяснить, каким образом время оказывает влияние на политическое сознание и политическое действие, и каким образом оно определяет темпоральную природу власти. О хронополитике как области исследования роли времени в политической рефлексии и политическом действии писали А.М. Пятигорский и О.Б. Алексеев, по мнению которых она «не является ни одним из классов политики (как общего понятия), ни одной из разновидностей конкретных политик», а представляет собой «термин и понятие политической философии и, в то же время, элемент возможной политической теории» [Пятигорский, Алексеев, 2017: 158].

Такой подход к хронополитике обосновывается, по их мнению, современными политическими тенденциями. В том числе, тенденцией утраты идеологиями своей притягательности для большинства наблюдателей, что придаёт новое понимание фактора времени в политической рефлексии [Пятигорский, Алексеев, 2017: 160-166]. Следует отметить, что ряд прикладных исследований политических конфликтов исходят из рассмотрения их именно как конфликтов политических рефлексий, различия между которыми определяются различиями в переживании времени. Одним из примеров является исследование кризиса сообществ канадских арктических поселений, где наблюдались диссонансы между линейным историческим временем и традиционной цикличной ориентацией инуитских народов, проявлявшейся в том числе, в сезонно-цикличной миграции [Christie, Halpern, 1999: 739-749].

Трансформация общества в логике сетевого индивидуализма актуализирует проблему многообразия индивидуальных темпоральностей как условий общественного и политического участия. В этих усло-

виях интерес представляет исследование изменения темпоральности политического мышления в условиях множественной публичности [Ссорин-Чайков, 2011] и характерного для сетевой идентичности размывания личных границ [Силантьева, 2019]. В частности, обращает на себя внимание феномен инверсии памяти, которая может подвергаться многообразным интерпретациям, создавая возможность взглянуть на жизнь из любой временной точки, включая моменты, выходящие за границы собственной жизни субъекта политической идентичности [Ярская, 2015]. Актуальность приобретает исследование переживания времени индивидом в его конкретных практиках обращения к прошлому, в том числе, феномен ностальгии [Николаи, 2015]. Значение обозначенной проблематики проявляется также в связях между восприятием исторического прошлого и национальными идентичностями [Вжосек, 2010], которые в последнее время также претерпевают существенные трансформации.

Названные направления в хронополитических исследованиях наиболее тесно связаны с феноменологической философией, в рамках которой проблематика времени восходит к работам Э. Гуссерля [Гуссерль, 1994] и М. Мерло-Понти [Мерло-Понти, 1999]. В феноменологической перспективе хронополитика предстаёт как область знания, исследующая прежде всего вопрос о том, каким образом время определяет конституирование политических миров, с характерными для них политической рефлексией, политическим сознанием и политическим действием. Продвижение к методологии хронополитики на основании феноменологии времени представляется весьма перспективным не только потому, что в феноменологии обстоятельно прорабатывается проблематика времени, но прежде всего потому, что для феноменологического подхода проблема времени выступает как центральная в понимании темпоральности сознания [Кузнецов, 2010: 75-76]. Феноменология содержит значительный потенциал, позволяющий объяснить, как время оказывает влияние на политиче-

ское сознание и политическое действие и, что особенно важно, выявить темпоральную природу политической власти.

Проблема времени в феноменологии рассматривается в контексте репрезентации реальности в том виде, в каком она предстает в мышлении и жизненных мирах человека, включая его воображаемые миры. Причем, само время не следует рассматривать как феномен: по словам К. Романо, оно – «не феномен, а условие или возможность описания феноменов», которые обладают собственной темпоральностью. В этом смысле феноменология времени может быть только косвенной в том смысле, что она описывает «различные типы изменений и разнообразие модальности имеющегося у нас опыта этих изменений, чтобы высветить возможные условия описания этих феноменов» [Романо, 2017: 135]. Но время непосредственно связано не только с переживанием субъектом меняющихся феноменов, но и с его способностью создавать воображаемые реальности, а также с самой субъектностью, в которой, как писал Э. Гуссерль, «его конституирует себя для себя самого, так сказать, в единстве некой истории» [Гуссерль, 2006: 161]. Связь времени с субъектностью (в том числе, со способностью политических субъектов создавать воображаемые миры, которые обретают черты политической реальности) представляет существенный интерес в хронополитике, если определять ее в русле политической когнитивистики.

В обосновании методологии хронополитики принципиальное значение имеет феноменологическое различие непосредственно созерцаемого времени и времени, постигаемого в дискурсивных формах. Первое можно редуцировать до временных параметров эмпирического (докатегориального) освоения мира, а второе связано с абстрактно-образным представлением о времени. Очевидно, что каждое событие вписывается прежде всего в то непосредственно созерцаемое время, в котором оно происходит и постигается эмпирически. Однако это время не является самодостаточным, а воспринимается в контексте концептуальных пред-

ставлений, характерных для определенной картины мира. Поэтому взаимосвязь непосредственно созерцаемого времени и времени, постигаемого в дискурсивных формах, представляет собой достаточно сложную проблему, требующую для своего описания развернутого аналитического инструментария. Например, обычное рассмотрение непосредственно созерцаемого времени как череды сменяющихся друг друга временных моментов «теперь», идущих из прошлого в будущее является сильным упрощением. Уже простое восприятие времени связано с одновременной актуализацией прошедшего и предвосхищением будущего. В любом актуальном переживании настоящего уже содержится временное смещение, вторжение инаковости.

Э. Гуссерль исходил из того, что простое переживание того или иного события содержит влияние воображения и иллюзий, предвосхищений и запоминаний, которые каждое актуальное переживание обращают в контексты прошлого и будущего – в сеть потенций и ретенций (предвосхищений и запоминаний) [Гуссерль, 2006: 113-114]. Очевидно, что простого анализа соотношения прошлого, настоящего и будущего тоже недостаточно, поэтому М. Хайдеггер вводил четвертое измерение времени (или, как он писал, «по сути дела – первое»). Это «всё собою определяющее протяжение», благодаря которому обретается единство прошлого, настоящего и будущего: в «ещё-не настоящем», «уже-не настоящем», и самом настоящем разыгрывается «свой род касания и вовлечения, то есть присутствия», которое «покоится на игре каждого в пользу другого» [Хайдеггер, 1993: 400].

В целях конкретизации тезиса о соотношении непосредственно созерцаемого времени и времени, постигаемого в дискурсивных формах, обратимся к анализу темпоральной природы политической субъектности в контексте противопоставления политического мышления и политической деятельности. В работах М.М. Бахтина о хронотопе важным является разделение на «автора» и «героя», которое представляет интерес не только

и не столько в качестве обоснования литературоведческого метода, но, прежде всего, как феноменологическая проблема, способствующая, в том числе, продвижению в понимании политической субъектности. В основании хронотопического метода у Бахтина лежит диалогическое противопоставление Я – другой, которое в современном гуманитарном знании приобретает не только гносеологический, но прежде всего, онтологический характер. Каждая сторона диалога в определённое время активно причастна бытию со своего уникального времени-места. Видение мира субъектом в значительной степени определяется фактором его локализации во времени и пространстве («единственностью наличного бытия»).

Эта уникальная локализация всегда определяется по отношению к другому как «внеаходимость». «Избыточность видения» по отношению к другому оборачивается недостатком видения себя самого без другого. «У меня нет точки зрения на себя извне, у меня нет подхода к своему внутреннему образу», – писал М.М. Бахтин [Бахтин, 2000: 240]. Этот «избыток другого» и является исходной основой для диалога, в котором участники удерживают общий смысл, несмотря на различие во временной и пространственной локализации.

Через диалог с другим субъект обретает определённую независимость по отношению к своей локализации и способность достраивать свои представления до целостной картины (поскольку, по словам М.М. Бахтина, именно «внеаходимость – необходимое условия для сведения к единому формально-эстетическому ценностному контексту различных контекстов» [Бахтин, 2000: 13]). В результате субъект всегда как бы «раздваивается» на того, кто мыслит («автора») и того, кто действует («героя»). «Внеаходимость» открывает в самом субъекте несовпадение между «автором» и «героем». Эта внутренняя раздвоенность субъекта, а не его противопоставленность внешнему миру объектов (по принципу «субъект/объект») оказывается принципиальной в освоении политической реальности.

В феноменологическом учении об интенциональности сознания уже содержится указание на эту раздвоенность. Сознание всегда есть «сознание о...», оно всегда направлено на предмет, оно – «автор». Но оно может обнаружить себя только в столкновении с «иным» – с «героем», который придаёт оформленность и завершённость позиции «автора». У «автора» всегда должен быть свой «герой», поскольку никакое Я невозможно без Другого. Именно этот «дискурс Другого» (не как конкретного другого человека, а как обобщённого Другого) задаёт темпоральную структуру восприятия мира, давая возможность субъекту полагать «видимой» ту часть объекта, которую сам субъект не видит (невидимое оказывается видимым другими и Другим). И поэтому, благодаря присутствию Другого, видимое и невидимое соединяются в целостную картину мира, отсутствующее становится присутствующим, а мир обретает глубину и наполняется сложными переходами и различными оттенками возможного.

Дискурс Другого, который часто предстаёт как дискурс власти и выражен в таких символических структурах, как религиозные доминанты, «груз традиций», наследие истории, политические идеологии или другие рациональные построения, а также политическое бессознательное, предшествует опыту взаимодействия реальных политических субъектов. В своих взаимодействиях реальные субъекты актуализируют друг для друга дискурс Другого, что в конкретных политических мирах определяет многообразие игры смыслов, предметности и потенциальности, центра и периферии.

Как писал в «Логике смысла» Ж. Делез, главное, что создает Другой, – это возможные миры, он «наделяет реальностью те возможности, которые он в себе несёт, – особенно посредством речи» [Делез, 1998: 402]. В этом смысле язык представляет собой «реальность возможного как такового». И дискурс Другого – «это возможный мир, упрямо пытающийся сойти за реальный». Если Я обретает себя только через Другого, то именно Другой делает восприятие возможным, напол-

няя мир задними планами и предписывая «возможность пугающего мира, когда я ещё не испугался, и, наоборот, возможность обнадеживающего мира, когда я в действительности напуган этим миром» [Делез, 1998: 405].

Однако взаимодействие с другими и Другим содержит весьма важную для философии политики особенность: в результате этого взаимодействия субъект всегда опрокидывается в прошлое. Как об этом писал Ж. Делез: «Если другой – это возможный мир, то Я – это прошлый мир. Ошибка теорий познания в том, что они постулируют одновременность субъекта и объекта, в то время как один из них предполагается уничтожением другого» [Делез, 1998: 406]. Это несовпадение субъекта с самим собой имел в виду М.М. Бахтин, когда говорил: «Я не герой своей жизни» [Бахтин, 2000: 135]. «Вненаходимость» и раздвоенность субъекта заставляет человека искать собственную самость не в себе самом, а при столкновении с Другим, который и открывает для него его собственное сознание – «сознание о...». Более того, как замечает М. Фуко, «именно потому, что человек не одновременен со своим собственным бытием, вещи способны ему даваться в собственном времени» [Фуко, 1994: 356].

Таким образом, в хронополитических исследованиях следует исходить из идеи о том, что каждая политическая субъектность возникает в разных временах, несовпадающих между собой. И именно это несовпадение делает возможным переживание времени присутствующего, которое всегда открывается отсутствующим. В политической сфере, как показал Н. Луман, такое соотношение присутствующего и отсутствующего возможно через соотношение действительности и идеала («присутствующее обязано собой отсутствующему, которое делает возможным его явление» [Луман, 2002: 330]). В этом соотношении принципиальным оказывается именно время, которое определяет особенности идеологического мышления: «темпорализация и идеологизация в известной мере выручают друг друга там, где речь идёт о компенсации утери реальности» [Луман, 1991: 203].

Открытие этого «темпорального смещения» позволяет анализировать современные политические миры, в которых утрата способности создавать убедительные репрезентации политической реальности провоцирует не только рост популизма и ностальгии, но и угрозы экстремизма и фундаментализма. Поэтому ключевой проблемой хронополитических исследований становится проблема внутреннего для политического субъекта «темпорального смещения» – его несовпадения с самим собой, а также тех следствий, которые порождает такое темпоральное смещение в условиях современной культуры – культуры, всё больше ориентирующейся на «реальное время», презентизм и множественную темпоральность.

В целях конкретизации категории «времени» и перевода её в предметное поле хронополитических исследований обратимся к известной работе французского философа А. Лефевра «Производство пространства». Он выделяет пространственную практику (воспроизводство пространственных позиций), репрезентации пространства (систему кодов и знаков, обеспечивающих понимание пространства) и пространства репрезентации (воспроизводящие сложные символические структуры и скрытые стороны социальной пространственности). Пространство у Лефевра, таким образом, предстаёт как некий троичный порядок: одновременно практический, мыслимый и проживаемый. Причём все три аспекта пространства у Лефевра соотносятся с топосом телесности.

Телесность также проявляется в разных аспектах. Отношение к собственному телу и использование тела в социальной практике задаёт воспринимаемое пространство внешнего мира. Далее Лефевр говорит о репрезентации тела (определяемой накопленными знаниями, представлениями, идеологией и т.п.). И, наконец, он выделяет аспект переживания (проживания) телесного, которое находится под влиянием сложных культурных символизаций. В этом последнем аспекте телесность, попадая под репрессивное воздействие морали, превращается в своеобразное «тело без органов» [Lefebvre,

1991: 33-40]. Следует отметить, что эта идея троичности проявления пространственных эффектов не случайна и представляется весьма устойчивой.

Поскольку существует континуальная связь времени и пространства, можно воспользоваться аналогичной схемой применительно к конкретизации проявления времени в политике и политического времени. В хронополитических исследованиях также следует иметь в виду три полюса, которыми определяется многообразие проявления времени в политической рефлексии и политическом действии. Естественные (собственно физические) характеристики времени проявляются не непосредственно, а в трёх основных формах – практических, мыслимых и проживаемых. Время проявляет себя прежде как система кодов, задающих структуры языка и другие символические структуры, определяющие переживание времени, телесности, принципы означивания темпоральностей, в которых осуществляются политические действия. А также необходимые для их осуществления предметы, стили и формы коммуникации. Соответственно, речь идёт о временных кодах, которые непосредственно связаны с пространственными кодами, а также с другими кодами – телесными, предметными, идеографическими, вербальными, кодами поддержания границ различных политических систем, кодами консолидации политических сообществ, кодами политического управления.

Разворачивающиеся в политической реальности темпоральности варьируются в зависимости от различного опыта политических субъектов. В основании объективации политической рефлексии лежат многообразные представления о политическом времени, которое становится условием политического действия. Многообразные формы переживания политического времени и способности управления им в значительной степени определя-

ют различия в политической рефлексии групп и сообществ, в рамках которых существуют внутренняя для них социальная ритмика и способы наделяния смыслом прошлого, настоящего и будущего. Одни группы ориентируются на прошлое, воспроизводя традиционные практики из поколения в поколение, другие – на целенаправленное достижение будущего, третьи – на актуальную политическую ситуацию. Политическая судьба отдельных групп и субъектов в известной степени зависит от их динамизма и чувства времени.

Обоснование философской сущности времени и его роли в мышлении имеет богатую традицию. В частности, в философии И. Канта и неокантианстве Э. Кассирера, феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, экзистенциализме К. Ясперса, иррационализме А. Бергсона и бергсонизме Ж. Делеза. Поэтому прочтение хронополитики с точки зрения философской (и прежде всего феноменологической) проблематики времени представляется весьма перспективным и продуктивным в исследовании политической субъектности, политического мышления и политического действия. Прежде всего, следует иметь в виду внутреннюю темпоральность политических феноменов, различать непосредственно переживаемое время, и время, которое задается дискурсивно. Феноменология признаёт за конкретным субъективным опытом самостоятельное значение, в конституировании политического смысла субъект движется от первичного, перцептуального уровня к абстрактному, концептуальному. Политика всегда связана со столкновением разных способов проживания и концептуализации времени. В этом столкновении принципиальную роль играет активность политических субъектов, успешность которых будет напрямую связана с темпоральными характеристиками их политического мышления и действия.

Список литературы:

Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. 613 с.

- Бадью А. Мета / Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. М.: Логос, 2005. 240 с.
- Бахтин М.М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. 336 с.
- Вжосек В. Классическая историография как носитель национальной (националистической) идеи. // Диалог со временем. 2010. Вып. 30. С. 5-13.
- Вирилио П. Тирания настоящего времени // Искусство кино. 1996. № 1. С. 130-133.
- Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.
- Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2006. 384 с.
- Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т.1. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994. 162 с.
- Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.
- Ильин В.В., Панарин А.С. Философия политики. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 1994. 283 с.
- Ильин М.В. Очерки хронополитической типологии: Проблемы и возможности типологического анализа эволюционных форм политических систем. М.: МГИМО(У) МИД России, 1995. Ч. 1 – 112 с. Ч. 2-3 – 140 с.
- Ильин М.В. Ритмы и масштабы политических перемен. О понятиях «процесс», «изменение», «развитие» в политологии // Полис. Политические исследования. 1993. № 2. С. 57-68.
- Кузнецов В.Ю. Феноменология времени и порядки рефлексии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2010. № 4. С. 75-82.
- Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // СОЦИО-ЛОГОС. М.: Прогресс, 1991. С. 194-217.
- Луман Н. «Что происходит?» и «Что за этим кроется?». Две социологии и теория общества // Теоретическая социология: Антология. М.: Книжный дом «Университет», 2002. С. 319-352.
- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 602 с.
- Николаи Ф.В. Антропология как ностальгия: на перекрестках прошлого и настоящего // Новое литературное обозрение. 2015. № 4. С. 346-350.
- Пятигорский А.М., Алексеев О.Б. Размышляя о политике. М.: Новое издательство, 2008. 190 с.
- Романо К. Авантюра времени. М.: РИПОЛ классик, 2017. 220 с.
- Силантьева М.В. Социальная транспарентность и личные границы: парадоксы глобальной культуры // Гуманитарный вектор. 2019. Том 14. № 4. С. 24-31.
- Ссорин-Чайков Н. Множественная темпоральность: перевод, обмен и антропология времени // Пути России. Будущее как культура: прогнозы, репрезентации, сценарии: доклады участников XVII международного симпозиума. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 7-30.
- Сунгуров А.Ю. Время и политика: Введение в хронополитику. СПб.: Алетейя, 2016. 186 с.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд., 1994. 408 с.
- Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
- Чихарев И.А. Хронополитика в политической науке XX – начала XXI в. // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2005а. № 4. С. 64-78.
- Чихарев И.А. Хронополитика: развитие исследовательской программы // Полис. Политические исследования. 2005b. № 3. С. 21-33.
- Ярская В.Н. Калейдоскоп времени. Следы биографии. М.: Вариант, 2015. 243 с.
- Christie L., Halpern J.M. Temporal constructs and Inuit mental health // *Social Sciences and Medicine*. 1999. V. 30 (6). P. 739-749.
- Lefebvre H. *The Production of Space*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell Publishers, 1991. 454 p.
- Virilio P. *Speed and Politics*. N.Y.: Semiotext(e), 2006. 174 p.

Об авторе:

Горин Дмитрий Геннадьевич – д.филос.н., профессор кафедры политологии и социологии Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова. 117997, Москва, Стремянный пер., 28, корп. 1, ауд. 340. E-mail: dm.gorin@mail.ru.

FROM THE PHENOMENOLOGY OF TIME TO CHRONOPOLICY

D.G. Gorin

Plekhanov Russian University of Economics.
117997, Moscow, Stremjannyj per, 28, corp.1, ауд. 340.

Abstracts. *The article considers the role of the phenomenology of time in substantiating the methodology of chronopolitics. In a phenomenological perspective, chronopolitics appears as a field of knowledge that primarily studies the question of how time determines the constructing of political worlds with their political reflection, political thinking and political action. The political reflection is based on the diverse forms of the political time experience, which determine the conditions for political action. In chronopolitical studies of the political worlds constructing, the fundamental importance is the distinction between the directly contemplated time and the discursively comprehended time. The problem of political subjectivity is considered in the context of the internal "temporal bias" arising because of contradictions between the practical, conscious and experienced forms of time. For example, such a "temporal shift" is manifested in the correlation of the political ideal and the actual political reality. It is the temporalization that helps to resolve the contradictions between the due and the existing in political thinking: the due and the existing are correlated, as a rule, in time. The diverse forms of experience of political time and the ability to manage it largely determine the differences in political reflection of different social strata, groups and communities. These differences are determined by the characteristic social rhythms and ways of giving sense to the past, present and future. The political prospects of the individual political actors depend to a certain extent on their dynamism and sense of time. The chronopolitics becomes more relevant in the conditions of modern culture, which is characterized by the multiplicity of temporality.*

Key words: *phenomenology of time, chronopolitics, political time, temporality, political thinking, political subjectivity.*

References:

- Aristotel'. *Sochinenija v 4 t. T. 3* [Works in 4 t. T. 3]. Moscow, Thought, 1981. 613 p. (In Russian).
- Bad'ju A. *Meta / Politika: Mozhno li myslit' politiku? Kratkij traktat po metapolitike* [Meta / Policy: Is it Possible to think policy? A brief treatise on metapolitics]. Moscow, Logos, 2005. 240 p. (In Russian).
- Bahtin M.M. *Avtor i geroj: K filosofskim osnovam gumanitarnyh nauk* [Author and hero: To the philosophical foundations of the humanities]. Saint-Petersburg, Alphabet, 2000. 336 p. (In Russian).
- Vzhosek V. *Klassicheskaja istoriografija kak nositel' nacional'noj (nacionalisticheskij) idei* [Classical historiography as the bearer of a national (nationalist) idea]. *Dialog so vremenem – Dialogue over time*, 2010, no. 30, pp. 5-13 (In Russian).
- Virilio P. *Tiranija nastojashhego vremeni* [The tyranny of the present]. *Iskusstvo kino. - The Art of Cinema*, 1996, no. 1, pp. 130-133 (In Russian).

Gumbrecht H.U. *Proizvodstvo prisutstvija: Chego ne mozhet peredat' znachenie* [Production of presence: What meaning cannot convey]. Moscow, New Literary Review, 2006. 184 p. (In Russian).

Gusserl' Je. *Kartezianskie razmyshlenija* [Cartesian reflections]. Saint-Petersburg, Science, 2006. 384 p. (In Russian).

Gusserl' Je. *Sobranie sochinenij. T.1. Fenomenologija vnutrennego soznaniya vremeni* [Phenomenology of the internal consciousness of time]. Moscow, Gnozis, 1994. 162 p. (In Russian).

Delez Zh. *Logika smysla* [The logic of meaning]. Fuko M. *Theatrum philosophicum*. Moscow, Rarity, Yekaterinburg, Business Book, 1998. 480 p. (In Russian).

Il'in V.V., Panarin A.S. *Filosofija politiki* [The philosophy of politics]. Moscow, Moscow State University M.V. Lomonosov, 1994. 283 p. (In Russian).

Il'in M.V. *Ocherki hronopoliticheskoy tipologii: Problemy i vozmozhnosti tipologicheskogo analiza jevoljucionnyh form politicheskikh sistem* [Essays on chronopolitical typology: Problems and possibilities of a typological analysis of evolutionary forms of political systems]. Moscow, MGIMO (U), Ministry of Foreign Affairs of Russia, 1995. Part 1 – 112 p. Part 2-3 – 140 p. (In Russian).

Il'in M.V. Ritmy i masshtaby politicheskikh peremen. O ponjatijah «process», «izmenenie», «razvitie» v politologii [The rhythms and scope of political change. On the concepts of «process», «change», «development» in political science]. *Polis. Politicheskie issledovanija – Policy. Political research*, 1993, no. 2, pp. 57-68 (In Russian).

Kuznecov V.Ju. *Fenomenologija vremeni i porjadki refleksii* [The phenomenology of time and the orders of reflection]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 7. Filosofija – Bulletin of Moscow University. Series 7. Philosophy*, 2010, no. 4, pp. 75-82 (In Russian).

Luman N. *Tavtologija i paradoks v samoopisanijah sovremennogo obshhestva* [Tautology and paradox in self-descriptions of modern society]. *SOCIO-LOGOS*. Moscow, Progress, 1991. pp. 194-217 (In Russian).

Luman N. «Chto proishodit?» i «Chto za jetim kroetsja?». Dve sociologii i teorija obshhestva [«What is happening?» And «What is behind this?» Two sociology and the theory of society]. *Teoreticheskaja sociologija: Antologija* [Theoretical sociology: Anthology]. Moscow, Book house «University». 2002, pp. 319-352 (In Russian).

Merlo-Ponti M. *Fenomenologija vosprijatija* [Phenomenology of perception]. Saint-Petersburg, Juventa, Science, 1999. 602 p. (In Russian).

Nikolai F.V. *Antropologija kak nostalgija: na perekrestkah proshlogo i nastojashhego* [Anthropology as nostalgia: at the crossroads of the past and the present]. *Novoe literaturnoe obozrenie – New Literary Review*, 2015, no. 4, pp. 346-350 (In Russian).

Pjatigorskij A.M., Alekseev O.B. *Razmyshljaja o politike* [Meditating on politics]. Moscow, New Publishing House, 2008. 190 p. (In Russian).

Romano K. *Avantjura vremeni* [Adventure of the times]. Moscow, RIPOL classic, 2017. 220 p. (In Russian).

Silant'eva M.V. *Social'naja transparentnost' i lichnye granicy: paradoksy global'noj kul'tury* [Social transparency and personal boundaries: paradoxes of global culture]. *Gumanitarnyj vektor – Humanitarian vector*, 2019, vol. 14, no. 4, pp. 24-31 (In Russian).

Ssorin-Chajkov N. *Mnozhestvennaja temporal'nost': perevod, obmen i antropologija vremeni* [Multiple temporality: translation, exchange and anthropology of time]. *Puti Rossii. Budushhee kak kul'tura: prognozy, reprezentacii, scenarii: doklady uchastnikov XVII mezhdunarodnogo simpoziuma* [Ways of Russia. The future as a culture: forecasts, representations, scenarios. Reports of participants of the XVII international symposium]. Moscow, New Literary Review, 2011, pp. 7-30 (In Russian).

Sungurov A.Ju. *Vremja i politika: Vvedenie v hronopolitiku* [Time and Politics: An Introduction to Chronopolity]. Saint-Petersburg, Aletheia, 2016. 186 p. (In Russian).

Fuko M. *Slova i veshhi. Arheologija humanitarnykh nauk* [Words and things. Archeology of the humanities]. Saint-Petersburg, A-cad., 1994. 408 p. (In Russian).

Hajdegger M. *Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow, Republic, 1993. 447 p. (In Russian).

Chiharev I.A. Hronopolitika v politicheskoj nauke XX – nachala XXI v. [Chronopolicy in the political science of the XX - beginning of the XXI century]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 12. Politicheskie nauki – Bulletin of Moscow University. Series 12. Political Sciences*, 2005a, no. 4, pp. 64-78 (In Russian).

Chiharev I.A. Hronopolitika: razvitie issledovatel'skoj programmy [Chronopolicy: development of a research program]. *Polis. Politicheskie issledovanija – Policy. Political research*, 2005b, no. 3, pp. 21-33 (In Russian).

Jarskaja V.N. *Kalejdoskop vremeni. Sledy biografii* [Kaleidoscope of time. Traces of a biography]. Moscow, Variant, 2015. 243 p. (In Russian).

Christie L., Halpern J.M. Temporal constructs and Inuit mental health. *Social Sciences and Medicine*, 1999, V. 30 (6), pp. 739-749.

Lefebvre H. *The Production of Space*. Oxford UK and Cambridge USA, Blackwell Publishers, 1991. 454 p.

Virilio P. *Speed and Politics*. New York, Semiotext(e), 2006. 174 p.

About the Author:

Gorin Dmitry Gennad'yevich – Doctor of Science (Philosophy), Professor of the Department of Political Science and Sociology of Plekhanov Russian University of Economics. 117997, Moscow, Stremjannyj per, 28-1, office 340. E-mail: dm.gorin@mail.

ГЛОБАЛЬНАЯ НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПОЛИТИКА НОВОЙ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

М.Ф. Фридман

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. Институт общественных наук.
119571, Москва, проспект Вернадского, 82, стр. 1.



Настоящая статья посвящена актуальной и значимой проблеме — формированию человека в условиях перехода цивилизации к информационному обществу. Развитие информационной среды влечёт за собой коренные изменения мировоззрения и культуры. Обществу, столкнувшемуся с глобальными проблемами современности, ставящими под угрозу существование и дальнейшее развитие цивилизации, придётся предлагать новые решения, опираясь, в первую очередь, на модернизацию науки и образования. Ключевая роль при этом отводится университету, который должен стать концептуальной, методологической и институциональной основой нового типа общественного взаимодействия.

Факторов, влияющих на формирование и уточнение целей государственной научно-образовательной политики более чем достаточно. Рассматривая условия и предпосылки развития научно-образовательной сферы, необходимо определиться с контекстом, без которого их не существует. Наиболее явными затруднениями, возникающими при погружении в эту проблематику, являются односторонний подход к выбору контекста (когда целеполагание сводится к чисто педагогической, социальной или экономической проблеме) или же, напротив, проблемное поле размывается так в призме принципа всеобщей взаимосвязи, что выделить предмет исследования становится практически невозможно. При этом возникает риск подмены научного исследования популярным и/или публицистическим повествованием. Другая сложность в изучении условий, предпосылок и, следовательно, целей развития научно-образовательной политики заключается в системности исследования, особенно это проявляется в выборе масштаба предмета: государство, регион, мир и т.п.

Ключевые слова: глобальная научно-образовательная политика, информационное общество, социальное управление.

В настоящее время человечество всё чаще и всё больше уделяет внимание изучению ощутимого влияния глобальных проблем, ставящих под угрозу будущее нашей планеты, нашей цивилизации, нашего существования. Различные учёные и эксперты поразному оценивают степень серьёзности обозначенных рисков, предлагается много решений, носящих большей частью гипотетический характер (освоение пригодного для жизни космического пространства, развитие и внедрение «умных» технологий, крупномасштабная природоохранная деятельность, поиск духовных креп и многое другое).

Однако следует заметить, что предлагаемые решения большей частью остаются пока гипотетическими, не оказывая никакого существенного влияния на минимизацию очерченных проблем. С нашей точки зрения, отворачиваться от реальности не имеет никакого смысла, останавливаться в своём поиске тоже не стоит. Не оставляя перечисленных моделей, необходимо продолжать поиск в других предметных областях. Мы полагаем, что, вступая в информационное общество, человек кардинально переосмысливает роль информации в природе, жизни и деятельности [Белл, 1999: 8-9, 58-59, 157-159, 204-205, 207-208, 314-315, 505-506, 539-541, 568, 613].

Поэтому на передний план, с нашей точки зрения, выходит необходимость разработки модели решения указанных проблем средствами науки и образования [Зиновьев, 2006: 20-26, 44-46]. Глобальные процессы, участием в которых во многом характеризуется сегодняшнее общественное сознание, только способствуют этой работе [Зиновьев, 2000: 68-113]. Появление глобальной научно-образовательной политики в информационном обществе назрело, стало очевидной исторической потребностью [Глаголев, 2017: 7-10].

Под научно-образовательной политикой мы понимаем разработку, реализацию и продвижение системы политических мер, направленных на развитие общества средствами образования и науки. При этом политические меры подразумевают

управление долгосрочными проектами, нацеленными на достижение синергетического эффекта в поиске эффективных решений глобальных проблем человечества в ходе непрерывного повышения качества коммуникации, мышления и управления действующих субъектов [Гуревич, Спирова, 2016: 124-127, 137-139]. Таким образом, научно-образовательная политика в информационном обществе, как представляется, призвана кардинально пересмотреть и гарантированно обеспечить эффективное управление производством, хранением, передачей и развитием социально значимой информации [Иноземцев, 2000: 92-112, 175-195].

Общественные отношения при смене культурно-исторической парадигмы, основанной на переходе от индустриального общества к информационному, во многом зависят от новых ценностей и приоритетов, ключевой концепт которых составляет не владение технологией, а понимание контекста существующей реальности [Кастельс, 2000: 441-457]. Социальные изменения, связанные со вступлением человечества в новую историческую эпоху, затронут все аспекты существования человека, начиная от его биологических потребностей и заканчивая духовными [Тоффлер, 1980: 92-102]. В полной мере данный тезис может быть проиллюстрирован фразой Иисуса Христа: «...И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Евангелие от Иоанна 8:32).

Своевременная и достоверная информация, безусловно, оказывает самое существенное влияние на поведенческие стратегии субъекта деятельности как при утолении голода и жажды, при поиске и благоустройстве жилища, при выборе одежды, при обеспечении собственной безопасности, так и при формировании ценностных и даже смысло-жизненных ориентаций личности [Махлуп, 1966: 42-72, 81-179, 432-459]. Изменение ценностно-оценочных отношений и поведенческих установок личности, на наш взгляд, свидетельствует, прежде всего, об изменении самого человека, начинающего жить по иным правилам. У нового

человека появляются новые, другие потребности, которые, в свою очередь, порождают новые стимулы и мотивы [Зиновьев, 2007: 224-230]. А это значит, что Человек Вчерашний и Человек Завтрашний – принципиально разные объекты социального управления. Очевидно, к таким потребностям следует отнести:

- потребность в получении быстрой, актуальной, достоверной, полезной и чёткой информации;
- потребность в сокращении временных, энергетических (силовых), финансовых и прочих затрат на решение стандартных практических задач;
- потребность в интеллектуальном лидерстве сообщества единомышленников;
- потребность в самостоятельном проектировании личного информационного пространства и др. [Касаткин, Силантьева, 2017:137-149].

Данное предположение основано на том, что в новой парадигме изменяется не только сам человек как объект, субъект и средство управления, но и сама методология управления, её принципы и подходы. Социальное управление в информационном обществе, по нашему мнению, предполагает, что объектом управления становится интеллектуальный потенциал человека, сообщества и человечества, а не отдельные знания, умения и навыки, и даже не компетенции. Сегодня, по всей вероятности, мы не управляем ни поведением человека, ни его деятельностью, мы его привлекаем к сотворчеству на всех этапах работы – от замысла, планирования и организации до мотивации, руководства и контроля [Стоуньер, 1986: 392-409].

Наш сотрудник – это наш партнёр, заинтересованная сторона, стейкхолдер, если угодно. Данный тезис легко подтверждается тем, что в настоящее время коренным образом меняется мотивация работников. Традиционно, поведение работника управлялось двумя способами, получившими в народе название кнута и пряника. Один был основан на получении вознаграждения (пряник), а другой – на избегании наказания (кнут).

Говоря о стратегическом управлении в политических системах, важно отметить, что отрицательное подкрепление в них практически не используется, так как лояльность у электората можно только «купить»: кнутом можно заставить что-то сделать, но сформировать доброе отношение, основанное на уважении, почитании и любви нельзя. Сегодня, по нашему мнению, социальное управление можно выстраивать только на положительном подкреплении, покупая лояльность интеллектов. Таким образом, общедоступность информационных ресурсов препятствует эксплуатации, порабощению и скрытому управлению человеком, то есть руководитель должен договариваться с работником на каждом этапе сотрудничества. Сталинские шарашки не могут быть эффективным средством управления интеллектуальной элитой государства.

Подобная постановка проблемы заставляет задуматься о моделях и механизмах формирования новых общественных отношений на основе развития, кооперации и реализации интеллектуального потенциала различных людей и социальных групп [Эмих, 2013: 97-104]. Исходя из того, что мы являемся заложниками вербального мышления, так как человечество пошло по пути передачи значимой информации большей частью посредством науки и образования, опирающихся на словесный метод изложения материала, именно выбор концептуальных оснований научно-образовательной политики становления информационного общества сегодня становится важнейшей и актуальнейшей философской проблемой.

Умышленно не рассматривая вопросы формирования новой научно-технической политики в условиях перехода к очередному типу общественной организации, представляющего отдельное большое проблемное поле для исследователей, мы сконцентрировались на значении научно-образовательной политики для развёртывания информационного общества. Поэтому тот сектор научной политики, который попал в область нашего изучения, в большей степени связан не с содержанием науки, а с подходами к её

организации в новых политических, экономических, социальных и культурных условиях. Нас интересует, прежде всего, новый контекст, в котором наука и образование должны найти своё общее место.

Говоря о сегодняшней научно-образовательной политике, важно отметить, что она, призванная стать драйвером, основной движущей силой развертывания информационного общества, до сих пор инерционно следует тенденциям аграрного и индустриального типов организации общества. Так, например, в ней неуклонно проявляется стремление к технологизации и тиражированию стандартного опыта, что указывает на неготовность научно-образовательной политики к тем функциям, которые от неё ожидаются в настоящее время. Она заложник стандартов, стереотипов и алгоритмов прошлого, поэтому, если сейчас ей не уделять должного внимания, то есть не заниматься подготовкой и проведением соответствующей реформы, она будет не способна осуществить институциональный переход общественных отношений на другой, принципиально новый уровень развития цивилизации [Новейший философский словарь, 1999].

Закономерно возникает вопрос: почему мы должны отождествлять научно-образовательную политику с социальным управлением стратегическим развитием интеллектуального потенциала общественных отношений? На наш взгляд, ответ очевиден. Глобальные проблемы современности заставляют человечество объединяться для их совместного решения. Данный подход подразумевает коренное изменение целей, содержания и структуры общественных отношений, направленных на обобществление и развитие общего интеллектуального потенциала существующей цивилизации. Исходя из того, что почти семимиллиардное население планеты представляет собой совокупность носителей разной (и по содержанию, и по масштабу, и по структуре, и по культурно-языковой принадлежности) информации, объединить которые быстро и конгруэнтно не представляется возможным, поэтому необходимо рас-

сматривать данную проблему в долгосрочном стратегическом аспекте. Таким образом, подготовка человека к участию в спасении (определении будущего) человечества является основной функцией научно-образовательной политики, и очередная реформа в этой сфере не является исключением, даже если она продиктована условиями небывалого по своим масштабам мирового кризиса.

Сегодня понятно, что новые проблемы старыми средствами не решить, поэтому предыдущие технологии социального управления для проведения очередной научно-образовательной реформы практически бесполезны. Новые проблемы требуют новых решений, следовательно, в настоящее время должны появиться подходы к реформированию научно-образовательной сферы, принципиально отличающиеся от прежних:

- наряду с возникновением единого образовательного пространства, предусматривающего интернационализацию образования, признание дипломов, учёных степеней и квалификаций;
- реализацию двухступенчатой структуры высшего образования, включающей бакалавриат и магистратуру;
- использование единой системы кредитных (зачётных) единиц при освоении образовательных программ;
- разработку европейских стандартов качества образования с применением сравнимых критериев и способов их оценки.

Болонская декларация, подписанная министрами образования 29 стран Европы 19 июня 1999 г. (сейчас 48 стран-участниц Болонского процесса), к 2010 году предполагала создание единого европейского образовательного пространства. Оно, в свою очередь, было призвано расширить возможности трудоустройства выпускников вузов, повысить мобильность специалистов и обеспечить их конкурентоспособность на мировом рынке труда и т.п. Кроме того, кардинальное изменение требований к подготовке специалиста для экономики на основе интеграции производственной, исследовательской, проектно-конструкторской

и образовательной деятельности инициировало создание экспериментальных производств, нацеленных на разработку новых, более эффективных технологий, обеспечивающих повышение качества продукции [Новейший философский словарь, 1999].

Исходя из того, что сегодня интеллектуальный потенциал общественных отношений определяется освоением новых типов мышления, развитием новых видов деятельности, созданием новых технологий, самым коренным образом изменяется роль науки и образования, которые призваны обеспечивать переход человечества в новую историческую эпоху – эпоху решения глобальных проблем.

Выбор концептуальных оснований формирования научно-образовательной политики, являющийся философской проблемой становления и развертывания информационного общества, сегодня опирается на разработку новых подходов к социальному управлению стратегическим развитием интеллектуального потенциала человеческой цивилизации в условиях закономерной смены культурно-исторической парадигмы. В её контексте человечество стремится высвободить максимум времени на то, чтобы за одну биологическую жизнь прожить не только несколько социальных, но и несколько духовных жизней, что позволит ему качественно изменить формат жизненного цикла современного индивидуума, расширив орбиту его бытийности с семейного, классового, государственного уровней до планетарного, исторического и даже космического.

Особенно важной и актуальной на сегодня представляется проблема возникновения новой парадигмы и методологии социального управления – глобальной научно-образовательной политики. Данная тема малоизучена, она не нашла адекватного отражения в работах отечественных и зарубежных исследователей. Однако, несмотря на отсутствие внятного научного обоснования целеполагания в данной области, научно-образовательная политика и сегодня переживает период, характеризующийся коренными измене-

ниями в содержании, структуре, управлении и пр. В настоящее время, очевидно, пришло понимание того, что целеполагание всегда предшествует осознанной деятельности, будь то модернизация или реформирование. При этом важно, что цель – это не только ожидаемый результат, это и теоретическое решение практической задачи.

Вступление мира в стадию информационного общества, основанного на знаниях, приобщении к демократическим ценностям, построении правового государства и переходе к рыночной экономике – эти и многие другие факторы заставляют государства, общественные организации и бизнес-сообщества принципиально пересматривать роль и место науки и образования в социально-экономическом развитии стран и мира в целом. Значительные изменения в политической и экономической ситуации существенно сказались на состоянии научно-образовательной сферы, являющейся основой инновационного развития интеллектуального потенциала современного мира [Новейший философский словарь, 1999].

Факторы инновационного развития, приведшие к смене научно-образовательной парадигмы, к её концептуальному обновлению, представляют собой:

- интенсивное расширение единого информационного пространства;
- развитие интеллектуального предпринимательства;
- совершенствование ресурсного обеспечения наукоёмких производств;
- активное применение передовых технологий;
- внедрение высокопроизводительного оборудования;
- использование новых материалов с заданными свойствами;
- диссеминация лучших практик реализации инновационных проектов и программ;
- объединение стратегических партнёров.

Государственная научно-образовательная политика во всех странах мира, как правило, опирается на нормативно-

правовые документы и публичные заявления официальных представителей органов государственной власти. Они подготовлены с учётом общественного мнения, экспертных оценок лидеров профессиональных сообществ, исходя из внутривластных и внешнеполитических контекстов и интересов и задач государственного самосовершенствования. В частности, в РФ, в качестве основных руководящих документов следует назвать:

- Конституцию РФ, федеральные законы;
- концепции развития отечественной науки и образования, а также международного сотрудничества;
- национальные доктрины РФ;
- указы Президента РФ, постановления Правительства РФ;
- федеральные целевые программы, приказы и распоряжения федеральных органов управления образованием и наукой;
- другие документы, имеющие непосредственное отношение к функционированию региональных и ведомственных систем науки и образования.

Международные документы, прежде всего различные декларации, конвенции и соглашения, определяющие и регламентирующие научно-образовательное сотрудничество между странами-участниками Организации Объединённых Наций (ООН) и её специализированных учреждений – Организации Объединённых Наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО) и Международной организации труда (МОТ), региональных международных организаций – Совета Европы и Содружества Независимых Государств и др.

Говоря об особенностях РФ, связанных с переходом к информационному обществу, следует обратить внимание на то, что с распадом Советского Союза в России поменялся общественно-политический строй, государство взяло курс на рыночную экономику, в результате чего изменился основной заказчик на научно-образовательные услуги: рынок, а не государство стал управлять отечественной наукой и образованием.

Смена заказчика инициировала формирование принципиально иных ориентиров в определении приоритетов научно-образовательной политики. Отсутствие внятной долгосрочной перспективы у выпускников учреждений профессионального образования привело к дисбалансу между состоянием на рынке труда и ситуацией на рынке научно-образовательных услуг: сегодня востребованные работодателями профессии не являются привлекательными для абитуриентов и их родителей, и наоборот, наибольшим спросом у населения пользуются наименее популярные среди работодателей специальности.

Это проявляется, прежде всего, в том, что родители определяли, где, как и какое образование получит их ребёнок, так как оплачивать обучение на всём его протяжении и трудоустраивать ребёнка им приходилось чаще всего самостоятельно. Работодатели же, разорвав отношения между базовыми предприятиями и учреждениями профессионального образования, остались практически без пополнения своего состава молодыми рабочими и специалистами. Таким образом, в силу не только объективных причин, обусловленных переходом в информационное общество, модным стало фактически всеобщее высшее образование.

Наряду с этим в настоящее время существует объективная информация о том, что такого количества специалистов таких специальностей с таким высшим образованием рынок труда не требуется, тем более, что качество их подготовки зачастую разительно отличается от запросов современных работодателей, не говоря уже о том, что далеко не каждый из абитуриентов вуза способен завершить обучение в нём в полном соответствии с федеральными государственными образовательными стандартами. Высокий процент специалистов с высшим образованием, по мнению широкого ряда экспертов, будет востребован в России нескоро. Для этого необходимо, чтобы в стране доминировала не аграрная и даже не индустриальная экономика, а экономика знаний. Предпосылки для её формирования

очевидны, большая работа по переходу к новой культурно-исторической парадигме уже началась, но объективные и субъективные сопротивления прогрессивным изменениям существенно препятствуют инновационному развитию рынка труда, а, значит, и коренному обновлению науки и образования в её содержательном и институциональном аспектах.

Из этого вытекает и другая проблема: содержание научных исследований и профессионального образования, а также ресурсное обеспечение научно-образовательной сферы не позволяют в большинстве случаев подготовить рабочего или специалиста, востребованного на рынке труда. Реализация федерального государственного образовательного стандарта зачастую не соответствует притязаниям работодателей, нередко желающих получить специалиста с расширенным диапазоном профессиональных компетенций. Иначе говоря, речь идёт о выпускнике вуза, обладающем рядом квалификаций рабочего и техника на уровне сформированных навыков в ходе производственного обучения в учреждениях начального и среднего профессионального образования, где на освоение практических навыков (на производственное обучение и практику на предприятиях) отводится существенно больше времени. Как правило, подобное требование к квалификации работника предъявляют представители малого и среднего бизнеса, имеющего сравнительно небольшие масштабы производства и потому нуждающегося в «специалистах-многостаночниках».

Часто работодатель, представляющий крупный бизнес, испытывает острый недостаток в рабочих кадрах, имеющих узкую специализацию и высокую квалификацию (высокие разряды – пятый и шестой), тогда как в училищах и лицеях готовят молодых рабочих, в редком случае получающих на итоговой аттестации четвертый разряд (выпускникам в основном присваивают третий). В связи с произошедшими изменениями советская система подготовки рабочих и специалистов не могла продолжать свое существо-

вание в том виде, в котором она обеспечивала квалифицированными кадрами ведение планового хозяйства СССР. Это обусловлено сменой базовых приоритетов, стратегических ориентиров и национальных ценностей в государственно-общественных отношениях [Фридман, 2015].

Наряду с изменением системы общественно-политических отношений внутри государства мировое сообщество также оказывает весьма существенное влияние на формирование новой культурно-исторической парадигмы. В качестве одного из наиболее важных факторов, способствовавших этому, можно считать наступление очередного, принципиально иного периода развития человеческой цивилизации – информационного общества. Новая историческая эпоха затронула все без исключения стороны жизни человека, проникнув в цели, принципы, содержание и структуру научно-образовательной сферы, остро нуждающейся в скорейшем реформировании, так как стандартных мер по её обновлению или модернизации уже явно недостаточно.

Новый тип общества предполагает иной тип общественных отношений, основанный на других приоритетах, подходах и принципах. Реинституционализация существующей научно-образовательной сферы требует возникновения новой парадигмы и методологии социального управления. В настоящее время уже очевидно, что обновление нормативно-правовой базы государственного регулирования, изменение принципов отбора и структурирования содержания, оптимизация ресурсного обеспечения и стандартизация процессов управления качеством являются паллиативными мерами, позволяющими ненадолго отсрочить коренной перелом ситуации [Masuda, 1981: 118-121].

Из этого следует, что научно-образовательная сфера требует реформы: она не может и не должна развиваться по произвольно определяющейся онтогенетической прямой, её необходимо привести в соответствие с актуальными

проблемами человечества, носящими глобальный характер. Эффективность управления стратегическим развитием интеллектуального потенциала общественных отношений во многом зависит от того, как быстро и насколько честно смогут договориться существующие меньшинства, под которыми мы понимаем любые сообщества, объединяющие носителей самых разных ценностей, идеологий и установок [Ортега-и-Гассет, 2010: 18-24, 32-37]. По нашему мнению, также многое зависит от активности и ответственности академического сообщества, отождествляемого нами с университетами.

Ссылаясь на российский опыт перехода к новому типу общества, нельзя не сказать про введение нового закона об образовании, предполагающего перевод образовательных учреждений в статус образовательных организаций, на которых мораторий на приватизацию не распространяется. Массовое профессиональное образование имеет все необходимые условия, чтобы стать сектором рыночной экономики. Здесь реализация важнейшей функции социальной, бытовой и трудовой адаптации находящихся в трудной жизненной ситуации обучающихся уступит место направленной на формирование инновационной HR-индустрии образовательной услуге. То есть, на профессиональный отбор, обучение, развитие, трудоустройство и адаптацию персонала.

Отдельного внимания заслуживает реформа РАН, характеризующаяся объединением трёх традиционно обособленных академических сообществ (РАН, РАМН и РАСХН) и передачей имущества РАН управляющей компании, существующей вне Академии наук. На наш взгляд, все попытки государства снять с себя всякую ответственность за эффективность социального управления, даже в рамках представленных иллюстраций, увенчаются грандиозным фиаско, потому как пока явно научно-педагогическое сообщество не готово успешно самоорганизовываться для совместного решения общих задач. Более того, надо сказать, что разного рода стандарты деятельности в научно-образовательной сфере препятствуют

переходу к информационному обществу. Сегодня, наверное, всем уже понятно, что стандарты – это крайне низкоэффективный инструмент в социальном управлении, так как он не носит исчерпывающего характера [Фридман, 2015].

Так, например, выполнение руководящими и научно-педагогическими работниками своих функциональных обязанностей, зафиксированных в соответствующих документах (должностных инструкциях, тарифно-квалификационных характеристиках), является гарантией реализации государственной научно-образовательной политики в пределах имеющейся компетенции и свидетельствует не только об их служебном соответствии, но и, если угодно, даже о профессиональной пригодности. Однако из этого не явствует, что можно по факту добросовестного исполнения работниками возложенных на них обязанностей (минимальных требований) судить о высоком уровне эффективности их профессиональной деятельности.

И коль скоро государство в тесном взаимодействии с бизнесом, обществом, семьей и самой личностью студента выступает одновременно в качестве заказчика, организатора, исполнителя и потребителя услуг системы профессионального образования, руководящие и педагогические работники образовательных учреждений не только не должны игнорировать стратегические ориентиры и приоритетные направления в модернизации профессионального образования, но и обязаны руководствоваться ими в своей профессиональной деятельности. Данное обстоятельство крепче остальных может препятствовать переходу страны к новой культурно-исторической парадигме – информационному обществу.

В настоящее время, наряду с кардинальными изменениями во внутренней политике государства, проявились такие глобальные проблемы человечества, как экологические, экономические, демографические, социальные, гуманитарные, информационные и другие угрозы. Глобализация задела все структуры человеческого бытия, все социальные институты,

включая научно-образовательную сферу, суть которой оказалась практически сведена не к целостному формированию человека будущего, а развитию некоторых его способностей в контексте решения оперативных народнохозяйственных задач [Ясперс, 2006: 28-34]. Сегодня государство пытается найти золотую середину на стыке разнородных потребностей основных заинтересованных сторон, однако баланса достигнуть пока не удаётся. Во многом это объясняется отсутствием действенных механизмов частно-государственного партнёрства и делового сотрудничества власти, общества, бизнеса и академического сообщества научно-образовательной сферы.

Факторов, влияющих на формирование и уточнение целей государственной научно-образовательной политики, более чем достаточно, это:

- и состояние внешней и внутренней политики;
- и динамика демографического и социально-экономического развития государства и его регионов;
- и формальные (отчётные) показатели эффективности деятельности органов государственной власти;
- и характеристика инновационного прорыва в фундаментальных и прикладных научных разработках;
- и общественное мнение;
- и территориально-отраслевая специфика субъектов РФ с учётом их ресурсных возможностей;
- и качество жизни населения, и мн. др.

Основным же фактором, задающим ориентир в целеполагании, является со-

стояние и возможности решения глобальных проблем современности. Рассматривая условия и предпосылки развития научно-образовательной сферы, необходимо определиться с контекстом, без которого их не существует. Наиболее явными затруднениями, возникающими при погружении в эту проблематику, являются:

- односторонний подход к выбору контекста (когда целеполагание сводится к чисто педагогической, социальной или экономической проблеме) или же, напротив, проблемное поле размывается так в призма принципа всеобщей взаимосвязи, что выделить предмет исследования становится практически невозможно, при этом возникает риск подмены научного исследования популярным и/или публицистическим повествованием;
- другая сложность в изучении условий, предпосылок и, следовательно, целей развития научно-образовательной политики заключается в системности исследования, особенно это проявляется в выборе масштаба предмета: государство, регион, мир и т.п.

Исходя из вышесказанного, следует отметить, что основными предпосылками и условиями возникновения новой парадигмы и методологии социального управления – глобальной научно-образовательной политики, – является совокупность системных изменений политической, экономической, социальной, культурной, экологической и технологической сфер деятельности человека, вызванных реакцией на обострение глобальных проблем современности.

Список литературы:

- Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Москва: Академия, 1999. 783 с.
- Глаголев В.С. Культура образования в условиях современного российского общества // Человеческий капитал. 2017. №9 (105). С. 7-10.
- Гуревич П.С., Спирина Э.М. Грани человеческого бытия. М.: ИФ РАН, 2016. 173 с.
- Зиновьев А.А. Глобальный человек. М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. 448 с.
- Зиновьев А.А. На пути к сверхобществу. М.: Центрполиграф, 2000. 69 с.

- Зиновьев А.А. Я мечтаю о новом человеке. М.: Алгоритм, 2007. 236 с.
- Иноземцев В.Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы: учеб. пособие для студентов экон. направлений и специальностей. М.: Логос, 2000. 304 с.
- Касаткин П.И., Силантьева М.В. Антропологический аспект глобальных моделей образования: поиски и решения // Полис. Политические исследования. 2017. № 6. С. 137-149.
- Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / под науч. ред. О.И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 606 с.
- Махлуп Ф. Производство и распространение знаний в США. М.: Прогресс, 1966. 462 с.
- Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. Минск: Изд. В.М. Скакун, 1999. 877 с.
- Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета / Пер. с исп. М. Голубевой и А. Корбута. М.: ГУ-ВШЭ, 2010. 144 с.
- Стоуньер Т. Информационное богатство: профиль постиндустриальной экономики // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. С. 392-410.
- Тоффлер Э. Третья волна. М.: АСТ, 2010. 784 с.
- Фридман М.Ф. Теория глобальной научно-образовательной политики информационного общества: социально-философский анализ и прогноз. Электронное издание. М.: Издательство «Перо», 2015. 448 с.
- Эмих Н.А. Культурная парадигма развития образовательных моделей ШОС, АТЭС и БРИКС // European Social Science Journal (Европейский журнал социальных наук). 2013. Т. 2. № 11 (38). С. 97-104.
- Ясперс К. Идея университета / пер. с нем. Т.В. Тягуновой; ред. перевода О.Н. Шпарага; под общ. ред. М.А. Гусаковского. Минск: БГУ, 2006. 159 с.
- Masuda Y. The Information Society as Post-Industrial Society. Washington: World Future Society, 1981. 171 p.

Об авторе:

Фридман Михаил Феликсович – д.филос.н., профессор кафедры гуманитарных дисциплин ИОН РАНХиГС. 119571, г. Москва, проспект Вернадского, 82-84, РАНХиГС.

GLOBAL SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL POLICY OF A NEW CULTURAL AND HISTORICAL PARADIGM

M.F. Fridman

The Academy Russian Presidential of National Economy and Administration.
119571, Moscow, pr. Vernadsky, 82

Abstracts. *This article is devoted to an urgent and significant problem - the formation of a man in the conditions of the transition of civilization to the information society. The development of the information environment entails fundamental changes in worldview and culture. A society that is confronted with the global problems of our time that threaten the existence and further development of civilization will have to offer new solutions, relying, first of all, on the modernization of science and education. The key role is played by the university, which should become the conceptual, methodological and institutional basis for a new type of social interaction.*

Factors influencing the formation and clarification of the goals of the State scientific and educational policy are more than sufficient. Considering the conditions and prerequisites for the development of the scientific and educational sphere, it is necessary to determine the context without which they do not exist. The most obvious difficulties encountered in getting into this issue are the unilateral approach to choosing the context (when targeting is reduced to a purely pedagogical, social or economic problem) or, on the contrary, the problem field is blurred in such a way in the prism of the principle of universal interaction that it becomes almost impossible to highlight the subject matter of the study. At the same time, there is a risk of substitution of scientific research with popular and/or publicistic narrative. Another difficulty in studying the conditions, prerequisites and, consequently, goals of the development of scientific and educational policy is the sistematicity of the study; especially this is manifested in the choice of the scale of the subject: the state, the region, the world, etc.

Key words: global science and education policy, information society, social management.

References:

- Bell D. *Grjadushhee postindustrial'noe obshchestvo* [The Coming Post-Industrial Society]. Moscow, Academy, 1999. 783 p. (In Russian).
- Glagolev V.S. Kul'tura obrazovaniya v usloviyakh sovremennogo rossijskogo obshchestva [Culture of Education in the Conditions of Modern Russian Society]. *Chelovecheskij kapital - Human capital*, 2017. no. 9 (105). pp. 7-10 (In Russian).
- Gurevich P.S., Spirova Je.M. *Grani chelovecheskogo bytiya* [Facets of human being]. Moscow, IF RAS, 2016. 173 p. (In Russian).
- Zinov'ev A.A. *Global'nyj chelovek* [Global Man]. Moscow, Algorithm; Eksmo, 2006. 448 p. (In Russian).
- Zinov'ev A.A. *Na puti k sverhobshchestvu* [On the way to the super-community]. Moscow, Tsentrpoligraf, 2000. 69 p. (In Russian).
- Zinov'ev A.A. *Ja mechtaju o novom cheloveke* [I dream about a new person]. Moscow, Algorithm, 2007. 236 p. (In Russian).
- Inozemcev V.L. *Sovremennoe postindustrial'noe obshchestvo: priroda, protivorechija, perspektivy: ucheb. posobie dlja studentov jekon. napravlenij i special'nostej* [Modern Post-Industrial Society: Nature, Contradictions, Prospects: Study Manual for Students of Economic Directions and Specialties]. Moscow, Logos, 2000. 304 p. (In Russian).
- Kasatkin P.I., Silant'eva M.V. Antropologicheskij aspekt global'nyh modelej obrazovaniya: poiski i resheniya [Anthropological aspect of global models of education: search and solutions]. *Polis. Politicheskie issledovaniya - Polis. Political research*, 2017, no. 6, pp. 137-149 (In Russian).
- Kastel's M. *Informacionnaja jepoha: jekonomika, obshchestvo i kul'tura* [Information Era: Economy, Society and Culture] / under the scientific. ed. O.I. Shkaratana. Moscow, HSE, 2000. 606 p. (In Russian).
- Mahlup F. *Proizvodstvo i rasprostranenie znanij v SSHA* [Production and Dissemination of Knowledge in the United States]. Moscow, Progress, 1966. 446 p. (In Russian).
- Novejšij filosofskij slovar'* [The newest philosophical dictionary] / Comp. A.A. Gritsanov. Minsk, Publishing House V.M. Steed, 1999. 877 p. (In Russian).
- Ortega-i-Gasset H. *Missija universiteta* [Mission University] / Transl. from Spanish M. Golubeva and A. Korbut. Moscow, SU-HSE, 2010. 144 p. (In Russian).
- Stoun'er T. *Informacionnoe bogatstvo: profil' postindustrial'noj jekonomiki*. [Information Wealth: A Profile of Post-Industrial Economics]. *Novaja tehnokratičeskaja volna na Zapade* [New Technocratic Wave in the West]. Moscow, Progress, 1986. pp. 392-410 (In Russian).
- Toffler Je. *Tret'ja volna* [Third Wave]. Moscow, AST, 2010. 784 p. (In Russian).
- Fridman M.F. *Teorija global'noj nauchno-obrazovatel'noj politiki informacionnogo obshchestva: social'no-filosofskij analiz i prognoz. Jelektronnoe izdanie* [Theory of Global Scientific and Educational Policy of the Information Society: Social and Philosophical Analysis and Prediction. Electronic edition]. Moscow, Publishing House «Pero», 2015. 448 p. (In Russian).

Jemih N.A. Kul'turnaja paradigma razvitija obrazovatel'nyh modelej ShOS, ATJeS i BRIKS [Cultural Paradigm of Development of Educational Models of SCO, APEC and BRICS]. *European Social Science Journal*, 2013, V. 2, no. 11 (38), pp. 97-104 (In Russian).

Jaspers K. *Ideja universiteta* [Idea of University] / Trans. T.V. Tyagunova; ed. translation by O.N. Shparaga; under the general. ed. M.A. Gusakovskiy. Minsk, BSU, 2006. 159 p. (In Russian).

Masuda Y. *The Information Society as Post-Industrial Society*. Washington, World Future Society, 1981. 171 p.

About the Author:

Fridman Mikhail Felixovich – Doctor of Science (Philosophy) Professor of the Russian Academy of national economy and public administration.
119571, Moscow, Vernadsky Avenue, 82-84.



MARGARET FULLER'S PUBLICISTIC DIALOGUE WITH AMERICA'S PURITAN HERITAGE

M.P. Kizima

Moscow State Institute of International Relations (University).
76 Prospekt Vernadskogo, Moscow, 119454, Russia.



The article analyzes the work of Margaret Fuller (1810 – 1850), a key figure of American Transcendentalism; it focuses on Fuller's writings from the New-York Tribune in 1844 – 1846 and their religious dimension. Methodologically the article is based on a close reading of Fuller's writings and their analysis in the cultural and historical context. Fuller's works are divided into three groups. The first group is writings covering events in the religious life of the community. The second group is essays on social problems: Fuller here is both a journalist and a social reformer; she writes on slavery, poverty, homelessness, she informs the public and calls for action.

Significantly, these essays are rich in religious allusions involving the old Puritan heritage in the urgent public debate. The third group is works written in the form of sermons: Fuller demonstrates that she was a good preacher, as well as a journalist. It is shown that Fuller was immersed in the religious controversies of her time, but was free of religious prejudice; affirming the spirit of Christianity, she often went beyond denominational boundaries; her main accents were on the ethical and social aspects of religious faith and practices. Fuller criticized the New England Puritans; nevertheless, she regarded Puritanism as a source of American identity, the "noble" blood that could play an important role at the time when the country faced new waves of immigration.

The analysis leads to the general conclusion that Fuller's works as a publicist were a landmark in the history of American Transcendentalism as it moved beyond the boundaries of New England to encompass the emerging American nation in the international world.

Key-words: Fuller, publicist, American Transcendentalism, Puritanism, religion, The Dial, the New-York Tribune, journalism, slavery, social reform, urban problems.

Margaret Fuller (1810 – 1850), an eminent publicist, author of the philosophical treatise on the equality of women *Woman in the Nineteenth Century* (1845), was a prominent figure of American Transcendentalism – a major Romantic movement that developed in New England in the 1830's–40's under the influence of German idealism, English and German Romantic writers¹. The Transcendentalists adapted the European seeds to their native soil, and the harvest was rich and original; the movement embraced such important and diverse thinkers as Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Orestes Brownson. Fuller was the first editor of the Transcendentalist quarterly *The Dial*, described by its founder on the title page as a “*Magazine for Literature, Philosophy, and Religion*”.

This combination of the three spheres was a matter of principle for the Transcendentalists who aimed at a synthetic unity of the life of the mind. Religious matters were then of special significance in the United States: the established views, religious dogma and practice were challenged by the new generation of religious leaders; controversies between the old Puritan creed, the Unitarians, and a new emerging religious consciousness were sweeping the country. Indirectly but profoundly, these religious disputes reflected the new social realities of rapid territorial growth, dramatic increase in population, industrialization and urbanization, and, consequently, the social problems the nation faced.

All Transcendentalists were, in one way or another, involved in the religious debates; Margaret Fuller was no exception. The past few decades have witnessed a revival of scholarly interest in Fuller's work; however, the religious aspects of her thought have not yet received sufficient attention. Fuller was a person of deep religious sensibility; the mystical experience she had in her youth, her interest in the works of Emanuel Swedenborg and Jakob Böhme, the influence of Rosicrucianism on her early writings have been described by many

scholars, including Charles Capper [Capper, 1992; 2007], Bell Gale Chevigny [Chevigny, 1994], John Matteson [Matteson, 2012], Joan von Mehren [von Mehren, 1994], Joel Myerson [Myerson, 1980], and were the focus of research in Jeffrey Steele's monograph [Steele, 2001]. But little has been written on Fuller's relationship with the Puritan heritage and the development of her religious beliefs beyond the 1830's– early 1840's; in Russia nothing at all has yet been written on Fuller's religious views. The purpose of this article is to help fill the gap and understand better the part Fuller played in the religious controversies of her time.

Methodologically the article is based on a close reading of Fuller's writings and their detailed analysis in the cultural and historical context.

Fuller's work and her intellectual evolution can be divided into three major stages, specific in time and space. The first was connected with Boston and its environs and the publication of *The Dial*, when Fuller was its editor (1840–1842) and contributor. In the middle of the 1840's Fuller's life reached its turning point: she moved to New York to work for the *New-York Tribune* (1844–1846), this transition culminated later in her position as the foreign correspondent of the *Tribune* in Europe (1846–1850). Each of these stages was an important step in Fuller's growth as a publicist and a thinker, as well as in the history of American Transcendentalism. This article dwells on the second, intermediate, so to speak, stage – Fuller's work in New York.

The Dial was a quarterly with a limited circulation, it published philosophical, religious and aesthetic works for intellectual readers. The *Tribune*, on the other hand, was a commercial daily and weekly newspaper, its target reader was the average educated citizen of a growing metropolis; and Fuller was to cover the current literary and social life of the city for its motley population. The newspaper exercised a transformative influence on Fuller; it offered her new opportunities and prospects as a publicist who was to

¹ Scholarly works on American Transcendentalism are numerous; for a detailed analysis of its intellectual background see, for instance, Gura, 2007; Capper and Wright, 1999.

address the most urgent and pressing issues of contemporary life and invite to this discussion the vast readership of the big city.

Indeed, her readership was even larger, for historically Fuller's move to New York coincided with "the ascent of newspapers from local to national" [Bailey, 2015:3] and the *New-York Tribune* was a major example of this phenomenon. Moreover, the newspaper involved Fuller on a daily basis in the international discourse: "mirroring New York life in the 1840's", the *Tribune* displayed "a heteroglossia of urban cultures and international dialogue" [Bean and Myerson, 2000: xxi]; in 1846 the *Tribune* brought Fuller as its foreign correspondent into a direct contact with the European world. A telling evidence of Fuller's international status is the fact that in the 1850's Fuller was a figure of a truly popular interest in Russia, periodicals intended for the general reader discussed her life and work [Kizima, 2015: 211], and Russian reviewers stressed the importance of journalism for the development of American literature [Kizima 2015: 233].

Reading closely Fuller's writings from the *New-York Tribune* one can see that they always have some concrete event or fact to report to the public; on the other hand, they always aim at analysis: as a literary critic she reviews contemporary literature, art exhibitions, informing and enlightening the public; as a social critic she strives to uncover the roots of social ills and propose ways of ameliorating the situation. This broad and analytical approach leads her to a reconsideration of the existing system of values, to a discussion of the religious grounds of American society laid by the Puritan Fathers. Significantly, her essays written on social reforms and the social problems of new urban America are rich in religious content, involving the old Puritan heritage in the urgent public debate. We can see that Fuller's relationship with the New England heritage was far from simple rejection or simple acceptance; Margaret Allen justly remarked that Fuller "struggled against the bondage of her Puritan heritage, but she also shared its strengths" [Allen, 1979: 51].

From the religious perspective Fuller's essays can be divided into three major

groups. The first group is writings dealing primarily and directly with religious matters, covering events in the religious life of the community. Fuller's review of Theodore Parker's sermon "The Excellence of Goodness" (1845) is a good example. Parker expressed views in which he differed from the majority. Fuller notes Parker's "mental integrity" [Fuller, 2000:97], "perfect frankness", willingness to "to lay his mind completely open" [Fuller, 2000: 96]. She finds his position "too combative", she does not agree with his interpretation of the facts of religious history and does not find in him "a depth of spiritual discernment" [Fuller, 2000:97, 96]; nevertheless, she stresses that he deserves to be heard. Fuller welcomes an open discussion, but, as she points out, "it was almost impossible for Mr. Parker to obtain an exchange with any pulpit" [Fuller, 2000:95]. The clergy, Fuller thinks, refrained from discussion for lack of confidence in the principles they professed and fear of scandal. Moreover, they made an attempt to "put down bodily any willingness to make these exchanges" [Fuller, 2000:95]: members of the Boston Association of Congregational Ministers were forbidden to exchange with Parker because his views were believed to be heretical, and when two Unitarians (John Sargent and Fuller's friend James Freeman Clarke) allowed Parker to preach in their churches, the former was forced to resign, and the latter was reproved by the deacons of his church (Parker's sermon "The Excellence of Goodness" was preached in the Church of the Disciples founded by Clarke in Boston).

The controversy this reformist minister caused was an occasion for Fuller to discuss the state of religious consciousness in New England, for Parker faced "a tacit persecution" [Fuller, 2000:95] on the part of the clergy, supported in this attitude by a part of the community. Fuller was deeply worried at this situation, with great concern she writes that, as yet, in the United States, "after so many years of political tolerance, there exists very little notion, far less practice, of spiritual tolerance" [Fuller, 2000:93]. Her review is full of bitter irony: she employs the key images of the Reformation, reversing their

usage, e.g. she points out that "each little coterie" in New England now "has its private pope, distinguished, indeed, from the old by the impossibility of obtaining from him indulgencies (at least for heresy)" [Fuller, 2000:93]. Evoking memories of the old anti-papist Protestant position, Fuller stresses the need to return to "the great principle of Protestantism; – respect for the right of private judgment and the decision of conscience in the individual" [Fuller, 2000:93]. Historically this great principle suffered from Protestant intolerance: Lutherans, Fuller writes, were not distinguished for tolerating "any new evidences of the spirit of Luther", and in the United States, she stresses, this tendency has been manifested "in the most marked manner" [Fuller, 2000:93]: Puritans came to America to vindicate for themselves the rights of conscience, but they did not learn from their experience of suffering to respect those rights in others.

She criticizes also the Unitarians of New England, who "arrogated to themselves the title of Liberal Christians" [Fuller, 2000:93] but in fact, in Parker's case, showed little Liberalism. Of course, there have been Unitarians truly liberal in their Christianity, and Fuller writes with great respect of Rev. Clarke and of the late William Ellery Channing (1780 – 1842) – "the greatest man who has yet arisen among them"; she mourns his departure, for such a figure of a "Peace-maker", as she puts it, is much wanted [Fuller, 2000: 94]. Fuller calls for reviving in Christendom the spirit of Christ, who preached to the Jew and the Gentile, and believes that the agitation Parker caused in the atmosphere "will show, in its results, the purifying power of electricity" [Fuller, 2000:97].

The second group includes writings on social problems. Fuller here is both a journalist and a social reformer: she writes on racism and slavery, poverty, homelessness, the ills of the penitentiary system, she informs the public and calls for action, often offering steps – very pragmatic and realistic – to improve the situation. Religious faith and religious allusions are an integral part of her argument in these essays; she grounds her argument in the passages from the Bible and affirms Christianity as the foundation of life.

Let us take for instance Fuller's review of *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by Himself* (1845). She praises it as an excellent piece of writing, "simple, true, coherent, and warm with genuine feeling" [Fuller, 2000:131], showing the author's "powers of observation" and his "manly heart" [Fuller, 2000:133], and points out that it is "to be prized as a specimen of the powers of the Black Race, which Prejudice persists in disputing" [Fuller, 2000: 131]; she prizes all evidence of this kind. Fuller castigates defenders of slavery and draws on the Bible and the fundamental principles of Christianity stressing that slavery is incompatible with Christianity: "The inconsistencies of Slaveholding professors of religion cry to Heaven" [Fuller, 2000: 132]. " 'Bring no more vain oblations'; sermons must daily be preached anew on that text", Fuller writes, quoting Isaiah (1: 13-14). "Kings, five hundred years ago, built churches with the spoils of War; Clergymen to-day command Slaves to obey a Gospel which they will not allow them to read, and call themselves Christians amid the curses of their fellowmen" [Fuller, 2000:132]. She concludes the essay with the question God asked Cain: "the Avenger will not fail yet to demand – 'Where is thy brother?'" [Fuller, 2000:133].

Urban life brought about many new problems: crime, the urban poor, the homeless, the helpless elderly. Fuller visited the city charities and reported to the public on her visits ("Our City Charities. Visit to Bellevue Alms House, to the Farm School, the Asylum for the Insane, and Penitentiary on Blackwell's Island"). "The pauper establishments that belong to the great city take the place of the skeleton at the banquets of old", she writes. "They admonish us of stern realities <...>. They should be looked at by all, if only for their own sakes, that they may not sink listlessly into selfish ease, in a world so full of disease" [Fuller, 2000:98]. Fuller understood well that nothing could really be done till the right principles were discovered and she believed that "a deeper religion at the heart of Society would devise such means" [Fuller, 2000: 99].

In search for such "deeper religion" she turns to what once was anathema for the Pu-

ritans – the tradition of the Catholic Church. The big city, with its new immigrants (many from Catholic countries and suffering from local prejudice), gave Fuller a good opportunity to see people of other Christian denominations at a closer distance. She reviewed some of the Puritan mental stereotypes and found them wanting, in comparison with the Catholic views, habits and ways.

In her essay “Prevalent Idea that Politeness is too great a Luxury to be given to the Poor” Fuller writes that in America the purse-proud often dare offend and the poor endure the insults: “how rudely are favors conferred, just as a bone is thrown to a dog” [Fuller, 2000:129]. “In Catholic countries”, she points out, “there is more courtesy, for charity is there a duty, and must be done for God’s sake; there is less room for a man to give himself the Pharisaical tone about it. A rich man is not so surprised to find himself in contact with a poor one; nor is the custom of kneeling on the open pavement, the silk robe close to the beggar’s rags, without profit. The separation by pews, even on the day when all meet nearest, is as bad for the manners as the soul” [Fuller, 2000:129-130].

This critical view of the mind and religious practices of contemporary Puritans is very prominent in the third group of essays – essays written in the form of sermons. Fuller here demonstrates that she is a good preacher, as well as a journalist. Indeed, the genre of sermon has always had something in common with journalism: a good sermon is tied to an event or date, important to the listeners. Fuller’s “Thanksgiving” and “New Year’s Day” are examples of such sermon-like writings, combining the eternal with the pressing issues of the time, and tied to the holiday dates.

In “New Year’s Day” Fuller goes even a step further in her criticism, including among her positive examples of religious life heathens – Native Americans. Fuller begins by describing, with great respect, the religious traditions of some of the Indian tribes: once a year they used to extinguish all the fires and spend a day fasting and praying, then they produced sparks by friction, and lit up the altar with the new fire which was a sacred gift and a token of friendship. “They

enfranchised slaves, to show that devotion to the Gods induced a sympathy with men”, Fuller writes [Fuller, 2000:14]. She wants the civilized men to solemnize the New Year by a similar “mental renovation”, calls for a “spark from the centre of our system” to “begin a new year in a spirit not discordant with ‘the acceptable year of the Lord’” [Fuller, 2000:14].

Thanksgiving Day, a festival peculiar to Puritan New England, is for Fuller a good occasion to remind her compatriots of the Christian virtues as an essential part of American experience. She hopes that the holiday will not become an empty ritual and lose its original meaning, reminds the readers that enjoyment of a good dinner, turkey and plum-pudding “should not be the chief objects of the day”, that, “if charity begins at home, it must not end there”, “that no home can be healthful in which are not cherished seeds of good for the world at large” [Fuller, 2000: 8, 9, 10]. And again, for admonition she turns to an example from a different cultural tradition – a story told by “a noble Catholic writer, in the true sense as well as by name a Catholic” [Fuller, 2000: 10]: a deeply moving story of a tailor giving a dinner and boasting a little of the favors and blessings of his lot when suddenly a thought stung him and he put half of the food in a basket and sent it with a brotherly message to a widow near; his little daughter was the messenger in this “errand of justice”, as Fuller puts it [Fuller, 2000: 10].

Jeffrey Steele has justly pointed out the importance of the sentimental element in Fuller’s essays: “combining the intellectual discipline of Transcendentalist criticism with the emotional agendas of sentimentalist writing, Fuller constructs a hybrid discourse” that pairs “the enlightened heart, with the impassioned mind” [Steele, 2015: 138]. However, his subsequent statement, to my mind, does not do justice to Fuller; he remarks: “What is unmistakable is the new vein of *Christianized* sentimentalism that interlaces Fuller’s *New-York Tribune* articles” [Steele, 2015: 139]. In my opinion, what is unmistakable in Fuller’s *Tribune* articles is the new vein of Christian sentiment, not “*Christianized* sentimentalism”.

Fuller reminds her readers of the Good Samaritan *and* of the parable of the rich young man who wanted to follow Jesus, but when Jesus said unto him “go and sell that thou hast, and give to the poor”, “he went away sorrowful: for he had great possessions” (Matthew, 19: 21–22). Knowing how difficult this commandment is for her compatriots, Fuller modifies it, writing with deep sadness and irony: “If they do not sell it *all* at once, as the rich young man was bid to do as a test of his sincerity, they may find some way in which it could be invested so as to show enough obedience to the Law and the Prophets to love our neighbor as ourselves” [Fuller, 2000:10].

Fuller stresses that the commandment “love thy neighbor” now demands social and political reform, she understands the urgency of this agenda. Referring implicitly to her Transcendentalist friends and herself she writes that it calls the Poet “from his throne of Mind”: “You must reform rather than create a world” [Fuller, 2000:11]. Fuller regards the meeting to organize an Association for the benefit of prisoners as a happy omen that Americans may be better than they seem: “We shall not, then, be wholly Pharisees” [Fuller, 2000: 11]. The Association was to promote the welfare of inmates in prisons, provide for them homes and employment when they were set at liberty: “It is but a grain of mustard seed, but the promised tree will grow swiftly if tended in a pure spirit” [Fuller, 2000: 12].

Fuller writes of “the cruel injustice of our fathers, the selfish perversity of the sons” [Fuller, 2000:18], but she never loses hope, believes in atonement and prays relying on the New Testament (John 5:14): “Teach us, oh All-Wise! the clue out of this labyrinth, and if we faithfully encounter its darkness and dread, and emerge into clear light, wilt Thou not bid ‘go and sin no more?’” [Fuller, 2000:18].

As we can see, Fuller’s is a deeply religious mind; writing about the nineteenth-century American society she affirms the spirit of Christianity, free of religious prejudice. Fuller criticizes New England Puritans for their pride, their narrow-mindedness, their failure to be true to the principles of Protestantism and the spirit of Christian-

ity. But even in her criticism she appeals to some of the most cherished Biblical symbols of New England saying, for instance, that religious bigotry and self-conceit some Puritans demonstrate is “mortifying to those who look upon Massachusetts as a candle set upon a hill” [Fuller, 2000:96].

Fuller compares Americans to “the Chosen People of the elder day”: “We too have been chosen”, she writes, and “the ark of human hopes has been placed for the present in our charge. Wo be to those who betray this trust! On their heads are to be heaped the curses of unnumbered ages!” [Fuller, 2000: 17]. Moreover, she regards Puritanism as a source of American identity, the “pure” and “noble” blood [Fuller, 2000: 17] that can play a very important role at the time when the country faces new waves of immigration. Stressing it, Fuller uses some of the key images of the Gospels: the Puritans and the Huguenots sought the shores of America from the British isles and France “for conscience sake”, she says, “too many have come since for bread alone”, but they must not be rejected: they must be given bread and taught “to prize that salt, too, without which all on earth must lose its savor” [Fuller, 2000:18]. Fuller believed that “there is still hope, there is still an America, while private lives are ruled by the Puritan, by the Huguenot consciousness” [Fuller, 2000:18].

The analysis leads to the general conclusion that Fuller was immersed in the religious controversies of her time, but was free of religious intolerance; in her writings, affirming the spirit of Christianity, she often went beyond denominational boundaries; her main accents were on the ethical and social aspects of religious faith and practices. Fuller criticized New England Puritans; nevertheless, she regarded Puritanism as a valuable source of American identity relevant for the future of the nation. Fuller’s writings for the *New York Tribune* were a significant contribution to the Transcendentalist thought and a landmark in the history of American Transcendentalism as it developed and moved beyond the boundaries of New England to encompass the emerging American nation as part of the international community of the World.

References:

- Allen M.V. *The Achievement of Margaret Fuller*. University Park and London, Pennsylvania State University Press, 1979. 225 p.
- Bailey B. Reintroducing Fuller: Periodical, Transatlantic, Urban. *Nineteenth-Century Prose*, Special Issue on Margaret Fuller, 2015, Vol. 42, no. 2, pp. 1-16.
- Bean J. M., Myerson J. Introduction. Fuller M. *Margaret Fuller, Critic: Writings from the New York Tribune, 1844-1846* / Bean J. M., Myerson J. (Eds.). New York, Columbia University Press, 2000, pp. xv-xl.
- Capper Ch. *Margaret Fuller: An American Romantic Life. Vol.1. The Private Years*. New York, Oxford University Press, 1992. 456 p.
- Capper Ch. *Margaret Fuller: An American Romantic Life. Vol.2. The Public Years*. New York, Oxford University Press, 2007. 672 p.
- Capper Ch., Wright C. E. (Eds.). *Transient and Permanent: The Transcendentalist Movement and Its Contexts*. Boston, Massachusetts Historical Society and Northeastern University Press, 1999. xvi, 639 p.
- Chevigny B.G. *The Woman and the Myth: Margaret Fuller's Life and Writings*. Rev. ed. Boston, Northeastern University Press, 1993. 574 p.
- Fuller M. *Margaret Fuller, Critic: Writings from the New York Tribune, 1844-1846*. / Ed. Judith Mattson Bean and Joel Myerson. New York, Columbia University Press, 2000. xlvii, 492 p.
- Gura Ph.F. *American Transcendentalism: A History*. New York, Hill and Wang, 2007. 384 p.
- Kizima M.P. Margaret Fuller's Reception in Russia in the 1850's. *Nineteenth-Century Prose*, Special Issue on Margaret Fuller, 2015, Vol. 42, no. 2, pp. 211-236.
- Matteson J. *The Lives of Margaret Fuller: A Biography*. New York, London, W.W. Norton & Company, 2012. 510 p.
- Myerson J. *The New England Transcendentalists and the «Dial»: A History of the Magazine and Its Contributors*. Rutherford, NJ, Fairleigh Dickinson University Press, 1980. 400 p.
- Steele J. *Transfiguring America: Myth, Ideology, and Mourning in Margaret Fuller's Writing*. Columbia, University of Missouri Press, 2001. 344 p.
- Steele J. Reconfiguring «public attention»: Margaret Fuller in New York City. *Nineteenth-Century Prose*, Special Issue on Margaret Fuller, 2015, Vol. 42, no. 2, pp. 125-154.
- von Mehren J. *Minerva and the Muse: A Life of Margaret Fuller*. Amherst, University of Massachusetts Press, 1994. 398 p.

About the Author:

Marina P. Kizima – Doctor of Science (Philosophy), Professor at the Department of World Literature and Culture of MGIMO-University; 76 Prospekt Vernadskogo, Moscow, 119454, Russia. Her scholarly interests: theory and history of culture, history of world literature, American studies. E-mail: m.kizima@inno.mgimo.ru.

ДИАЛОГ С НАСЛЕДИЕМ ПУРИТАН В ПУБЛИЦИСТИКЕ МАРГАРЕТ ФУЛЛЕР

М.П. Кизима

Московский государственный институт международных отношений (Университет)
МИД Российской Федерации. Россия, Москва, 119454, проспект Вернадского, 76.

Аннотация: В статье анализируется творчество Маргарет Фуллер (1810 – 1850), одной из ключевых фигур американского трансцендентализма; в центре внимания находятся религиозные аспекты её публицистических работ, опубликованных в газете «Нью-Йорк Трибюн» в 1844–1846 гг. Методологически исследование строится на внимательном прочтении работ Фуллер и их анализе в историческом и культурном контексте. Произведения Фуллер подразделены на три группы. Первая включает работы, освещающие события в религиозной жизни американского общества. Вторая – это эссе на социальные темы: Фуллер в них выступает и как журналист, и как социальный реформатор; она пишет о рабовладении, бедности, бездомных, информирует общество и призывает к действиям с целью изменения сложившейся ситуации. Отмечается, что данные эссе содержательно опираются на религиозные принципы, вовлекают пуританское наследие Америки в обсуждение актуальных общественных проблем. Третья группа – это эссе, написанные в жанре проповеди, в них Фуллер проявляет себя не только как журналист, но и как хороший проповедник. Анализ показывает, что Фуллер была непосредственно вовлечена в религиозную полемику своего времени, но свободна от религиозной нетерпимости; утверждая дух христианства, она нередко выходила за рамки конфессиональных различий, акцентируя этические и социальные аспекты религиозной веры и религиозной практики. Фуллер решительно критиковала пуритан Новой Англии; тем не менее, она рассматривала пуританизм как один из источников американской идентичности, «благородную» кровь, которая по-прежнему может играть важную роль, особенно в связи с новыми волнами иммиграции.

В итоге анализ материала позволяет сделать вывод о том, что публицистика Фуллер была важной вехой в истории американского трансцендентализма; в ней отразилось его движение от региональных новоанглийских истоков к пониманию новой действительности молодой американской нации как части мирового сообщества.

Ключевые слова: Маргарет Фуллер, публицистика, американский трансцендентализм, пуританизм, религия, журнал «Дайел», газета «Нью-Йорк Трибюн», журналистика, рабство, социальные реформы, урбанистические проблемы.

Об авторе:

Марина Прокофьевна Кизима – д.филол.н., профессор Кафедры мировой литературы и культуры МГИМО(У) МИД Российской Федерации; Россия, Москва, 119454, проспект Вернадского, 76. Сфера научных интересов: теория и история культуры; история русской и зарубежной литературы, американистика.

E-mail: m.kizima@inno.mgimo.ru.



ТЕОЛОГИЯ В УНИВЕРСИТЕТЕ: ПРОБЛЕМА ЛЕГИТИМАЦИИ

Е.С. Гизбрехт, Н.А. Тарабанов

Национальный исследовательский Томский государственный университет.
Российская Федерация, 634050, Томск, пр. Ленина, 36.



В статье рассматривается проблема академического присутствия теологии, то есть вопрос о том, каковы факторы, определяющие преподавание теологии в пространстве светского университета. Богатый материал для исследования предоставляет ситуация академической экспансии богословия, которая в настоящее время реализуется в России. Изучение проблемы академического присутствия теологии позволяет не только прояснить содержание дискуссий о возможности включения данной дисциплины в учебные планы высших учебных заведений внутри страны, но и в перспективе дополнить современные философские и социологические представления о стратегиях теологии в постсекулярном мире.

В разработке данной проблемы сочетаются подходы, предлагаемые социологией знания и политической философией. Проблема академического присутствия теологии представлена как частный случай проблемы легитимации, поставленной социологией знания, то есть проблемы организации поддержания социального универсума или подуниверсумов. Соответственно, попытки теологии войти в академическое пространство оборачиваются взаимодействием с существующей легитимацией университета. В рамках этого взаимодействия теология может реализовывать либо стратегию сохранения (теология самоопределяется в соответствии с господствующей легитимацией университета), либо стратегию подрыва (в рамках этой стратегии теология указывает на проблематичные моменты господствующей легитимации университета и требует их переосмысления, трансформации). Стратегии сохранения и подрыва осуществляются в рамках двух аспектов: познавательного и политического. Итогом работы является описание элементов господствующей легитимации университета (эти элементы являются вместе с тем факторами делегитимации теологии), выступающих в качестве «вызовов» для теологии, и соответствующих «ответов» теологии (то есть стратегий подрыва и сохранения).

Ключевые слова: проблема академического присутствия теологии, теология, (богословие), университет, образование, легитимация, стратегия подрыва, стратегия сохранения, социальный универсум, познание.

Функционирование теологии в академическом пространстве исчисляется веками, но проблема академического присутствия теологии является относительно новым предметом философского интереса в России и в некоторых зарубежных странах в постсоветский период. Профессиональное сообщество рассматривает вопрос о том, необходимо или излишне присутствие теологии в академическом пространстве. Однако, по нашему мнению, прежде чем дать на него ответ, необходимо исследовать, какие факторы определяют воззрения на возможность присутствия теологии в университете. Вероятно, такой подход сможет прояснить действительное содержание дискуссий о соответствии или несоответствии теологии академическому пространству.

Таким образом, проблема академического присутствия теологии является вопросом о том, какими факторами определяется (не)легитимность присутствия теологии в светском университете¹ в ситуации академической экспансии данной дисциплины, то есть в случае, когда эта дисциплина входит в университет «извне» в силу причин, напрямую не связанных с логикой развития университета.

Среди работ, близких по тематике нашему исследованию, стоит отметить статью Ауры-Елены Шусслер (Aura-Elena Schussler) «Postmodernism and the Simulacrum of Religion in Universities» [Schussler, 2016]. В поиске факторов, которые оказывают основное влияние на формы функционирования теологии в университете, исследовательница обращается к общим представлениям о реальности, господствующим в то или иное время. Например, относительно современности предполагается, что существующая под знаком постнигилизма и гиперреальности религия производит «слабую теологию», то есть теологию адаптивную и интерконфессиональную. Впрочем, рассматриваемое исследование предполагает длительную историю

присутствия теологии в университете: А.-Е. Шусслер обращается к университетам Европы, для которых теология была неотъемлемой частью академического пространства – соответственно, об академической экспансии в данном случае говорить нельзя.

На наш взгляд, такой подход может быть дополнен и продолжен рассмотрением других общих аспектов проблемы, то есть различных типов отношений университета, религии (теологии) и государства. Отечественные работы, связанные с проблемой академического присутствия теологии (например, [Алфеев, 2016; Полевой, 2017; Элбакян, 2016]), напротив, в наибольшей мере фокусируются на более конкретных аспектах вопроса. Поскольку российская образовательная ситуация представляет вопросы наличия теологии в университете *defacto*, отечественные исследователи обращаются преимущественно к анализу логики и содержания аргументации сторонников и противников широкого проникновения теологии в российский светский университет. Таким образом, существует потребность в исследовании, которое могло бы обобщить факторы, влияющие на положение теологии в университете, а также восприятие этого положения заинтересованными сторонами.

Кроме того, проблема академического присутствия теологии может быть изучена не только в качестве локальной образовательной практики. От нашего понимания факторов, влияющих на формы присутствия теологии в университете, зависит возможность прояснения функционирования религии в постметафизической, постсекулярной и постмодернистской действительности.

Философский подход к данной теме необходим, так как он позволяет описать основные аспекты взаимодействия университета, государства и теологии. Эти аспекты связаны с познавательным (университет как пространство производства знания) и политическим (университет и теология в их взаимодействии с государ-

¹ Под светским университетом понимается современный государственный университет, который не получает (или получает в незначительном объеме) финансирование от религиозных организаций.

ством) измерением функционирования университета. Соответственно, проблема академического присутствия теологии может быть рассмотрена в рамках двух аспектах: познавательного и политического.

Стремление теологии войти в пространство светского университета может быть реализовано несколькими способами. Данная дисциплина в университете может предстать или как конгруэнтная сложившейся системе распределения символического капитала, относящегося к знанию, или в качестве претензии на подрыв сложившейся системы распределения символического капитала. Подобные стратегии рассматриваются в работе Пьера Бурдьё «Клиническая социология поля науки» [Бурдьё, 2001].

В рамках концепции П. Бурдьё поле науки определяется как пространство игрового функционирования научного капитала, пространство борьбы за научный авторитет. Научным авторитетом именуется закрепляемая за актором социальная власть и способность нечто сообщать и действовать от имени науки. Иными словами, научный авторитет обеспечивает легитимность высказывания за счёт того, что оно приписывается научному дискурсу. Бурдьё, таким образом, критикует функционалистское описание науки как системы идеалов, норм и ценностей, к принятию которых принуждает научное сообщество. В функционировании научного капитала воедино сливаются познавательные, политические и ценностные факторы, и это функционирование осуществляется в форме борьбы за научный капитал.

Будучи ставкой в научной конкуренции, монополия на научную компетентность может добываться двумя основными способами. Первый способ (стратегия сохранения) консервативен, он предполагает менее рискованные «инвестиции»: агенты, действующие таким образом, поступают в соответствии со сложившимися исследовательским традициями. Приверженцы второго способа (стратегии подрыва), напротив, ставят под угрозу сложившуюся научную пара-

дигму, предлагая неожиданные сферы исследования, методы и решения для поставленных проблем.

По нашему мнению, возможные стратегии теологии в ситуации академической экспансии совпадают с применяемыми учёными способами завоевания научного авторитета в описании Бурдьё, так как предметом борьбы и в том, и в другом случае оказывается символический капитал, которым располагает наука.

Точкой отсчёта для стратегий сохранения и подрыва, которые могут быть реализованы теологией, могут быть названы господствующие легитимации науки и университета. Если теология осуществляет стратегию сохранения, то она с необходимостью стремится к репрезентации господствующих легитимаций университета и науки. При противоположном действии, то есть в рамках стратегии подрыва, теология претендует на переопределение знания и системы его деления.

Познавательный аспект проблемы академического присутствия теологии

Познавательный аспект академического присутствия теологии связан с функционированием университета как инстанции производства, а также хранения знания. Важную роль здесь играет аксиологическая нагруженность понятия знания: в познавательных категориях мы описываем то, что ценно в силу своей эффективности [Лиотар, 1998]. Поэтому вход в академическое пространство ограничивается вопросом: достаточно ли теология эпистемически эффективна, чтобы считаться знанием и присутствовать в университете?

Вместе с тем само измерение эпистемической эффективности – процедура с до конца не определёнными критериями. По утверждению Жана-Франсуа Лиотара, эффективность науки как целого связана преимущественно с производственной эффективностью отдельных дисциплин [Лиотар, 1998]. Соответственно, необ-

ходимость присутствия в университете гуманитарного знания на фоне данного утверждения выглядит сомнительной. Тем не менее, социогуманитарные дисциплины представлены в академическом пространстве, чему способствует ряд факторов. Во-первых, данный тип дисциплин включен в университетскую доксу, то есть концептуальную структуру университета, обладающую значимой принудительной силой [Бурдье, 1996]. Во-вторых, любое знание, которому находится место в университете, функционирует как наука. Для определения того, что значит «функционировать как наука», мы считаем нужным обратиться к теоретическому инструментарию социологии знания.

Благодаря социологии знания, проблема академического присутствия теологии может быть вписана в контекст более общей проблемы легитимации. Под последней понимается организация поддержания социального универсума или социальных подуниверсумов. Само понятие легитимации приобретает в процессе социального функционирования: появление социального института воспринимается современниками этого события как нечто естественное. Однако последующие поколения нуждаются в объяснении необходимости и принципов функционирования социального мира. Легитимация служит именно этой цели [Бергер и Лукман, 1995].

Статус знания в такой системе приобретает объективированными значениями действий, осуществляемых в общем потоке функционирования социального института. Посредством «завесы легитимации» [Бергер и Лукман, 1995: 104] создаётся и передаётся смысл того или иного социального установления. Это означает, что легитимируемый институт получает устойчивую интерпретацию в терминах решения постоянно существующей проблемы [Бергер и Лукман, 1995].

Примером может служить восприятие науки как способа решения теоретических и практических проблем, с которыми сталкивается человек. В терминах такой легитимации другие формы знания получают ярлык «донаучных» и в соот-

ветствии с этим ярлыком описываются как неэффективно выполняющие функции науки. Например, таким образом у Огюста Конта представлены три этапа развития человечества: теологическая и метафизическая стадия только предваряют позитивную, которая несёт максимально объективную и эффективную истину [Конт, 1910].

Основные требования к легитимации – это ее простота и логическая связность. Под простотой в данном случае понимается возможность выражения необходимого содержания при помощи минимума средств [Бергер и Лукман, 1995]. Например, легитимация может быть отражена в лозунгах. В случае науки элементом её классической легитимации являются принципы научного знания, которые искала и определяла классическая философия науки (доказательность, обоснованность, верифицируемость и т. д.). Предполагалось, что практика научного знания не должна отступать от этих критериев.

Итак, «функционировать как наука» означает следовать выработанным в рамках соответствующего социального института типизациям деятельности, которые предстают в качестве обусловленных «сущностью» проблемы, на решение которой направляет себя тот или иной институт. Таким образом, научное функционирование в широком смысле предполагает также включённость (или возможность включения) в университетскую доксу.

Продолжая мысль Бурдье, можно отметить, что теология может «отреагировать» на господствующую легитимацию университета, одним из аспектов которой является представление об университете как о пространстве научного знания, двумя способами. С одной стороны, данная дисциплина может быть представлена в качестве функционирующей по научным стандартам (в этом случае можно говорить о стратегии сохранения), а с другой – в качестве совершенно самостоятельного дискурса, для которого нет необходимости соответствовать нормам научного знания.

Итак, познавательный аспект академического присутствия теологии является одним из способов рассмотрения проблемы академического присутствия теологии. Следуя данному исследовательскому вектору, мы определили университет как пространство производства и хранения знания, а знание – как то, что называется знанием и ценится в качестве такового в определённой культуре. Соответственно, эпистемическая эффективность теологии является одним из факторов ее легитимации в пространстве светского университета.

Своеобразным «вызовом», то есть фактором делегитимации теологии, который закреплён в господствующей легитимации университета, является идея о том, что университет является пространством производства и передачи научного знания, тогда как теология не отвечает классическим критериям научности. Стратегией сохранения со стороны теологии здесь могут быть попытки представить теологию как науку. Но классический научный стандарт здесь не может быть соблюден: квазинаучная теология, во-первых, не продуцирует собственных научных фактов, а интерпретирует уже имеющиеся, что не соответствует научному стандарту; во-вторых, она имеет предзаданный вывод, существующий до и помимо научных фактов (религиозный догмат), что тоже представляется нетипичным в контексте правил функционирования науки. Поэтому можно говорить не о научном, а о квазинаучном функционировании теологии (под квазинаукой имеется в виду некорректное следование познавательным стандартам науки). Примером такого функционирования может служить эвиденциалистская естественная теология, то есть проекты, которые постулируют необходимость рационального доказательства богословских положений (зачастую при помощи научных данных).

Также теология может прибегать к стратегии подрыва. Здесь актуальным является академический опыт философии, которая, не являясь наукой, в настоящий момент не стремится к тому, чтобы

легитимировать себя в качестве строгой научной дисциплины. Аналогичным образом теология могла бы не ассимилировать научный познавательный стандарт, функционируя квазинаучно (стратегия сохранения), а следовать собственным эпистемическим нормам (стратегия подрыва).

Политический аспект проблемы академического присутствия теологии

Социальная оценка деятельности по производству стратегий объяснения мира в первую очередь воспринимается как проблема теории познания, но дальнейший анализ демонстрирует тесную связь эпистемических вопросов со сферой политики. Например, Карл Мангейм (Karl Mannheim), диагностируя кризис западного мышления, видит процесс его зарождения в расшатывании церковной монополии на истину. Разделение религиозного миропонимания на множество «правд» сопутствовало плюрализации и в политической сфере. Как политические партии, так и государство, стремясь укрепить свое влияние, прибегли к теоретическому оформлению своих притязаний на господство. Политическое мышление стало связывать себя не только с философией, но и с наукой [Мангейм, 1976]. Перефразируем выводы К. Мангейма: социальный престиж политических агентов увеличился благодаря апелляции к рациональному дискурсу, который был отмечен высоким познавательным статусом.

Политический аспект академического присутствия теологии представляет собой позиции и аргументы, относящиеся к принудительному единству человеческих сообществ, вытекающей из этого единства изоляции, и средствам, которые позволяют обеспечить эти единство и изоляцию. Данный аспект будет рассмотрен через призму теорий, которые описывают теологию как субъекта справедливости; как оправдание или воспроизводство господства; как теоретический источник форм явленности политического.

Государство как форма политического единства (и вместе с тем форма политической изоляции) [Магун, 2011] играет особую роль в установлении и поддержании справедливости. Политический аспект академического присутствия теологии может быть рассмотрен через призму понятия справедливости (в смысле Поля Рикера и Дж. Ролза), поскольку последняя определяется в том числе как нравственная ценность, которая оказывает влияние на политику как на социальный институт; кроме того, политические связи принадлежат к сфере взаимодействий, которая, в свою очередь, испытывает зависимость от этических суждений [Рикёр, 1995].

Ролз выбирает понятие справедливости в качестве центрального для своей этической системы, но не отрицает его связи и с политикой: в частности, он называет политические по существу теории общественного договора источниками своей концепции. Идея справедливости как «первой добродетели общественных институтов» [Ролз, 1995: 19] связана у него с процедурами распределения «выгод и тягот социальной кооперации» [Ролз, 1995: 21]. Теологические кафедры и факультеты выступают субъектами справедливости, и поэтому рассматриваются в этом качестве как претендующие на государственные ресурсы. Речь идёт не только об экономических благах, религия борется в том числе и за престиж. Присутствие дисциплины в университете воспринимается: 1) как факт признания со стороны государства её важности (в случае теологии речь идёт о важности в мировоззренческом отношении); 2) как показатель её высокого познавательного статуса, который доказывается признанием со стороны университетского сообщества. Связь между эпистемическим статусом дисциплины и её присутствием в университете можно объяснить исходя из идеи Фейерабенда, согласно которой наука в познавательном отношении обыкновенно рассматривается как наиболее предпочтительный дискурс и наиболее достоверная форма познания, вследствие чего для нее характерно сращение с государством [Фейерабэнд, 2007].

Также политика в связи с исследуемой проблемой раскрывается в понятии политической теологии, которая, в трактовке П. Рикёра, функционирует в качестве легитимации вертикального измерения власти, то есть господства, причём эта легитимация происходит за счёт обоснования присутствия господства в божественной трансценденции [Рикёр, 1995]. Такое описание одной из задач теологии может иллюстрировать её функционирование в университете.

Понятие политической теологии в интерпретации Рикера подразумевает, во-первых, что теология легитимизирует, но не воспроизводит господство, во-вторых, что не любой социальный институт является обоснованием господства. Обратные этим утверждения можно встретить в структуре рассуждений Луи Пьера Альтюссера, который выделяет в структуре государственного аппарата репрессивный аппарат и идеологические аппараты государства (ИАГ). Для репрессивного аппарата государства в большей мере характерно применение насилия, а отличительными чертами ИАГ являются: 1) нацеленность на воспроизводство идеологии, понятой как воображаемое представление о реальных условиях существования индивидов; 2) явленность в общественном поле в качестве разнородных социальных институтов. Целью ИАГ является обеспечение свободного подчинения субъекта, то есть обеспечение субъекции как таковой. Кроме того, большинство идеологических аппаратов государства принадлежат к сфере частного, а не общественного, в отличие от репрессивного аппарата государства (государство формирует иллюзию различия частного и общественного и поэтому остается вне её). Стоит также отметить, что формой существования любой практической деятельности названа именно идеология [Альтюссер, 2011].

Обратимся к соотношению теологии и политического. Политическое в теории идеологии Л. П. Альтюссера представлено как один из идеологических аппаратов государства, то есть в качестве политической системы, которая объединяет в себе

политические партии (буржуазная идеология выступает здесь как объемлющая любые возможные политические инициативы). Теологию же можно отнести к религиозному ИАГ. Любые идеологические аппараты, несмотря на их видимую различность, едины в функциональном отношении. Поэтому цель и теологии, и политики – это воспроизводство условий производства, а именно воспроизводство подчинения. Религиозный ИАГ, как и политический, способствует сознательному исполнению обязанностей агентами производства за счёт погружения в идеологию.

Однако вышеупомянутое определение политического обязывает к пересмотру этого тезиса. Кроме того, можно обратиться к концепциям власти, которые даны в работах философов-пост модернистов (Мишель Фуко, Жан Бодрийяр): власть и подчинение могут быть поняты не как то, что воспроизводится в определённой сфере социального, а как то, что, что пронизывает любые отношения. Следовательно, можно совершить обратное движение, частично отказываясь в этом случае от альтюссеровского словаря: ИАГ (в том числе религиозный, а значит, и теология) воспроизводит политическое господство и подчинение, служит его практикой.

Место конкретных идеологических аппаратов в образуемой ими системе меняется с течением времени. В частности, роль религиозного ИАГ в докапиталистический период была значительнее: религия и семья функционировали как основные гаранты воспроизводства производительных сил и их субординации. В зрелых капиталистических обществах наиболее существенным инструментом идеологической гегемонии выступает не церковь, а школа.

Школьный идеологический аппарат выказывает свое влияние в той роли, которую он играет в жизни людей, живущих в капиталистическом обществе: школьное образование доступно, в некоторых странах даже обязательно, оно осуществляется в течение длительного времени. Школа формирует индивида

идеологически в то время, когда он наиболее уязвим для такого формирования [Альтюссер, 2011].

По нашему мнению, в настоящий момент к школьному идеологическому аппарату можно в некоторой мере отнести и университет, что связано с тенденцией массовизации образования, которая, в свою очередь, переносит на университет часть функций, ранее реализуемых школой. Переход феноменов из одного ИАГ в другой не является невозможным в теории Альтюссера, так как в совокупном отношении они все нацелены на одно и то же, а именно – на воспроизводство производственных отношений.

Теология в университетском образовании, таким образом, может быть рассмотрена как проявление ностальгии по идеологическому аппарату, огромное влияние которого осталось в прошлом, или даже как попытка религиозного идеологического аппарата взять реванш, его ресентимент. Стратегия реванша играет особую роль в ситуации академической экспансии богословия в Российской Федерации, так как в данных условиях идея возвращения органично вытекает из исторического контекста: победа большевизма прервала течение функционирования религиозного идеологического аппарата. Этим можно объяснить и расширение взаимодействия между российской школой и религией, наблюдающееся в последние годы. Например, это явление отражает введение обязательного курса «Основы религиозных культур и светской этики».

Таким образом, исходя из концепции идеологии Альтюссера, отношения теологии и господства могут быть поняты как воспроизводство господства теологией. Обеспечение воспроизводства господства (Альтюссер) и его оправдание (Рикер) теологией – это проявление стратегии сохранения. Данная стратегия реализуется «слабой теологией», то есть теологическим дискурсом, который функционирует в качестве знака политического. Такая теология реализует стратегию сохранения по отношению к господствующей легитимации универ-

ситета, поскольку претендует на символический капитал, которым располагает наука.

Иначе теология может быть понята как принципиально политичная, то есть как определяющая формы господства, представленная в них и являющаяся ими. Данная идея реализуется Карлом Шмиттом через понятие суверенитета, имеющего непосредственную связь с господством.

Характер связи политики и теологии у К. Шмитта – заимствование. Согласно мысли Шмитта, теология принципиально политична, то есть структуры государства являются систематическим повторением современных им теологических (и вместе с тем метафизических) структур, точнее, представляют собой аналогичные идеи, выраженные в юридической форме. Политическая теология как таковая есть теория монополии на господство, заимствующая (и тем самым секуляризирующая) понятийный инструментарий из теологии. Сущность шмиттовской идеи политической теологии представлена в его теории следующим образом: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию, ибо они были перенесены из теологии на учение о государстве, причём, например, всемогущий Бог становился всевластным законодателем, но и в их систематической структуре, познание которой необходимо для социологического рассмотрения этих понятий» [Шмитт, 2000: 57].

Шмитт подчёркивает методологическое значение параллелей между теологическими и политическими концептами. Оно позволяет заключить, что идея политической теологии в духе Шмитта может служить средством легитимации теологии в университетском пространстве, поскольку принципиальная изоморфность теологических и государственных понятий предоставляет широкие возможности для понимания последних. Таким образом, рассмотренная теория суверенитета раскрывает потенциал теологии

как значимого инструмента для интерпретации политических структур современности и прошлого.

Таким образом, понятие политической теологии может быть рассмотрено в качестве стратегии подрыва по отношению к господствующей легитимации университета, так как она представляет теологию не как претендующую на научный символический капитал, а как располагающую собственным символическим капиталом.

Итак, наиболее значимыми для проблемы академического присутствия теологии являются следующие способы соотношения теологии и политики: 1) теология как оправдание политического господства; 2) теология как воспроизводство, научение практике господства и подчинения; 3) теология как исток политики, формы политики и теологии изоморфны. Мы полагаем, что данные способы являются различными путями отражения проблемы легитимации теологии в светском университете. В терминах социологии знания Питера Бергера и Томаса Лукмана можно отметить, что исследуемая нами проблема является проявлением социальной организации поддержания универсума. Обращает на себя внимание тот факт, что в рамках политического аспекта вопроса мышление выступает в качестве борьбы за социальное выживание и власть. В качестве такой борьбы П. Бергер и Т. Лукман понимают ресентимент [Бергер и Лукман, 1995]; выше нами была отмечена значимость данного понятия в контексте проблемы академического присутствия теологии. Альтюссеровский теоретический инструментарий демонстрирует, что теология как часть одного из идеологических аппаратов государства стремится вернуть частично утраченный символический капитал.

Данное стремление предполагает взаимодействие с действующей легитимацией университета. Господствующей легитимацией общественного порядка университета можно считать идею университета как пространства научного знания, причем ценность последнего

обусловлена его эффективностью. Разработка данной легитимации была начата новоевропейским эмпиризмом (в частности, Фрэнсисом Бэконом, Джоном Локком), который фокусировался на практической эффективности знания. Наличие и решающую роль данной легитимации в социальном универсуме подтверждают выводы Лиотара [Лиотар, 1998].

Вместе с тем данная легитимация университета, по-видимому, не высказывается о государстве; оно может предстать как некоторая внешняя инстанция, скрывающая свое отношение к университету. В рамках такого представления обнаруживается значимость шмиттовской теории политической теологии. Данная концепция даёт основания для поддержания государством академической экспансии теологии, так как по существу государство и теология представляются изоморфными. Прямая легитимация через религию как идеологический аппарат государства оказывается неэффективной. Следовательно, теология выступает легитимацией государственности, и,

претендуя на признание себя в качестве научного или квазинаучного знания, она тем самым обретает более высокий статус, учитывая особую значимость науки.

Закключение

Познание и политика в вопросе о дозволенности и формах функционирования теологии в университете имеют общую основу. Оба аспекта проблемы сводятся к символической борьбе, в которой элементы господствующей легитимации университета выступают факторами делегитимации теологии, и данная дисциплина стремится к нивелированию влияния этих факторов посредством стратегий сохранения или стратегий подрыва. Стратегии сохранения представляют собой попытки теологии переопределить себя для соответствия символическому миру университета, а стратегии подрыва ставят под сомнение правомерность сложившихся способов объяснять назначение университета. Примеры этих стратегий демонстрирует таблица 1.

Таблица 1. Факторы легитимации и делегитимации теологии

Элементы господствующей легитимации университета и факторы делегитимации теологии («вызовы»)	Стратегии теологии («ответы»)
ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ АКАДЕМИЧЕСКОГО ПРИСУТСТВИЯ ТЕОЛОГИИ	
Университет – пространство научного знания. Теология – это не наука	Стратегия сохранения: теология как квазинаука
	Стратегия подрыва: теология как ненаука; университет не является пространством только научного знания
ПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ АКАДЕМИЧЕСКОГО ПРИСУТСТВИЯ ТЕОЛОГИИ	
Академическая экспансия теологии – это попытка вернуть утраченное религиозное влияние через приобщение к политически значимому социальному институту – науке	Стратегия сохранения: слабая теология
	Стратегия подрыва: политическая теология

Таким образом, ситуация вхождения теологии в академическое пространство представлена в терминах символической борьбы. Такое описание позволяет понять причину острой общественной реакции на попытки академической экспансии богословия: данная дисциплина может восприниматься в качестве символической угрозы университету.

Вместе с тем реализация теологией как стратегий сохранения, так и стратегий подрыва указывает на неопределенность статуса религии в современном мире. Постмодерн декларировал легитимацию всех дискурсов, однако в действительности он несвободен от просвещенческого культа науки, вследствие чего попытки легитимации теологии реализуются различными (вплоть до противоположности) способами.

Список литературы:

- Алфеев И. Теология в современном российском академическом пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 3 (34). С. 22–39.
- Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства. Заметки для исследования // Неприкосновенный запас. 2011. № 3(77). С. 14–58.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.
- Бурдьё П. Клиническая социология поля науки // Социоанализ Пьера Бурдьё. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. С. 19–36.
- Бурдьё П. Университетская докса и творчество: против схоластических делений // Socio-Logos'96. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук. М., 1996. С. 8–31.
- Конт О. Дух позитивной философии: Слово о положительном мышлении. СПб.: Вестник Знания, 1910. 76 с.
- Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
- Магун А. В. Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 544 с.
- Мангейм К. Идеология и утопия. М.: [б. и.], 1976. 246 с.
- Полевой Б. Ю. Теология и религиозное образование // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 2. С. 94–101.
- Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью. М.: KAMI, 1995. 160 с.
- Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. 536 с.
- Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. 413 с.
- Шмитт К. Политическая теология // Политическая теология. Сборник. М.: КАНОН-пресс-Ц., 2000. С. 7–98.
- Элбакян Е. В отличие от теологии, аксиомы в науке носят «локальный», технический характер... // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 3 (34). С. 190–199.
- Schussler A-E. Postmodernism and the Simulacrum of Religion in Universities // Journal for the Study of Religions and Ideologies. 2016. № 15. P. 76–95.

Об авторах:

Гизбрехт Евгения Сергеевна – магистрант второго года обучения Философского факультета, Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Национальный исследовательский Томский государственный университет». Российская Федерация, 634050, г. Томск, пр. Ленина, 36. E-mail: ev.gizbrekht@gmail.com.

Тарабанов Николай Александрович – к.филос.н., доцент кафедры онтологии, теории познания и социальной философии, Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Национальный исследовательский Томский государственный университет». Российская Федерация, 634050, г. Томск, пр. Ленина, 36. E-mail: nikotar@mail.tsu.ru.

THEOLOGY IN UNIVERSITY: THE PROBLEM OF LEGITIMATION

Evgeniya S. Gizbrekht, Nikolay A. Tarabanov

Tomsk State University,
36 Prospect Lenina, Tomsk, 634050, Russia.

Abstracts. *The issue posed in this paper is the problem of academical presence of theology, which refers to the question of the factors determining the possibility or impossibility of theology functioning in the space of the secular university. A vast research material is provided by the current situation relating to the process of academic expansion of theology which is being realized in Russia.*

The development of the issue combines the approaches proposed by sociology of knowledge and political philosophy. The problem of the academic presence of theology is presented as a special case of the problem of legitimation posed by sociology of knowledge, which constitutes the problem of organizing the maintenance of the social universe or subuniverses. Consequently, theology attempts to get into the academic space result in its interaction with the existing legitimation of the university. In the framework of this interaction, theology can implement either conservation strategies (theology determines itself in such a way to correspond to the prevailing legitimation of the university) or strategies of subversion (within the framework of this strategy, theology points to the problematic moments of the prevailing legitimation of the university and requires their rethinking or transformation). Conservation and subversion strategies are implemented both in cognitive and political aspects.

The result of the research is a description of the elements of the university's prevailing legitimation (at the same time, these elements are the factors of theology's delegitimation), which serve for theology both as "challenges" and its corresponding "answers" (conservation and subversion strategies).

Key words: *problem of the academic presence of theology, theology, university, education, legitimation, conservation strategies, strategies of subversion, social universe, knowledge.*

References:

Alfeev I. *Teologiya v sovremennom rossiiskom akademicheskom prostranstve* [Theology in modern Russian academical space]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom - State, religion, church in Russia and abroad*, 2016, no. 3 (34), pp. 22-39 (In Russian).

Althusser L. *Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)*. Positions, Éditions Sociales, 1976, pp. 67-125 (Russ, ed.: Al'tiusser L. *Ideologiya i ideologicheskie apparaty gosudarstva. Zametki dlia issledovaniia. Neprikosnovennyi zapas*, 2011, no.3(77), pp. 14-58).

Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York, Anchor Books, 1966. 219 p. (Russ, ed.: Berger P., Lukman T. *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniia*. Moscow, Medium, 1995. 323 p.).

Bourdieu P. *Pour une sociologie clinique du champ scientifique. Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*. Versailles, Editions Quæ, 1997, pp. 11-62. (Russ, ed.: Burd'e P. *Klinicheskaya sotsiologiya polia nauki. Sotsioanaliz P'era Burd'e. Al'manakh Rossiisko-frantsuzskogo tsentra sotsiologii i filosofii Instituta sotsiologii Rossiiskoi Akademii nauk*. Moscow, Institute of Experimental Sociology; Saint-Petersburg, Aletheia, 2001, pp. 19-36).

Burd'e P. *Universitetskaya doksa i tvorchestvo: protiv skholasticheskikh delenii* [University doxa and creativity: against scholastic division]. *Socio-Logos'96. Al'manakh Rossiisko-frantsuzskogo tsentra sotsiologicheskikh issledovaniy Instituta sotsiologii Rossiiskoi Akademii nauk* [Socio-Logos'96. Almanac of the Russian-French Center for Sociological Research, Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences]. Moscow, 1996. pp. 8-31 (In Russian).

Comte A. *Cours de Philosophie Positive [Première et Deuxième leçons]*, Paris, Nathan, 1989, 128 p. (Russ, ed.: Kont O. *Dukh pozitivnoi filosofii: Slovo o polozhitel'nom myshlenii*. Saint-Petersburg, Bulletin of Knowledge, 1910, 76 p.).

Lyotard J.-F. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris, Les éditions de minuit, 1979, 108 p. (Russ, ed.: Liotar Zh.-F. *Sostoianie postmoderna*. Moscow, Institute of Experimental Sociology; Saint-Petersburg, Aletheya, 1998, 160 p.).

Magun A. V. *Edinstvo i odinochestvo: Kurs politicheskoi filosofii Novogo vremeni* [Unity and Solitude: A Course in the Political Philosophy of the New Time]. Moscow, New Literary Review, 2011. 554 p. (In Russian).

Mannheim K. *Ideologie und Utopie*. Bonn, Cohen, 1929, 250 p. (Russ, ed.:

Mangeim K. *Ideologiya i utopiya*. Moscow, 1976, 246 p.)

Polevoi B. Iu. *Teologiya i religioznoe obrazovanie* [Theology and religious education]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii - Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*, 2017, Vol. 18, no. 2, pp. 94–101 (In Russian).

Riker P. *Germenevtika. Etika. Politika: Moskovskie lektzii i interv'iu* [Hermeneutics. Ethics. Politics. Moscow lectures and interviews]. Moscow, KAMI, 1995. 160 p.. (In Russian).

Rawls J. A *Theory of Justice*. Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, 624 p. (Russ, ed.: Rolz Dzh. *Teoriya spravedlivosti*. Novosibirsk, Publishing House of the Novosibirsk University, 1995. 536 p.).

Feyerabend P. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London, Verso, 1978, 339 p. (Russ, ed.: Feierabend P. *Protiv metoda. Ocherk anarkhistskoi teorii poznaniia*. Moscow, AST, AST Moscow, Guardian, 2007. 413 p.).

Schmitt C. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München, Duncker&Humblot, 1934. 84 p. (Russ, ed.: Shmitt K. *Politicheskaya teologiya. Politicheskaya teologiya. Sbornik*. Moscow, CANON-press-Ts., 2000. pp. 7-98).

Elbakian E. V otlichie ot teologii, aksiomy v nauke nosiat «lokal'nyi», tekhnicheskii kharakter... [Unlike theology, axioms of science have the 'local', technical character...]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom - State, religion, church in Russia and abroad*, 2016, no.3 (34), pp. 190-199 (In Russian).

Schussler A-E. Postmodernism and the Simulacrum of Religion in Universities. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 2016, no. 15, pp. 76–95.

About the Authors:

Evgeniya S. Gizbrekht – Master Student, Tomsk State University, 36 Prospect Lenina, Tomsk, 634050, Russia.

Nikolay A. Tarabanov – Ph.D (Philosophy), Tomsk State University, 36 Prospect Lenina, Tomsk, 634050, Russia.



ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ СО-БЫТИЯ ХРИСТИАНСТВА И ЯЗЫЧЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ДРЕВНЕРУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТОВОЙ ПРАКТИКИ

А.И. Симонов

Управление Министерства культуры Российской Федерации по Приволжском федеральному округу (603006, г. Нижний Новгород, ул. Варварская, д. 32).



Статья посвящена анализу русской духовной культуры в разрезе взаимодействия православных и языческих начал, бывшего в Средние века и впоследствии видоизменившегося в народные религиозные традиции. Материал исследования – многоуровневая система древнерусского религиозного мировоззрения, нашедшая отражение как в богослужебной практике и полемической литературе русского Православия, так и в мифотворческой и культовой деятельности народа, сохранившего начала языческого мировоззрения.

В начале сделан акцент на толковании понятия «двоеверие» как простого, линейного соединения элементов православного и языческого мировоззрений в нечто единое, и как синтеза данных взглядов на устройство универсума. Известно, что духовная ситуация Древней Руси после принятия христианства отражала факт встречи двух религиозных тенденций – утверждения веры в единого Бога (христианство) и проявления религиозного синкретизма (политеизма славянского язычества). Духовная ситуация древнерусской культуры привела к появлению и культивированию мировоззренческой борьбы, в то же время не отрицающей и элементов идейного симбиоза православного учения и языческих верований. Основной посыл полемики: сведение язычества к демонологии и отношение к нему как к обожествлению мира, то есть сотворённых Богом природы и человека.

Борьба (взаимодействие) православных и языческих начал в русской духовной культуре средневековья сведена к констатации следующих двух векторов развития: официального, канонического направления (государственные акты, Кормчие книги и т.п.) и полемического направления, требующего философского размышления и мастерства владения ораторским искусством (послания, поучения, церковная проповедь и т.п.). «Взаимодействие» Православия и язычества, содержащее в себе обоюдные процессы вытеснения и замещения народных и христианских верований друг другом, созидавая новые пространства духовного творчества, намечало контуры нарождающейся русской духовной культуры.

Ключевые слова: русская духовная традиция, Православие, язычество, двоеверие, религиозная полемика, духовность, культовая деятельность.

Принятие Православия Киевской Русью в 988 г. запустило необратимый процесс созидания русской духовной культуры во всём её многообразии и специфике. Направленность и интенсивность импульса раскрытия духовной процессуальности отечественной культуры с момента крещения и вплоть до середины XVII в., когда определяющей силой выступал концепт «священное», находились под влиянием двух взаимодополняющих религиозных линий, содержащих в себе зерна сакральных смыслов. Это, с одной стороны, магистральная линия – идеология и духовная практика Православия. С другой стороны, – маргинальные линии, содержащие в себе народные верования и убеждения, коренящиеся в языческом, дохристианском прошлом, в славянской мифологии, в христианской апокрифической литературе.

В качестве примера можно привести хрестоматийную историю о том, что верования и обрядность, связанные с почитанием Перуна, отразились в культе пророка Илии и Георгия Победоносца [Гальковский, 1916:20]. Почитание Богородицы во многом слилось с традиционно славянской, языческой практикой чествования рода и рожениц после общих трапез. Особенной в ряду парадигм христианской культуры русскую духовность сделало тесное взаимодействие, достигающее до взаимного обусловливания, между отмеченными мировоззренческими линиями развития двух идеологий. Познание нашей духовной культуры с учётом данного соотношения позволяет раскрыть её антиномичную природу и противоречивый характер событийного ряда.

В связи с этим нашей целью будет обретение понимания нарождающейся с крещением Руси духовной культуры не

только в её традиционалистском модусе православной духовности, но и в модусе народных верований. Иными словами, материалом исследования для нас станет многоуровневая картина отечественного народного мировоззрения, гранями преломления смыслов как отдельно, так и в совокупности которого выступает религиозное как таковое (христианство) и мифологическое как таковое (славянское язычество и дохристианские народные верования). В литературе по теории и истории русской духовной культуры такое явление получило название «двоеверие». Данное понятие имеет неоднозначную природу, и среди специалистов отсутствует единое мнение относительно его приложимости к духовной ситуации Руси в первые столетия после обращения в Православие и в последующем. Своим появлением оно обязано интересом к древней русской истории, имевшей место быть в интеллектуальной среде России, начиная примерно с середины XIX в.

Изначально слово «двоеверие» присутствовало и в древнерусской литературе XII-XIII вв. Среди текстов того времени, в которых оно встречается, необходимо отметить, например, «Слово некоего христолюбца» или «Кормчие книги». При этом данные тексты позволяют нам проследить развитие не только понятия, но и самого понимания язычества от определения его как «поганства» и «идолослужения» к отношению к нему как к самостоятельному вероучению. Среди специалистов-историков и филологов XIX в. и XX в., в чьих трудах проблематика взаимовлияния Православия и языческих верований в Древней Руси, в том числе рассматриваемая категория «двоеверие» находит развитие, можно отметить Е.Е. Голубинского [Голубинский, 1997], Н.И. Барсова [Барсов, 1869],

А.П. Щапова [Щапов, 1906], М. Азбукина [Азбукин, 1892; 1896; 1897; 1898]. Но в большей степени всё это наблюдается у авторов фундаментальных работ по данной тематике – Е.В. Аничкова [Аничков, 1914] и Н.М. Гальковского [Гальковский, 1916].

Кроме того, дореволюционные исследователи подходят к вопросу соотношения христианских и языческих начал в древнерусских мировоззренческих установках с позиций фольклористики и этнографии. Так, ряд специалистов – М.Н. Сперанский [Сперанский, 1895], И.Я. Порфирьев [Порфирьев, 1890], А.Н. Веселовский [Веселовский, 1899] и др. – обращается к анализу традиций народных праздников в связанной с ними литературе (сказаниями, легендами и т.п.). Данный подход получит дальнейшее развитие в позднесоветской истории литературы и лингвистике у Д.С. Лихачёва [Лихачёв, 1952], Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского [Лотман, Успенский, 1977; Успенский, 1994] и т.д.

Отметим также, что в историографии и в истории отечественной культуры и религии «двоеверие» при характеристике специфики духовной ситуации Руси после принятия христианства начинает занимать главенствующее положение со второй половины XX в. Оно достигает своей вершины в 1980-1990-е гг. в работах Г.А. Носовой [Носова, 1975], А.Н. Ипатова [Ипатов, 1985], А.Е. Мусина [Мусин, 1991] и др. В качестве истока мысли о присутствии «двоеверия» в отечественной духовной культуре большинство исследователей чаще всего называют постепенный характер крещения населения Руси и невозможность появления христианских духовных текстов (и формируемого ими мировоззрения) без влияния языческих верований в ближайшие времена после крещения. Также акцент здесь делается на неоднородности проникновения христианских идей в повседневную жизнь крещённых славян, в их бытовые условия существования.

С одной стороны, «двоеверие» толкуется при этом как механическое соединение языческого и христианского

мировоззрений (в качестве отдельных религиозных течений) в рамках одной культурной ситуации. Такое ярко выраженное подчёркивание наличия «двоеверия», с нашей точки зрения, не может раскрыть в полном объёме духовные процессы, активизировавшиеся и проходившие по принятию христианства на уровне ментальных категорий в Древней Руси. Принципиально важно понимать при этом, что вера, принесённая и утверждённая в землях славян, была одна – Православие. В свою очередь, утверждение наличия «нескольких вер» равно непониманию сути происходящего рождения особой ментальности русской культуры в то время.

Другая позиция по отношению к «двоеверию» в рамках древнерусской духовной культуры заключена в рассмотрении его как синтеза христианства и народных верований, укоренённых в язычестве. С такой точки зрения с принятием Православия произошло образование нетрадиционных религиозных течений, имеющих маргинальный характер по отношению к господствующему учению Церкви. Такие маргинальные духовные образования не являлись всецело самостоятельными идейными центрами, корнями они уходили и в христианское учение, и в более древние для Руси языческие верования, что позволило исследователям говорить о рождении ситуации «язычества в христианстве». И, что характерно, такая тенденция всецело укладывается в рамки принципов и закономерностей существования религиозных идей в обществе и культуре, имеющих место быть при переходе от одного религиозного мировоззрения к другому. Применительно к духовной ситуации Руси факт такой встречи выразился в двух тенденциях: утверждение веры в единого Бога и проявление религиозного синкретизма.

Данное утверждение выглядит наиболее правдоподобным, если учесть, что источник интеллектуальных средств и материал для реализации своих идеологических установок и проектов был одним и тем же и у христианства, и у

язычества. Это, к примеру, выражалось в привлечении одного и того же понятийного аппарата. На это указывает лингвист-славист О.Н. Трубачёв, когда, изучая этимологию таких слов, как грех, рай, душа, Бог, святой, закон, спасение и др., приходит к выводу об их тесной связи с лексикой народных, дохристианских верований [Трубачёв, 2013:30,38]. Наравне с этим посредством языка (с использованием выявления и фиксации различия характеристик) происходило различение христианского Бога с языческими божествами.

Итак, пребывание концепта «язычества в христианстве» в контексте динамики древнерусской духовности, ставшего результатом её синкретизма, во многом и определило вектор её развития. Более того, наделило русскую духовную традицию отличительными особенностями, определяющими само мировоззрение народа. Истоком неравномерности распространения христианства по территории Руси, ставшей причиной спайки христианства и язычества, ряд исследователей (Е.В. Аничков [Аничков, 1914:262], Н.М. Гальковский [Гальковский, 1916:I-IV], А.В. Карпов [Карпов, 2008:57-58] и др.) видит неоднородность общности крещёного населения. Смысл данной позиции в том, что крещение в христианство приняли исключительно жители городов, приближённые к князю и представителям власти.

Большая часть славян оказалась в положении духовной периферии, должной стремиться к обретению единения с митрополией, обладающей и вещающей идеологические установки. Однако не стоит думать, что такое социальное расслоение между христианством и языческими народными верованиями было господствующим. Многие (например, советский исследователь славянской религиозной культуры Б.А. Рыбаков) склонны считать, что как «верхам» древнерусского общества были присущи дохристианские вероучительные традиции, так и в мировоззрение народных масс идеи христианства проникли достаточно быстро.

Несмотря на сложности внутримировоззренческих взаимосвязей в древнерусской духовной культуре, не приходится отрицать следующего: Русь первоначально приняла Православие, однако исполнять волю Бога научилась впоследствии, параллельно с созиданием своего национального образа. Базовой посылкой Церкви в Древней Руси с принятием Православия и его распространением стала её мировоззренческая борьба с язычеством и народными верованиями. Духовным основанием этого процесса является сама библейская позиция по отношению к «ложным богам». Как ветхозаветное, так и новозаветное предания имеют богатый материал методологии борьбы с язычеством посредством устной проповеди, письменных посланий, увещаний и не только.

В практике духовной жизни Древней Руси данная мировоззренческая борьба выразилась в появлении целостного пласта литературы против языческих верований славян. Эта обличительная литература наравне с редкими источниками и артефактами (предметами культа), дошедшими до относительно недавнего времени и с непосредственной практикой поклонения и соблюдения «старинных традиций», сохранившейся в глубинах народной культуры, – бесценное свидетельство о дохристианской религиозности и духовности нашего народа. Ряд исследователей древнерусского духовного наследия склонен проследить, на основании изучения процесса литературной борьбы язычества с христианством, этапы развития и последующего сосуществования отмеченных противоборствующих (синтезирующихся меж собой) лагерей. Так, данное утверждение раскрыто Б.А. Рыбаковым, который подразделяет развитие духовной культуры в Древней Руси на следующие этапы:

- а) культ упырей и берегинь;
- б) культ рода и рожаниц;
- в) культ Перуна;
- г) существование язычества «на окраинах» древнерусского государства по принятию христианства [Рыбаков, 1994: 8-30].

М. Азбукин, исследователь наследия языческих народных верований рубежа XIX-XX вв., в серии своих работ, посвящённых русской полемической литературе против язычества, склонен делить её на две содержательные части:

- с момента принятия христианства и до конца XIV в., когда язычество воспринималось как самостоятельное религиозное учение по отношению к Православию;

- второй блок сочинений против язычества появляется с XV в., когда языческие верования воспринимаются уже как обычай, соблюдение которого наносит только моральный вред человеку-христианину [Азбукин, 1892; 1896; 1897; 1898; Пономарёв, 1902: 241-258].

Аналогичные мысли высказывает историк литературы Е.В. Аничков, подразделяя полемическую литературу на три герметичных блока [Аничков, 1914:101-103]:

- по принятии Православия в русской церковной среде появляется необходимость обратиться к прихожанам с кафедры о недопустимости продолжения поклонения языческим богам. В этом находит отражение идея спасительного слова Церкви, направленного на спасение душ своей паствы в ситуации, когда языческие верования – грех, требующий искоренения;

- далее набирает обороты издание переводных византийских произведений духовной литературы против язычества. Они выступают и как самостоятельные тексты, и становятся основой для появления аутентичных, русских посланий по данной тематике;

- и в качестве завершающего этапа (длящегося постоянно на протяжении всего исторического бытования христианской Церкви) полемическая литература фокусируется на отдельных проявлениях оставшихся аспектов и концептов языческого мировоззрения в условиях сложившегося достаточно крепкого христианского взгляда на природу вещей.

В целом, как отмечает Е.В. Аничков, взгляд древнерусских книжников на язы-

чество имеет две тематические, смысловые направленности:

- а) языческие боги характеризуются ими с привлечением категориального аппарата христианской демонологии в качестве бесов. Такой взгляд на язычество, как на порождение бесовское, в духовном плане «вражье», по умолчанию постулирует его трансцендентное (неотмирное) происхождение;

- б) с другой стороны, в древнерусской обличительной литературе прослеживается отношение к язычеству как не к поклонению Богу, творцу видимого и невидимого миров, а как к практике воздаяния почести твари (широкое понятие, включающее всякое проявление природного). В данной ситуации книжник Древней Руси делает акцент на противопоставлении Творца и его творения – мира. С позиции христианства – тварь является подчинённой Богу; отсюда – человек должен верить в Бога и в вере поклоняться Ему. В свою очередь, практика поклонения языческим богам оказывается духовно пагубной, о чём необходимо известить носителя такого верования, ведущего к смерти духа человека, к лишённости спасения его души для жизни вечной. Такая позиция, предполагающая описание и сравнение, доказательство ложности положений языческих верований в большей мере, чем что-либо, сохранила для потомков сведения об их содержании.

В большей степени стоит обратить внимание на следующее: обличающая язычество литература в большинстве своём обращена к христианам, а не к язычникам, и направлена на исправление их веры, на духовное руководство. Итак, как показывает наш анализ, обращение к древнерусской традиции обличительной литературы против языческих верований позволяет выделить ключевые тематические направления их со-бытия с христианством. Иными словами, это даёт возможность содержательно подойти к характеристике основных векторов раскрытия религиозных течений маргинального толка в контексте теорий и практик отечественной духов-

ности средних веков и раннего Нового времени.

Изучение широкого круга материалов по истории древнерусской литературы и письменных памятников является основанием для того, чтобы говорить о наличии здесь трёх категорий текстов, направленных против язычества: 1) государственные акты; 2) Кормчие книги и иные церковные документы, носящие нормативный характер; 3) духовные послания, поучения, проповеди и др.

1. Основное средство Церкви в борьбе против язычества – это совершение богослужений и таинств, активная проповедь своего учения. Наравне с этим с целью упорядочения церковных отношений в рамках русской духовной культуры появляется Номоканон (или «Кормчая книга», XIII век), представляющий свод правил и установлений, описывающих положение и круг деятельности Церкви в рамках общества и государства. В Древнерусское государство книга попадает посредством литературного взаимодействия Киевской Руси с южными славянами и являет собой переработку под отечественные религиозные реалии византийского первоисточника. На сегодняшний день «Кормчая книга» представляет собой один из ключевых источников по истории древнерусского церковного права.

Среди вопросов, регламентируемых «Кормчей книгой», содержится и интересующий нас вопрос отношения к языческим верованиям. Конечно же, здесь имеется множество указаний на пагубность язычества, описывается его ошибочность с точки зрения христианского учения и греховность исполнения его культовых практик. Однако, несмотря на то, что текст прошёл «славянскую адаптацию», он адресован греко-римскому миру, наследницей которого и являлась Византия. Основываясь на этом, нужно с осторожностью ориентироваться на «Кормчую книгу» при характеристике борьбы русского Православия с язычеством.

Так, в «Кормчей книге» мы находим, как установим далее, базовые запреты

относительно языческих верований и практик, это:

- запрещение ритуалов, связанных с «родом и рожаницами»;
- нехристианских форм заключения браков (в первую очередь «умычка»);
- «глумление» над и с животными и др.

В качестве наказания предусмотрен широкий спектр ограничений, начиная с отлучения от причастия и заканчивая физическим наказанием [Павлов, 1897; Бенешевич, 1906].

И в качестве дополнения. «Кормчей книгой» не ограниваются уставные документы Русской Церкви первых веков своего существования, регламентирующие её позицию по отношению к миру. В качестве подтверждения этого необходимо привести «Церковное правило митрополита Иоанна к Иакову черноризцу» (XI в.). Речь идёт о таких христианских текстах, как «канонические ответы» (ἀποκρίσεις κανονικάι), то есть совокупности вопросов и ответов, затрагивающих и разъясняющих христианское отношение к вопросам организации общественной и персональной жизни в соответствии с заповедями Христовыми.

Правило 7 и 15 «Церковного правила...» содержит указания на то, как необходимо поступать по отношению к соблюдающим языческие традиции: в первую очередь – духовное увещание, в случае же недейственности этого метода «подвергать наказаниям, но не убивать до смерти и не уродовать, что было бы противно духу наказания церковного». В качестве же проявления язычества текст «Церковного правила...» имеет ввиду следующие деяния, нарекаемые языческими: «жрут бесам, болотам и кладезям», «ни разу в году не причащаются Святых Тайн по собственной вине», «творят волхования и чародеяния».

Более того, в принятом на Владимирском соборе 1274 г. «Правиле митрополита Кирилла», два из восьми постановлений вновь касаются запрещения следования языческим традициям. Первое направлено против воз-

обновления дохристианской брачной традиции «водить невест к воде». Второе же свидетельствует о сохранении и соблюдении в народной среде праздника «русалий» («дионусова праздника») в дни таких важных событий православного календаря, как Великая Суббота (ночь перед пасхальными торжествами) и ночь на Рождество Иоанна Предтечи [Аничков, 1914: 87].

2. Распространение православного вероучения среди новокрещённых славян – дело не только церковное, но и государственное. Следовательно, обличение и борьба с языческим мировоззрением оказывается также их обоюдной задачей. Именно поэтому наравне с церковной литературой о ложности языческих богов данная тематика находит отражение в официальных государственных актах Древней Руси. Первоначально мы имеем в виду Уставы Владимира и Ярослава Мудрого. Государство, после принятия Православия, продолжает своё попечение в отношении распространения и хранения чистоты православной веры народа.

Также стоит отметить наличие и более локальных церковных актов: уставы новгородских князей Всеволода Мстиславовича (св. благоверный князь Всеволод Псковский; ок. 1095/1100 или ок. 1103 – 1138) и Святослава Ольговича (1106/1107 – 1164), церковный устав смоленского князя Ростислава Мстиславича (ок. 1107/1109 – 1167). Данные нормативные акты не подходят к регламентации отношений языческих верований и Православия. Единственный вопрос, касающийся Церкви и решаемый уставом князя Святослава Ольговича – это определение церковной десятины от всех сборов, поступавших в княжескую казну.

Однако с уставом, появление которого приписывается к временам князя Владимира, крестителя Руси, дело обстоит не так, как с местными уставами. Он имел широкий авторитет во многих юридических вопросах, касающихся церковной жизни в рамках древнерусской государственности вплоть до XVI в. По данному уставу Церкви даётся судебная

власть в делах хранения чистоты веры. Как мы впоследствии установим, среди решаемых церковной иерархией вопросов многие тесно связаны с языческой идеологией:

- это и «умычка» невест;
- и волхование (ведовство, гадание);
- и соблюдение языческой обрядности и др.

В свою очередь, устав Ярослава Мудрого развивает положения предшествующего устава в плане уточнения степеней наказания в связи с углублением и расширением возможных нарушений духовных установлений и церковной субординации [Гальковский, 1916: 103-109]. Что нам дают Уставы Владимира и Ярослава для уяснения со-бытия христианства и язычества, а также наличия и степени их взаимных связей? Прежде всего, именно по ним можно различить два вида наказуемых деяний в древнерусском обществе – грех и непосредственно преступление, хотя конкретно эти два понятия в Уставах не используются.

Православие внесло в социальную и общественную жизнь Древней Руси свои высокие нравственные требования. Например, многие деяния приемлемые, согласно языческому мировоззрению, приобрели антинравственный характер, и, следовательно, стали квалифицироваться как грех. Именно такой поступок, противоречащий заповеди Христовой, оскорбляющий несомую Церковью идею спасения и воскресения человечества из мёртвых, согласно Устам, отдавался духовному суду. Также под преступлением понималось деяние, косвенно имеющее в своих основаниях нарушение духовного закона, и, в большей степени, противоречащее нормам общежития людей. Однако не стоит забывать, что преступное деяние в рамках православного духовного мировоззрения по умолчанию содержит греховность как таковую. Отсюда получаем, что всякое преступление в древнерусском обществе с принятием Православия становится расположенным на грани между духовным и светским законом. По этой же причине нарушение

как светского, так и церковного законов предстает латентным проявлением язычества и присущего ему мировоззрения и отношения к миру и человеку.

Итак, церковная и государственная нормативная литература содержит указания на борьбу с язычеством. Здесь оно предстаёт со своей негативной стороны, деструктивно влияющей на общественное и культурное развитие, в том числе на духовное состояние отдельного человека. Данная официальная позиция – утверждена, однако периферия духовной жизни древнерусского общества имеет свои принципы бытования, основывающиеся на синкретизме многих начал и, в частности, не только проповедуемых с церковных кафедр. Княжеские уставы и Номоканон в своих различных списках дают нам «рамочное» понимание основных форм языческих верований, которые в наибольшей степени не устраивали Православие как государственную религию Древней Руси. Мотив борьбы стал средством сохранения минимальных сведений о духовных процессах Древней Руси не только в официальных формах, но и в их маргинальных изводах. С целью уяснения их основных направлений продолжим наш путь дальше.

3. Наличие «обиходной» полемической литературы против язычества, предназначенной для использования в практике христианской проповеди, явилось дополнением и развитием позиций, закреплённых в официальных государственных и церковных актах. Источником появления духовных посланий против язычества выступают аналогичные тексты, бытовавшие в рамках христианской учёности с первых веков её существования и направленные на прояснение ложности и пагубности языческих верований. При этом цель и схема построения материала остаются прежними – духовное превосходство учения Христа, дарующего человеку жизнь вечную; меняются только лишь имена языческих божеств и традиции поклонения им.

Послания и проповеди против язычества бытовали в рамках русской духовной культуры не одно столетие, переходя

из сборника духовных поучений в другие сборники. Основные из них дошли до нас в следующих сборниках XIV-XV вв.: Паисиевский, Софийский, Трифоновский. С нашей точки зрения, среди основных текстов против языческих верований необходимо, в качестве ключевых, отметить такие, как:

- «Слово некоего христолюбца и ревнителя правой веры»;
- «Слово святого Григория, избретенно в толцах о том, како первое погани суще языцикланялися идолом и требы им клали; то и ныне творят»;
- «Слова Григория Богослова о том, како первое погани суще языци кланялися идолом»;
- «Слово о посте к невежам»;
- «Слова Исая пророка истолковано Иоанном Златоустым о ставящих вторую трапезу роду и рожаницам».

По причине достаточно сильной разрозненности, обрывочности сведений и размещения указанных проповедей и посланий в разных сборниках сегодня мы не можем в полной мере оценить масштаб полемической литературы, скорее всего, имевший место быть в древнерусской духовной культуре. Однако попытки по оценке всё же предпринимались. Так, например, Е.В. Аничков выводы своего исследования со-бытия язычества и христианства в первые века по принятию Православия основывает на анализе 27 древнерусских актов [Аничков, 1914:54-60]. Также в период с середины XIX в. по начало XX в. А.И. Пономарёв, Н.М. Гальковский, Н.С. Тихонравов, А.Н. Веселовский и др. предпринимали попытки издания образцов полемической литературы Древней Руси [Пономарёв, 1897; Гальковский, 1913; Тихонравов, 1859-1863; Веселовский, 1989].

С точки зрения содержательного предмета, которого касаются древнерусские книжники в процессе литературной полемики против язычества, имеется как метафизическая проблематика (космогония/ космология), так и непосредственно культовые практики.

Касаясь встречи Православия и язычества в рамках древнерусской духовной

культуры на уровне метафизики, а именно учения о появлении мира и о положении человека в нём, приходится констатировать вхождение в традиционное церковно-библейское учение элементов народных верований, имеющих основой начала славянского язычества. Подтверждение этому имеется в достаточно известной «Беседе трёх святителей, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Василия Великого, с толком от патерика римского» и в «Голубиной книге» [Щапов, 1861:249-283].

Учитывая степень взаимного влияния православного и языческого мировоззрений друг на друга текст «Беседы трех святителей...» (с параллельным привлечением иных текстов древнерусских посланий и поучений, прежде всего, «Слова некоего христороубца») позволяет утверждать, что вплоть до XIV в. в народных массах Руси господствовала всецело мифологическая картина мира. В ней православное учение о космологии и онтологическом устройстве мира не играло ведущей роли. Учение славянского язычества о природе отличается антропоморфизмом и зооморфизмом. По большому счёту, оно представляет собой мышление об отдельных природных стихиях и об их комплексах с привлечением своеобразного понятийного аппарата, имеющего не только словесное выражение, но ещё и особую сакральную силу. Такими сакральными категориями выступают имена славянских богов (Перун, Дажьбог, Хорс, Стрибог и другие), а также вспомогательные фигуры языческого пантеона (рожаницы, вилы и т.п.).

Характерно, что с ходом погружения Древней Руси в Православие эти сакральные понятия постепенно опустошаются от своего былого смысла, но не перестают использоваться. Близость русского народа к природе, частое его взаимодействие с ней в ходе трудовой деятельности определяет историческую память о корнях своего духа, своей духовной жизни. Внимательное чтение древнерусской литературы против языческих верований свидетельствует, что постепенно имена языческих богов используются в народе

скорее механически, чем осознанно. Так, в «Беседе трёх святителей...» мы находим упоминание о Перуне не как о боге, а как о «старце еллинском» [Щапов, 1861: 251]. Аналогичная мысль содержится в «Слове некоего христороубца и ревнителя по правой вере», констатирующая, что смысл древних языческих священных действий забыт. А это породило смешение, при котором стало возможно одновременное использование элементов христианского и языческого культов [Пономарёв, 1897: 224-231].

Учение о природе сторонников смешения языческих и православных взглядов в рамках древнерусской духовности отличается дуализмом, предполагающим наличие наравне с божественным началом антипода – злого начала, обладающего самостоятельным бытием. Такая позиция коренится в учении о сущности Божественного. Бог христианства по преимуществу в ранних христианских текстах Руси характеризуется через привлечение категорий, смежных со светом и пламенем. Более того, здесь находят проявление верования в космогоническое значение водной стихии, в частности, идея о появлении мира из морской пены и т.п. Равным образом христианский мир ангелов также предстает результатом творения, предпринятого стихиями неба и воздуха.

Наряду с привнесением в космогоническое и онтологическое учения христианства языческих идей в древнерусской книжности получает распространение широкий круг апокрифических текстов. Это обусловило проникновение в отечественную духовную культуру, связанную с языческой тематикой, гностических, богомильских настроений. Исследование места и роли апокрифа в рамках нашей духовности требует достаточно глубокого и развёрнутого освещения, так как напрямую связано с бытованием маргинальных течений в древнерусской духовной мысли. Данная тема обширна, в связи с чем, с целью установки связи апокрифической литературы с идейной составляющей процесса полемики Православия и язычества, отметим толь-

ко тесный контакт древнерусских космогонических взглядов с гностической идеологией. Это проявляется в описании бытия Бога до творения мира и взаимоотношений Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого в рамках тринитарного учения христианства, более же всего – в представлениях о сатане и его участии в творении мира.

Кроме того, отголоски гностицизма и иудейской мистики можно увидеть в «Слове о твари и дни, рекомом неделя». В данном тексте обличается распространённое в Древней Руси верование и сопутствующая ему духовная практика поклонения персонифицированному свету, а, конкретно, изображению «недели». Под «неделей» здесь имеется в виду изображение процесса сотворения Богом мира за семь дней в конкретном художественном образе, имевшее распространение в Византии и перенесённое на Русь с крещением: «И недели деньи кланяются, написавше жену в человеческ образ тварь» [Савельева, 2010:443].

Пolemика язычества и Православия, имея основой решение предельных вопросов устройства бытия, продолжается в непосредственно культовой практике Древней Руси. Среди обычаев и дел, обличаемых как языческих, православная проповедь в имеющемся пласте древнерусской духовной литературы чаще всего называет пьянство, грубость в ведении дел, распущенность нравов, невежество и т.д. Подобное обличение нехристианской жизни обращено против природы человека, зачастую показывающей свой низменный, греховный облик тварного достоинства. В этой части древнерусская проповедь против язычества стыкуется с общехристианским посылом на спасение души человеческой от греховных соблазнов мира земного. К тому же данная тематика является своего рода основой при изложении и опровержении непосредственно славянских языческих верований. Например, традиция проведения пиров, присущая язычеству, склоняет и к пьянству, и к грубости, и к невоздержанию, и к участию в игрищах, и т.д.

После принятия христианства часто му обличению подвергается традиция оставления вторых обедов Роду и рожаницам, во время которых начинают произносить молитву, чаще всего тропарь Рождества Богородицы. В «Слове некоего христолюбца» эта традиция называется «рожаничной трапезой» и «проклятым молением»: «мешаем некии чистыя молитвы со проклятым молением идольским, иже есть ставять лишье кутья, и ны трапезы законнаго обеда, иже нарицається беззаконная трапеза, мнимая роду и рожаницам» [Пономарёв, 1897:224-231]. Характерно, что практику такого поклонения разделяли многие: не только простые христиане, но и священники. В качестве опровержения древнерусский книжник приводит отсутствие соответствующей молитвенной практики в Православии, регламентирующей данный обряд, а также указывает на недостойнство обретения Царствия Небесного, столь чаемого для христианина, для совершителей обряда.

Близкое к описанному мы находим и в традиции нарушения поста в Великую Субботу Четыредесятницы, накануне Пасхи. Обличение и, вследствие этого, описание содержится в «Слове о посте к невежам». Из него мы узнаем, что в Великий Четверг топили бани, в них оставляли для мёртвых мясо, молоко, яйца; затем в Великую Субботу вкушали молоко и масло, а мясо же ели в Светлое Воскресение [Гальковский, 1913:1-16].

Данное культовое действо свидетельствует об отношении язычества к душам умерших как к материальным, пребывающим в телесном виде, сущностям. Для них готовятся кушанья. Мир духовный предстаёт в грубо-чувственном виде. При рассмотрении поверья, изложенного в «Слове о посте к невежам», Е.В. Аничков в большей степени фокусируется на нечёткости запрета (отсутствия такового) вкушать мясо в Великую Субботу в византийской церковной практике того времени [Гальковский, 1913:1-16]. Здесь предполагается выбор между иерусалимским уставом (соблюдение поста в Великую Субботу) и разре-

шающим вкушать скоромное студийским уставом.

Общее положение для византийско-русского мировоззрения – весь мир создан Богом для человека. За это человек должен Богу воздавать соответствующее поклонение, выражающееся в делании доброго дела, как такового, так как время скоротечно и момент его окончательного истечения неизвестен. Как следует из «Слова о посте к невежам», после принятия христианства сохранилась вера в то, что души умерших приходят к приготовленной трапезе в бане. Однако после принятия Православия произошло изменение смысловой окраски – теперь народное сознание расколото: одни уверены, что приходят бесы, другие – что души умерших предков (навьи-покойники). Притом автор «Слова о посте к невежам» сохраняет для нас веру древних славян в то, что души умерших не ведут оседлый образ жизни; согласно поверью – осенью и зимой скрываются, а весной возвращаются к родным.

Борьба с «гастрономическими проявлениями» язычества окончательную завершенность обретает в запрете использования в пищу ритуальной еды, крови, определённых животных, рыб, растений, что полностью отражено в ветхозаветных библейских текстах. Также в качестве остатков язычества и присущего ему культа древнерусскими книжниками называются пиры и сопровождающие их игрища. Более того, знакомство с их поучениями дают понять, что обличается здесь в целом идея пиршества, кроме праздничного торжества – ещё и тризны, свадебные пиры и др. В терминологии духовности тех лет всё это – «бесовские игры». Такой этический ригоризм Православия – общее место в его оценках.

В то же время, если мы откроем «Повесть временных лет» на первых её страницах, то обнаружим большое количество упоминаний об обильных княжеских пирах и игрищах. Такая традиция имеет место быть и при князе Владимире до его крещения в Православие; продолжает сохраняться после. Кроме того, русский народный фольклор сохранил

богатый материал песен и сказаний, в той или иной степени отсылающих к традиции пиршеств. С принятием христианства меняется отношение к торжеству как таковому. Осуждается не само мероприятие, но излишества, пресыщение, чрезмерное веселие (игрища) во время пиров. В «Слове Христолюбца» читаем: «Святии отцы не всбраниша нам того еже пити и ясти и в законе и в подобно время» [Пономарёв, 1897:224-231].

«Церковное правило митрополита Иоанна к Иакову черноризцу» содержит увещание к священникам. Согласно ему, «на пирах благообразно и с благословением можно вкушать предлагаемое, но, когда начнётся игрище, плясание и гудение, должно встать, да не осквернятся чувства видением и слышанием, и вообще, отнюдь не чуждаясь таких пиров, должно уходить, когда будет соблазн» (правило 16) [Аничков, 1914:118]. Получаем признание христианского пира как явления вполне приемлемого с точки зрения святоотеческих моральных императивов. Иными словами, деяния во время торжества признаются посвящёнными во имя Христа: совершение милостыни, проявление благотворительности, жертвенности для ближнего. Тем самым мы имеем стремление Православия упорядочить не только персональную жизнь христианина, но и практику организации досуга сообщества.

Отметим, что от полемической литературы против языческих верований в рамках отечественной традиции духовных увещаний народа берёт начало практика обличения пьянства. Наравне с отмеченным, в числе остатков язычества, требующих исправления проповедью учения Христова, оказывается распространённая среди славянства практика ведовства и гадания. Неслучайно до нас дошли так называемые «отречённые книги», содержащие богатый материал о народной магии, устройстве семейной жизни, присутствии практических проявлений языческих верований в повседневной жизни и правилах погребения усопших. Всё это герметично входит в качестве составных элементов

в богатый мировоззренческий пласт русской духовной культуры, которая основана на особом понимании категории «священное», рождённом в результате взаимо-влияния, взаимо-общения христианства, языческих верований и христианских еретических учений, в основном почерпнутых из апокрифической литературы.

Из глубин веков епископ Псковский Геннадий в повести о Печерском монастыре и Печерской чудотворной иконе Божьей Матери (вторая половина XVI в.) вещает нам о вере своих современников следующее: «Последствующе себе тайно, елико чего кто умеюще, моляще в рощении, под овином, у воды <...> требу твоирил на студени, дождя исквы от него, забыв яко Бог с небеси дождь даёт <...> реку богыню нарицал и зверью, живущих в ней, яко Бога нарицал» [Лушников, 2017:18-28]. Такая простота душевная в вопросах веры много объясняет. Православие утверждалось в России сквозь терние верований и чаяний народных душ, сквозь особенности роста их духовной зрелости.

И в завершение: без сомнения, с распространением христианства должно было произойти замещение роли «волхва», в качестве служителя религиозного культа, образом «священника». И мы это находим, например, в «Вопрошании» Кирика Новгородца, где он задаётся вопросом о возможности совершения языческой обрядности [Лушников, 2017:18-28]. Чаще же всего такое замещение духовных ролей связано с исполнением духовенством всякого рода религиозных треб, направленных на получение материального достатка. При этом большинство рядового духовенства не считало отпадением от Церкви частичное соблюдение языческих традиций, некогда имевших большее распространение. Это касается не только трапез рожаницам, практик гадания и т.п. До нас дошли и свидетельства об их участии в пирах и игрищах и др. Так, «Слово святого Григория, изобретено в толцех» («Слово об идолах») обвиняет пастырей в попустительстве язычеству.

В рамках древнерусской духовности Православие как таковое, с сопутствующей ему духовностью и книжностью, для учёных на символическо-смысловом уровне, а для народа в прямом смысле заменяет практики служения языческим богам, превращая их из центральной духовной тенденции в периферийную, сопроводительную. Такое мнение покоится на интересном обряде, описанном в 1-ом томе Полного собрания русских летописей, согласно которому родители оплакивали своих детей «нарочитой чади», направляемых на «книжное учение». А.А. Лушников, современный исследователь славянского язычества, видит здесь элементы духовных практик ритуального плача, причиной которого является прохождение ребёнком своего рода инициации, приобщения к «книжности» [Лушников, 2017:18-28].

Итак, причина сохранения языческих верований в народе сокрыта не в нежелании быть христианами, а в особом отношении, установившемся к православному учению среди народа, что было обусловлено самим процессом принятия христианства Русью. Более того, рождение мировоззренческой «сцепки» христианства и языческих верований в рамках отечественной духовной культуры стало возможным из-за долгого оформления самобытного, независимого от византийского и южнославянского влияний, церковного просвещения. Начав складываться в XI-XII вв., оно прерывается в годы татаро-монгольского нашествия и вновь получает развитие со времени «монастырского ренессанса» в XIV в., когда окончательно образовывается централизованное Русское государство. Однако и после этого языческие верования перешли в разряд народных традиций, а ритуальные ограничения язычества – в суеверия.

Одним из «кирпичиков» русской духовной традиции, положенных в её основы с первых веков бытования Православия в мировоззренческом пространстве Древней Руси, стало именно такое духовное взаимодействие. После знакомства с обрядностью христианства большин-

ство народной массы Древней Руси сочло возможным заменить некоторые её элементы на наиболее приближенные и понятные с точки зрения языческой старины. При всём этом христианство лишь частично вытеснило народные верования, заполнив пустующие духовные лакуны и предоставив новые пространства духовного развития. Следствием описанного является всеми отмечаемая «антинормичность», противоречивость русской души, могущей вместить в себя и крайнюю форму разбоя, и созидающую силу веры, самопожертвования и служения людям. А в исследовательской литературе по теории и истории русской духовной

культуры породило уже упоминавшееся понятие «двоеверие».

Итак, мы в общих чертах наметили контуры взаимодействия Православия и язычества на просторах древнерусской (традиционной) культуры. Предмет этот, конечно же, неисчерпаем по содержанию, имеет неимоверное разнообразие направлений и модификаций. В качестве концептуализации тематики мы предлагаем следующую схему функционирования духовной культуры в части рождения «сцепок» теоретико-религиозных и сакральных доктрин Православия и славянского язычества (маргинальных течений русской духовной культуры):



Схема 1. Схема взаимодействия христианских и языческих начал в рамках русской духовной культуры.

Приведенная схема являет собой нашу попытку обобщения широкого круга материалов о языческих верованиях древнерусского общества, о его специфике и степенях восприятия христианского учения с учётом параллельно присутствующих с ним нетрадиционных направлений еретических или уходящих в ближневосточные и греческие верования первохристианских веков.

Равным образом онтологические (ὄντος) и практические (πράξης) проявления маргинальных учений, находя отражение в духовной культуре, оказы-

ваются вытекающими друг из друга. Всякая духовная культура не есть перечень разрозненных элементов и не строгая схема функционирования раз и навсегда сложившегося алгоритма, но живая духовная культура, динамичная среда реализации духовных задатков и потребностей отдельного человека, общества в целом. Её завершенность, монолитность предполагает наличие внутри себя полифонии, многоголосия духовных практик и получаемого опыта общения с трансцендентным. И подчас определение центральной и периферийных тенденций

не всегда возможно и не имеет значения для уяснения сути процесса.

Именно поэтому, с нашей точки зрения, в рамках русской духовной культуры имеет достаточно важное значение обращение, в том числе, к раскрытию сути функционирования концепта «священное» со всей его противоречивой сложностью. Чувство «священного» стало неким краеугольным камнем, стоя на

котором и выбирают тот или иной духовный полюс действий. Это или православная ортодоксия, или умеренная духовная позиция, или маргинальный синкретизм духа. Мировоззрение русского народа (этноса) вещало (позиционировало) себя в мире духовных практик по отношению к иным мировоззренческим установкам: к Западу и Востоку, в первую очередь.

Список литературы:

Азбукин М. Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе // Русский филологический вестник. Варшава, 1892. № 3. С. 133-153; 1896. № 2. С. 222-272; 1897. № ½. С. 229-273.

Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1914. 386 с.

Барсов Н.И. Русский простонародный мистицизм: Сообщение, читанное в Этнографическом отделении Императорского Русского географического общества 13 мая 1869 г. Николаем Барсовым. СПб.: Типография Департамента уделов, 1869. 64 с.

Бенешевич В.Н. Древне-славянская кормчая 14 титулов без толкований. Т. 1. Вып. 1-2. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1906. 464 с.

Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. 408 с.

Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2-х тт. Т.1. Харьков: Епархиальная типография, 1916. 388 с.

Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. М.: Печатня А. Снегиревой, 1913. 308 с.

Ипатов А.Н. Православие и русская культура. М: Советская Россия, 1985. 128 с.

Карпов А.В. Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX-XI веках. СПб.: Алетей, 2008. 184 с.

Лихачев Д.С. Возникновение русской литературы. М., Л.: Издательство АН СССР, 1952. 240 с.

Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Ученые записки Тартуского университета. Вып. 414. Труды по русской и славянской филологии. Тарту, 1977. С. 3-36.

Лушников А.А. «Попове и книжници». Образ священника в антиязыческой дидактической литературе Древней Руси XI-XIII вв. // Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях. 2017. Вып. 8. С. 18-28.

Мусин А.Е. К характеристике русского средневекового мировоззрения (проблема «двоеверия»: методологический аспект) // Реконструкция древних верований: Источники, метод, цель. СПб.: ГМИР, 1991. С. 70-72.

Носова Г.А. Язычество в Православии. М.: Наука, 1975. 152 с.

Павлов А.С. Номоканон при Большом Требнике. Его история и тексты, греческий и славянский, с объяснительными и критическими примечаниями. М.: Типография Г. Лиссикра и Гешкля, 1897. 520 с.

Пономарёв А.И. Литературная борьба представителей христианства с язычеством в Древней Руси: отзыв о сочинении М. Азбукина «Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI-XIV вв.)», представленном на соискание премии митрополита Макария // Христианское чтение. 1902. № 8. С. 241-258.

Пономарёв А.И. Памятники древнерусской церковно-учительской литературы. Вып. 3. СПб.: Типография СПб. Акцион. Общ. Печ. дела «Издатель». 1897. 330 с.

Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. М.: тип. Акад. наук, 1890. 471 с.

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1994. 610 с.

Савельева Н.В. «Слово о твари и дни, рекомом недели» в Софийском сборнике // Труды отдела древнерусской литературы. СПб.: Институт русской литературы (Пушкинский дом) РАН. 2010. № 61. С. 443.

Сперанский М.Н. Славянские апокрифические евангелия. М.: Т-во тип. А.И. Мамонтова, 1895. 147 с.

Тихонравов Н.С. Летописи русской литературы и древности. Т. 1-5. М.: Типография Грачева и Коми. 1859-1863. 204 с., 118 с., 96 с., 112 с., 148 с.

Трубачёв О.Н. К истокам Руси. Народ и язык. М.: Алгоритм, 2013. 154 с.

Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI-XIX вв.). М.: Гнозис, 1994. С. 4-30.

Щапов А.П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древне-русских народных сказаниях о мире // Православный собеседник. 1861. Часть 1 (апрель). С. 249-283.

Щапов А.П. Сочинения в 3-х томах. Т. 1. СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1906. 803 с.

Об авторе:

Симонов Александр Игоревич – к.филос.н., главный государственный инспектор, Управление Министерства культуры Российской Федерации по Приволжскому федеральному округу, Нижний Новгород. Сфера научных интересов: философия культуры, история русской философии, отдельные аспекты философии религии. E-mail: simonoff-alex@rambler.ru.

THE MAIN ASPECTS OF CO-EXISTENCE OF CHRISTIANITY AND PAGANISM IN THE CONTEXT OF ANCIENT RUSSIAN SPIRITUAL CULTURE AND CULT PRACTICE

A.I. Simonov

Department of the Ministry of Culture of the Russian Federation on the Volga Federal District, 603006, Nizhny Novgorod, 32, Varvarskaya Street.

Abstracts. *This article is devoted to the spiritual culture analysis. More specifically, it examines the mutual influence of Orthodox and pagan principles of the middle ages and subsequently modified into folk religious traditions. Research material is a multi-level system of the ancient Russian religious worldview which is reflected as in liturgical practice and polemic literature of Russian Orthodoxy as in peace and cult activities of the people who have preserved the principles of a pagan worldview.*

Initially, emphasis was placed on interpretation of the concept of "dual faith" as a simple linear connection of elements of Orthodox and pagan worldview into something one (E.E. Golubinsky, N.I. Barsov, A.P. Shchapov, M. Azbukin, G.A. Nosova, A.N. Ipatov, A.E. Musinetc.). Then "dual faith" is considered as synthesis of Orthodox and pagan views on the structure of the Universe (E.V. Anitchkov, N.M. Galskovsky etc.). It was found that the spiritual situation of Ancient Russia after the adoption of Christianity reflected the fact of the meeting of two religious trends: affirmation of faith in one God (Orthodoxy) and manifestation of religious syncretism (polytheism of Slavic paganism).

The spiritual situation of Ancient Russian culture led to the emergence and cultivation of ideological struggle that does not deny elements of ideological symbiosis, Orthodox teaching and pagan

beliefs. The main message of the controversy is reduction of paganism to demonology and treating it as a deification of the world (deification of nature and man created by God). The struggle (interaction) of the Orthodox and pagan principles in Russian spiritual culture of the middle ages is reduced to stating the following development vectors: the official canonical direction (government acts, the *Kormchaya Kniga* – religious code, etc.) and polemic direction requiring philosophical reflection and mastery of oratory (messages, teachings church sermon, etc.).

"Interaction" of Orthodoxy and paganism involves processes of crowding out and replacing folk and Christian beliefs. Such processes create new spaces for spiritual creativity. This is the birth of Russian spiritual culture.

Key words: Russian spiritual tradition, Orthodoxy, paganism, dual faith, tradition, beliefs, religious controversy, sermon, sacred, spirituality, sin, cult activity.

References:

Azbukin M. Oчеркли teraturnoi bor'by predstavitelei khristianstva s ostatkami iazychestva v russkom narode [Essay on the literary struggle of representatives of Christianity with the remnants of paganism in the Russian people]. *Russkii filologicheskii vestnik - Russian Philological Bulletin*. Warsaw, 1892, no. 3, pp. 133-153; 1896, no. 2, pp. 222-272; 1897, no. ½, pp. 229-273 (In Russian).

Anichkov E.V. *Iazychestvo i Drevniaia Rus'* [Paganism and Ancient Russia]. Saint-Petersburg, Printing house M.M. Stasyulevich, 1914. 386 p. (In Russian).

Barsov N.I. *Russkii prstonarodnyi mistitsizm: Soobshchenie, chitannoe v Etnograficheskome otdelenii Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva 13 maia 1869 g. Nikolaem Barsovyim* [Russian common mysticism: A message read in the Ethnographic Department of the Imperial Russian Geographical Society on May 13, 1869 by Nikolai Barsov]. Saint-Petersburg, Printing House Department, 1869. 64 p. (In Russian).

Beneshevich V.N. *Drevne-slavianskaia kormchaia 14 titulov bez tolkovanii. T. 1. Vyp. 1-2* [Ancient Slavic helmsman 14 titles without interpretation]. Saint-Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1906. 464 p. (In Russian).

Veselovskii A.N. *Istoricheskaja poetika* [Historical poetics]. Moscow, High school, 1989. 408 p. (In Russian).

Gal'kovskii N.M. *Bor'ba khristianstva s ostatkami iazychestva v Drevnei Rusi: v 2-kh tt. T.1* [The struggle of Christianity with the remnants of paganism in Ancient Russia: in 2 volumes. V.1]. Kharkov, Diocesan Printing House, 1916. 388 p. (In Russian).

Gal'kovskii N.M. *Bor'ba khristianstva s ostatkami iazychestva v Drevnei Rusi. T. 2. Drevnerusskie slova i poucheniia, napravlennye protiv ostatkov iazychestva v narode*. [The struggle of Christianity with the remnants of paganism in ancient Russia. T. 2. Old Russian words and teachings directed against the remnants of paganism among the people]. Moscow, Printing House of A.A. Snegireva, 1913. 308 p. (In Russian).

Ipatov A.N. *Pravoslavie i russkaia kul'tura* [Orthodoxy and Russian culture]. Moscow, Soviet Russia, 1985. 128 p. (In Russian).

Karpov A.V. *Iazychestvo, khristianstvo, dvoeverie: religioznaia zhizn' Drevnei Rusi v IX-XI vekakh* [Paganism, Christianity, dual faith: the religious life of Ancient Russia in the IX-XI centuries]. Saint-Petersburg, Aletheya, 2008. 184 p. (In Russian).

Likhachev D.S. *Vozniknovenie russkoi literatury* [The emergence of Russian literature]. Moscow, Leningrad, Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1952. 240 p. (In Russian).

Lotman Iu.M., Uspenskii B.A. Rol' dual'nykh modelei v dinamike russkoi kul'tury (do kontsa XVIII veka) [The role of dual models in the dynamics of Russian culture (until the end of the 18th century)]. *Uchenye zapiski Tartusskogo universiteta. Vyp. 414. Trudy po russkoi i slavianskoi filologii* [Scientific notes of the University of Tartu. Vol. 414. Proceedings of Russian and Slavic philology]. Tartu, 1977, pp. 3-36 (In Russian).

Lushnikov A.A. «Popove i knizhnitsi». *Obraz sviashchennika v antiiazycheskoi didakticheskoi literature Drevnei Rusi XI-XIII vv.* [The priest and the scribes». The image of a priest in the anti-pagan didactic literature of Ancient Russia of the XI-XIII centuries]. *Drevniaia Rus' vo vremeni, v lichnostiakh, v ideiakh* - Ancient Russia in time, in persons, in ideas, 2017, no. 8, pp. 18-28 (In Russian).

Musin A.E. K kharakteristike russkogo srednevekovogo mirovozzreniia (problema «dvoeveriia»: metodologicheskii aspekt) [On the characteristic of the Russian medieval worldview (the problem of «dual faith»: methodological aspect)]. *Rekonstruktsiia drevnikh verovanií: Istochniki, metod, tsel'* [Reconstruction of Ancient Beliefs: Sources, Method, Purpose]. Saint-Petersburg, GMIR, 1991. pp. 70-72 (In Russian).

Nosova G.A. *Iazychestvo v Pravoslavii* [Paganism in Orthodoxy]. Moscow, Science, 1975. 152 p. (In Russian).

Pavlov A.S. *Nomokanon pri Bol'shom Trebnike. Ego istoriia i teksty, grecheskii i slavianskii, s ob"iasnitel'nymi i kriticheskimi primechaniiami*. [Nomocanon at the Great Trebnik. Its history and texts, Greek and Slavic, with explanatory and critical notes]. Moscow, Publishing House of G. Lissicra and Geshklya. 1897. 520 p. (In Russian).

Ponomarev A.I. Literaturnaia bor'ba predstavitelei khristianstva s iazychestvom v Drevnei Rusi: otzyv o sochinenii M. Azbukina «Ocherk literaturnoi bor'by predstavitelei khristianstva s ostatkami iazychestva v russkom narode (XI-XIVvv)», predstavlennom na soiskanie premii mitropolita Makarii [The literary struggle of the representatives of Christianity with paganism in Ancient Russia: a review of the work of M. Azbukin «An essay on the literary struggle of representatives of Christianity with the remnants of paganism in the Russian people (XI-XIV centuries)», submitted for the Metropolitan Macarius Prize]. *Khristianskoe chtenie - Christian reading*, 1902, no. 8, pp. 241-258 (In Russian).

Ponomarev A.I. *Pamiatniki drevnerusskoi tserkovno-uchitel'skoi literatury. Vypusk 3* [Monuments of Ancient Russian Church and teacher literature. Issue 3]. S.-Peterburg, Printing house of St. Petersburg. Joint Stock Company Printing «Publisher», 1897. 330 p. (In Russian).

Porfiryev I.Ya. *Apokrificheskie skazaniia o novozavetnykh litsakh i sobytiakh* [Apocryphal Tales of New Testament Persons and Events]. Moscow, Printing house of the Academy of Sciences, 1890. 471 p. (In Russian).

Rybakov B.A. *Iazychestvo drevnikh slavian* [Paganism of the ancient Slavs]. Moscow, Science, 1994. 610 p. (In Russian).

Savelyeva N.V. «Slovo o tvarii dni, rekomomnedelia» v Sofiiskom sbornike [«A word about the creature and the days called the week» in the Sofia collection]. *Trudy otдела drevnerusskoi literatury* [Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature]. S.-Peterburg, Institute of Russian Literature (Pushkin House), 2010, no. 61, pp. 443 (In Russian).

Speransky M.N. *Slavianskie apokrificheskie evangeliia* [Slavic apocryphal gospels]. Moscow, Printing house of A.I. Mamontov, 1895. 147 p. (In Russian).

Tikhonravov N.S. *Letopisi russkoi literatury i drevnosti. T. 1-5*. [Chronicles of Russian literature and antiquity. Volumes 1-5]. Moscow, Printing house of Grachev and Komi, 1859-1863. 204 p.; 118 p., 96 p.; 112 p., 148 p. (In Russian).

Trubachev O.N. *K istokam Rusi. Narodi iazyk* [To the origins of Russia. People and language]. Moscow, Algorithm, 2013. 154 p. (In Russian).

Uspensky B.A. *Kratkii ocherk istorii russkogo literaturnogo iazyka (XI-XIX vv.)* [A brief outline of the history of the Russian literary language (XI-XIX centuries)]. Moscow, Gnosis, 1994. pp. 4-30 (In Russian).

Schapov A.P. *Smes' khristianstva s iazychestvom i eresiami v drevne-russkikh narodnykh skazaniakh o mire* [A mixture of Christianity with paganism and heresies in ancient Russian folk tales of the world]. *Pravoslavnyi sobesednik - Orthodox interlocutor*, 1861, Part 1 (April), pp. 249-283 (In Russian).

Schapov A.P. *Sochineniia v 3-kh tomakh. T. 1* [Works in 3 volumes. V. 1]. S.-Peterburg, Edition of M.V. Pirozhkov, 1906. 803 p. (In Russian).

About the Author:

Simonov Alexander Igorevich – Ph.D (Philosophy), chief state inspector, Department of the Ministry of Culture of the Russian Federation on the Volga Federal District (Nizhny Novgorod, Russia). Spheres of research interest: philosophy of culture, the history of Russian philosophy, some aspects of the philosophy of religion. E-mail: simonoff-alex@rambler.ru.



КОНТРОВЕРЗА «РЕЛИГИОЗНЫЙ МОДЕРНИЗМ / РЕЛИГИОЗНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ» И БОГОСЛУЖЕБНАЯ МУЗЫКА ПРОТЕСТАНТСКИХ ЦЕРКВЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

А.А. Беломыцев

Федеральное агентство по делам национальностей.
Россия, 121069, Москва, Трубниковский переулок, 19.



Для части направлений в протестантизме характерна логика развития, заключающаяся в чередовании периодов институционализации религиозной жизни и периодов, характеризующихся стремлением к возвращению к основам христианской веры. При этом контроверза «фундаментализм – модернизм» находит своё отражение не только в богословии, но и в различных аспектах практической жизни верующих. С.Б. Филатов отмечает, что «протестантизм не связан с такими средствами консервации церковной идеологии, как верность Преданию, сакрализация авторитарно организованной церковной бюрократии. Для него нет непогрешимых авторитетов, он требует от верующего чтения Библии и самостоятельного размышления о её смысле. Все это способствует сравнительно лёгкой и быстрой либерализации и секуляризации протестантского сознания. Но эти же факторы облегчают и реакцию на либерализацию – возвращение к основам вероучения – фундаментализму» [Филатов, 2003: 112].

В первую очередь перед служителями церквей возникает вопрос об отношении к музыке на богослужениях – должна ли она состоять из ставших традиционными гимнов и духовных песен или же привлекать новые музыкальные формы, понятные новым поколениям верующих. В этой статье на примере богослужебной музыки протестантских церквей в современной России мы покажем, как вышеописанная логика развития протестантизма находит своё отражение в области богослужебной музыки. Результаты проведенных исследований свидетельствуют, что споры о характере и содержании музыки в богослужении на сегодняшний день остаются одним из существенных факторов разделения верующих. Рассмотрев музыкально-обрядовую сторону религиозной жизни протестантских общин в современной России, мы можем сопоставить её с тенденцией возродившегося в последние три десятилетия противоборства религиозных модернизма и фундаментализма. Можно судить о том, что логика «религиозный модернизм / религиозный фундаментализм» по отношению к развитию богослужебной музыки проявляет себя нетипично.

Ключевые слова: религиозный фундаментализм, религиозный модернизм, традиционные гимны, духовные песни, протестантизм, богослужебная музыка.

Для части направлений в протестантизме характерна логика развития, заключающаяся в чередовании периодов институционализации религиозной жизни и периодов, характеризующихся стремлением к возвращению к основам христианской веры. С явлением протестантского фундаментализма тесно связан феномен «ревайвела» (англ. revival – «пробуждение», «возрождение»). С ревайвелом ассоциируется представление о втором рождении «в Духе», когда «в результате проповеди люди испытывают раскаяние в совершённых грехах, остро переживают чувство возврата веры, решаются изменить свою жизнь и стать «настоящими» христианами» [Аринин, Кильдяшова, 2006:48].

Ревайвел является реакцией на либерализацию и демократизацию церковной жизни. Так, в качестве первого ревайвела можно рассматривать появление движения пиетистов в Германии, явившегося ответом на либерализацию государственной лютеранской церкви. Наиболее ярко этот принцип раскрылся в Соединённых Штатах Америки, когда в результате трёх великих пробуждений во многом сформировался современный облик религиозной жизни этой страны [McLoughlin, 2004:3-11].

Оппонентом фундаментализма и имманентно присущего ему потенциалу ревайвела выступает религиозный модернизм – богословское направление в рамках протестантизма, выступающее за необходимость изменения его вероучительных истин в новых социальных условиях. Данное либеральное направление стремится переосмыслить основные богословские категории, религиозные и моральные нормы, считающиеся неизблемыми с точки зрения фундаментализма. Для представителей религиозного модернизма характерен отказ от

буквального прочтения Библии, конформизма в богословских вопросах, отрицание буквального сотворения мира и согласие с теорией эволюции.

В области искусства характерно обращение к секулярным формам творчества, выработка популистских форм отражения священных образов в искусстве (яркий тому пример – рок-опера «Иисус Христос – суперзвезда» Э. Ллойд-Вебера). При этом контрверза «фундаментализм – модернизм» находит своё отражение не только в богословии, но и в различных аспектах практической жизни верующих. Д.А. Головушкин указывает на амбивалентность феноменов религиозного фундаментализма и религиозного модернизма, предлагая рассматривать их в виде дизъюнкции (включающего «или») для анализа сложных форм религии или религиозности [Головушкин, 2015:95].

Наблюдение Головушкина подтверждается динамикой взглядов на богослужебную музыку в протестантских общинах. Так, либеральные церкви в обрядовой стороне церковной жизни зачастую жёстко стоят на традиционалистских позициях, используя риторику, характерную для фундаменталистов. А фундаменталистски ориентированные общины приветствуют использование секулярных культурных форм как на богослужении, так и при осуществлении миссионерской деятельности. В первую очередь перед служителями церковью возникает вопрос об отношении к музыке на богослужениях – должна ли она состоять из ставших традиционными гимнов и духовных песен, или же допустимо привлечение новых музыкальных форм, понятных современному поколению верующих.

В области богослужебной музыки контрверзе «модернизм – фундаментализм» противостоит явление религиозного традиционализма, направленного

на сохранение преемственности, целостности социокультурных форм в меняющихся исторических условиях. С позиций религиозного традиционализма звучит осуждение как религиозного модернизма, так и фундаментализма. Е.О. Гаврилов отмечает в этой связи: «Критика этих крайностей исходит из осознания угрозы для макрорелигиозных образований в лице возможной диффузии, дробления крупных объединений на более мелкие» [Гаврилов, 2005:194]. Исследование коллизии религиозного традиционализма и феномена «модернизм – фундаментализм» на материале обрядово-культовых форм требует отдельного исследования. В данной статье мы покажем, как вышеописанная логика развития протестантизма находит своё отражение в области богослужебной музыки.

В России протестантизм представлен множеством направлений. Первые протестанты появляются на Руси ещё в XVI в., здесь образуются «терпимые» лютеранская, реформатская и англиканская церкви. Противостояние «модернизм – фундаменталистская реакция» можно констатировать в противоборствующих тенденциях XIX в., когда фундаменталистским ответом на проявления «церковного лютеранства», лояльного к власти и склонного к либерализации церковной жизни, стало появление «братских общин». Последовавшие репрессии против представителей братских общин до революции и политика уничтожения религии в советский период не позволили русскому протестантизму развиваться по вышеописанному принципу. Однако после социально-политических изменений конца прошлого века можно вновь говорить о возрождении конфронтации «модернизм – фундаментализм» в жизни протестантских общин современной России. Так, С.Б. Филатов отмечает, что «после многих лет гонений при советской власти и фактического уничтожения “церковного лютеранства” в 1990-е гг. противостояние этих двух течений вновь возродилось» [Филатов, 2003:121].

Итак, в современном российском протестантизме можно обнаружить разные,

а зачастую и противоположные тенденции, как в сфере теологии, так и в отношении музыкального оформления богослужений. Мы можем согласиться с замечанием А. Стародубцева о существовании корреляционной зависимости между уровнем вертикальной централизации общин и возможностью использования современной христианской музыки на богослужениях. В данной статье под современной христианской музыкой мы будем понимать христианские композиции, написанные в стиле рока. Кроме того, в это понятие могут быть включены другие формы музыки с ярко выраженным синкопированным ритмом: ска, панк, рэп, джаз, блюз.

Наблюдение Стародубцева о связи уровня централизации религиозной общины и её отношением к современной христианской музыке находит своё подтверждение и в богослужебной практике лютеранской и англиканской церквей в России. Так, на богослужениях Евангелическо-лютеранской церкви России, сохраняющей, пожалуй, самый высокий уровень централизации среди протестантских церквей современной России, используются традиционные хоралы и гимны. При этом авторство нескольких песнопений принадлежит ещё Мартину Лютеру (к примеру, гимн «Ein feste Burg» (в лютеранских сборниках принят перевод «Господь – наш меч, оплот и щит»)).

В тех церквях, где уровень централизации ниже, наблюдается более свободное отношение к использованию современной христианской музыки. Здесь можно выделить три направления в современном российском протестантизме, проявляющих значительную социальную активность, и расположить данные течения в порядке уменьшения роли традиционных песнопений на их богослужениях:

- Церковь евангельских христиан-баптистов;
- Церковь Адвентистов Седьмого дня;
- различные харизматические направления, генетически связанные с Пятидесятничеством.

В музыкальном отношении вышеуказанные направления восходят к общинам евангельских христиан XIX в. Эти общины, соединяя народные музыкальные традиции с обширным наследием западного протестантизма, сформировали свой собственный музыкально-богослужебный уклад. Во многих евангельских общинах исполнялись знакомые православные песнопения, которые постепенно видоизменялись, приспосабливаясь к новым условиям. К примеру, православный тропарь первого гласа «Спаси, Господи, люди твоя» со временем превратился в евангельское песнопение «Прими хвалу, благодаренье» с симметричным метром и хоральным изложением. Особенно распространённым был сборник «Приношение православным христианам», большинство песен которого сохранилось в репертуаре евангельских церквей и ныне.

Наряду с православными песнопениями определённое место в репертуаре евангельских хоров занимали молоканские напевы. Для них характерны черты русской песенности – проникновенность интонации, мелодичность, протяжность. Некоторым молоканским песням свойственна многокуплетная форма, которая позволяет раскрыть содержание различных сюжетов из Священного Писания. Среди молоканских песен, используемых на современных богослужениях, можно назвать «Пастырь мой, Господь всесильный», «Здесь, стоим ещё у берега», «Страшно бушует житейское море». В дальнейшем композиторы евангельских христиан, среди которых К. Инкис, И.С. Захарчук, Я.И. Вязовский, А.И. Кеше, Н.А. Казаков и другие, выработали определённый стиль и направление евангельской музыки.

В этой среде формируется богослужебная музыка, жанровой основой которой, по классификации Е.С. Гончаренко [Гончаренко, 1982:65] являются духовные гимны, хоралы и духовные песни. Кроме того, в репертуаре хоров утвердился жанр духовного хорового концерта. К 1917 г. движение, начавшееся с единичных общин, насчитывало около

двух тысяч поместных церквей с общей численностью более 150 тысяч верующих. Из числа российских протестантов выделяются баптисты, в период с 1905-го и по конец 1910-го гг. ведут активную деятельность общины адвентистов седьмого дня, в 1911 – 1913 гг. возникает пятидесятническое движение.

Во время становления советской власти протестантизм переживает небывалый расцвет: растёт количество общин во всех регионах России, расширяется поле их деятельности. Численность протестантов достигла миллиона человек, насчитывалось более 5 тысяч поместных церквей. Однако в 1929 г. Постановлением ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» деятельность церквей была ограничена удовлетворением религиозных потребностей в стенах молитвенных домов, миссионерская работа и религиозная пропаганда запрещались. В результате последовавших репрессий к 1931 г. большинство поместных церквей были закрыты.

В период после Великой Отечественной войны протестантизм значительно окреп. В 1945 г. происходит присоединение христиан веры евангельской ко Всесоюзному Совету евангельских христиан-баптистов (так называемое «Августовское соглашение»). Однако на рубеже 1950–1960-х гг. началось новое административное наступление на церковь. Лишь в конце 1970-х гг. наблюдается относительная стабилизация внутренней жизни поместных церквей. Особенность поклонения российских протестантов в советский период заключается в том, что практически вся религиозная жизнь концентрировалась на богослужении, основными частями которого были чтение Библии, проповедь пресвитера или старейшины, а также хлебопреломление (причастие), совершавшееся, как правило, по воскресеньям один раз в месяц.

Богослужения проходили в молитвенных домах, при этом основное внимание уделялось внутреннему соответствию заповедям Божиим. Острые социальные и вероучительные вопросы, как правило, пресвитерами избегались. Формируется

характерный стиль поклонения, в котором музыке отводилась роль создания благоговейной и созерцательной обстановки. В этот период складывается та основа музыкального оформления богослужения, которая является общей как для баптистов и адвентистов седьмого дня, так и для различных пятидесятнических общин. С.Б. Филатов отмечает, что «до начала политики «перестройки» у протестантов России выработались свои церковно-бюрократические традиции, препятствовавшие развитию изначально заложенной в протестантизме динамики ревайвализма» [Филатов, 2003:122].

Ситуация резко меняется в конце 80-х годов XX в.: в течение последующих 30 лет религиозной свободы российский протестантизм развивается в логике «модернизм – фундаменталистская реакция». Сегодня в этих общинах мы встречаемся с различным отношением к музыке на богослужении. С одной стороны – это «традиционалисты», предпочитающие использовать на богослужениях не вызывающую противоречий консервативную музыку, к которой относятся традиционные гимны и духовные песни, сложившиеся в результате становления музыкального богослужебного уклада евангельских христиан в советскую эпоху. С противоположной точки зрения выступают «новаторы», предпочитающие использовать современную христианскую музыку (так называемую «музыку поклонения и прославления») на богослужениях.

Благодаря известному уровню централизации, наиболее цельной предстаёт позиция лютеранской, реформатской и англиканской церквей. В них господствуют традиционные представления о порядке богослужения и использовании богослужебной музыки. В данных церквях практикуются некоторые службы суточного круга, прежде всего вечерняя и утренняя службы. Богослужения проводятся по литургическим книгам. Тексты гимнов объединяются в сборники, музыкальный материал которых может произвольно выбираться для конкретного богослужения, причем жёсткой привязки

текста для каждой конкретной службы, как, например, в католических литургических книгах, нет. В связи с этим в данных общинах значительна роль кантора – управляющего хором, выбирающего и согласующего с пастором тексты гимнов, предназначенных для богослужения. Общинное пение гимнов является важной частью богослужения наряду с пением церковного хора. Вся паства поёт в унисон с хором под клавишную музыку.

Позиция баптистских и адвентистских общин в отношении современной христианской музыки, как правило, довольно нейтральна. Баптисты, как представители самой традиционной и консервативной группы протестантов евангельского направления, не приветствуют введения современных стилей в богослужении, при этом баптистской молодёжи не запрещено увлечение современной музыкой, в том числе в стиле рок с использованием гитар и ударных инструментов, как, например, в московской общине «Парадигма» [Стародубцев]. В целом на богослужении баптистов используются традиционные гимны и духовные песни, входящие в сборники, среди которых самыми распространёнными являются «Гусли», «Тимпаны» и «Кимвалы».

При общей схожести музыкальной богослужебной практики, позиция адвентистов седьмого дня в отношении современной христианской музыки несколько мягче, чем у баптистов. Основанием и критерием использования богослужебной музыки в общинах Церкви АСД, кроме Священного Писания, являются свидетельства Эллен Уайт, чьи труды, согласно церковному руководству Церкви христиан адвентистов седьмого дня, «обладают пророческим авторитетом и служат для Церкви утешением, водительством, наставлением и обличением». Э. Уайт пишет в своем труде «Воспитание»: «Библейская песенная история полна советов о пользе и благотворном влиянии музыки и песни. Музыкальные мелодии часто извращаются и используются для греховных развлечений. Таким образом, музыка становится одним из самых соблазнительных искушений» [Уайт].

Мы видим, что с точки зрения Э. Уайт музыка не является нейтральной в духовном и нравственном отношении, и вряд ли данная точка зрения допускает использование «плотской» современной музыки на богослужениях адвентистов. Тем не менее, по словам Н.В. Лозовской, преподавателя кафедры музыкального образования Заокского адвентистского университета, руководители музыкального служения церкви адвентистов седьмого дня, как правило, открыты к современному музыкальным веяниям. Исполнение на служениях традиционных гимнов объясняется ими как дань уважения вкусам и стилю поклонения верующих старшего поколения. С течением времени не исключается полный переход от традиционных духовных песен и гимнов к современным формам христианской музыки.

Позиция пятидесятнических общин, входящих в союзы консервативной направленности (такие как ОЦХВЕ или РЦХВЕ), в целом схожа с позицией баптистов и адвентистов. Так, последователи Федотова не принимают новых стилей поклонения, отвергая крайние проявления эмоций, преобладающие в харизматических церквях. По мнению традиционных пятидесятников, «церковь должна избегать влияния мира, не должна использовать в поклонении современную музыку, должна остерегаться исключительной зависимости от духовных даров, которую они видят в харизматических церквях» [Лункин].

РЦХВЕ (до 2003 г. СХВЕП – Союз христиан веры евангельской – пятидесятников) испытал значительные затруднения после того, как в 1990-х множество независимых харизматических церквей вошло в эту традиционно консервативную ассоциацию церквей. Возникли разногласия по поводу новых форм в богослужении, в первую очередь касающиеся использования современной христианской музыки, а также эмоционально-экстатического стиля поклонения. Р.Н. Лункин утверждает, что в последние годы, в связи со снижением интереса верующих к богословию «здоровья и богатства», напряже-

ние между сторонниками традиционных форм поклонения и приверженцами харизматического стиля поклонения стало спадать [Лункин].

При этом общины, ещё два десятилетия назад категорически отвергавшие использование рок- и поп- музыки на богослужениях, сегодня активно используют новые музыкальные стили как на богослужении, так и в миссионерской деятельности. Связано это, с одной стороны, с естественным обновлением лидеров данных общин, с другой – с возросшей автономностью и мобильностью верующих пятидесятников, всё более размывающих грань между консервативными и харизматическими объединениями верующих. Верующие поют стоя, между пением часто произносятся характерные для пятидесятничества глоссолалии («молитвы на языках»).

Разброс мнений по поводу использования современной христианской музыки среди представителей РОСХВЕ достаточно широк, так как общины разрознены и не имеют строгой организационной структуры. Некоторые объединения, являющиеся по своей сути харизматическими, активно применяют на служениях такие инструменты как электрогитары, синтезаторы, перкуссии, ударные установки. Верующие также поют стоя, разрешены танцевальные движения, частота и внешние проявления практики глоссолалии зависят от позиции руководства конкретной общины. Характерны также подчеркнутая эмоциональность, находящая выражение в так называемом «святом смехе», «святом гневе», а также в «заклании в духе» (когда участник богослужения падает на пол).

Е. Карпова, лидер «группы прославления» Церкви Божьей в Царицыно, утверждает, что в церкви должна звучать современная христианская музыка, которая является лучшим средством евангелизации и помощником в работе с христианской молодёжью. В богослужениях общин, входящих в РОСХВЕ, музыка может звучать половину или большую часть богослужения, часто сопровождая проповедь или являясь фоном для сбора

пожертвований или подготовки к причастию. Музыкальное сопровождение богослужений условно делится на два типа: «поклонение» (относительно медленную и лёгкую музыку без яркого ритмического рисунка) и «хвалу» (музыку быструю и ритмичную, часто исполняемую в стиле рок).

Среди верующих харизматических общин популярно утверждение о том, что Бог принимает верующих такими, какие они есть, включая музыкальные пристрастия. Любые установления, ограничивающие современную христианскую музыку, верующие таких объединений подвергают критике, апеллируя к Евангелию, которое эксплицитно не налагает ограничения на использование инструментов. Ограничения же, по мнению харизматов, накладываются особенностями культуры и являются заблуждениями, от которых необходимо решительно освободиться. Здесь мы видим, как в харизматических церквях с присущим им либеральным богословием используют сугубо фундаменталистскую логику в отношении использования современной христианской музыки на богослужениях.

Результаты проведенных исследований показали, что споры о характере и содержании музыки в богослужении на сегодняшний день остаются одним из существенных факторов разделения верующих. Рассмотрев музыкально-обрядовую сторону религиозной жизни протестантских общин в современной России, мы можем сопоставить её с тенденцией возродившегося в последние три десятилетия противоборства рели-

гиозных модернизма и фундаментализма. Можно судить о том, что логика «религиозный модернизм / религиозный фундаментализм» по отношению к развитию богослужебной музыки проявляет себя нетипично. Так, исторические церкви, испытывающие сильное влияние секуляризации, категорически не приемлют современную христианскую музыку на богослужениях, отдавая предпочтение песнопениям, освящённым традицией. В то же время течения, в богословском отношении противостоящие церквям с высоким уровнем вертикальной централизации, тем сильнее выступают за свободу в использовании музыки на богослужениях, чем значительнее в них выражены фундаменталистские установки.

Необходимо отметить актуальную трансформацию стилей и форм музыкального сопровождения богослужений в большинстве рассматриваемых направлений. У консервативных общин (прежде всего, баптистов) данный процесс протекает медленнее, у пятидесятников – быстрее; адвентисты в этом отношении занимают промежуточное положение. Вместе с тем современная христианская музыка часто выводится за пределы богослужения и активно применяется в качестве инструмента евангелизации. Кроме того, среди лидеров харизматических общин утвердилось мнение о том, что музыка в повседневной жизни должна быть преимущественно духовной, что, с точки зрения новаторов, относится, прежде всего, к тексту, а не к стилю воспроизводимой музыки.

Список литературы:

Аринин Е.И., Кильдяшова Т.А. Эволюция религии в современном мире (протестантский фундаментализм): учебное пособие для студентов специальности «Религиоведение». Владимир: Изд-во Владимирского гос. ун-та, 2006. 135 с.

Гаврилов Е.О. Религиозный традиционализм как форма социальной новации в современном мире // Вестник Кемеровского государственного университета. 2015. Т. 4. № 1 (61). С. 193-197.

Головушкин Д.А. Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. Вып. 1 (57). С. 87-97.

Гончаренко Е.С. Жанры песнопений евангельских христиан-баптистов // Братский вестник. М.: Издание Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов, 1982. № 4. С. 65-71.

Лункин Р.Н. Традиционные пятидесятники в России [Электронный ресурс]. URL: <http://www.east-westreport.org/84-russian/1-r-12-3/492-2013-11-30-12-28-33> (дата обращения: 27.01.2019).

Лункин Р.Н. Харизматическое движение в России [Электронный ресурс]. URL: <http://www.east-westreport.org/86-russian/1-r-13-1/509-2013-12-02-07-01-12> (дата обращения: 01.03.2019).

Стародубцев А. Музыка в богослужениях протестантских церквей России [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rodon.org/relig-100922140937> (дата обращения: 25.01.2019).

Уайт Э. Музыка. Её роль, характеристика и влияние [Электронный ресурс]. URL: http://www.otkrovenie.de/white/knigi/11_Musika/index.htm (дата обращения: 14.06.2019).

Филатов С.Б. Возвращение к основам (протестантский фундаментализм) // Фундаментализм / Под ред. З.И. Левина. М.: Институт востоковедения РАН, «Крафт+», 2003. С. 107-126.

McLoughlin W.G. Modern revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham. Wipf and Stock Publishers, 2004. 560 p.

Об авторе:

Беломыцев Арсений Анатольевич – консультант Отдела гармонизации межнациональных отношений Управления по укреплению общенационального единства и профилактике экстремизма на национальной и религиозной почве Федерального агентства по делам национальностей. Москва, 125493, Смольная, 11, кв. 46. abelomycev@mail.ru.

THE CONTROVERSY «RELIGIOUS MODERNISM / RELIGIOUS FUNDAMENTALISM» AND THE LITURGICAL MUSIC OF PROTESTANT CHURCHES IN MODERN RUSSIA

A.A. Belomytsev

Federal Agency for Ethnic Affairs, 19 Trubnikovskiy st., Moscow, 121069, Russia.

Abstracts. *For some Protestant churches the development logic is characterized by the alternation of periods of institutionalization of religious life and periods characterized by a desire to return to the foundations of the Christian faith. At the same time, the controversy "fundamentalism – modernism" is reflected not only in theology, but also in various aspects of the practical life of believers. First of all, the ministers of the churches are faced with the question of their attitude to music at worship services - should it consist of traditional hymns and spiritual songs, or should they involve modern musical forms that are understandable to a new generation of believers. In this article, using the example of liturgical music of Protestant churches in modern Russia, we show how the above-described logic of the development of Protestantism is reflected in the sphere of liturgical music. According to the research, disputes about the nature and content of music during a worship service remain one of the essential factors of the believer's separation. Having studied the musical and ceremonial side of Protestant communities' religious life in modern Russia, we can compare it with the tendency of confrontation between religious modernism and fundamentalism revived in the last three decades. Thus it can be said that the logic of "religious modernism / religious fundamentalism" in relation to the development of liturgical music proves to be untypical.*

Key words: *religious fundamentalism, religious modernism, traditional hymns, spiritual songs, Protestantism, liturgical music.*

References:

Arinin E.I., Kil'diashova T.A. *Evoliutsiia religii v sovremennom mire (protestantskii fundamentalizm): uchebnoe posobie dlia studentov spetsial'nosti «Religiovedenie»* [Evolution of religion in the modern world (Protestant fundamentalism): textbook for students of the specialty «Religious Studies»]. Vladimir, Publishing house of Vladimir State University, 2006. 135 p. (In Russian).

Gavrilov E.O. Religiozniy traditsionalizm kak forma sotsial'noi novatsii v sovremennom mire [Religious traditionalism as a form of social innovation in the modern world]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta – Bulletin of the Kemerovo State University*, 2005, no 1 (61), vol. 4. pp.193-197 (In Russian).

Golovushkin D.A. Religiozniy fundamentalizm / religiozniy modernizm: kontseptual'nye protivniki ili ambivalentnye fenomeny? [Religious fundamentalism / religious modernism: conceptual opponents or ambivalent phenomena?]. *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofii. – Bulletin of PSTGU. Series 1: Theology. Philosophy*, 2015, no. 1 (57). pp. 87 – 97 (In Russian).

Goncharenko E.S. Zhanry pesnopenii evangel'skikh khristian-baptistov [Evangelical Baptist Christian Genres]. *Bratskii vestnik* [Fraternal messenger]. Moscow, Publication of the All-Union Council of Evangelical Baptist Christians, 1982, no 4. pp. 65-71 (In Russian).

Lunkin R.N. *Traditsionnye piatidesiatniki v Rossii* [Traditional Pentecostals in Russia]. Available at: <http://www.eastwestreport.org/84-russian/1-r-12-3/492-2013-11-30-12-28-33> (accessed 27 January 2019) (In Russian).

Lunkin R.N. *Kharizmaticheskoe dvizhenie v Rossii* [Charismatic movement in Russia]. Available at: <http://www.eastwestreport.org/86-russian/1-r-13-1/509-2013-12-02-07-01-12> (accessed 1 March 2019) (In Russian).

Starodubtsev A. *Muzyka v bogoslužheniiakh protestantskikh tserkvei Rossii* [Music in the services of the Protestant churches of Russia]. Available at: <http://www.rodon.org/relig-100922140937> (accessed 25 January 2019) (In Russian).

Uait E. *Muzyka. Ee rol', kharakteristika i vliianie* [Music. Its role, characterization and influence]. Available at: http://www.otkrovenie.de/white/knigi/11_Musika/index.htm (accessed 14 June 2019) (In Russian).

Filatov S.B. Vozvrashchenie k osnovam (protestantskii fundamentalizm) [Return to Basics (Protestant Fundamentalism)]. *Fundamentalizm* [Fundamentalism] / Ed. Z.I. Levin. Moscow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, "Kraft +", 2003. pp. 107-126 (In Russian).

McLoughlin W.G. *Modern revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham*. Wipf and Stock Publishers, 2004. 560 p.

About the Author:

Belomytsev Arseniy Anatolyevich – Consultant, Department for the Harmonization of Interethnic Relations, Office for the Strengthening of National Unity and the Prevention of Extremism on National and Religious Grounds of the Federal Agency for Ethnic affairs, 125493, Smolnaya, 11, apt. 46. E-mail: abelomycev@mail.ru. Телефон +7 9169156654.



ИМАГОЛОГИЯ И ОБРАЗ РОССИИ

С.И. Шампарова

Арзамасский филиал Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. Россия, 607220, г. Арзамас, ул. К. Маркса 36.



Имагология является достаточно молодой отраслью культурологии. Она имеет связь с такими дисциплинами, как страноведение и лингво-страноведение, национальная культура, межкультурная коммуникация. Главная задача имагологии – это создание позитивного образа той или иной страны, а её предмет – понимание представителями разных культур «чужого». В настоящее время слово «чужой» несёт отрицательную коннотацию, поэтому в имагологии появились термины «иной» и «другой».

Родственной наукой для имагологии является так же компаративистика. Её задачей является сравнение культур «Востока» и «Запада», а главная цель – достижение диалога культур. На протяжении истории острым являлся вопрос отношений России и США. Связь между странами проходила через этапы и «холодных войн», и оттепелей. Поэтому важным и ценным является установление диалога культур этих двух стран. Но достигнуть этого вряд ли можно, не изучив образы обеих стран, существующие в сознаниях их народов, широкой общественности. Решение данной проблемы и является главной задачей имагологии.

Образ той или иной страны формировался не только исходя из рассказов путешественников и торговцев, а так же благодаря литературе и новому, появившемуся в XVIII веке жанру «травелог». Авторы таких своеобразных «записок путешественника» в литературной форме изображали увиденную действительность, быт и культуру людей другой страны, они видели страну изнутри. Однако такое изображение «чужой» страны так же может оказаться предвзятым и субъективным, в то время как русские, например, писатель в своих произведениях без прикрас описывали настоящую Россию в ее культурных, политических и бытовых аспектах. Вероятно именно поэтому многие иностранцы в «чужой» стране и культуре смогли найти нечто «свое»: высокая мораль, склонность к рефлексии.

Ключевые слова: имагология, травелог, образ, имидж, «чужая культура», принцип комплиментарности.

На протяжении всей истории своего существования человечество состояло из различных социумов, каждый из которых имел свой уклад, образ жизни, мировоззрение. Таким образом, определённая группа людей, начиная с древних племён, обладала собственным культурным суверенитетом. Однако жизнь в обществе невозможна без взаимодействия с внешним миром, и всякий социум вступал в контакт с другими группами. Вполне логично, что в процессе таких взаимодействий формировалось представление об остальных, создавались «образы» чужих людей, других стран и государств; положительные или отрицательные. Их изучением и организацией межкультурных коммуникаций и занимается имагология. В целом, предметом её является понимание представителями разных культур «чужого». Появившись в 1920-е годы в социологии, эта наука была позаимствована французскими литературоведами в середине века, и получила широкое распространение среди других гуманитарных дисциплин [Чубарьян, 2014: 122].

Истоками имагологии принято считать труды Жан-Мари Карре и его коллеги Мариус-Франсуа Гийара. Ж.-М. Карре писал о формировании образа немцев во французской литературе. Своей задачей он считал показать, как «оптические ошибки», допущенные французскими писателями, повлияли на видение Германии. Гийар же обращался к имагологии в рамках компаративистики. Он отрицал необходимость изучения «иллюзорного» влияния одной литературы на другую в пользу понимания того, как формируются и существуют в сознании мифы о других народах [Ощепков, 2017: 251].

Компаративистика – ещё одна наука, целью которой является сравнение и противопоставление образов разных культур (англ. “compare” - сравнивать). Имагология действительно имеет генетическую связь с данной наукой. Существуют так же мнения, что имагология является разделом компаративистики. С другой стороны, эти науки могут рассматриваться как два антипода. В куль-

турологическом направлении основной задачей компаративистики является толкование основных концептов «Восток», «Запад», «Север», «Юг» как культурных феноменов, а так же с точки зрения поиска путей возможного диалога культур. В качестве основного тезиса компаративистики стали слова философа Мартина Бубера, который заявлял о необходимости диалога Восточной и Западной культур.

Образ «чужого» закрепился среди интересов исследований таких авторов как А. Лортолари, Ш. Корбе, М. Кадо, Х. Дизеринк. Последний в 1966 году опубликовал статью «К проблеме «имиджей» и «миражей» и их исследования в рамках сравнительного литературоведения, которая легла в основу «Ахенской программы по имагологии». Дизеринк заявлял, что образ той или иной культуры не является предметом имагологии или компаративистики, пока этот «мираж» не начинает влиять на общественное сознание, создавая таким образом положительный или отрицательный образ или вид другой страны.

Хуго Дизеринк в своей статье утверждал, что для компаративистики, равно как и для исторической поэтики, важна структура, смысл и эстетический статус образа, приёмы его создания в литературе. Имагологию же интересуют механизмы внедрения образов «Другого», созданных в СМИ, публицистике и прочих видах дискурса, в общественное сознание, а так же превращение их в национальные стереотипы [Россия в 1839 году].

Подтверждает его слова и французский учёный Даниэль-Анри Пажо, призывающий не рассматривать национальный образ как реальный, так как имидж чужой культуры относится скорее к сфере воображаемого [Поляков, 2014: 181].

В концепции Поля Рикёра «идеология» как форма репродуктивного воображения представляет собой социальные и культурные традиции и является выражением нарративной памяти конкретного общества или социальной группы. «Утопия», как форма продуктивного воображения, меняет общество и мир и выражает надежды на лучшее, «новое» или

«иное» альтернативное будущее. Они дополняют друг друга и связаны диалектически. Идеология способствует формированию и поддержанию так называемой нарративной идентичности, препятствует появлению патологических форм утопии. Утопия же служит критикой идеологии. Основываясь на этом философском утверждении, следует понимать литературные образы «чужого», с одной стороны, как формы репродуктивного или идеологического воображения, а с другой — как формы продуктивного, то есть утопического воображения. Литературные образы народов или этнических групп встречаются в основном как литературные персонажи. Идеологические персонажи выступают в качестве положительного или отрицательного контраста с конкретной этнической группой, нацией или культурой и выполняют восстановительную и интегрирующую функцию: утопические персонажи бросают вызов идентичности такой группы, нации или культуры [Świdarska, 2013: 2].

Польский имаголог Малгожата Сви́дерска в своей диссертации, посвященной изображению Польши в творчестве Ф.М. Достоевского, выделяет два взаимодополняющих характера «чужих», которых она называет «альтер» и «алиус». Альтер — это один из двух похожих, дополняющих друг друга «других»: он представляет идеологию определённой группы, нации или культуры. Алиус также является незнакомцем или иностранцем, но он находится за пределами мира определённой группы, нации или культуры. Альтер-персонажи строятся в основном как положительные или отрицательные этнические или национальные стереотипы, в то время как алиус-персонажи имеют преимущественно символические или мифические функции. Они субверсивны и подвергают сомнению идеологию определённой этнической группы или нации.

Эти два типа литературных персонажей должны всегда интерпретироваться в их культурном контексте. Чтобы избежать путаницы, которая может возникнуть в результате ранней терминологии

имагологии, Сви́дерска вводит понятие «имаготема». Некая «чужая» имаготема может иметь идеологический или утопический характер и состоять из элементов, которые она называет «имиджемами». Они могут проявляться как литературные персонажи или как любой элемент определённой национальной культуры или детали, фигурирующие в тексте, например, имена художников, философов, писателей, политиков и других представителей определённой нации или этнической группы [Świdarska, 2013 : 2].

Существует мнение, что близкие по культуре и менталитету народы находят взаимопонимание и сохраняют дружеские отношения. На самом же деле редко можно найти подтверждение этому тезису. Индия враждует с Пакистаном со времён распада Британской колониальной империи, англичане находятся в напряжённых отношениях с американцами, хотя и в их основе лежит англосаксонская культура; так и в Украине со времен «майдана» не утихает волна русофобства по отношению к России. Так, кажущиеся «родными» страны на практике приобретают друг для друга статус «чужого». Стоит ли ожидать дружеских отношений от народов с абсолютно разными менталитетами? Причина этого может крыться в теории американского антрополога Эдварда Холла о существовании высококонтекстных и низкоконтекстных культур. Согласно его книге “Beyondculture”, в отношениях России и США первая является высококонтекстной, а вторая — низкоконтекстной культурой [Hall, 1976: 119]. Здесь снова возникает проблема «своего» — «чужого».

Но в годы «холодной войны» советский историк, этнолог, культуролог Л.Н. Гумилёв сформулировал «принцип комплиментарности», который служит показателем положительного и отрицательного отношения стран друг к другу. Отец учёного — великий поэт Николай Степанович Гумилёв, не единожды бывавший в иностранных экспедициях, сам неоднократно, таким образом, оказывался на стыке разных культур. Как отмечает Лев Николаевич, комплиментарность

может быть как со знаком плюс, так и со знаком минус. В таком случае имагология и является помощником в создании положительного образа. Чем больше мы знаем друг друга, тем лучше мы понимаем друг друга, и соответственно, тем лучше отношения между людьми, странами.

Несмотря на то, что имагология – достаточно молодая наука, это не значит, что вопрос создания образа того или иного народа не рассматривался вообще. Интерес к нему заложил Лоренс Стерн в своем «Сентиментальном путешествии» (1768г.), а так же Николай Карамзин в «Записках русского путешественника» (1791-1794). Эти путевые заметки, впоследствии получившие название травелог, представили собой абсолютно новый жанр, наполненный философскими размышлениями, яркими образами героя. При этом в центре произведения стали находиться не изображения окружающей героя действительности, людей, быта, событий, а его отношение к этому миру. Авторы травелогов не отождествляли себя со своими персонажами. Для создания объективного образа, они ввели традицию сопоставлять нравы и традиции иных стран и народов с обычаями своих соотечественников.

Чаще всего ещё до встречи с представителями того или иного народа, в нашем сознании уже сформирован образ «чужой» страны. Важнейшими средствами в формировании имиджа того или иного государства являются литература и СМИ. Так, в XIXв. благодаря Астольфу де Кюстину и его травелогу «Россия в 1839» на Западе сложилось мнение о России как о мрачной, угрюмой стране, где народ безропотно повинуется тирану-правителю. В этом народе он видел не цивилизованных европейцев, а варваров-татаров в медвежьих шкурах.

«Ля Руси» маркиза Кюстина приобрела всеевропейскую славу. Короли Франции, Бельгии, Пруссии пожелали иметь свои собственные экземпляры. Напуганная растущим могуществом Российской империи, европейская знать вздохнула спокойно: де Кюстину удалось дискредитировать страну в глазах миро-

вой общественности, явно принизив его социально-культурный уровень. Одну черту пронизательный Астольф де Кюстин отметил верно – скрытый, плутоватый взгляд и недосказанность, что и является характеристикой высококонтекстной культуры.

Более чем через сто лет, в 1987 году, в аннотации к американскому изданию «Ля Руси» американский политик Збигнев Бжезинский пишет: «Ни один советолог ещё ничего не добавил к прозрениям де Кюстина в том, что касается русского характера и византийской природы русской политической системы. В самом деле, чтобы понять современные советско-американские отношения во всех их сложных политических и культурных нюансах, нужно прочесть всего лишь две книги: «О демократии в Америке» де Токвиля и кюстинскую «Ля Руси» [Россия в 1839 году]. Так, маркиз де Кюстин одним из первых заложил основу образа России в общественном сознании стран Запада.

Русская литература, в свою очередь, разрушила сложившийся негативный образ страны. Американцы знакомились с «загадочной русской душой» через работы Тургенева, Толстого, Горького. В творчестве этих русских писателей было что-то близкое американскому сознанию: изысканность традиций Тургенева, высокая мораль Толстого, внимание к «низам» Горького. Огромный отклик на Западе получили и работы Достоевского. Его «Преступление и наказание» до сих пор является настольной книгой всех американских юристов. Однако привлекает этот роман и простых читателей. Склонный к рефлексии западный народ смог найти ответы на свои вопросы в произведении Фёдора Михайловича, который так точно смог описать запутанный мир человеческого подсознания, осветив самые темные его уголки.

Даже в наши дни русскими авторами зачитываются по всему миру. Американский портал Shortlist приводит подборку зарубежных знаменитостей-фанатов русской классики. Среди них Джим Керри (Ф.М. Достоевский «Престу-

пление и наказание»), Дэвид Швиммер (Ф.М. Достоевский «Идиот»), Орlando Блум, Мартин Шин (Ф.М. Достоевский «Братья Карамазовы»), Джордж Клуни (Л.Н. Толстой «Война и мир»), Дэниэл Рэдклифф (М.А. Булгаков «Мастер и Маргарита») [40 favourite...].

Проблема «свое - чужое» и во взаимодействии литературы разных народов. Здесь можно говорить о восприятии отдельного литературного произведения или же писателя в другой стране, что является актуальным для диалога культур. Например, герои западной литературы воспринялись представителями русской интеллигенции как «свои». Мыслящей элите России оказался близок образ Гамлета с его размышлениями и нравственными исканиями. Григория Мелехова американские литературоведы окрестили «Степным Гамлетом», и даже поэма «Страна негодяев» подлинно русского

поэта Сергея Есенина пронизана шекспировскими мотивами. Манеру Хемингуэя использовал в своих произведениях В. Асенов, «русским Хемингуэем», однако, считался писатель-фронтовик В. Некрасов [Кубанев, Набилкина, 2014: 77].

Таким образом, возвращаясь к понятию «комплиментарность», стоит отметить, что этот процесс происходит на бессознательном уровне и формируется благодаря имиджу и образу страны и культуры: положительного или отрицательного. Значит, и имагология может повлиять на «комплиментарность» России и США. Русские говорят: «Врага надо знать в лицо». И это один из подходов к изучению другой культуры. В английском языке существует пословица "Seeing is believing" – «Увидеть значит понять». Чем больше мы увидим, тем лучше мы поймём «чужое», тем менее оно станет «чужим».

Список литературы:

Кубанев Н.А, Набилкина Л.Н. Имагология и межкультурная коммуникация как выражение междисциплинарного подхода к изучению образа Америки в контексте диалога культур // Традиции и инновации в лингвистике и лингвообразовании. Арзамас: Арзамасский филиал ННГУ, 2014. С. 71-79.

Ощепков А.Р. Имагология. Россия в литературе запада / отв. ред. В.П. Трыков. М.: МПГУ, 2017. 330с.

Поляков О.Ю. Принципы культурной имагологии Даниэля-Анри Пажо // Филология и культура. 2013. № 2 (32). С. 181-184.

Россия в 1839 году [Электронный ресурс]. URL: <http://www.cultin.ru/books-rossiya-v-1839-godu> (дата обращения: 05.02.2019).

Теория и методология исторической науки: терминологический словарь / Отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Аквилон, 2014. 576 с.

40 favourite books of famous people. Available at: <https://www.shortlist.com/entertainment/40-favourite-books-of-famous-people/98635> (accessed 05 February 2019).

Hall E.T. Beyond Culture. N.Y.: Anchor Press, 1976. 256 p.

Świdarska, Małgorzata. «Comparativist Imagology and the Phenomenon of Strangeness». CLCWeb: Comparative Literature and Culture 15.7 (2013) Available at: <<https://doi.org/10.7771/1481-4374.2387>> (accessed 15 March 2019).

Об авторе:

Шампарова Светлана Игоревна – ассистент кафедры иностранных языков и культур ННГУ им. Н.И. Лобачевского. Арзамасский филиал, 607220. Арзамас, ул. К.Маркса, 36.

IMAGIOLOGY AND THE IMAGE OF RUSSIA

S.I. Shamparova

Arzamas branch of the Nizhny Novgorod State University. N.I. Lobachevsky.
Russia, 607220, Arzamas, st. K. Marx 36.

Abstracts. *Perceiving a different country or a different people, a person is most often faced with an image that has developed in his mind long before there was a real meeting. It is very rare that there is no information about the object of perception in the consciousness of the perceiver. As a rule, a person is already secretly waiting for confirmation of the impressions that have developed in his brain a priori on a variety of sources of information. For solving this problem, a special place is occupied by imagology, a science whose task is to study the image, its components and forming factors. Results: Soviet historian, ethnologist, culturologist L. N. Gumilev formulated the "principle of complementarity", which serves as an indicator of the positive and negative attitude of the countries to each other. Imagology can certainly change to a process of complementarity. Man thinks in images. The more benevolent will be the image of "another" country, "another" people, the less space will be left for the manifestation of a sense of hostility and enmity. What sources provide information and arouse interest in foreigners? Undoubtedly, one of the most important means of image formation is literature. It is literature that has largely changed the attitude of the West to Russia. On the other hand, Russian classical literature has largely destroyed the negative stereotypes that developed in the minds of the inhabitants of Europe and America.*

Key words: *Imagology, travelogue, image, "foreign culture", the principle of complementarity.*

References:

Kubanev N.A, Nabilkina L.N. Imagologiya i mezhkul'turnaia kommunikatsiia kak vyrazhenie mezhdistsiplinarnogo podkhoda k izucheniiu obraza Ameriki v kontekste dialoga kul'tur [Imagology and intercultural communication as an expression of an interdisciplinary approach to the study of the image of America in the context of a dialogue of cultures]. *Traditsii i innovatsii v lingvistike i lingvoobrazovanii* [Traditions and innovations in linguistics and linguistic education]. Arzamas, Arzamas branch of NNSU, 2014. pp. 71-79 (In Russian).

Oshchepkov A.R. *Imagologiya. Rossiia v literature zapada* [Imagology. Russia in the literature of the West] / ed. V.P. Trykov V.P. Moscow, Moscow State Pedagogical University, 2017. 330 p. (In Russian).

Poliakov O.Iu. Printsipy kul'turnoi imagologii Danielia-Anri Pazho [The Principles of Cultural Imagology of Daniel-Henri Pajot]. *Filologiya i kul'tura - Philology and Culture*, 2013, no. 2 (32), pp. 181-184 (In Russian).

Rossiiia v 1839 godu [Russia in 1839]. Available at: <http://www.cultin.ru/books-rossiya-v-1839-godu> (accessed 02 May 2019) (In Russian).

Teoriia i metodologiya istoricheskoi nauki: terminologicheskii slovar' [Theory and methodology of historical science: terminological dictionary] / Ed. A.O. Chubaryan. Moscow, Akvilon, 2014. 576 p. (In Russian).

40 favourite books of famous people. Available at: <https://www.shortlist.com/entertainment/40-favourite-books-of-famous-people/98635> (accessed 05 February 2019).

Hall E.T. *Beyond Culture*. New York, Anchor Press, 1976. 256 p.

Świdarska, Małgorzata. «Comparativist Imagology and the Phenomenon of Strangeness». CLCWeb: Comparative Literature and Culture 15.7 (2013) Available at: <<https://doi.org/10.7771/1481-4374.2387>> (accessed 15 March 2019).

About the Author:

Shamparova Svetlana Igorevna – Assistant of the Department of Foreign Languages and Cultures of NNGU named after N.I. Lobachevsky. Arzamas Branch. 607220 Arzamas, K. Marxst., 36.



«БИТЕРНАРНАЯ ОППОЗИЦИЯ» КАК ЭЛЕМЕНТ ЯЗЫКА ОПИСАНИЯ МНОГОПОЛЯРНОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СИСТЕМЫ В ПОСТСТРУКТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

И.П. Давыдов

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Россия, 119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебный корпус «Шуваловский».



Объектом данного исследования является структуралистская и пост-структуралистская парадигма описания и объяснения культурных констант посредством бинарных или же тернарных семиотических кодов; предметом – исходные теоретические посылки социальной антропологии К. Леви-Строса и его последователей. Авторская гипотеза, опирающаяся на антропологические теории В. Тернера, К. Леви-Строса и современных южноамериканских антропологов Э.В. де Кастру и Э. Кона, заключается в том, что социокультурные оппозиции должны изучаться не как бинарные, а как тернарные. Цель автора, – синтез структуралистского и постструктуралистского подходов К. Леви-Строса, Вяч. Вс. Иванова, Ж. Дюмезиля, В. Тернера, Э.В. де Кастру и Э. Кона. Ожидаемый результат – построение многополярной трёхмерной модели первобытного хаосмоса, мифологического универсума.

Основная задача – проследивание влияния структурализма и постструктурализма на конструирование бинарных, тернарных, тетрарных схем координации и субординации элементов сложных «нейро» систем в этнологии и социальной антропологии. Новизна исследования его автору видится: 1) в уточнении формальных компонент бинаризма и его производных («монодуализма», «монотриализма» и впервые вводимого в научный обиход «битриализма») в качестве подхода, претендующего на универсальность объяснения существования культурных констант; 2) в замене дискретных горизонтальных и вертикальных плоскостных проекций «первобытной онтологии» на интегрирующую их трёхмерную «битриальную». Вывод: на смену логическому бинаризму структурализма в социальную науку вместе с постструктурализмом пришли тетрарные, монобинарные, битернарные семиотические схемы, способные фиксировать и описывать не только двухмерные, но и трёхмерные, статически равновесные и динамически неравновесные состояния сложных метафизических, мифоритуальных и социальных систем.

Ключевые слова: бинаризм, тернарные оппозиции, постструктурализм, нейросемиотика, Клод Леви-Строс, Вяч. Вс. Иванов, Жорж Дюмезиль, Виктор Тернер.

Американский фольклорист Алан Дандес (1934–2005), ретроспективно возвращаясь в 1997 г. к проблематике начала 1960-х гг. Клода Леви-Строса (в некоторых переводах: Леви-Стросс; 1908–2009) [Леви-Строс, 2000: 121–152] с В.Я. Проппом (1895–1970) [Пропп, 1976: 132–152] по поводу специфики структуралистского подхода к морфологическому анализу волшебной сказки, со ссылкой на леви-стросовскую «Историю рыси». Он отмечал, что «без сомнения, Леви-Строс хорошо знает, что его нередко обвиняют в “злоупотреблении понятием *бинарная оппозиция* <курсив наш. – И.Д.>» [Дандес, 2003:109]. Действительно, как в зарубежной, так и в отечественной семиотике во второй половине XX в. бинаризму как явлению культуры, детерминированному церебральной морфологией и, как следствие, поведенческими стереотипами, нередко приписывалась универсальность. Наиболее яркие подтверждения этому содержатся, на наш взгляд, в трудах В.Н. Топорова (1928–2005) и Вяч. Вс. Иванова (1929–2017) [Иванов, Топоров, 1965: 63–184].

Клод Леви-Строс, как известно, с 1942 г. был лично знаком с Романом Jakobson (1896–1982) [Иванов, 1998: 773, 789]. Он слушал в США его лекции, и, вполне возможно, что идеи построения матрицы оппозиционных друг другу парных фонем и «пучков корреляций», высказанные Jakobson в Московском лингвистическом кружке (до 1920 г.), а затем, при деятельном участии вдохновителя Венской школы князя Н.С. Трубецкого (1890–1938) [Трубецкой, 2000: 71–95] развиты им в Пражской фонологической школе (1926–1939). Они были унаследованы Клодом Леви-Стросом и применены им в структурной антропологии. Во всяком случае, совместная статья Р.О. Jakobson и К. Леви-Строса 1962 г. «“Кошки” Шарля Бодлера» представляет собой образцовое для структурализма сочинение, в котором бинаризму и бинарным оппозициям уделено самое пристальное внимание [Леви-Строс, Jakobson, 2000:121–152].

Критикуя К. Леви-Строса, Алан Дандес подчёркивает, что «...Проппа инте-

ресует поддающаяся эмпирическому наблюдению последовательная структура, а Леви-Строса – глубинные парадигмы, как правило, бинарные по своей природе. (С моей точки зрения, Леви-Строс описывает не столько структуру мифа, сколько структуру мира, представленного в мифе. А это большая разница <прим. А. Дандеса>). <...> Справедливости ради отметим, что на самом деле Леви-Строса интересует природа человеческого мышления (а не сам по себе миф), поэтому в каком-то смысле не столь важно, что бинарные оппозиции характерны не только для мифа. <...> В заключение <напомним>, что наличие бинарных оппозиций в фольклоре не относится к числу свежих идей» [Дандес, 2003: 112, 117]. Действительно, в свете леви-стросовской версии «мифологии» тотемических классификаций, озвученной в «Неприрученной мысли» и «Тотемизме сегодня», становится очевидной установка французского антрополога на поиск реликтов первобытного мифоритуального мышления в современном мире [Леви-Строс, 1994: 37–336].

Наблюдение А. Дандеса сближает эвристику К. Леви-Строса и Вяч. Вс. Иванова, который длительное время разрабатывал вопросы нейросемиотики, что нашло своё отражение в его фундаментальном труде 1997 г. «Нечёт и чёт. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем» [Иванов, 1998: 391–602], восходящем к более ранней работе «Чёт и нечёт» [Иванов, 1978]. Вяч. Вс. Иванов был убеждён, что бинаризм культурных кодов и семиотических систем (мифоритуал относится к их числу), детерминирован функциональной асимметрией двух полушарий головного мозга высших гоминид [Целесообразность человека, 2012a], [Целесообразность человека, 2012b].

Но бинарность (и её производная «четверица» – кватерность или тетрарность), – не единственный в истории человеческой культуры код, поскольку существуют механизмы её преобразования, аналогичные диалектическому «снятию» противоречия и синтезу тезиса и антитезиса. С одной стороны, «при синхронном семиотическом рассмотрении объеди-

нение противоположных рядов символов аналогично нейтрализации бинарных оппозиций в лингвистике» [Иванов, 1998:519]. А с другой, «...этнологические исследования установили, что при наложении друг на друга двоичных противопоставлений может образовываться не горизонтальная четырёхчленная структура, а вертикальная трёхчленная. В работах по общей теории систем отмечалось, что “многие тернарные отношения более естественно истолковываются как бинарные ... между переменной и парой” <...>».

Трёхчленные деления в истории культуры начинают играть существенную роль позднее, чем двучленные ... и основанные на этих последних четырёхчленные. Хотя некоторые исследователи и предполагают наличие трёхчленных символов для времени Верхнего Палеолита... <...> Трёхчленные образы этого периода, как мировое дерево, отличаются вертикальностью построения. Функция каждого символа определяется его местом в вертикальном ряду, чем предопределяется структура позднейших палеоэтноэкономических сооружений мегалитического времени типа Стоунхенджа... <...> ... Позднейшее искусство и шаманистская религия ...характеризуется усложнением изображений ...вокруг центрального образа мирового дерева, в котором всегда выделяются три части...» [Иванов, 1998: 528–529]. Таким образом, бинарность и тернарность строго геометрически маркируют двумерную горизонтальность или трёхуровневую вертикальность картины мира, что принципиально важно в контексте нашего рассуждения.

К слову, ко времени написания своей рецензии на английский перевод книги В.Я. Проппа [Пропп, 1928], К. Леви-Строс также стал учитывать триады оппозиций и корреляций не только в структуральной лингвистике, но и в структурной антропологии и фольклористике: «... Мифемы возникают в результате комбинирования бинарных и тринарных<так в тексте. – И.Д.> оппозиций (что придаёт им сходство с фонемами), но при этом комбинируются такие элементы, кото-

рые – в плане языка, – уже наделены значением» [Леви-Строс, 2000:149]. Вяч. Вс. Иванов в изучении фонологических дихотомий оставляет пальму первенства за Р.О. Якобсоном (но не за Н.С. Трубецким) и резюмирует, что «...наука не может перестать считать после двух. Более сложные системы, такие, как тройственные (триады), роль которых в мифологии ...подчёркивалась Дюмезилем, ...заслуживают самого пристального внимания».

Вместе с тем, уже Тернер обратил внимание на то, что различие между двоичными и третичными системами в этнологии с точки зрения логики может быть представлено как два способа описания одного и того же явления. Как известно, ещё в Пражской школе архифонема описывалась в терминах нейтрализации двоичного противопоставления двух фонем» [Иванов, 1998:590]. Думается, такой подход можно было бы обозначить термином «монодуализм». Ибо при нём обеспечивается своеобразное «*mysterium conjunctionis*» противоположностей в случае перехода к более раннему в эволюционном плане или к более высокому в субординационном корневому таксону.

На наш взгляд, незаслуженно забытый российской антропологией религии Виктор Уиттер Тернер (другие транскрипции – Тэрнер и Тёрнер; 1920–1983) весьма последовательно отличал научный язык описания и его понятийный инструментарий от языка символической картины мира аборигенов-информантов (в основном южноафриканского племени *ндембу*). Духовные плоды интеллектуальной деятельности человека, далёкого от достижений европейской цивилизации, он обозначил неологизмом «*mentifact*» (*ментифакт*) [Тэрнер, 1983а:23] по аналогии с археологическими «артефактами» материальной культуры. Но эти виртуальные ноумены «дикарей» находят своё прямое отражение в реальной действительности – конструкции хижин, организации внутреннего пространства жилищ, приёмах ориентации на незнакомой местности и т.д.

Позиция англо-американского социального антрополога амбивалентна –

он не отдавал предпочтения дуализму перед триализмом, признавая как диадические, так и триадические структурные классификации феноменов. Всё зависело от этнографических фактов, получаемых им в ходе экспедиций в Замбию. Так, необходимость учёта трихотомий, вероятнее всего, была продиктована, помимо прочего, колорологическим интересом к наиболее архаичной цветовой гамме *белого – красного – чёрного*. Более того, им могла наблюдаться ситуация усложнённой «матричной дуотриальной структуры» (термин наш. – И.Д.), когда, например, в святилище разграничиваются три сакральных локуса (в зависимости от назначения помещения), каждому из которых внутренней логикой системы строго приданы совершенно определённые бинарные оппозиции (такие как: мужская кровь от ранения – женская менструальная кровь; знахарь – больной; посвящённый «адепт» – посвящаемый «неофит»; человек-иерофант – жертвенное животное и т.п.) [Тёрнер, 1983а:37–38, 71–167]. Любопытно, что В. Тёрнер также интересовался нейросемиотикой (хотя, изучая миф, ритуал и драму, называл ее «нейросоциологией») и шаманскими психопрактиками [Turner, 1985: 19–42, 249–301].

Старший современник В. Тёрнера, автор «теории трёх функций богов» французский лингвист и историк Жорж Эдмон Дюмезиль (1898–1986), на фоне своих коллег-структуралистов выглядит убеждённым сторонником первичности триад. Его компаративные исследования в области индоевропеистики наглядно показали необходимость учёта профессиональной дифференциации членов социума периода раннего неолита при изучении эволюции древних представлений о богах [Дюмезиль, 1986]. По аналогии с монодуализмом, его концепцию в контексте нашего рассуждения было бы допустимо обозначить как «монотриализм», поскольку, например, в имперском Древнем Риме культ Юпитера постепенно вобрал в себя многие государственные культы, пока не превратился в пра-монотеизм/супремотеизм (*Optimus a Maximus a Soter a* – «лучшего величайше-

го спасителя») [Дюмезиль, 2018]. То есть, трихотомия богов архаичного индоевропейского пантеона, подразумевающая наличие покровителей отдельно племенных вождей/жрецов (~брахманов), отдельно охотников/воинов (~кшатриев) и, наконец, рядовых свободных общинников/земледельцев/ремесленников (~вайшьев), со временем стала тяготеть в своей иерархии к монизму (а их «земные референты» в политическом плане – к абсолютизму).

Таким образом, можно констатировать, что проблема первичности бинарных оппозиций как культурных универсалий поныне далека от своего разрешения, если вообще таковое возможно в некоторой перспективе развития гуманитаристики. Спектр мнений и предпочтений учёных XX – начала XXI вв. охватывает не только полярные точки зрения на диады (К. Леви-Строс, Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров) и триады, но и целую линейку промежуточных форм с весьма дробной «шкалой деления», условно нами обозначенных как: «монодуализм» (в фонологии Р.О. Якобсона и Н.С. Трубецкого); «монотриализм» (пантеона богов индоевропейцев Ж. Дюмезиля); и даже «дуотриализм» (*перформативной спатилизации* В. Тёрнера [термин наш – И.Д.]). Им обозначается, в частности, учение о зыбком, постоянно трансформирующемся пространстве. Например, о пустынном ландшафте в силу «текучести» песчаных барханов под воздействием ветра. Ярко выраженной дуотриальной структурой обладает тригональная бипирамида, о чём см. ниже.

Как ни парадоксально, все эти 2-, 3- и n -членные (где $n = \frac{1}{2}, \frac{1}{3}, \frac{2}{3}$) ментальные структуры мифоритуального универсума (*хаосмоса* в терминах постмодернизма) в массе своей «плоскостны», поскольку не подразумевают третьего измерения. Даже мифема *Arbor Mundi* анализируется учёными как двухмерная вертикальная проекция на некий «ментальный экран». И эта горизонтальная или вертикальная двухмерность обедняет исследовательскую эвристику. Наша гипотеза, опирающаяся на теории В. Тёрнера,

К. Леви-Строса и современных южноамериканских антропологов-амазонистов Эдуарду Вивейруша де Кастру (1951 г.р.) и Эдуардо Кона (1968 г.р.), оперирующих постмодернистским понятийным аппаратом, заключается в том, что оппозиции должны изучаться не как бинарные, а как тернарные. Плюс с учётом некоторой точки зрения наблюдателя (в том числе и «лазеечного надресата» – в терминологии М.М. Бахтина), вынесенной вовне. Наглядно это можно было бы проиллюстрировать символом «всевидящего ока» в равностороннем/равнобедренном треугольнике. Но тригонометрически такая

схема должна вписываться в n^3 -симплекс (четырёхгранный правильный тетраэдр).

При допустимом удвоении бинарных оппозиций, – о чём писал Вяч. Вс. Иванов, – плоскостная кватерность (2×2) получает в нашем случае пятую вершину и достраивается до пирамиды. Если же верхняя точка универсума ментифактов (условно назовем её по-астрономически «зенит» или «апогей») предполагает свой антипод («надир»/«перигей»), то удваивается уже объёмная пирамида и становится тригональной бипирамидой или октаэдром (см. нижеследующий рис. 1):

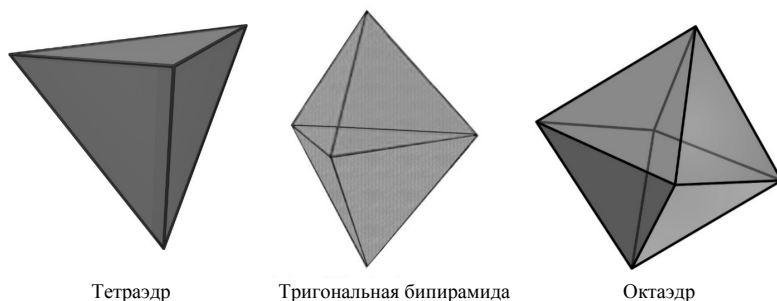


Рис. 1.

(все изображения взяты из открытых интернет-источников).

Вышеприведенные фигуры, – которые позволяют нам понимать и принимать «логику бриколажа» (в терминологии К. Леви-Строса) «мыслящих лесов» Э. Кона [Кон, 2018] и Э.В. де Кастру [Кастру, 2017], – не превышают своей стереометрической сложностью «платоновы тела» (а тетраэдр и октаэдр к ним относятся). Подобные правильные многогранники в орнаментах (возможно, и в ритуальных целях – гадании, мантике, магии) использовались задолго до Пифагора и Теэтета Афинского. Например, абердинширские каменные «шары» из Шотландии датируются поздним неолитом. Поэтому высказанные нами «метафизические умозрения» не являются плодом «кабинетной мифологии», но, разумеется, относятся к языку описания.

Итак, речь должна вестись о тернарных оппозициях, где обязательно присутствует третий элемент, но структурная антропология К. Леви-Строса обычно

интерпретируется в ключе бинаризма. Так, интервьюер и переводчик трудов французского мэтра А.Б. Островский акцентирует внимание читателя на *формуле мифа* у Леви-Строса (см. *формулу 1*):

$$fx(a) : fy(b) :: fx(b) : fa^{-1}(y)$$

Формула 1.

разъясняя, что мифологическое мышление стереотипно, и знак двойной дроби «::» – это знак *пропорции* [Островский, 2004:112]. Однако пропорции бывают разными, равно- и неравновеликими, на что указывал тот же В. Тернер: «Члены пар символов могут быть асимметричными ($A > B$, $A < B$); они могут быть похожими или не похожими, но равными по ценности; они могут быть антитетичными; один из членов может мыслиться как производный от другого; один может быть активным, а другой пассивным и т.д.»

[Тэрнер, 1983b:38]. Если же обратиться непосредственно к работе Леви-Строса «Структура мифов» (1955 г.) [Леви-Строс, 1985:205], то мы обнаружим, что французский структуралист пользуется в своей формуле другим знаком, а именно « $\simeq$ » (см. формулу 2):

$$F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_a-1(y)$$

Формула 2.

и вкладывает в него (« $\simeq$ ») совершенно другой смысл – эквивалентности. Это не логическое отношение абсолютной тождественности ($\equiv$) и не арифметическое равенство ($=$), а семантическое бинарное отношение, интегрирующее равенство по одним определённым признакам и сходство ($\sim$) – по другим. Если это не просто самобытная «авторская пунктуация», то тогда интерпретация А.Б. Островского верна лишь отчасти, и лучше прислушаться к первоисточнику. Тем более, что сам Леви-Строс оттачивал свой формализованный понятийный аппарат как минимум до 1969 г. в дискуссиях с учениками-структуралистами (такими, как П. Маранда и Э. Кёнгас-Маранда. К слову, супруги Маранда в своих публикациях пользуются знаками пропорции « $:$ » и тождества « $\equiv$ » [Маранда, Кёнгас-Маранда, 1985]).

То есть, схемы К. Леви-Строса глубже и сложнее, нежели кажутся на первый взгляд, и подразумевают многомерную трёхчленную структуру, так как инверсии поддаётся и значение функции, и значение аргумента. Причём «баланс сил» (*пондерация*) между правой и левой половинами формулы достигается за счёт субстантивированного свойства (предикат становится на место субъекта). Функционирующие акторы (абстрактные актаны) a и b из левой части меняются в правой своей функциональностью (F, f). Это особенно ярко проявляется в близнечной мифологии с инверсией свойств близнецов (к примеру, последний/«дурак» в финале становится первым/«царём»).

Некоторое значимое свойство предмечивается (допустим, *зелёный* [цвет]

превращается в *зелень*, а львиная ярость или смелость – во *льва*). Может быть и так, что первичная диада генерирует вторичную триаду, а та – ещё одну, третичную триаду. На каком-то из этапов этого каскада креаций или эманаций на арену выступает трикстер [Леви-Строс, 1985:201; Радин, 1999], своим эксцентричным поведением нарушающий имманентную стабильность системы первобытного хаосмоса. При этом обнаруживается новый, третий элемент (с), которого не было и не могло быть в стартовой позиции нарратива, и который выступает «зеркальным двойником», реверсом, антиподом и тому подобного первого.

На наш взгляд, это принципиально важный момент, поскольку именно благодаря ему возможна трансформация событийного ряда, развитие сюжета, а мифоритуал приобретает динамику, объём и перспективу. Но не только мифоритуал – фольклорные повествовательные жанры, такие, как эпос и сказка, тоже. В том числе современная авторская фэнтезийная литература. Если бы нам пришлось (с учётом специфики жанра) описывать, к примеру, взаимоотношения членов семьи Поттеров – Лили, Джеймса и Гарри хотя бы с некоторыми из их антагонистов (Воландом-де-Мортом, Северусом Снейпом [Снегом в русском переводе]) и протагонистов (Альбусом Дамблдором, семейством Уизли) в волшебном мире «Поттерианы» Джоан Роулинг (1965 г.р.), понадобилась бы целая система леви-стросовских уравнений (одна инверсия Северуса Снейпа занимает целую строку).

Ситуация для читателя усугубляется также проницаемостью границ между мирами магов и маглов (её символы-порталы – вокзальная платформа 9¾ и паб «Дырявый котёл» – стали «визитной карточкой» «Поттерианы»), активностью «полукровок», «волшебных тварей», анимагов, оборотней, гоблинов, эльфов, «сквибов», великанов и т.п. В каком-то смысле структура нарратива вымышленных миров «Легендариума» Джона Р.Р. Толкиена (1892–1973) или «Нарнии» Клайва Степлза Льюиса (1898–1963) лег-

че поддаётся процедурам формализации, поскольку их миры более замкнуты и локальны.

Именно вышеприведенное уравнение Леви-Строса (см. *формулу 2*), а не его последователей, на наш взгляд, идеально подходит для описания семантически осложнённого *хиазма* в литературе. (В теории живописи, скульптуры и архитектуры *хиазм* называется *контрапостом*, но суть *пондерации* [уравновешивания контрастов] от этого не меняется). *Хиазм*, как риторическую фигуру перекрещивания двух параллельных информационных потоков, где второй является зеркальным отражением первого, К. Леви-Строс и Р. Якобсон обнаружили в «Кошках» Ш. Бодлера [Леви-Стросс, Якобсон, 2000:115]. И привели этот поэтический *хиазм* в качестве частного случая синтаксического *бинаризма*.

Любопытно, что последовательный сторонник бинарного подхода в теориях знаковых систем Вяч. Вс. Иванов в проблематике нейролингвистики и нейросемиотики так же выделял вопрос перекрестья, но совсем другого – церебрального. Неполный перекрест зрительных нервов (анатомическая *хиазма*), что является нормой для человеческого мозга, позволяет левому полушарию анализировать информацию, приходящую на сетчатку обоих глаз справа, а правому, наоборот, слева, обеспечивая полноценное стереоскопическое бинокулярное зрение [Иванов, 1998: 416–422]. И именно такое зрение высших гоминид, – с вынесенной за плоскость сечения (то есть «плотна картины») позицией наблюдателя (так называемая «зрительная коробка» в форме пирамиды, с пятой вершиной в точке схода световых лучей в хрусталике глаза) [Пановский, 2004:30–211] – ответственно за геодезические и топографические построения, проективную геометрию, спатIALIZацию (теорию пространств) и навигацию. В том числе и за навыки ори-

ентирования на местности, прививаемые в обществе «дикарей» с их «неприрученной мыслью».

Апробации вышеизложенного теоретического материала посвящена отдельная публикация, опирающаяся на достижения современных антропологов-амазонистов, пространно рассуждающих о необходимости налаживания конструктивного диалога всех участников экосистем, как людей, так и не-людей (с ударением на последний слог). Существенно, что свои монографии «Чёт и нечёт» и «Нечёт и чёт» Вяч. Вс. Иванов завершает разговором о диалоге, как ещё одним фундаментальном проявлении *бинаризма*, наряду с близечностью.

Подытоживая, можно сделать выводы, что:

- во-первых, не только в лингвистических, но и в социально-антропологических теориях на смену простому логическому *бинаризму* структурализма в гуманитаристику вместе с постструктурализмом пришли *тетрарные, монобинарные, битернарные* и им подобные семиотические схемы. С бóльшим количеством полюсов и дробной шкалой деления, они способны фиксировать и описывать не только двухмерные, но и трёхмерные статические равновесные (и неравновесные, динамические) состояния сложных метафизических, мифоритуальных и социальных систем, являющихся предметом профессионального интереса социологов, антропологов, этнологов, фольклористов и религиоведов;

- во-вторых, формализованное описание состояния семиотической системы посредством учёта только пропорциональности вместо эквивалентности не позволяет зафиксировать точку (или плоскость) *пондерации*, необходимую для квалификации системы в качестве статичной или динамичной.

Список литературы:

Дандес А. Бинарные оппозиции в мифе: ретроспективный взгляд на полемику Проппа и Леви-Строса. // Фольклор: семиотика и/или психоанализ: Сб. статей. / Пер. с англ. А.С. Архиповой и др. Сост. А.С. Архипова. М.: Вост. лит., 2003. С. 108–118.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1986. 234 с.

Дюмезиль Ж. Религия Древнего Рима с приложением, посвященным религии этрусков / Пер. с франц. и латыни под ред. Ф.А. Пирвица и Т.Г. Сидаша. СПб.: Квадривиум, 2018. 896 с.

Иванов Вяч.Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры: в 3 тт. Т. 1. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 912 с.

Иванов Вяч.Вс. Чёт и нечёт: асимметрия мозга и знаковых систем. М.: Сов.радио, 1978. 184 с.

Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М.: Наука, 1965. 246 с.

Кастру Э.В., де. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / Пер. с франц. Д.Ю. Кралечкина. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017 (2009). 142 с.

Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека / Пер. с англ. А. Боровикова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 344 с.

Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с франц. под ред. и с примеч. Вяч. Вс. Иванова. М.: Наука, 1985. 536 с.

Леви-Строс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль // Первобытное мышление / Пер. с франц., вступит.ст. и прим. А.Б. Островского. М.: Республика, 1994. С. 37–336.

Леви-Стросс К. Структура и форма. Размышления об одной работе Владимира Проппа // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / пер. с франц. и вступит.ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 2000. С. 121–152.

Леви-Стросс К., Якобсон Р. «Кошки» Шарля Бодлера // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / пер. с франц. и вступит. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 2000. С. 98–120.

Маранда П., Кёнгас-Маранда Э. Структурные модели в фольклоре // Зарубежные исследования по семиотике фольклора: сб. статей / Сост. Е.М. Мелетинский и С.Ю. Неклюдов / Пер. с англ. и франц. Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1985. С. 194–260.

Островский А.Б. Парадигма мифологического мышления: очерк вклада К. Леви-Строса. СПб.: Кронос, 2004. 182 с.

Пановский Э. Перспектива как «символическая форма» // Перспектива как «символическая форма». Готическая архитектура и схоластика / Пер. с нем. и англ. СПб.: Азбука-Классика, 2004. С. 30–211.

Пропп В.Я. Морфология сказки. Л.: Academia, 1928. 152 с. [Репр.: Рига, б/г].

Пропп В.Я. Структурное и историческое изучение волшебной сказки // Фольклор и действительность. Избранные статьи / Сост. Б.Н. Путилова. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит.-ры, 1976. С. 132–152.

Радин П. Трикстер. Исследование мифов северо-американских индейцев с комментариями К.Г. Юнга и К.К. Кереньи / Пер. с англ. В.В. Кирющенко. СПб.: Евразия, 1999. 288 с.

Трубецкой Н.С. Основы фонологии / Пер. с нем. А.А. Холодовича под ред. С.Д. Кацнельсона с послесл. А.А. Реформатского. - 2-е изд. М.: Аспект Пресс, 2000. 352 с.

Тернер В. Символ и ритуал / Пер. с англ. Сост. и предисл. В.А. Бейлиса. М.: Наука, 1983а. 277 с.

Тернер В. Символы в африканском ритуале // Символ и ритуал / Пер. с англ. Сост. и предисл. В.А. Бейлиса. М.: Наука, 1983б. С. 32–46.

Целесообразность человека. Публичная лекция в «Новой» антрополога, лингвиста и семиотика Вячеслава Всеволодовича Иванова. Вопросы задаёт Юлия Латынина [Электронный ресурс] // Новая газета. 2012а. № 91. 15 августа. URL: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2012/08/14/50996-tselesoobraznost-cheloveka> (дата обращения: 08.08.2019).

Целесообразность человека. Часть 2. Публичная лекция в «Новой» антрополога, лингвиста и семиотика Вячеслава Всеволодовича Иванова. Вопросы задаёт Юлия Латынина [Электронный ресурс]

// Новая газета. 2012b. № 92. 17 августа. URL: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2012/08/16/51021-tselesoobraznost-cheloveka-chast-2> (дата обращения: 08.08.2019).

Turner Victor W. On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 1985. 328 p.

Об авторе:

Давыдов Иван Павлович – д.филос.н., доцент Философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. 119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебный корпус «Шуваловский», ауд. Г-502. Научная специализация: философ-религиовед. E-mail: info@philos.msu.ru.

BITERNARY OPPOSITION AS AN ELEMENT OF MULTIPOLAR SOCIO-CULTURAL SYSTEM DESCRIPTION LANGUAGE IN POSTSTRUCTURAL ANTHROPOLOGY

Ivan P. Davydov

Moscow State University named after M.V. Lomonosov. Russia, 119991, GSP-1, Moscow, Lenin Hills, Moscow State University, the Shuvalovsky educational building.

Abstracts. *The target of research is the structuralist and poststructuralist paradigm of describing and explaining cultural constants through binary or ternary semiotic codes. The author's hypothesis, based on anthropological theories of V. Turner and Cl. Levi-Strauss as well as those of contemporary South American anthropologists E. V. de Castro and E. Kohn, is that socio-cultural oppositions must be considered not as binary but as ternary ones. The main aim is to trace the influence of structuralism and poststructuralism on the construction of binary, ternary, tetracy schemes of coordination and subordination of elements of complex «neuro»-systems in Ethnology and Social Anthropology. The originality of the study lies, first, in clarification of the formal components of binarism and its derivatives (such as «monodualism», «monotrialism», and «bitrialism», the latter being introduced into scholarly circulation for the first time) as an approach that claims to be a universal explanation of the existence of cultural constants, and, secondly, in author's suggestion to replace the discrete horizontal and vertical planar projections of the «primitive ontology», produced by binary and ternary oppositions, with the one integrating them into three, namely tridimensional, «bitriplet». Conclusion: in social sciences logical binarism of structuralism together with post-structuralism were replaced by tetracy, monodual, bitriple semiotic schemes with a large number of poles and fractional scale divisions of the states of analyzed systems that are able to capture and describe not only two-dimensional but three-dimensional statically-balanced and dynamically-non-balanced states of complex metaphysical, mytho-ritual, and social systems.*

Key words: *binarizm, ternary oppositions, post-structuralism, neurosemiotics, Cl. Levi-Strauss, Vyach. Vs. Ivanov, Georges Dumézil, Victor Turner.*

References:

Dandes A. Binarnye oppozitsii v mife: retrospektivnyi vzgliad na polemiku Proppa i Levi-Strosa [Binary Opposition in Myth: The Propp / Lévi-Stross Debate in Retrospect]. *Fol'klor: semiotika i/ili psikhooanaliz: Sb. Statei* [Folklore: semiotics and / or psychoanalysis: Sat. articles]. / Tr. from English A.S. Arkhipova et al. Comp. A.S. Arkhipova. Moscow, Eastern Literature, 2003. pp. 108–118 (In Russian).

Dumézil G. *Les Dieux souverains des Indo-Européens*. Paris, Gallimard, 1977 (Russ.ed.: Diumezil' Zh. *Verkhovnye bogi indoevropeitsev* / Per. s frants. T.V. Tsiv'ian. Moscow, Science, 1986. 234 p.).

Dumézil G. *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*. Paris: Payot, 1966. (Russ.ed.: Diumezil' Zh. *Religiia Drevnego Rima s prilozheniem, posviashchennym religii etruskov* / Per. s frants. i latyni pod red. F.A. Pirvitsa i T.G. Sidasha. Saint-Petersburg, Kvadrivium, 2018. 896 p.).

Ivanov Viach.Vs. *Izbrannye trudy po semiotike i istorii kul'tury: v 3 tt. T. 1* [Selected works on semiotics and cultural history: in 3 vols. T. 1]. Moscow, School «Languages of Russian culture», 1998. 912 p. (In Russian).

Ivanov Viach.Vs. *Chet i nechet: asimmetriia mozga i znakovyykh system* [Even and odd: asymmetry of the brain and sign systems]. Moscow, Sov. radio, 1978. 184 p. (In Russian).

Ivanov Viach.Vs., Toporov V.N. *Slavianskie iazykovye modeliruiushchie semioticheskie sistemy (Drevnii period)* [Slavic language modeling semiotic systems (Ancient period)]. Moscow, Science, 1965. 246 p. (In Russian).

Castro Eduardo B. Viveiros, de. *Métaphysiques cannibals*. Paris, PUF, 2010 (Russ. ed.: Kastru E.V., de. *Kannibal'skie metafiziki. Rubezhi poststrukturnoi antropologii* / Tr. D.Iu. Kralechkina. Moscow, Ad Marginem Press, 2017 (2009). 142 p.).

Kohn E. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Los Angeles: University of California Press, 2013 (Russ. ed.: Kon E. *Kak mysliat lesa: k antropologii po tu storonu cheloveka* / Tr. A. Borovikova. Moscow, Ad Marginem Press, 2018. 344 p.).

Lévi-Strauss Cl. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958 (Russ. ed.: Levi-Stros K. *Strukturnaia antropologiya* / Tr. From fr., ed. Viach. Vs. Ivanova. Moscow, Science, 1985. 536 p.).

Lévi-Strauss Cl. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1962 (Russ.ed.: Levi-Stros K. *Totemizm segodnia. Nepiruchennaia mys'*. *Pervobytnoe myshlenie* / Transl. from French, entry and approx. A.B. Ostrovsky. Moscow, Republic, 1994. pp. 37–336).

Lévi-Strauss Cl. *La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp. Cahiers de l'Institut de Science Economique appliquée*, 1960, № 9. pp. 3–36 (Russ.ed.: Lévi-Stross K. *Struktura i forma. Razmyshleniia ob odnoi rabote Vladimira Proppa. Frantsuzskaia semiotika: Ot strukturalizma k poststrukturalizmu* / trans. with french and will enter G.K. Kosikova. Moscow, Progress, 2000. pp. 121–152).

Jakobson R., Lévi-Strauss Cl. «Les chats» de Charles Baudelaire. *L'home*, 1962, pp. 5–21 (Russ.ed.: Levi-Stross K., Iakobson R. «Koshki» Sharlia Bodlera. *Frantsuzskaia semiotika: Ot strukturalizma k poststrukturalizmu* / Trans. with french and enter. Art. G.K. Kosikova. Moscow, Progress, 2000. pp. 98–120.).

Koengas Maranda E., Maranda P. *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*. The Hague. – Paris, 1971. P. 16–94 (Maranda P., Kengas-Maranda E. *Strukturnye modeli v fol'klora. Zarubezhnye issledovaniia po semiotike fol'klora: sb. statei* / Tr. from English and french. T.V. Tsivyan. Moscow, Science, 1985. pp. 194–260.).

Ostrovskii A.B. *Paradigma mifologicheskogo myshleniia: ocherk vkladu K. Levi-Strosa* [The paradigm of mythological thinking: a sketch of the contribution of K. Levy-Strauss]. Saint-Petersburg, Kronos, 2004. 182 p. (In Russian).

Panofsky E. Die Perspektive als «symbolische Form». *Vortraege der Bibliothek Warburg 1924/1925*. Leipzig; Berlin, 1927 (Russ.ed.: Panofskii E. *Perspektiva kak «simvolicheskaiia forma»*. *Perspektiva kak «simvolicheskaiia forma»*. *Goticheskaiia arkhitektura i skholaistika* / Tr. with Germ. and English. Saint-Petersburg, ABC-Classic, 2004. pp. 30–211.).

Propp V. *Fairy tale morphology*. London, 1928 (Propp V.Ia. *Morfologiia skazki*. Leningrad, Academia, 1928. 152 p. [Rep. : Riga, b / g].).

Propp V.Ia. *Strukturnoe i istoricheskoe izuchenie volshebnoi skazki* [Structural and historical study of a fairy tale]. *Fol'klor i deistvitel'nost'. Izbrannye stat'i* [Folklore and reality. Selected Articles] / Comp. B.N. Putilova. Moscow, Science; Ch. ed. east Liters, 1976. pp. 132–152 (In Russian).

Radin P. *The Trickster. A Study in American Indian Mythology. With commentaries by Karl Kerenyi and C.G. Jung*. New York, Philosophical Library, 1956 (Russ.ed.: Radin P. *Trikster. Issledovanie mifov severo-amerikanskikh*

indeitsev s kommentariiami K.G. lunga i K.K. Keren'i / Tr. from English V.V. Kiryushchenko. Saint-Petersburg, Eurasia, 1999. 288 p.).

Trubetskoi N.S. *Osnovy fonologii* [Fundamentals of Phonology] / Tr. A.A. Kholodovich, ed. S.D. Katznelson's afterword. A.A. Reformed. - 2nd ed. Moscow, Aspect Press, 2000. 352 p. (In Russian).

Turner Victor W. Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual: an Interpretation. *Essays on the Ritual of Social Relations* / by C.D. Forde, M. Fortes, M. Gluckman, V.W. Turner. Ed. by Max Gluckman. Manchester University Press, 1966 (1962). pp. 124–173; Turner Victor W. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press, 1977 (1969); Turner Victor W. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Cornell University Press, 1975 (Russ. ed.: *Terner V. Simvol i ritual* / Transl. from English Comp. and foreword. V.A. Beilis. Moscow, Science, 1983a. 277 p.).

Turner V.W. Symbols in African Ritual. *Science*, 1973, Vol. 179, no. 4078, pp. 1100–1105 (Russ.ed.: *Terner V. Simvol v afrikanskom ritual. Simvol i ritual* / Tr. from English Comp. and foreword. V.A. Beilis. Moscow, Science, 1983b. pp. 32–46.).

Tselesoobraznost' cheloveka. Publichnaia leksiia v «Novoi» antropologa, lingvista i semiotika Viacheslava Vsevolodovicha Ivanova. Voprosy zadaet Iuliia Latynina [The expediency of man. Public lecture in the «New» anthropologist, linguist and semiotics Vyacheslav Vsevolodovich Ivanov. Questions are asked by Julia Latynina]. *Novaia gazeta - Novaya Gazeta*, 2012a, no. 91. August 15. Available at: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2012/08/14/50996-tselesoobraznost-cheloveka> (accessed 08 August 2019) (In Russian).

Tselesoobraznost' cheloveka. Chast' 2. Publichnaia leksiia v «Novoi» antropologa, lingvista i semiotika Viacheslava Vsevolodovicha Ivanova. Voprosy zadaet Iuliia Latynina [The expediency of man. Part 2. Public lecture in the «New» anthropologist, linguist and semiotics Vyacheslav Vsevolodovich Ivanov. Questions are asked by Julia Latynina]. *Novaia gazeta - Novaya Gazeta*, 2012b, no. 92, August 17. Available at: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2012/08/16/51021-tselesoobraznost-cheloveka-chast-2> (accessed 08 August 2019) (In Russian).

Turner Victor W. *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson, Arizona, The University of Arizona Press, 1985. 328 p.

About the Author:

Ivan P. Davydov – Doctor of Science (Philosophy), Associate Professor of Department of the Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University (Russia, 119991, GSP-1, Moscow, Lenin Hills, Moscow State University, Training and Research Corps «Shuvalov,» the Faculty of Philosophy). Philosophy of Religion and Religious Studies, E-mail: ioasaph@yandex.ru.

ГИПОТЕЗА О «ВЫХОДЕ ИЗ МАЛЬТУЗИАНСКОЙ ЛОВУШКИ» КАК РЕЗУЛЬТАТ ОПЕРЕЖАЮЩЕГО ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО РОСТА: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

А.А. Романчук

Институт культурного наследия. Кишинёв, Республика Молдова.



Одним из ключевых тезисов современной клиодинамики является вывод, что с определённого момента человеческой истории технологический рост стал опережать рост численности населения Земли. Именно это, по мысли сторонников данной идеи, позволило человечеству выйти из так называемой «мальтузианской ловушки» — ситуации, когда периодические кризисы перенаселения приводили к коллапсу архаические общества. Однако критический анализ данной гипотезы рисует картину более сложную и неоднозначную:

- во-первых, можно полагать, что многие (по крайней мере) традиционные общества достигали пределов своей социально-политической прочности много ранее, нежели своих ресурсных пределов;
- во-вторых, с самого начала человеческой истории человеческим обществам были хорошо известны такие искусственные регуляторы численности населения, как, например, инфантицид и регламентируемый каннибализм;
- в-третьих, никоим образом не отрицая, что рост технологий повышал несущую способность среды, можно всё же полагать, что наблюдаемая на середине прошлого века численность населения Земли была достигнута в значительной мере за счёт ещё имевшихся в распоряжении человечества ресурсов слабо освоенного пространства.

Поэтому кажется неоднозначным и тезис о том, что технологический рост на определённом этапе развития человечества приобрёл опережающий (рост численности населения) характер. Наконец, и общества современные, индустриальные и постиндустриальные, для «выхода из мальтузианской ловушки» фактически прибегли к ограничению роста численности населения, реально используя в качестве основного механизма снижение рождаемости.

Ключевые слова: теория истории, культура, клиодинамика, мальтузианская ловушка, численность населения, освоенное пространство Земли, снижение рождаемости, технологический рост.

Клиодинамика – сравнительно новое, но уже весьма успешное и бурно развивающееся научное направление (о предтечах и основных достижениях клиодинамики см: Турчин, 2007). Если коротко представить суть этого подхода, то клиодинамика — наука, которая, опираясь на активное использование математических методов и, в частности, математического моделирования, ставит перед собой задачу создания теории истории — теории о закономерностях развития как человечества в целом, так и отдельных человеческих обществ.

Как я уже неоднократно отмечал, именно этот подход представляется мне на сегодняшний день и добившимся наибольших успехов, и наиболее перспективным. Вместе с тем, я также неоднократно высказывал и критические замечания в адрес ряда постулатов клиодинамики — в том числе и ключевых. В данной работе я хотел бы также представить критический анализ как раз ещё одного из таких, ключевых, положений современной клиодинамики.

Итак, одним из ключевых тезисов современной клиодинамики является вывод, что с определённого момента человеческой истории технологический рост стал опережать рост численности населения Земли. Именно это, по мысли

сторонников данной идеи, позволило человечеству выйти из так называемой «мальтузианской ловушки» — ситуации, когда периодические кризисы перенаселения приводили к коллапсу архаические общества.¹

Весьма правдоподобная, эта гипотеза кажется и логически безупречной, и как будто соответствует и имеющейся в нашем распоряжении совокупности фактов. Однако, по известному выражению, «дьявол скрывается в мелочах», при более пристальном же рассмотрении и при внимании как раз к «мелочам», перед данной гипотезой возникают, на мой взгляд, весьма серьёзные и, на самом деле, непреодолимые препятствия.

Предваряя нижеследующие рассуждения, хотел бы ещё раз подчеркнуть, что я ни в малейшей степени не сомневаюсь в том, что рост численности населения ограничен несущей способностью среды. Равно как и в том, что технологический рост повышает несущую способность среды и, соответственно, даёт возможность для роста численности населения.

Однако, как я уже не раз отмечал, первый важный вопрос заключается в том, действительно ли социально-политические кризисы традиционных обществ были именно ресурсными кризисами?

¹ Уже Дж. Голдстоун [которого можно считать одним из основных предтеч и основоположников клиодинамики], отталкиваясь от идеи неомальтузианской теории о том, что в традиционных обществах ограниченность ресурсов периодически приводила к перенаселению и кризисам, предположил, что рост населения вызывает кризис государства опосредованно [Нефедов, Турчин, 2007: 153; Турчин, 2007: 173-174], влияя на социальные учреждения, которые, в свою очередь, влияют на социальную стабильность. В свою очередь, С. А. Нефедов и П. В. Турчин предложили как ряд математических моделей, построенных на основе когнитивной модели Дж. Голдстоуна, так и развили саму когнитивную модель «структурно-демографических циклов».

В качестве основного постулата концепции «структурно-демографических циклов» выступает тезис о том, что «основная сила, разрушающая государство – рост населения, ведущий к постепенному падению душевого дохода, пока в конечном итоге излишек сверх голодного существования становится недостаточным, чтобы удовлетворить правящий класс» [Турчин, 2007: 196]. И П.В. Турчин формулирует очень чётко: численность элиты растёт, когда душевой доход больше, чем некая пороговая норма, необходимая для сохранения и воспроизводства одного аристократа [Турчин, 2007: 189]. То есть, согласно этой точке зрения, структурно-демографические кризисы являются, в конечном итоге, ресурсными кризисами.

Сама идея о «выходе из мальтузианской ловушки» была в клиодинамических работах рассмотрена и аргументирована неоднократно (краткое изложение и ссылки на наиболее важные и интересные работы по этой теме см: Зинькина, Шульгин, Коротаев, 2016: 30-33). Равно как и изложение тесно связанной с ней идеи о влиянии роста численности населения на ускорение технологического роста: «чем больше людей — тем больше изобретений» (модель Кремера-Кузнеца). Отсылая заинтересованных читателей к этим работам, здесь я ограничусь необходимым минимумом информации.

Касаясь ранее этого вопроса [Романчук, 2008] в связи с объяснением династических циклов Китая как кризисов, обусловленных несоответствием между численностью населения и наличными жизнеобеспечивающими технологиями — в первую очередь уровнем агротехники [Коротаев, Малков, Халтурина, 2007: 144], я обратил внимание на весьма интересные сведения источника, синхронного как раз периоду симптомов кризиса Сун в XI веке — трактата сунского политического мыслителя Ли Гоу, который был создан в 1039 году [Лапина, 1985: 9].

Анализируя трактат Ли Гоу, З.Г. Лапина писала, что «основное препятствие для развития земледелия он [Ли Гоу — А.Р.] видел в отрыве рабочих рук от земли... Массовый отлив работоспособного сельского населения был, по мнению Ли Гоу, основной причиной невозможности обработать не только уже освоенные, но и новые, целинные земли — потенциальный источник увеличения государственных поступлений» [Лапина, 1985: 74]. Причиной оттока сельского населения было массовое обезземеливание в результате концентрации земли у немногих собственников [Лапина, 1985: 76].

То есть, источник рисует нам совсем другую картину причин кризиса — а вовсе не в результате исчерпания фонда свободных земель.

И, соответственно, когда тот же Дж. Голдстоун (он, полагаю, с полным основанием может быть назван основным предтечей современной клиодинамики) приводит данные о широком обезземеливании крестьян в Англии в течение XVI-XVII вв., нужно, как мне кажется, задать вопрос: в какой мере это обезземеливание вызывалось увеличением численности населения и исчерпанием фонда свободных земель, а в какой — процессами социальной дифференциации и концентрации больших участков земли в руках небольшого количества собственников?

Кроме того, очень интересны данные Ли Гоу о ситуации с предметами роскоши в Китае эпохи Сун. «По наблюдению Ли Гоу, парадокс заключался в том, что дра-

гоценных металлов добывалось, а шёлковой пряжи производилось всё больше, но их всё равно было мало. Причину нехватки этих товаров автор трактата объяснял резким возрастанием числа потребителей **среди всех слоев населения** [выделено мной — А. Р.]. Кроме того, большая часть шёлковой пряжи шла на изготовление предметов роскоши» [Лапина, 1985: 70].

Думаю, описанный рост спроса на предметы роскоши тоже не соответствует картине продовольственного, и шире — ресурсного кризиса. Да, с одной стороны — «резкое возрастание числа потребителей» (что полностью совпадает с представлениями клиодинамики). Но с другой — очевидно, что это увеличение числа потребителей шло не столько за счёт роста численности населения, сколько за счёт расширения собственно потребления и вовлечение в процесс потребления предметов роскоши всё более широких слоев населения (а не только элиты). Наконец, и это даже, пожалуй, ключевой момент — не будем забывать, что речь идёт именно о предметах роскоши.

Чрезвычайно интересно в этой связи также, что, проанализировав политико-демографические циклы средневекового Египта, и сам А.В. Коротаев пришел к выводу о том, что «политико-демографические коллапсы в средневековом Египте происходили на уровне заметно ниже потолка несущей способности земли» [Коротаев, 2006: 26]. Пытаясь снять возникающее противоречие, он обращается к «ибн-халдуновским» математическим моделям П.В. Турчина [Коротаев, 2006: 29], согласно которым «политико-демографические коллапсы происходят не из-за реального перенаселения, а вследствие перепроизводства элиты, которое может наблюдаться и в недонаселённой в целом стране (... в стране с населением, численность которого находится ниже уровня насыщения)». Однако, как мне кажется, уже апелляция к «ибн-халдуновским» моделям (которые ставят во главу угла предложенное Ибн Халдуном понятие ассабийи

(«внутригрупповой солидарности», если очень грубо попытаться передать смысл этого понятия) — и, соответственно, объясняют социально-политические кризисы и коллапсы традиционных обществ не ростом численности населения — а снижением как раз ассабии) представляет собой такое принципиальное изменение неомальтузианских постулатов, которое де факто означает отказ от них. В «ибн-халдуновских» моделях коллапс традиционных обществ связан отнюдь не с избыточным, превышающим наличный уровень жизнеобеспечивающих технологий и актуальный потолок несущей способности среды, ростом численности населения.

И, собственно, если обратиться к высказываниям самого Ибн Халдуна, то он чётко указывает, что в конце династий значительная часть земель перестает обрабатываться из-за смут и разграблений имущества рядового населения, и это как раз и служит причиной голода [Коротаев, 2006: 38]. Поэтому, не пытаясь автоматически экстраполировать данные наблюдения на вообще всё традиционные общества, мы, по всей видимости, должны все же предположить, что многие (по крайней мере) традиционные общества достигали пределов своей социально-политической прочности много ранее, нежели своих ресурсных пределов.

С другой стороны, в данном вопросе весьма любопытен, на мой взгляд, один прецедент иного рода (своего рода естественный исторический эксперимент, как его назвал Э. С. Кульпин) — случай с переселением Букеевской орды в начале XIX в. на территорию Рын-песков, в междуречье Волги и Урала [Кульпин, 2006: 13]. Получив возможность беспрепятственно размножаться, этот социум использовал её по максимуму. Через двадцать лет у них уже было более 5 млн. голов скота (рост в 25 раз), что вызвало экологический кризис (продолжающийся

ся вплоть до наших дней) и падение поголовья скота в два-три раза.

Но интересно, что, несмотря на ресурсный кризис, население Букеевской орды продолжало расти, и за сорок лет утроилось. Абсолютно понятно, что такой тренд роста численности населения Букеевской орды был возможен лишь потому, что имел место приток ресурсов извне — который в определенной мере компенсировал ресурсный кризис в ареале самой Букеевской орды. Однако пример Букеевской орды позволяет обратить внимание на одно хорошо известное, но, как кажется, не учитываемое клиодинамикой, обстоятельство.

А именно — то, что с самого начала человеческой истории (и даже ранее) человеческим обществам были хорошо известны такие искусственные регуляторы численности населения как, например, инфантицид и регламентируемый каннибализм. Классические примеры существования такого рода механизмов сознательного ограничения нежелательного, превышающей ресурсные возможности данного общества, роста численности населения, известны из этнографии Океании. А добровольные самоубийства стариков в голодные годы — фиксируются ещё шире (хорошо известный пример — Япония).

И поскольку нет никаких оснований полагать, что эти механизмы требовали некоего «изобретения» в каждом отдельном человеческом обществе, мы вынуждены, по всей видимости, согласиться, что те традиционные общества, которые избегали использования такого рода механизмов (по крайней мере, регулярного использования — и тем более их институционализации) — не испытывали в этом необходимости. То есть, если традиционные общества в своем большинстве и пребывали в «мальтузианской ловушке» — то это, по всей видимости, было их, своего рода, осознанным выбором.²

² К числу таких осознанных механизмов замедления роста численности населения следует отнести и те, которые могут быть обобщены в категории «контролируемой конфликтности»: ритуальные «цветочные» войны ацтеков, криптии и агелы спартанцев.

От констатации данного наблюдения имеет смысл перейти ко второму важнейшему здесь вопросу — роли технологического роста в «выходе из мальтузианской ловушки». И, здесь имеет смысл представить этот вопрос в следующем виде: в какой степени то, что «общая тенденция демографической динамики мира была с 40.000 г. до н. э. по 70-е годы прошлого века именно гиперболической» [Коротаяев, Комарова, Халтурина 2007: 14-19], объясняется именно ростом технологий?

Для начала обращаясь опять к тому же Китаю эпохи Сун, отметим, что если А. В. Коротаяев и соавторы объясняют для него прорыв на уровень нового демографического потолка тем, что были внедрены сорта скороспелого риса из Тьямпы [Коротаяев, Малков, Халтурина, 2007: 144], то П.В. Турчин [Турчин, 2007: 219] считает, что резкий скачок численности населения при Сун и достижение значения демографического потолка в районе 100 миллионов населения объясняются тем, что центр государства сместился на Юг, до того малозаселённый.

Последней же точки зрения придерживаются, фактически, и китаеведы. М. В. Крюков и соавторы, анализируя социально-экономическую и демографическую ситуацию при Сун, писали, что «в истории Китая VII-XIII века были времена, когда центры экономической жизни страны начали решительно перемещаться в южном направлении. Предпосылкой тому были массовые миграции китайского населения с Севера на Юг — миграции, по масштабам и социальным последствиям не имевшие себе равных ни в предшествовавшие, ни в последующие эпохи» [Крюков, Малявин, Софронов, 1984: 58].

Соответственно, ни в коем случае не отрицая значения агротехнических ин-

новаций эпохи Сун, можно полагать, что освоение новых земель, «внутренняя колонизация», было если не основным фактором, то не менее важным в резком скачке численности населения при Сун.

И здесь важно, что, по большому счёту, это наблюдение имеет смысл экстраполировать на историю человечества в целом. Поскольку, вплоть до XIX века у человечества в целом были весьма значительные резервы пустого пространства, которые и являлись основным средством снятия демографической напряжённости.

Действительно, мы видим, что даже в ряде регионов Европы вплоть до XVII-XVIII веков ощущалась именно «недо-населённость». Так, приведу выдержки из работы одного из крупнейших советских медиевистов, специалиста по вотчинному хозяйству феодальной Молдавии — П.В. Советова. Он писал: «Мало было владеть землей, надо было найти достаточное количество крестьян, которые бы её освоили в хозяйственном отношении. Именно это стало очень трудным вопросом, особенно в последней четверти XVI века. Многие бояре, получая в пожалование пустоши и селища, не были в состоянии их заселить. По многу лет стояли селища пустыми ...» [Советов, 2006: 205]. И, далее: «Из всего вышесказанного видно, что проблема рабочих рук и заселения вотчин стояла в молдавском феодальном хозяйстве второй половины XVI века не менее остро, чем в других странах Восточной Европы того времени» [Советов, 2006: 206].

Польские феодалы в восточных районах Речи Посполитой аналогично испытывали острую нехватку рабочей силы, что и пытались решить, выдавая льготные грамоты, освобождавшие новых поселенцев от податей и повинностей на

Наконец, и европейский майорат, по которому старший сын получал всё, а младшие шли в монахи, солдаты, разбойники, отправлялись в крестовые походы или на службу к иностранным правителям — это тоже искусственный, и весьма эффективный замедлитель роста численности населения, и даже конкретно — элиты.

Английские законы против бродяжничества, работные дома и высылка лишнего населения в колонии в виде каторжан (да и вообще выведение колоний), поощрение эмиграции (вспомним весьма масштабные потоки эмигрантов из Европы в США, Канаду, Аргентину, Австралию в XIX — первой половине XX века) — де факто также следует отнести к числу таких механизмов.

срок иногда и до двух десятков лет. Собственно говоря, и западноевропейские законы XIV—XV вв., фиксирующие заработную плату и обязывающие работать, и введение крепостного права в Восточной Европе — все это реакция на недонаселённость [подробнее: Романчук, 2006: 413, 431-435].³

С другой стороны, хотя, как уже отмечалось выше, А.В. Коротаев приходит к выводу, что политико-демографические коллапсы в средневековом Египте тоже происходили при состоянии «недонаселённости», все же, как показывают приводимые им данные [Коротаев, 2006: 15], и темпы роста населения средневекового Египта существенно отставали от других регионов мира — если в Египте население за рассматриваемый период выросло лишь на 35-50%, то в остальных макро-регионах евразийской Мир-Системы — в пять и более раз. По всей видимости, и в отличие от Египта, именно наличием резервов пустых земель во многом и определялся столь значительные темпы роста населения в этих регионах.

Нельзя не заметить и то, что, как показывают актуальные данные по численности населения различных регионов Земли, и на сегодняшний день лидируют здесь Китай, Индия, Юго-Восточная Азия, Африка. То есть, регионы, которые, согласно предложенному В.В. Клименко параметру «эффективности территории» находятся в наиболее благоприятных условиях. Параметр «эффективности территории» учитывает, прежде всего, уровень необходимого потребления энергии в зависимости от климата, а также сочетание качества почв и климата как условий ведения земледелия. Россия в списке В. В. Клименко находится на пятом месте (18,9 тонн условного топлива против 3

тонн Японии; плюс — большая часть территории России находится в зоне рискованного земледелия) [Богданкевич, 2002: 205].

И В.А. Белавин, Е.Н. Князева и Е.С. Куркина, усовершенствуя модель роста народонаселения Земли С.П. Капицы, предложили использовать как раз параметр «пространство», и учитывать пространственное распределение народонаселения [Белавин, Князева, Куркина, 2008: 3].⁴ В результате им удалось объяснить ряд моментов, в которых модель С.П. Капицы затруднялась: «эпоха линейного роста объясняется ... наличием начальной стадии расселения человечества по планете» [Белавин, Князева, Куркина, 2008: 22]. То есть, стадии, когда в распоряжении человечества были ещё весьма значительные резервы неосвоенного пространства.

Собственно, только таким образом, на мой взгляд, и можно объяснить гиперболический рост численности населения Земли от палеолита до XX века. Потому что предлагаемое здесь клиодинамикой объяснение на основе модели Кремера-Кузнецца («чем больше людей, тем больше потенциальных изобретателей» — что само по себе бесспорно), не учитывает тот факт, что процесс создания новых изобретений — процесс, носящий случайный характер. Невозможно, подобно барону Мюнхгаузену, запланировать открытие. И если бы модель «новое изобретение в области ЖОТ (жизнеобеспечивающих технологий) ведёт к подъёму на новый уровень численности населения» была верна без дополнительных условий, то график, отражающий рост численности населения Земли до 70-х годов прошлого века, не соответствовал бы гиперболической функции, а имел бы более сложный характер. Поскольку наверняка бы имели

³ Применительно к средневековой Молдове и Польше имеет значение и основная причина этой недонаселённости — чрезмерная эксплуатация крестьян. В первом случае она была связана с турецким игом, высасывавшим из страны все соки. Причем, стоит подчеркнуть, что официальные турецкие подати были не так уж и обременительны. Но вот их коррупционная составляющая просто зашкаливала. И если учесть, что тратились все эти вымывавшиеся из страны ресурсы на роскошь — то перед нами ещё один пример неэффективного использования ресурсов, никоим образом не связанного с ресурсным кризисом.

⁴ Очень признателен Е. С. Куркиной за возможность ознакомиться с рукописью данной работы.

место, и достаточно часто, ситуации, когда нужное изобретение не возникало бы в течение веков, а то и тысячелетий.⁵

Помимо того, следует иметь в виду и то, что переход к новым, более совершенным ЖОТ шел фактически по принципу «пока гром не грянет, мужик не перекрестится». Очень хорошо это подметил в свое время Ф. Бродель. Он писал: «Общество — это медленная, незаметная, сложная история, это память, упорно повторяющая уже найденные, знакомые решения, которая избегает сложностей и опасных мечтаний о чем-либо ином. Всякое изобретение, постучавшее в дверь, должно было ждать годы или даже столетия, чтобы войти или быть внедренным в реальную жизнь. Существовало *inventio*(изобретение) – затем, много позже, его приложение — *usurpation*, когда общество достигало нужной степени восприимчивости. Так было с косой. В XIV в. после эпидемий, которые нанесли населению Запада страшный урон, картина Смерти, вооруженной косой ... сделалась навязчивой идеей. Но эта коса служила тогда исключительно для того, чтобы косить траву на лугах; она редко бывала орудием жнеца. Колосья более или менее высоко срезали серпом.... Несмотря на огромный рост городов, несмотря на превращение Европы в землю зерновых... коса, повинная якобы в том, что она-де осыпает зерно, начнет повсеместно применяться лишь в XIX в. Сотни других примеров говорят о том же. Скажем, так было с паровой машиной, изобретенной задолго до того, как она послужила толчком к промышленной революции (или сама стала следствием

ее?)» [Бродель, 2007: 306]. И далее он приводит действительно великолепную фразу А. Пиренна: «Америка (открытая викингами), была утрачена сразу же по открытии, потому что Европа в ней еще не нуждалась».

Аналогично, Макс Вебер в классическом труде «Протестантская этика и дух капитализма» дал прекрасную иллюстрацию того, что «духу капитализма» приходилось с немалым трудом преодолевать *традиционализм*. «Увеличение заработка привлекало его [жнеца – А. Р.] меньше, чем облегчение работы: он не спрашивал: сколько я смогу заработать за день, увеличив до максимума производительность моего труда; вопрос ставился по-иному: сколько мне надо работать для того, чтобы заработать те же 2,5 марки, которые я получал до сих пор и которые удовлетворяли мои *традиционные* потребности?» [Вебер, 1990: 81].

Таким образом, никоим образом не отрицая, что рост технологий повышал несущую способность среды, можно все же полагать, что наблюдаемая на середину прошлого века численность населения Земли была достигнута в значительной мере (в какой именно – вопрос, требующий отдельного рассмотрения) за счёт ещё имевшихся в распоряжении человечества ресурсов пространства – заселенного слабо или заселенного слабыми. С учетом же этого наблюдения (а также сделанного выше — о неоднозначности ситуации с пребыванием традиционных обществ в «мальтузианской ловушке») — кажется весьма неоднозначным и тезис о том, что технологический рост на определенном этапе развития человечества

⁵ Стоит учесть здесь и выводы исследователей, прямо противоречащие модели Кремера-Кузнецца. Так, О. В. Богданкевич пришёл к выводу, что чем ближе к современности, тем, наоборот, как раз сильнее отставал темп роста инноваций от темпа роста численности населения Земли [Богданкевич, 2002: 117; Романчук, 2006: 418]. Разумеется, выводы О.В. Богданкевича требуют отдельного и тщательного рассмотрения (что не входит в задачи данной работы) — но не упомянуть о них нельзя. Также, если сопоставить современные данные по количеству изобретений, регистрируемых в отдельных странах [РСП, 2019], с численностью населения этих стран, то наблюдается серьёзное несовпадение динамик. Разумеется, можно здесь акцентировать внимание на оговорке «при прочих равных» [Зинькина, Шульгин, Коротаев, 2016: 32]. Однако, если «при прочих равных» здесь оказывается собственно, решающим фактором, то это, очевидно, означает, что модель Кремера-Кузнецца не является искомым нами объяснением.

приобрёл опережающий (рост численности населения) характер.

Поэтому, для прояснения этой неоднозначности зададим, наконец, главный вопрос: а действительно ли человечество сегодня вышло из «мальтузианской ловушки»? Ранее мы с О.В. Медведевой, рассматривая проблему так называемого «глобального демографического перехода» [Романчук, Медведева, 2009], постарались продемонстрировать, что характерное для него прекращение гиперболической динамики роста численности населения Земли — связано как раз со стоящими сегодня перед человечеством ресурсными ограничениями.

Не повторяя изложенные в этой работе [Романчук, 2011: 111—118] аргументы, добавим: то, что замедление темпов роста численности населения для современного Запада — шаг вынужденный, и диктуется именно экономическими причинами (особенно усиливающимися в процессе перехода к постиндустриальному обществу), показал и такой очень крупный современный экономист, как Лестер Туроу [Thurow, 1993: 205—207]. В другой своей работе он писал: «С точки зрения экономического анализа дети — это дорогой потребительский товар, стоимость которого к тому же стремительно растёт» [Туроу, 1999: 203]. И далее — «на языке капитализма дети перестали быть «центрами прибыли» и превратились в «центры издержек». Дети по-прежнему нуждаются в родителях, но родителям дети не нужны». В Америке (на момент написания цитируемой монографии Л. Туроу, то есть на начало 90-х гг. XX века) 32% мужчин в возрасте от 25 до 34 лет зарабатывали меньше, чем требовалось для того, чтобы семья из четырёх человек жила выше уровня бедности. Когда мужчины уходили из семьи, их реальный жизненный уровень повышался на 73%, тогда как уровень жизни брошенной семьи падал на 42% [Туроу, 1999: 203–204].

Впрочем, и не только Л. Туроу пришёл к подобным выводам. Так, «в моделях Долгоносова, Юкаловых, Сорнетта, Акае-

ва, Садовниченко, Таагепера спад численности населения Земли, наступающий вслед за выходом её на максимальный уровень, происходит из-за того, что население мира превышает потолок несущей способности Земли» [Зинькина, Шульгин, Коротаев, 2016: 45]. Да и сам А.В. Коротаев в другой своей работе весьма обстоятельно описал сущность механизма, который побуждает «модернизирующиеся экономики» к снижению рождаемости: «В модернизирующейся экономике значительное снижение рождаемости сразу же существенно уменьшает демографическую нагрузку, значительно уменьшая число иждивенцев, приходящихся на одного работающего, что уже само по себе ведёт к существенному росту ВВП на душу населения ...» [Абызов, Коротаев, 2014: 274]. И обратный тренд (вызванный в конечном итоге назревающей в данной экономике из-за предыдущего снижения рождаемости, необходимостью в рабочих руках), весьма предсказуемо положительно коррелирует с темпами экономического роста наиболее экономически развитых стран мира [Абызов, Коротаев, 2014: 280–281, рис. П1, П2].

Да, богатство человечества растёт, но растут и усилия, необходимые для того, чтобы его создать. Растут и расходы, как человечества в целом, так и каждого отдельного человека. В том числе и особенно сильно растут расходы на «производство полноценного гражданина», что и приводит к снижению рождаемости. И, в конечном итоге, стоящие сегодня перед человечеством ресурсные ограничения упираются в непреодолимый дефицит такого базового, первичного ресурса, как *время*.

Таким образом, по всей видимости, и предполагаемый клиодинамикой «выход из мальтузианской ловушки» современных обществ произошёл отнюдь не за счёт «опережающего роста технологий». Как и традиционные общества, для «выхода из мальтузианской ловушки» общества современные, индустриальные и постиндустриальные, прибегли к ограничению роста численности населения.

Да, изменились механизмы, используемые для ограничения темпов роста численности населения – снижение рождаемости вместо, образно выражаясь, «повышения смертности». Но причина такого изменения стратегии представляется достаточно ясной. Это, как я уже писал ранее, то обстоятельство, что по мере усложнения человеческих обществ и системы Человечество в целом война (под которой следует понимать не только конфликтность между обществами, но и внутри них), по выражению Б. Константа, стала при-

носить намного меньше прибыли, чем потерь.

Итак, в общем и целом, это те основания, которые побуждают меня сомневаться в истинности предлагаемой клиодинамикой гипотезы о «выходе из мальтузианской ловушки» «современных», индустриальных и постиндустриальных обществ в результате «опережающего роста технологий». Не претендуя [как и всегда] на истину в последней инстанции, надеюсь, что мои сомнения окажутся бесполезны для дальнейшего прояснения вопроса.

Список литературы:

Абызов М.А., Коротаев А.В. О росте рождаемости как факторе подталкивания экономического роста в наиболее экономически развитых странах // Мировая динамика: закономерности, тенденции, перспективы / Отв. ред. А.В. Акаев, А.В. Коротаев, С.Ю. Малков. М.: Красанд, 2014. С. 274-290.

Белавин В.А., Князева Е.Н., Куркина Е.С. Математическое моделирование глобальной динамики мирового сообщества. 2008. [рукопись].

Богданкевич О.В. Лекции по экологии. М.: Физматлит, 2002. 208 с.

Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. Т.1 М.: Весь Мир, 2007. 623 с.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. 808 с.

Зинькина Ю.В., Шульгин С. Г., Коротаев А. В. Эволюция глобальных сетей. Закономерности, тенденции, модели. М.: Ленанд, 2016. 280 с.

Коротаев А.В. Долгосрочная политико-демографическая динамика Египта: циклы и тенденции. М.: Восточная литература, 2006. 111 с.

Коротаев А.В., Комарова Н.Л., Халтурина Д.А. Законы истории. Вековые циклы и тысячелетние тренды. Демография, экономика, войны. М.: КомКнига/URSS, 2007. 256 с.

Коротаев А.В., Малков А.С., Халтурина Д.А. Законы истории. Математическое моделирование развития Мир-Системы. Демография, экономика, культура. М.: КомКнига/URSS, 2007. 222 с.

Крюков М.В., Малявин В.А., Софронов М.В. Китайский этнос в средние века (VII-XIII вв.). М.: Наука, 1984. 336 с.

Кульпин Э. С. Евразия: пусковой механизм эволюции // Человек и природа: из прошлого в будущее / Ред. Э.С. Кульпин. М.: Энергия, 2006. С. 7-74.

Лапина З. Г. Учение об управлении государством в средневековом Китае. М.: Наука, 1985. 388 с.

Нефедов С.А., Турчин П.В. Опыт моделирования демографически-структурных циклов // История и Математика: Макроисторическая динамика общества и государства / Ред. С.Ю. Малков, Л.Е. Гринин, А.В. Коротаев. М.: КомКнига/URSS, 2007. С. 153-167.

Рейтинг стран по количеству патентов [Электронный ресурс]. URL: <https://nonews.co/directory/lists/countries/number-patents> (дата обращения: 10.09.2019).

Романчук А.А. Время человека: заметки к демографической теории истории // Stratumplus. 2006. № 2. С. 407-438.

Романчук А.А. Модель Голдстоуна-Нефедова-Турчина и ее объяснительные возможности // Проблемы математической истории. Математическое моделирование исторических процессов. М.: ЛИБРОКОМ/URSS, 2008. С. 144-149.

Романчук А.А. Кривые зеркала «мальтузианских ловушек»: происхождение, периодизация и демографическая динамика Культур Резной и Штампованной Керамики Карпато-Поднестровья (12 – середина 8 вв. до Р. Х.). Saarbrücken: LAMBERTAcademicPublishing, 2011. 137 с.

Романчук А.А., Медведева О.В. Глобальный демографический переход и его биологические параллели // Эволюция: междисциплинарный альманах. Вып. 1. М.: URSS, 2009. С.244-269.

Советов П.В. Резервы роста вотчины эксплуатации и феодальный иммунитет в Молдавии // Stratimplus. 2006. № 6. С. 196-226.

Туроу Л. Будущее капитализма. Как экономика сегодняшнего дня формирует мир завтрашний // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М.: Academia, 1999. С. 185-222.

Thurrow L. Head to head; the coming economic battle among Japan, Europe, and America. N.Y.: Warner Books, 1993. 336 p.

Об авторе:

Романчук Алексей Андреевич – магистр антропологии, научный сотрудник Института культурного наследия, Кишинёв, Республика Молдова.
E-mail: dierevo@mail.ru, dierevo5@gmail.com.

THE HYPOTHESIS OF “THE ESCAPE FROM THE MALTHUSIAN TRAP” THROUGH THE “FASTER TECHNOLOGICAL GROWTH”: THE CRITICAL ANALYSIS

A.A. Romanchuk

Institute of Cultural Heritage. Bd. Stefan cel Mare si Sfint, 1, Md-2001, Chisinau, Republic of Moldova.

Abstracts. *The key thesis of cliodynamics is a conclusion that starting from the certain moment of human history the technologies began to grow faster than the growth of population of the planet. The followers of the hypothesis suppose that this allowed the humans “to escape” from “the Malthusian trap”, i.e. the regularly overpopulation crises that led traditional societies to collapses. However, the critical analysis draws a more complicated picture. First, we can suppose that many (at least, many) of traditional societies achieved the limits of their social and political durability earlier than the resource limits. Secondly, from the very beginning of human history there were known some deliberate mechanisms of lowering of population growth, such as infanticide and regulated cannibalism. Thirdly, by no means denying that the technological growth increases the medium bearing capacity, we can suppose that the free space reserves was a very important factor of the Earth population achieved at the mid of XX century. That is why the thesis of “the technological growth faster than the population growth” looks controversially. Finally, even the modern societies “escaped” from the “Malthusian trap” through the decreasing of population growth, using the mechanism of fertility decline.*

Key words: *theory of history, culture, cliodynamics, Malthusian trap, technological growth.*

References:

- Abyzov M.A., Korotaev A.V. O roste rozhdaemosti kak faktore podtalkivaniia ekonomicheskogo rosta v naibolee ekonomicheski razvitykh stranakh [About the fertility growth as a factor of economic growth in the most economically developed countries]. *Mirovaia dinamika: zakonomernosti, tendentsii, perspektivy* [World dynamics: patterns, trends, perspectives] / Ed. A.V. Akayev, A.V. Korotaev, S.Yu. Malkov. Moscow, Krasand, 2014. pp. 274-290 (In Russian).
- Belavin V.A., Kniazeva E.N., Kurkina E.S. *Matematicheskoe modelirovanie global'noi dinamiki mirovogo soobshchestva* [Mathematical modelling of global dynamics]. 2008. [manuscript] (In Russian).
- Bogdankevich O.V. *Leksii po ekologii* [Lectures in ecology]. Moscow, Fizmatlit, 2002. 208 p. (In Russian).
- Brodel' F. *Material'naia tsivilizatsiia, ekonomika i kapitalizm, XV-XVIII vv. T.1* [Material civilization, economics and capitalism, XV-XVIII centuries. T.1]. Moscow, All World, 2007. 623 p. (In Russian).
- Veber M. *Protestantskaia etika i dukh kapitalizma. Izbrannye proizvedeniia: Per. s nem.* [Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism. Selected Works: Per. with Germ.] / Comp., Total. ed. and after Yu.N. Davydova; Foreword P.P. Gaidenko. Moscow, Progress, 1990. 808 p. (In Russian).
- Zin'kina Iu.V., Shul'gin S. G., Korotaev A. V. *Evolutsiia global'nykh setei. Zakonomernosti, tendentsii, modeli* [The evolution of global networks: patterns, trends, models]. Moscow, Lenand, 2016. 280 p. (In Russian).
- Korotaev A.V. *Dolgosrochnaia politiko-demograficheskaia dinamika Egipta: tsikly i tendentsii* [The long-term political and demographical dynamics of Egypt: cycles and trends]. Moscow, Oriental literature, 2006. 111 p. (In Russian).
- Korotaev A.V., Komarova N.L., Khalturina D.A. *Zakony istorii. Vekovyie tsikly i tysiacheletnie trendy. Demografiia, ekonomika, voiny* [The rules of history. Secular cycles and millennia trends, Demography, economy, wars]. Moscow, KomKniga / URSS, 2007. 256 p. (In Russian).
- Korotaev A.V., Malkov A.S., Khalturina D.A. *Zakony istorii. Matematicheskoe modelirovanie razvitiia Mir-Sistemy. Demografiia, ekonomika, kul'tura* [The rules of history. Mathematical modelling of World System development. Demography, economy, culture]. Moscow, KomKniga / URSS, 2007. 222 p. (In Russian).
- Kriukov M.V., Maliavin V.A., Sofronov M.V. *Kitaiskii etnos v srednie veka (VII-XIII vv.)*. [Chinese ethnica during the Middle Ages]. Moscow, Science, 1984. 336 p. (In Russian).
- Kul'pin E. S. *Evraziia: puskovoi mekhanizm evoliutsii* [Eurasia: the evolution trigger]. *Chelovek i priroda: iz proshlogo v budushchee* [Man and nature: from the past to the future] / Ed. E.S. Culpin. Moscow, Energy, 2006. pp. 7-74 (In Russian).
- Lapina Z. G. *Uchenie ob upravlenii gosudarstvom v srednevekovom Kitae* [The theory of state governing in medieval China]. Moscow, Science, 1985. 388 p. (In Russian).
- Nefedov S.A., Turchin P.V. *Opyt modelirovaniia demograficheskii-strukturnykh tsiklov* [An attempt of demographical cycles modelling]. *Istoriia i Matematika: Makroistoricheskaia dinamika obshchestva i gosudarstva* [History and Mathematics: Macrohistorical Dynamics of Society and State] / Ed. S.Yu. Malkov, L.E. Grinin, A.V. Korotaev. Moscow, KomKniga / URSS, 2007. pp. 153-167 (In Russian).
- Reiting stran po kolichestvu patentov* [Rating of countries by the number of patents]. Available at: <https://nonews.co/directory/lists/countries/number-patents> (accessed 10 September 2019) (In Russian).
- Romanchuk A.A. *Vremia cheloveka: zametki k demograficheskoi teorii istorii* [The time of Man: some sketches to the demographical theory of history]. *Stratumplus*, 2006, no. 2, pp. 407-438 (In Russian).
- Romanchuk A.A. *Model' Goldstouna-Nefedova-Turchina i ee ob'iasnitel'nye vozmozhnosti* [Goldstone-Nefedov-Turchin's model and its explanatory possibilities]. *Problemy matematicheskoi istorii. Matematicheskoe modelirovanie istoricheskikh protsessov* [Problems of mathematical history. Mathematical modeling of historical processes]. Moscow, LIBROCOM / URSS, 2008. pp. 144-149 (In Russian).
- Romanchuk A.A. *Krivyie zerkala «mal'tuzianskikh lovushek»: proiskhozhdenie, periodizatsiia i demograficheskaia dinamika Kul'tur Reznoi i Shtampovannoi Keramiki Karpato-Podnestrov'ia (12 – seredina 8 vv. do R. Kh.)* [Wrong mirrors of «Malthusian traps»: the origin, periodization, and demographical dynamics of Incised and Stamped Pottery Ceramic Cultures of Carpathian-Dniester region]. Saarbrücken, LAMBERT Academic Publishing. 2011. 137 p. (In Russian).

Romanchuk A.A., Medvedeva O.V. Global'nyi demograficheskii perekhod i ego biologicheskie paralleli [Global demographic transition and its biological analogies]. *Evoliutsiia: mezhdistsiplinarnyi al'manakh*. Vyp. 7. [Evolution: an interdisciplinary almanac. Vol. 1]. Moscow, URSS, 2009. pp. 244-269 (In Russian).

Sovetov P.V. Rezervy rosta votchinoi ekspluatatsii i feodal'nyi immunitet v Moldavii [The reserves of votchina exploitation growth and feudal immunity in Moldavia]. *Stratum plus*, 2006, no. 6, pp.196-226 (In Russian).

Turou L. Budushchee kapitalizma. Kak ekonomika segodniashnego dnia formiruet mir zavtrashnii [The Future of Capitalism: How Today's Economic Forces Shape Tomorrow's World]. *Novaia postindustrial'naia volna na Zapade. Antologiya* [New post-industrial wave in the West. Anthology]. Moscow, Academia, 1999. pp. 185-222 (In Russian).

Thurrow L. *Head to head; the coming economic battle among Japan, Europe, and America*. New-York, Warner Books, 1993. 336 p.

About the Author:

Aleksey A. Romanchuk – MA in anthropology, researcher in Institute of Cultural Heritage, Bd. Stefan cel mare si Sfint, 1, Md-2001, Chisinau, Republic of Moldova.
Email: dierevo@mail.ru, dierevo5@gmail.com.

СПЕЦИФИКА ОТНОШЕНИЯ К БОГАТСТВУ В КУЛЬТУРЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО РЫЦАРСТВА

А. Г. Смирнов

Московского педагогического государственного университета (МПГУ).
Россия, 119991, г. Москва, ул. Малая Пироговская, 1/1.



Статья посвящена исследованию особенностей восприятия богатства в средневековой рыцарской культуре. Материальные ценности и их аккумуляция являются одним из важнейших элементов истории человечества. Исходя из этого, изучение отношения к богатству способствует более глубокому пониманию ценностно-мировоззренческих доминант, существовавших в разных эпохах, культурах и социальных группах. Автором рассматривается роль материальных ценностей в контексте специфики профессиональной деятельности и социального положения рыцарства.

Эти аспекты позволяют показать наличие объективной необходимости высоких доходов для осуществления профессиональной деятельности средневековой европейской воинской элиты.

В работе учитываются особенности ментальности средневекового западноевропейского общества. Мировоззренческие приоритеты воинского сословия даются на основе произведений рыцарской литературой, в которых отражено представление рыцарей о самих себе. В свою очередь, данные этические стереотипы служили образцом поведения в исторической реальности. На примере отношения к богатству рассмотрено потенциальное противоречие между декларируемым единством рыцарского самосознания и разным имущественным статусом и социальным положением представителей высшего сословия. Особое внимание уделено категории рыцарской щедрости, рассматриваемой с точек зрения альтруизма и прагматизма. Показано влияние проявлений актов демонстративной щедрости на статус представителей воинской элиты как внутри своего сословия, так и в социуме в целом. Отмечена взаимосвязь сформировавшейся рыцарской психологической установки по отношению к богатству со спецификой профессиональной деятельности данного сословия. В статье учитывается роль религиозного фактора как доминанты культуры средневековой Европы. В этом ракурсе восприятие богатства в рыцарском авторитетном стереотипе рассматривается с точки зрения его соответствия христианским аксиологическим установкам, связанным с материальными ценностями и отношением к ним.

Ключевые слова: богатство, Западная Европа, история, культура, мировоззрение, поведенческие стереотипы, рыцарство, сословная самоидентификация, Средние века, ценностные приоритеты.

Введение

Актуальность темы богатства, воспринимаемого в материальном плане, и его интерпретаций связана с большим социокультурным значением данного феномена на всех этапах развития человечества и во всех сообществах. Богатство обычно свидетельствовало о статусе человека, стимулировало социальную активность, приводило к разноуровневым конфликтам: от межличностных до межгосударственных. Даже аскетические идеалы как антитеза обогащению (в древней Спарте, ряде религиозных сообществ и пр.) только доказывают особую роль материальной сферы в жизни человека и общества. В историко-культурологическом ракурсе исследование восприятия богатства важно с точки зрения познания аксиологических приоритетов, доминирующих в культурах определённых регионов и исторических эпох. Отметим, что специфика мировоззренческих установок и особенности культуры повседневности являются важными направлениями современного научного знания, что подчёркивает актуальность рассматриваемой нами темы.

Представленная работа имеет целью исследование восприятия богатства в среде средневекового западноевропейского рыцарства. Исходя из специфики средневековой культуры, видится необходимым рассмотреть данную тему в трёх аспектах:

- с точки зрения профессиональной деятельности;
- в социальном плане;
- в религиозном контексте.

В качестве исторических источников автор обращается к произведениям рыцарской литературы: *chansons de geste*

(рыцарскому эпосу), *romans courtois* (куртуазным рыцарским романам), поэзии труверов и трубадуров. В них наиболее полно представлена стереотип средневекового воинского сословия Европы, одним из элементов которого является отношение к материальным ценностям.

Научная разработанность темы

Феномен рыцарства на протяжении значительного времени является объектом научных исследований. В связи с этим, отдельные аспекты темы богатства в данной среде неоднократно затрагивались учёными в различных ракурсах: *при рассмотрении рыцарства как историко-культурного феномена* (Бессмертный Ю.Л., Кардини Ф., Карповский А.С., Кин М., Оссовская М., Флори Ж., Ястребицкая А.Л. и др.), *военной практики в Средние века* (Биллер Дж., Гайер С., Контамин Ф. и др.), *крестовых походов* (Виймар П., Доманин А.А., Захаров М.А., Лучицкая С.И., Куглер Б., Перну Р., Ришар Ж. и др.), *деятельности духовно рыцарских орденов* (Аддисон Ч.Дж., Байдуж Д.В., Ишимикли И.В., Мельвиль М. и др.), *изучении феномена западноевропейского феодализма* (Блок М., Гизо Ф., Гуревич А.Я., Маркс К., Неусыхин А.И., Петрушевский Д.М., Поршнев Б.Ф., Сказкин С.Д. и др.).

Однако восприятие богатства рыцарством в контексте особенностей средневековой западноевропейской культуры специализированно практически не рассматривалось, что свидетельствует о научной новизне представленного исследования.

Методология исследования

Исследование базируется на общенаучных принципах объективности и

историзма. Взаимосвязь сфер культуры, истории, литературы, религии и этики, необходимая для исследования многогранного феномена рыцарства, подразумевает применение принципов междисциплинарности и системности, свойственных культурологическому знанию. Рассмотрение аспектов культуры средневековой Западной европейской цивилизации как уникального явления, сформировавшегося в особых исторических условиях и обладающего специфическими ценностно-мировоззренческими доминантами, подразумевает использование цивилизационного подхода. Сравнение этических установок рыцарства с моделями, свойственными иным культурным традициям повлекло использование компаративного метода. Сопровождение теоретических положений иллюстративными примерами из произведений средневековой литературы и рыцарской практики, отражение взаимосвязи идеалов и реалий потребовали применения дескриптивного метода. Оценочные суждения при рассмотрении отношения рыцарства к богатству повлекли использование аксиологического подхода.

Исследование: основная часть

Рассмотрим роль имущественной составляющей в рыцарской практике. В рамках трёхсословной социальной модели средневековой Европы рыцари идентифицировались как *bellatores* (лат. – воюющие). Тяжелая рыцарская кавалерия выступала ведущей ударной силой в военных действиях рассматриваемой эпохи. В отличие от снаряжения пехотинца – простолюдина, лошадь, доспехи и оружие знатного воина имели очень большую стоимость. По оценке французского историка Ж. Флори, к 1100 году экипировка рыцаря и боевой конь стоили от 250 до 300 су, на которые можно было купить 30 быков или 300 овец [Флори, 2006: 129–131]. Аналогичная оценка и у итальянского медиевиста Ф. Кардини – примерно 250 солидов, составлявших стоимость 25 быков или 250 овец [Кардини, 1987: 302]. Более детальные, но схожие по сути дан-

ные приводит французский специалист по средневековым войнам Ф. Контамин [Контамин, 2001: 23–32, 80–87].

Исходя из оценок медиевистов, можно сделать вывод, что хорошее рыцарское вооружение стоило целого состояния и было недоступно основной массе населения. Отсюда следует, что значительный доход являлся важным условием осуществления профессиональной деятельности рыцарей.

Рыцарство как привилегированное воинское сословие обладало властными полномочиями. Значительная часть рыцарей была вовлечена в систему феодальных отношений, хотя далеко не все воины имели земли и замки. Статус феодала подразумевал не только получение доходов – в натуральной и финансовой формах от зависимых представителей третьего сословия, но и значительные траты.

Для обеспечения безопасности замка и окрестных владений требовалось постоянное наличие вооружённых и обученных военному делу людей. В Средние века в Западной Европе сформировалась система вассальных отношений, в рамках которой вассал за пожалованный фьеф (обычно земельный) был обязан служить своему сеньору [Bloch, 1989: 233–249]. Однако традиция требовала от вассалов находиться при сеньоре лишь 40 дней в году. Поэтому для круглогодичной безопасности сеньору требовалось иметь много вассалов и, соответственно, земель для пожалований своим людям. Альтернативный вариант – привлечение на службу безземельных рыцарей. Для средневековой культуры характерен принцип традиционализма, порицавший социальную мобильность. Исходя из этого, статус рыцаря не предполагал альтернативы военному делу, за исключением принятия монашества. Рыцарь не мог быть ремесленником или торговцем. Поэтому не имевшие дохода воины охотно шли на службу к феодалам, которые должны были обеспечивать их всем необходимым и могли дать перспективу социального возвышения.

Также феодалу следовало содержать замок, поддерживая оборонительные

сооружения в хорошем состоянии. Потенциально с этим могли справиться и зависимые крестьяне. Однако сложные работы требовали привлечения профессионалов. В эпоху символа и жеста замок подчёркивал высокий статус сеньора. В прагматическом аспекте он был необходим при частых вооружённых феодальных конфликтах.

Однако строительство или реконструкция замка влекли значительные траты. Французский медиевист М. Мельвиль приводит пример стратегически важной крепости Сафет на Ближнем Востоке, которую орден тамплиеров восстанавливал из руин в 1240–1242 годах. Затраты оказались колоссальными – 1100000 «золотых сарацинских монет». Для снабжения на год гарнизона в 1700 человек только ячменя и пшеницы привозили на 12000 мулов. В целом содержание крепости доходило до 40000 золотых монет в год и превышало получаемые от домена доходы [Мельвиль, 1999: 163–167]. Разумеется, обычные укрепления не требовали таких глобальных расходов. Но всё же содержание замка и его охрана требовали значительных материальных затрат.

Дифференциация общества на обладающих оружием и воинскими навыками рыцарей и ориентированных на мирные занятия представителей духовенства и простолюдинов способствовала сосредоточению власти у *bellatores*. А в контексте разделения средневековой Европы на три сословия привилегированные слои рыцарства и духовенства противопоставлялись численно доминировавшим простолюдином – *laboratores* (лат. – работающие, т.е. крестьяне и горожане). В свою очередь, *bellatores* не были однородным сословием по имущественной составляющей. На одном его полюсе находились монархи и крупные феодалы, а на другом – безземельные рыцари, не имевшие иного дохода, кроме скромной платы за службу и военных трофеев. Несмотря на такое расслоение, сфера профессиональной деятельности позволяла считать всех знатных воинов единым сословием. При этом в своих воззрени-

ях рыцарство ориентировалась на богатую аристократию и идентифицировало себя как социальную элиту [Flori, 1990: 35–67].

Bellatores создали уникальный мир куртуазной культуры, в котором, наряду с воинскими достоинствами, ценились учтивость, умение петь, слагать стихи и пр. Разумеется, стихосложение не требовало финансовых затрат. Но в эпоху Средневековья большое значение уделялось символическим жестам. Поэтому существенное значение имел визуальный образ благородного человека. Одежда, оружие, лошадь, свита должны были демонстрировать высокий статус рыцаря, выделяет его как из среды простолюдинов, так и на фоне малообеспеченных воинов. Жизнь при дворе с её галантными праздниками, турнирами и пирами требовала значительных издержек. Не случайно герой французского эпоса Гильом Оранжский, отъезжая к королю, просил отца: *«Мне отдайте всё, что есть в казне: // Я тысячный обоз хочу иметь, // Чтоб нищим двор меня не вздумал счесть»* [Песни о Гильоме Оранжском, 1985: 9].

Рыцари стремились к богатству. И это не уникально в истории. Однако этику рыцарства отличало не желание обладать материальными благами, а характер распоряжения ими. Воины ожидали от своих предводителей богатого вознаграждения за службу и сами ориентировались на элиту. А представители знати традиционно были щедры к окружавшим их воинам. По культурному генезису данный поведенческий стереотип наиболее близок к германской воинской традиции и затем был унаследован рыцарской этикой. Таким образом, щедрость являлась элементом эталонной этической модели рыцаря. Более того, в эпоху символических публичных жестов подарок предполагал обязательную ответную благодарность. Так, в немецком эпосе *«вели себя и гости хозяевам под стать, // Был рад любовью и каждый последнее раздать»* [Песнь о Нибелунгах: 1972: 160].

Жадность как антитеза щедрости могла сильно повредить репутации воина.

Созданный А.С. Пушкиным образ скупого барона [Пушкин, 1986: 426–441] явно не соответствовал нормам сословной морали воинской элиты Средневековья. В значительной мере это связано с тем, что расчётливость в тратах была характерна для купцов, ремесленников и иных простолоудинов. Рыцарь же должен был отличаться от низшего сословия в своих поведенческих стереотипах. Средневековый социум был консервативен и не приветствовал нарушение сословной иерархии и устоявшихся моделей поведения. Поэтому рыцарская литература насыщена различными формами демонстративной щедрости. Например, в Испании легендарный Сид, выдавая дочерей замуж: *«Лишь мулов одних и коней ретивых // Приежжим рыцарям отдал сто с лишним. // Роздал он шубы, плащи цветные, // А деньгам там счёт и вовсе позабыли»* [Песнь о Сиде, 1959: 130].

Корпоративная модель *bellatores* предполагала, что настоящее рыцарство не имеет географических границ. В подтверждение этого мы видим подобное Сиду поведение на другом краю Европы, где польский правитель Болеслав III также на свадьбе, которую праздновали 16 дней, *«не переставал раздавать дары»* [Галл Аноним, 1961: 84].

Самоидентификация рыцарства как единого сословия предполагала унификацию поведенческих стереотипов всех воинов. В рассматриваемом ракурсе щедрость не зависела от благосостояния благородного человека. Ролевое ожидание предполагало наличие щедрости даже у бедного воина. И здесь важна не стоимость дара, а готовность его преподнести. Поэтому в романе французского поэта XII века Кретьена де Труа странствующий рыцарь Эрек получил радушный приём и предложение помощи как в замке обеспеченного графа, так и в скромном доме его вассала [Кретьен де Труа, 1980: 17, 43].

По культурному генезису щедрость воинов в отношении гостя была укоренена ещё в поведенческих стереотипах древних германцев [Тацит, 1969: 362–363]. Материальная и моральная помощь

ближнему, особенно в сложных жизненных обстоятельствах, гостеприимство отвечали нормам христианской морали. А религиозность являлась доминантой культуры в средневековой Европе.

Особо отметим щедрость сеньора к вассалам. По мнению французского историка Д. Буте, в этой сфере личностные ценностные доминанты сочетались с нормами, принятыми в феодальном обществе [Boutet, 1990: 397–418]. Многие рыцари, особенно безземельные, рассматривали свою службу как источник дохода. Имея юридическое право перехода от одного сеньора к другому, воины ориентировались на щедрых представителей элиты, которые могли достойно их вознаградить за тяготы и опасности военного дела.

Подобная благодарность воинам встречается во многих регионах. Непосредственно в Европе она была унаследована от древнеримской, а ещё в большей степени - германской воинской традиции. Полководцы в знак благодарности за победы часто выделяли своим людям значительную часть трофеев, что повышало их статус и привлекало к ним новых воинов. Эта норма закрепилось и в мировоззрении рыцарства. Так, рыцарь Парцифаль в романе немецкого поэта рубежа XII–XIII вв. Вольфрама фон Эшенбаха, одолев соперников: *«Осыпал золотым дождём // Своих оруженосцев верных // В признание их заслуг безмерных»* [Вольфрам фон Эшенбах, 1974: 234].

Репутация сеньора зависела от количества находившихся в его распоряжении людей и их профессиональных качеств. Здесь также просматривается древнегерманская ценностная установка, согласно которой «вожди стремитесь, чтоб их дружина была наиболее многочисленной и самой отважной» [Тацит, 1969: 359]. Подчеркнём, что репутация не являлась константной категорией. Например, даже у легендарного короля Артура при сложных жизненных обстоятельствах: *«досады и смущенья // Для короля немало в том, // Что свита жалкая при нём»* [Кретьен де Труа, 1980: 195]. В эпоху жестов и символов подобная ситуация могла озна-

чать понижение статуса и определённый спуск вниз по иерархической лестнице. То есть, в приведённом случае король Артур становился не первым среди монархов, а лишь одним из них. И щедрость в подобной ситуации была одним из важных факторов, позволявшим привлечь на службу новых воинов и повысить статус сеньора.

В эпоху рыцарства щедрость воспринималась в контексте уже сформированной воинской традиции и считалась её важной составляющей. Позднее в куртуазной культуре данный компонент обрёл необычайную важность, отчасти связанную с дихотомией «щедрый рыцарь – скупой простолудин». Кретьен де Труа так позиционировал щедрость: *«Для знатных и богатых скупость – // Наипозорнейшая глупость;... // Царица Щедрость вознесёт // Питомца выше раз в пятьсот, // Чем добродетели иные // И начинания благие»* [Кретьен де Труа, 1980: 218–219].

Также щедрость была связана с особенностями профессиональной практики *bellatores*. Рыцарская деятельность подразумевала константную опасность для жизни. Нападения на соседей являлись обычной формой жизни воинов раннего Средневековья, а право инициировать такое нападение долгое время имел любой феодал. Несмотря на смягчение нравов высшего сословия под воздействием церковной доктрины *Pax Dei* (Божьего мира) в зрелом Средневековье, феодальные войны оставались обыденным явлением эпохи.

Успех в подобной войне или на турнире мог привести к получению трофеев или выкупа за захваченного пленника. И такой доход был многократно выше получаемой со своих вилланов ренты. В подтверждение этому британский медиевист М. Ким приводит премьеры из жизни трёх рыцарей – Гийома и Рожера де Гоши и Гийомале Марешаля, необычайно разбогатевших за счёт побед на турнирах [Кин, 2000: 161]. С ним солидарен французский историк М. Дефурно, писавший, что пленение аристократа давало большую прибыль, чем «целая сеньория за несколько лет» [Дефурно, 2002: 211].

Но удача переменчива. Воин мог получить увечья, оказаться в плену или погибнуть. В период раннего Средневековья противники жгли деревни, угоняли скот, сжигали поля и сады во владениях друг друга. В случае победы замок побеждённой стороны уничтожался, а его защитников убивали либо калечили, лишая тем самым дееспособности [Дюби, 2000: 83]. В более позднее время, когда сражения были редки, а знатные воины старались щадить друг друга, потери в случае серьёзного боевого столкновения также впечатляют. По приведённым Ф. Контаминым данным за период с XI по XIV вв. число убитых в крупных сражениях у побеждённой стороны составляло от 20 до 50% от общего числа сражавшихся [Контамин, 2000: 275]. О большой опасности для жизни для рыцаря во время войн пишет и М. Кин [Кин, 2000: 190–197].

Перспектива смерти, увечья или плена не ориентировала воинов на прагматичное накопление богатств и в значительной мере определила рыцарское отношение к материальным благам. Точная характеристика мировоззренческих установок рыцарства в отношении богатства дана советским историком А.Л. Ястребицкой. По её мнению, *«воспитанный в огне и крови, характер рыцаря был скорее импульсивный, чем расчётливый. <Поэтому он – А.С.> предпочитал повседневному труду быстрое обогащение и щедрые траты»* [Ястребицкая, 1978: 131].

Необходимо отметить, что в рыцарской морали имелась сфера, где проявление расточительности не подразумевалось и любой сеньор был крайне прагматичен. Речь идёт о личных земельных владениях и привилегиях. Феодал был готов вступить в войну для сохранения даже незначительной части своих земель. Аналогично рыцарь поступал и при ущемлении прав своих крестьян (например, разорении деревни соседями). При этом отношение рыцаря к простолудинам оставалось высокомерно-презрительным, а война могла нанести больший ущерб, чем утрата небольшой территории. В обоих случаях речь идёт

в первую очередь не о материальных, а о репутационных издержках. Нежелание или неспособность сеньора отстаивать свои законные права свидетельствовали о его слабости и профессиональной неполноценности. Поэтому компромисс в вопросах чести и репутации рыцарской моралью не предусматривался.

Рассмотрим ещё одну сторону отношения к богатству в этике *bellatores* - соотношение с христианскими этическими принципами. Данный аспект принципиально важен, так как религиозность была важнейшим элементом культуры средневековой Европы. Рыцарская мораль идентифицировала воинов как ревностных христиан и защитников церкви. Действительно, рыцари основывали храмы и монастыри, делали в их пользу богатые пожертвования, активно участвовали в инициированных Западной церковью крестовых походах и, отрекаясь от радостей мирской жизни, давали монашеские обеты и вступали в духовно-рыцарские ордены. Однако имеет ли щедрость рыцарства христианскую основу?

Отмеченная нами ранее материальная поддержка малообеспеченных воинов, а также странствующих рыцарей явно соответствовала евангельским заповедям [Библия: 2016, Мф., 22: 39; 25: 35, 38, 43–44 и др.]. При этом даритель в корпоративной морали *bellatores* традиционно не считался со своими издержками. И даже если обычай подразумевал ответную благодарность, то знатного дарителя не отличала расчётливость. Для рыцаря был характерен широкий жест благородного человека, а не прагматизм купца-простолюдина.

Однако рыцарские благодеяния непременно публичны и традиционно были рассчитаны на широкое освещение в кругу *bellatores*. В противоположность этому в Евангелии ясно говорится о тайной милостыни и ориентации на воздаяние не от людей, но от Бога и не в земной, а в вечной жизни [Библия: 2016, Мф., 6: 1–4]. Рыцарское распоряжение богатством было более ориентировано на быстрое ответное воздаяние в двух сферах: при возможности – материальной (ответный

дар в виде подарка, помощи или службы) и, обязательно, репутационной, когда благодеяние намеренно афишировалось и становилось широко известным.

Таким образом, благодеяния рыцаря были полезны ближнему. Отметим здесь слова апостола Иакова, что «*вера без дел мертва*» [Библия: 2016, Иак., 2:17, 26]. Но при этом мотивация щедрости рыцаря в значительной мере была ориентирована на мирскую сферу и скорое земное воздаяние.

Важно отметить, что средневековый Запад был преимущественно христианским. Однако конфессиональное единство сочеталось со строгой социальной дифференциацией. Поэтому рыцарство проявляло щедрость преимущественно по отношению к равным в социальном плане. Исходя из этого, «ближними», которым следовало оказывать милость, оказывалось не всё сообщество христиан-единоверцев, а только рыцарство. Также хорошим тоном считалось оказывать благодеяния церкви. При этом платежи крестьян, например, редко уменьшались. В целом, в куртуазной литературе третье сословие практически не упоминается.

Заключение и выводы

В рамках проведённого исследования можно констатировать, что богатство играло важную роль в жизни рыцарства, исходя как из статуса привилегированного высшего сословия, так и в связи с характером его профессиональной деятельности, требовавшей значительных материальных затрат. В этом плане стремление *bellatores* к значительному уровню доходов представляется объективно обоснованным.

Воинская элита средневековой Европы была неоднородна по имущественной составляющей и социальному положению. Но многие ценностные ориентации, включая сферу материального достатка, были свойственны данному сословию в целом.

Рыцарство отличало специфическое отношение к богатству, отрицавшее накопительство. В рассматриваемую эпоху

это позволяло дистанцироваться от представителей иных сословий с другими ценностными ориентациями и подчёркивать свой особый статус. Только обеспеченный и успешный человек мог позволить большие расходы. Рыцарской щедрости были свойственны публичность и ориентация на широкую известность благодеяний. Альтруистическая составляющая в виде помощи малоимущим воинам сочеталась с прагматическим привлечением таких людей на службу, а также позитивной репутацией, имевшей большое значение в средневековой Европе.

Специфика профессиональной деятельности воина предполагала риск для его жизни. С этим аспектом была связана психологическая установка на быстрое

обогащение и скорые публичные траты полученных материальных ценностей. Исключением из правила щедрости являлась сфера земельных владений и привилегий, где ролевое ожидание не предполагало уступок.

С точки зрения христианской аксиологии, ибо религиозный фактор являлся доминантой культуры средневекового Запада, рыцарская этика неоднозначна. Помощь малоимущим воинам полностью соответствует христианским нравственным ценностям. Но смысловая мотивация публичных актов щедрости и наличие при этом сословной дифференциации противоречат евангельским приоритетам.

Список литературы:

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В русском переводе с параллельными местами и приложением. Перепеч. с синод. изд. 1912 г. М.: Российское библейское общество, 2016. 1238 с.

Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских / Пер. с латин., предисл., прим. Л.М.Поповой. М.: Изд-во АН СССР, 1961. 171 с.

Вольфрам фон Эшенбах. Парцифаль // Средневековый роман и повесть / Вступ. ст., прим. А.Д. Михайлова. М.: Худож. лит., 1974. С. 261-580.

Дефурно М. Повседневная жизнь Европы в эпоху Жанны д'Арк / Пер. с фр. Н.Ф. Васильковой. СПб.: Евразия, 2002. 320 с.

Дюби Ж. Средние века (987 – 1460). От Гуго Капета до Жанны д'Арк / Пер. с фр. Г.А. Абрамова, В.А. Павлова. М.: Международные отношения, 2000. 414 с.

Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства / Пер. с итал. В.П. Гайдука. М.: Мысль, 1987. 311 с.

Кин М. Рыцарство / Пер. с англ. А.И. Тогоевой. М.: Научный мир, 2000. 518 с.

Контамин Ф. Война в Средние века / Пер. с фр. Ю.П. Малинина, А.Ю. Карачинского, М.Ю. Некрасова; под ред. Ю.П. Малинина. СПб.: Ювента, 2001. 416 с.

Кретьен де Труа. Эрек и Энида. Клижес / Пер. с фр. Н.Я. Рыковой, В.Б. Микушевича, сост. А.Д. Михайлова. М.: Наука, 1980. 508 с.

Мельвиль М. История ордена тамплиеров / Пер. с фр. Г.Ф. Цибулько, науч. ред. М.Ю. Медведев. СПб.: Евразия, 1999. 416 с.

Песни о Гильоме Оранжском / Пер. со старофр. Ю.Б. Корнеева, прим. А.Д. Михайлова. М.: Наука, 1985. 575 с.

Песнь о Нибелунгах / Пер. со средневерхненем., прим. Ю.Б. Корнеева, ст. В.Г. Адмони. Л.: Наука, 1972. 343 с.

Песнь о Сиде / Пер. Ю.Б. Корнеева, Б.И. Ярхо, отв. ред. А.А. Смирнов. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 255 с.

Пушкин А.С. Скупой рыцарь // Сочинения в 3 тт. Т.2. М.: Худож. лит-ра, 1986. С. 426-441.

Тацит Корнелий. О происхождении германцев и местоположении Германии // Анналы. Малые произведения. Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Ладомир, 1969. С. 353-373.

Флори Ж. Повседневная жизнь рыцарей в Средние века / Пер. с фр. Ф.Ф. Нестерова. М.: Молодая гвардия, 2006. 356 с.

Ястребицкая А.Л. Западная Европа XI-XIII веков: Эпоха. Быт. Костюм. М.: Искусство, 1978. 178 с.

Bloch M. La societe feodale. P.: Michel, 1989. 695 p.

Boutet D. Sur l'origine et le sens de la largesse arthurienne // Le Moyen Age. Bruxelles, 1990. T. 89. № 3/4. P. 397-418.

Flori J. Aristocratie et valeurs «chevaleresques» dans la 2-eme moitie du XII s. L'exemple de Marie de France // Le Moyen Age. Bruxelles, 1990. T. 96. № 1. P. 35-67.

Об авторе:

Смирнов Александр Георгиевич – к. культурологии, доцент кафедры истории Московского педагогического государственного университета (МПГУ). Россия, 119991, г. Москва, ул. Малая Пироговская, 1/1. E-mail:asmir73@mail.ru.

SPECIFICITY OF ATTITUDE TO WEALTH IN THE CULTURE OF WESTERN EUROPEAN CHIVALRY

A.G. Smirnov

Moscow Pedagogical State University (MPSU).
1/1 Malaya Pyrogovskaya str., Moscow, 119991, Russia.

Abstracts. *The article is devoted to the study of the perception of wealth in medieval knightly culture. Material values and their accumulation are one of the most important elements in the history of mankind. Based on this, the study of attitudes towards wealth contributes to a deeper understanding of the value-worldview dominants that existed in different eras, cultures and social groups.*

The author considers the role of material values in the context of the specificity of professional activity and social status of chivalry. These aspects allow us to show the existence of an objective need for high incomes for the implementation of professional activities of the medieval European military elite.

The work takes into account the peculiarities of the mentality of medieval Western European society. The worldview priorities of the military estate are given on the basis of works of chivalrous literature, which reflect the idea of the knights about themselves. In turn, these ethnic stereotypes served as a model of behavior in historical reality.

Using the attitude to wealth as an example, the potential contradiction between the declared unity of chivalric identity and the different property and social status of representatives of the upper class is considered.

Particular attention is paid to the category of chivalrous generosity, considered from the points of view of altruism and pragmatism. The influence of manifestations of acts of demonstrative generosity on the status of representatives of the military elite both within their class and in society as a whole is shown. The relationship of the formed knightly psychological attitude in relation to wealth with the specifics of the professional activity of this estate is noted.

The article takes into account the role of the religious factor as the dominant element of the culture of medieval Europe. In this perspective, the perception of wealth in the chivalrous auto-stereotype is considered from the point of view of its conformity with Christian axiological attitudes related to material values and attitude to them.

Key words: *wealth, Western Europe, history, culture, worldview, behavioral stereotypes, chivalry, estate self-identification, Middle Ages, value priorities.*

References:

Bibliia. Knigi Sviashchennogo Pisaniia Vetkhogo i Novogo Zaveta. Kanonicheskie. V russkom perevode s parallel'nymi mestami i prilozheniem. Perepech. s sinod.izd. 1912 g [Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testament. The canonical. In Russian translation with parallel sites and application. Quail. with the Synod. ed. 1912]. Moscow, Russian Bible society, 2016. 1238 p. (In Russian)

Gall Anonim. *Khronika i deianiia kniazei ili pravitelei pol'skikh* [Chronicle and acts of princes or rulers of Poland] / Translated from Latin, preface, notes by L.M. Popova. Moscow, Publishing house USSR Academy of sciences, 1961. 171 p. (In Russian).

Vol'fram fon Eshenbakh. *Partisfal'* [Perceval]. *Srednevekovyi roman i povest'* [Medieval romance and novel] / Introductory article, notes by A.D. Mihajlov. Moscow, Imaginative literature, 1974. pp. 261-580 (In Russian).

Defurno M. *Povsednevnaia zhizn' Evropy v epokhu Zhanny d'Ark* [The daily life of Europe in the era of Jeanne d'Arc] / Translated from French N.F. Vasil'kov. Saint-Petersburg, Eurasia, 2002. 320 p. (In Russian).

Diubi Zh. *Srednie veka (987 – 1460). Ot Gugo Kapeta do Zhanny d'Ark* [Middle ages (987–1460). From Hugh Capet to Jeanne d'Arc] / Translated from French G.A. Abramov, V.A. Pavlov. Moscow, International relations, 2000. 414 p. (In Russian).

Kardini F. *Istoki srednevekovogo rytsarstva* [The origins of medieval chivalry] / Translated from Italian V.P. Gajduk. Moscow, Thought, 1987. 311 p. (In Russian).

Kin M. *Rytsarstvo* [Chivalry] / Translated from English A.I. Togoeva. Moscow, World of science, 2000. 518 p. (In Russian).

Kontamin F. *Voina v Srednie veka* [War in the Middle ages] / Translated from French Ju.P. Malinin, A.Ju. Karachinskij, M.Ju. Nekrasov; Ed. Ju.P. Malinin. Saint-Petersburg, Juventa, 2001. 416 p. (In Russian).

Kret'en de Trua. *Erek i Enida. Klizhes* [Erec and Enide. Cliges] / Translated from French N.Ja. Rykova, V.B. Mikushevich; Comp., article A.D. Mihajlov. Moscow, Science, 1980. 508 p. (In Russian).

Mel'vil' M. *Istoriia ordena tamplierov* [History of the knights Templar] / Translated from French G.F. Cibul'ko, Ed. M.Ju. Medvedev. Saint-Petersburg, Eurasia, 1999. 416 p. (In Russian).

Pesni o Gil'ome Oranzhskom [Songs about William d'Orange] / Translated from old French Ju.B. Korneev, notes A.D. Mihajlov. Moscow, Science, 1985. 575 p. (In Russian).

Pesn' o Nibelungakh [Song of the Nibelungs] / Translation from middle upper German, notes Ju.B. Korneev, article V.G. Admoni. Leningrad, Science, 1972. 343 p. (In Russian).

Pesn' o Side [Song of Cid] / Translation Ju.B. Korneev, B.I. Jarho, Ed. A.A. Smirnov. Moscow–Leningrad, Publishing house USSR Academy of sciences, 1959. 255 p. (In Russian).

Pushkin A.S. *Skupoi rytsar'* [Miserly Knight]. *Sochineniia v 3 tt. T.2* [Works in 3 vols. T.2.]. Moscow, Imaginative literature, 1986. pp. 426-441 (In Russian).

Tatsit Kornelii. O proiskhozhdenii germantsev i mestopolozhenii Germanii [On the origin of the Germans and the location of Germany]. *Annaly. Malye proizvedeniia. Soch.: V 2 t. T.1* [Annals. Small works. Compositions: In 2 vol. T. 1]. Moscow, Ladomir, 1969. pp. 353–373 (In Russian).

Flori Zh. *Povsednevnaia zhizn' rytsarei v Srednie veka* [Daily life of knights in the Middle ages] / Translated from French F.F. Nesterov. Moscow, Young guard, 2006. 356 p. (In Russian).

Iastrebitskaia A.L. *Zapadnaia Evropa XI-XIII vekov: Epokha. Byt. Kostium* [Western Europe XI-XIII centuries: Era. Gen. Suit]. Moscow, Art, 1978. 178 p. (In Russian).

Bloch M. *La societe feodale*. Paris, Michel, 1989. 695 p. (In French).

Boutet D. Sur l'origine et le sens de la largesse arthurienne. *Le Moyen Age*. Bruxelles, 1990, T. 89, no. 3/4, pp. 397-418 (In French).

Flori J. Aristocratie et valeurs «chevaleresques» dans la 2-eme moitie du XII s. L'exemple de Marie de France. *Le Moyen Age*. Bruxelles, 1990, T. 96, no. 1, pp. 35-67 (In French).

About the Author:

Alexander G. Smirnov – Ph.D.(Culturology), Associate professor in Department of History at the Moscow State Pedagogical University. 1/1, M. Pirogovskaya str., Moscow, 119991, Russian Federation. E-mail: asmir73@mail.ru.



СЛОВАРИ РУССКОГО ЯЗЫКА ПРОФЕССОРА Л.И. СКВОРЦОВА

А.Р. Благова

Московский государственный институт международных отношений (университет)
МИД Российской Федерации. Россия, 119454, г. Москва, проспект Вернадского 76.



Статья посвящена лексикографической деятельности доктора филологических наук, профессора МГИМО Льва Ивановича Скворцова, рассматриваются основные словари, в создании и редактировании которых Лев Иванович принимал непосредственное участие, а также новые словари самого проф. Л.И. Скворцова, даётся их характеристика и указывается практическая ценность. Наиболее востребованными в обществе являются нормативные словари, к которым относятся орфографические словари, словари правильности русской речи и толковые словари. «Большой орфографический словарь русского языка» (БОС), содержащий более 106 000 слов под редакцией С.Г. Бархударова, И.Ф. Протченко, Л.И. Скворцова продолжил лучшие традиции академического «Орфографического словаря русского языка», вышедшего тридцатью изданиями. В новый словарь вошли многие новейшие термины из различных областей знаний, а также факты живой разговорной речи.

Результатом многолетних наблюдений над языком стал «Большой толковый словарь правильной русской речи» (8 000 слов) 2005, 2006, 2016 г.г., получивший популярность среди специалистов и всех интересующихся проблемами грамотной речи. Это толковый словарь нормативно-стилистического типа. Он впервые был представлен в русской лексикографии. На его основе был создан более компактный по объёму «Школьный словарь по культуре русской речи». А для широкого круга читателей был представлен словарь-справочник Л.И. Скворцова «Культура русской речи», содержащий 3 000 словарных статей, переизданный и дополненный. Это универсальный словарь-справочник по произношению и ударению, образованию грамматических форм и конструкций, глагольному и именному управлению, по словообразованию и фразеологии. Говоря о важнейших толковых словарях, нельзя обойти вниманием «Толковый словарь русского языка» С.И. Ожегова, который выдержал большое количество переизданий. Одно из последних, 25-ое, переработанное и дополненное, вышло в свет под редакцией профессора Л.И. Скворцова в 2006 году, словарь содержит около 65 000 слов и фразеологизмов. В данную редакцию словаря вошло значительное количество новых слов и выражений (более 3 000), отразивших изменения в общественно-политической, научной и культурной жизни страны. Кроме того, в словаре были учтены и современные лингвистические процессы. Л.И. Скворцов постарался приблизить словарь С.И. Ожегова к нашим дням.

Последним и наиболее значительным трудом проф. Л.И. Скворцова стал «Большой толково-объяснительный словарь русского языка». Работа не была завершена, однако подготовленных материалов оказалось достаточно для публикации первого тома. Словарь представляет собой новый тип толкового словаря русского языка. Автор сам указал на его особенность, подчёркивая, что это словарь нового типа, «совмещающий в своём составе наряду с собственно лингвистическими данными также историко-энциклопедические, терминологические, предметно-бытовые знания и сведения внеязыкового характера».

В конце статьи делается вывод: профессор Л.И. Скворцов проделал колоссальную работу, оставил нам богатейшее лингвистическое наследие. Это стало возможным благодаря его удивительному трудолюбию, обширным знаниям и любви к родному русскому языку. Роль его словарей огромна: все представленные выше словари, безусловно, повышают уровень владения русским языком, делают устную и письменную речь правильной, их можно с успехом использовать на занятиях по современному русскому языку, культуре речи, практической стилистике. Словари будут полезны всем людям, особенно студентам и специалистам как гуманитарных, так и технических специальностей.

Ключевые слова: Лексикография, нормативные словари русского языка, орфографические словари, словари правильности русской речи, толковые словари, толково-объяснительный словарь.

Выдающийся лингвист нашего времени, профессор Л.И. Скворцов в течение многих лет читал лекции и проводил семинарские занятия в рамках курса «Современный русский язык» на факультете международной журналистики МГИМО. Лев Иванович обучал лингвистике не одно поколение студентов. Он был не только замечательным преподавателем, лектором, доходчиво и увлечённо рассказывающим студентам о сложнейших проблемах русского языкознания, но и известным учёным, специалистом по русской лексике и лексикографии, настоящим сподвижником и пропагандистом русской словесности, автором ряда основополагающих работ по русской лексикографии, создателем важнейших словарей русского языка.

В наше время сложных лингвистических процессов, особенно связанных с развитием интернета и компьютерных технологий, трудно переоценить значение разного рода словарей, фиксирующих нормы, лежащие в основе русского литературного языка. При этом владение нормами, которые не являются по-

стоянными, застывшими, а меняются со временем, – обязательное требование для всякого образованного человека. Именно поэтому так нужны грамотно составленные словари русского языка. Знание словарей и справочников, культура пользования ими – неотъемлемая часть подготовки бакалавров, магистров и специалистов всех направлений; но особенно это относится к филологам и представителям других гуманитарных профессий.

Сегодня издаётся большое количество самых разнообразных словарей и по типу, и по объёму, и по назначению, однако они далеко не всегда отвечают современным лексикографическим требованиям и веяниям времени. Именно поэтому Л.И. Скворцов обратился к лексикографической практике. Он прекрасно осознавал, что наиболее востребованными и представляющими безусловный интерес словарями русского языка являются, прежде всего, нормативные словари, к которым относятся орфографические, толковые и словари правильной речи [Скворцов, 2009: 23].

Прежде всего Л.И. Скворцов обратил внимание на проблемы *орфографии*, которые касаются абсолютно всех, кто имеет дело с письменной речью. И хотя орфография существует веками без особых изменений, тем не менее, уровень образования и собственно сложность орфографических правил русского языка, а также значительное количество так называемых словарных слов требуют постоянного уточнения написания.

Поэтому Л.И. Скворцов вместе с С.Г. Бархударовым, И.Ф. Протченко стал редактором «*Большого орфографического словаря русского языка*» (БОС), содержащего более 106.000 слов [Бархударов, 2007]. Словарь продолжил лучшие традиции академического «Орфографического словаря русского языка», вышедшего тридцатью изданиями и ставшего, по признанию специалистов, образцовым и классическим.

В новый словарь вошли многие новейшие термины из различных областей знаний, а также факты живой разговорной речи. Данный словарь является сегодня одним из самых авторитетных орфографических справочников. В приложении к нему приводятся обширные списки слов, написание которых по-разному представлено в основных орфографических словарях современного русского языка (в частности, отмечены все «новации» 1-ого издания «Русского орфографического словаря» РАН под редакцией В.В. Лопатина).

Особый интерес Л.И. Скворцов проявлял к *проблемам культуры и правильности русской речи*. Казалось, что не было ни одного трудного или спорного вопроса, на который Лев Иванович не дал бы мгновенного и исчерпывающего ответа. Результатом его многолетних наблюдений над языком в процессе преподавания и теоретических исследований стал «*Большой толковый словарь правильной русской речи*» (8000 слов) 2005, 2006, 2016 гг. [Скворцов, 2016], получивший популярность среди специалистов и всех интересующихся проблемами грамотной речи. Это толковый словарь нормативно-стилистического типа.

Он впервые был представлен в русской лексикографии. В нём описаны трудные случаи ударения, например: ДОгмат (не догМАт), гуру (не гуРУ), БАржа и барЖА (спец.), ворожеЯ (не ворожЕЯ), вЕчеря (не вечЕря), жалюзИ (не жАлюзи), плЕсневеть, плЕсневет (не плесневЕть, плесневЕет; устарелое – плЕснеть), одновременно и допустимо – одновременно, обеспЕчение (не обеспечЕние), оптОвый (не оптОвый и не оптовОй), некрОлог (не некрОлог), откупОрить (не откупОрить), откупОрю, откупОришь (не откупОрю, откупОришь), бармен (не бармЕн), маркетинг и маркЕтинг, баловАть(ся), избалОванный (не избАлованный), ходАтайство (не ходатАйство), аранжИровать, аранжИрую, аранжИруешь, (не аранжировАть, аранжирУю, аранжирУешь), законнорождЕнный (в разг. речи – законнорожденный), пУрпур (устарелое – пурпУр) и т.д.

В словаре при необходимости также указано, помимо ударения, ещё и *произношение* наиболее сложных или спорных вариантов. Так, это касается случаев, когда гласный О, обозначаемый на письме буквой Ё, подменяют гласным Е и наоборот, например: афЁра вместо афЕра, опЁка вместо опЕка, житиЁ вместо житиЕ, бытиЁ вместо бытиЕ и т.д. Словарь ориентирует нас на правильное произношение. Особое место занимают заимствованные слова с буквой Е после согласного. Здесь возможно как твердое произношение согласных, так и мягкое (*бизнес* [нэ], *музей* [з'е], *крем* [р'е], *теннис* [тэ]).

Обращение к словарю в данном случае необходимо. Приведём примеры: ЛАЗЕР, произносится с твёрдым «з»: лазер; не лаз'ер, ЛОТЕРЕЯ, произносится с твёрдым «т»: лотэрея и допустимо лот'ерея, не лотарея, МОДЕРН, произносится с твёрдым «д»; модэрн, НЕСЕССЕР, произносится с твёрдыми «с»; нэсэссэр, ОРХИДЕЯ, произносится с твёрдым «д»; орхидэя; возможно произношение мягкого «д»; орхид'ея, ШИНЕЛЬ, произносится с мягким «н»; шин'ель; не шинэль, КОМПЬЮТЕР, произносится с твёрдым «т»; компьютэр; не компьютер, ЮРИСПРУДЕНЦИЯ, произносится с мягким «д»; юриспруд'енция; не юриспрудэнция, ПРЕССА, произносится

с мягким «р»; пр`есса, не прэсса, СТРАТЕГ, произносится с мягким «т»; страт`ег; не стратэг и т.д.

Словарь помогает найти ответ на многие сложные вопросы грамматики. Например, часто возникают ошибки при *образовании форм множественного числа существительных*. В разговорной речи преобладают окончания -а /-я, которые частично распространяются и на литературный язык. Ещё в XIX веке окончания -и /-ы были более распространёнными (*директоры, профессоры*). Сегодня такие формы могут выглядеть устаревшими, им на смену приходят окончания -а /-я (*директора, профессора*). Однако в литературном русском языке процесс перехода от одного типа окончаний к другому происходит медленно, поэтому многие существительные имеют окончания -а /-я.

Чтобы определить правильную форму существительного во множественном числе, необходимо обратиться к словарю: РЕДАКТОР, мн. редАкторы, -ов (в разгов. речи – редакторА, -Ов). ИНЖЕНЕР, мн. инженерЫ, инженерОв (не инженерА, инженерОв). ПРОФЕССОР, мн. профессорА, профессорОв (устарелое – профЕссоры, профЕсоров). ПУЛЬТ, мн. пУльты, -ов (в проф. речи – пульты, -Ов). ПОРТ, мн. пОрты, (не портЫ), портОв (устарелое – портов). ВЫМПЕЛ, мн. вымпелы, -ов (в разгов. и проф. речи – вымпелА, -Ов). ШИЛО, мн. шИлья, шИльев (в разг. речи – шИла, шИл. ШТАБ, мн. штабы, штабОв и штабы, штабОв (не штабА) и т.д..

В ряде случаев существительные имеют *несколько форм множественного числа*, так как обладают несколькими лексическими значениями. Ответы на эти вопросы также содержатся в словаре Л.И. Скворцова, например: АДРЕС, мн. адреса (о местожительстве, местоположении) и Адресы и допустимо адреса (о письменных приветствиях). КОРПУС, мн. кОрпусы (туловища; шрифты) и корпусА (здания; войсковые соединения). ЛАГЕРЬ, мн. лагерЯ («временные поселения», напр.: туристские лагеря) и лагери («общественно-политические группировки», напр.: враждебные лагеря).

ОБРАЗ, мн. Образы (о внешнем виде) и образА (об иконах). ТОРМОЗ, мн. тормозА (в прямом значении; напр.: тормоза работают плохо) и тОрмозы (в переносном значении; напр.: тормозы в чьей-н. работе). ХЛЕБ, мн. мн. хлеба (о злаках) и хлебЫ (об изделиях из муки, о выпечке) и т.д.

Сложность может вызвать и *образование существительных от ряда прилагательных*. При этом необходимо обратить внимание на постановку ударения в образовавшихся формах и на смысловые различия вариантов. Опять на помощь придёт словарь: АВТОЗАВОД – автозавОдский (в разг. речи допустимо – автозаводскОй). ВИШНЯ – вишнЁвый, (устарелое – вИшнёвый). ГРУША – груШевый (не грушОвый и не грушевОй). ВЕСЛО – весЕльный (не вЕсельный) и допустимо – вЁсельный. ЛЕЗВИЕ – лЕзвийный (не лЕзвинный и не лЕзвенный); ср.: многолЕзвийный (не многолЕзвенный и не многолЕзвинный). НИТЬ – нятянОй (и устаревающее – нИтяный) и т.д.

Изменение норм, пояснения и рекомендации автор иллюстрирует многочисленными цитатами из произведений русских писателей, а также указывает на ошибочное употребление данных вариантов, например: ЗАГЛАВНЫЙ, -ая, -ое. Относящийся к заглавию; содержащий в себе заглавие. Например: *заглавный лист в книге (то есть титульный лист); заглавная буква (прописная, большая); заглавная страница. Заглавная роль (или заглавная партия) – это роль (партия) действующего лица, именем которого названа пьеса*. Например: *заглавная роль в пьесе Чехова «Дядя Ваня»; заглавная роль в пьесе Глинки «Иван Сусанин»*. Для открытия – шиллеровский «Дон-Карлос». Дальский дебютирует в *заглавной* роли. Петипа – маркиз Поза. Ю.М. Юрьев. Записки.

Неправильным является употребление выражения *заглавная роль* (партия) в расширенном значении – по отношению к одной из ведущих, главных ролей. Ошибочно, например: *заглавная роль в драме Лермонтова «Маскарад» (надо: главная роль); заглавная партия в «Лебе-*

дином озере» Чайковского (надо: главная партия).

В словаре присутствуют *стилистические пометы*. При необходимости автор даёт *этимологические или историко-бытовые* сведения. Представлены варианты употребления норм, например, *профессиональные*, встречающиеся в речи людей различных профессий, а также демонстрируется *современное или историческое* варьирование языковых средств, например: ПСАЛТЫРЬ, псалтыря, муж. и допустимо – псалтири, жен. (*устарелое* – псалтирь, псалтири, жен.). *Книжн., церк.* Часть Библии, книга псалмов Давида. Например: читать *псалтырь* над покойником; учиться грамоте по *псалтырю*. В значении «древний многострунный настольный музыкальный инструмент» употребляется только *псалтырь*, -и, жен. Например: играть на *псалтыри*, давидова *псалтырь*.

Это чрезвычайно полезный словарь, который востребован не только филологами, но и представителями самых разнообразных специальностей, так как является универсальным справочным изданием, своеобразной «энциклопедией культуры русской речи». На его основе был создан более компактный по объёму «Школьный словарь по культуре русской речи» [Скворцов, 2010]. Интересен для широкого круга читателей и ещё один словарь Л.И. Скворцова «Культура русской речи. Словарь-справочник», содержащий 3000 словарных статей, переизданный и дополненный [Скворцов, 2003].

Это универсальный словарь-справочник по произношению и ударению, образованию грамматических форм и конструкций, глагольному и именному управлению, по словообразованию и фразеологии. Словарь содержит три раздела:

- 1) что надо знать о культуре речи;
- 2) правильно произносите слова;
- 3) правильно употребляйте слова и выражения.

В последнем разделе автор указывает на то, правильно ли выбрано слово и уместно ли его употребление. При этом обращается особое внимание на правильное использование *фразеологиче-*

ски устойчивых сочетаний лексических единиц и возможные причины ошибок. Примером может служить развернутое описание значения слова *лавры*: ЛАВРЫ – венок или ветвь лаврового дерева как символ награды, победы. Слово лавры употребляется в ряде устойчивых (фразеологических) выражений). Например: *венчать лаврами* (кого-нибудь); *пожинать лавры* т.е. пользоваться плодами успехов); *чи-либо лавры не дают спать кому-либо* (о чувстве зависти); *лавры Герострата* (т.е. печальная, дурная слава); почивать или отдыхать на лаврах (успокоиться на достигнутом) и т.п.

В современной устной или письменной речи нередко употребляется *неправильное, искажённое выражение* «уповать на лаврах» (в значении «успокаиваться на достигнутом»). *Ошибка* возникает в связи с некоторым забвением буквального смысла оборота и в результате подмены книжного глагола *почивать* таким же книжным и малоупотребительным в общей речи словом *уповать*.

При определении лексического значения слов Л.И. Скворцов обращает внимание читателей на такую частую ошибку, как *тавтология* в области нарушения норм словоупотребления, например: *биография* (биография жизни), *вакансия* (свободная вакансия), *диспансер* (противотуберкулезный диспансер), *доминанта* (главная доминанта произведения), *житница* (житница зерна), *риск* (смелый риск) и т.д.

Для примера рассмотрим словарную статью с заглавным словом *мемориальный*: МЕМОРИАЛЬНЫЙ – служащий для увековечения памяти какого-нибудь лица или события. Например: *мемориальная доска*; *мемориальное сооружение*; *мемориальный музей* и т.п. Слово мемориальный восходит к латинскому *memoria* – «память». Поскольку в содержании прилагательного *мемориальный* входит понятие о памяти, памятном почитании и т.п., *избыточными* (тавтологическими) оказываются словосочетания типа «мемориальный памятник», «мемориальные памятные стелы» и т.п.

Ошибка возникает в связи с забвением исходного, буквального значения слова *мемориальный*. Такой же **тавтологической ошибкой** являются сочетания со словом *мемориал* типа: памятный мемориал (например: «памятный мемориал на Пискаревском кладбище», вместо *мемориал*, то есть мемориальное архитектурное сооружение) или «мемориал памяти чьей-нибудь» (например: «мемориал памяти АЛЕХИНА», вместо *мемориал АЛЕХИНА* – о шахматном соревновании) и т.п. Часто нарушение норм словоупотребления связано с использованием в речи синонимов (базар – рынок, есть – кушать, гладить – утешить, дискуссия – диспут, жена – супруга, учитель – педагог и т.д.) или паронимов, однокоренных слов, сходных по значению.

В словаре Л.И. Скворцов даёт чёткое разграничение использования подобных слов (забота – заботливость, военный – воинский – войсковой, личный – личностный, невежа – невежда, ничейный – ничей, объёмный – объёмистый, одинокий – одиночный и т.д.), например: ЛАТВИЙСКИЙ – ЛАТЫШСКИЙ. Прилагательные *латвийский* и *латышский* различаются по своим значениям. Слово *латвийский* значит «относящийся к Латвии». Например: *латвийское побережье, латвийское искусство, латвийский сыр* (сорт, производящийся в Латвии) и т.п. *Латышский* – значит «относящийся к латышам», то есть народу, составляющему коренное население Латвии. Например: *латышский язык, латышский орнамент, латышские сказки* и т.п.

ЛИРИЧЕСКИЙ – ЛИРИЧНЫЙ. *Лирический* – значит «относящийся к лирике» (как роду поэзии), а также «полный чувства, эмоций». Например: *лирическое стихотворение, лирический герой, настроить на лирический лад, лирический беспорядок* (шутливо) и т.п. *Лиричный* – значит «проникнутый лиризмом; задушевный, взволнованный». Например: *лиричное повествование, лиричный тон* и т.п. Сочетания со словом *лиричный*, обозначая душевное состояние человека, лишены тех специальных, терминологических значений, которые могут быть свойственны конструк-

циям с прилагательным *лирический* (ср. *лирические отступления* – в стилистике, *лирическое сопрано* – в музыке и т.п.).

Это лишь некоторые примеры, указывающие на необходимость верного использования лексических норм. Л.И. Скворцов всегда точно отмечает возможные ошибки и формулирует правила их исправления, что чрезвычайно важно при формировании правильной речи.

Вопросы грамматики также находят своё место в данном словаре. Так, в *родительном падеже множественного числа у существительных мужского рода*, как правило, существует четыре варианта падежных окончаний: *-ов /-ев* (*столов, музеев*), *-ей* (*карандашей*) и *нулевое окончание* (*сапог, англичан, ампер*). Редкое нулевое окончания имеют некоторые группы существительных мужского рода: названия парных предметов (*ботинок, сапог, чулок /но носков/, погон*); названия некоторых национальностей, главным образом в существительных с основой на *-ни -р* (*англичан, армян, болгар*); названия единиц измерения (*ампер, ватт, вольт, ноулонов, граммов, килограммов*).

В трудных случаях словарь помогает выбрать правильную форму: АБРИКОС, р. мн. абрикосов (в разг. речи – абрикос). АКР, р.мн. (в разг. речи – акр). БЕДУИН, р. мн. бедуинов и бедуин. ВАФЛЯ, р. мн. вафель (не вафлей). МАКАРОНЫ, р. мн. макарон (не макарон). МАНДАРИН, р. мн. мандаринов (в разг. речи – мандарин). ТУФЛИ, р. тУфель (не туфлЕй). РУЖЬЕ, р. мн. рУжей (не рУжьев). ПРОСТЫНЯ, р. мн. простынЕй (разг.- прОстынь). САБЛЯ, р. мн. сабель (не сАблей). РЕНТГЕН, р. мн. рентгенов и допустимо рентген. КОЧЕРГА, р. мн. кочерёг.

Словарь издан как учебное пособие для студентов высших учебных заведений. Так, он широко используется на семинарских занятиях по русскому языку в МГИМО. Словарь помогает правильно ставить ударения, произносить слова, верно образовывать грамматические формы и сочетания слов. Его можно использовать на занятиях со студентами для повышения грамотности будущих специалистов любых отраслей знаний.

Говоря о важнейших *толковых словарях*, нельзя обойти вниманием широко используемый «Толковый словарь русского языка» С.И. Ожегова, который выдержал большое количество переизданий. Одно из последних, 25-ое, переработанное и дополненное, вышло в свет под редакцией проф. Л.И. Скворцова в 2006 году. Словарь содержит около 65 000 слов и фразеологизмов [Ожегов, 2006]. В данную редакцию словаря вошло значительное количество новых слов и выражений (более 3000), отразивших изменения в общественно-политической, научной и культурной жизни страны. Л.И. Скворцов постарался усовершенствовать словарь С.И. Ожегова: сделал его современным, приблизил к нашим дням.

Лексика словаря значительно расширилась и обогатилась за счёт введения в него *терминов современных знаний*:

- артефакт, вердикт, аудит, бейдж, батискаф, бионика, визажист, гидропоника, голограмма, гравитация, кимберлит, конвергенция, кутюрье, перигей, ревальвация, семиотика, телекинез);

- из *религиозно-философской сферы*: даосизм, двуперстие, евангелист, домострой, ектлезиаст, мантра, ектенья, иеговист, ипостась, кришнаизм, минея, первосвященник, политеизм, пятикнижие;

- из *политики*– анклав, апартеид, банапартизм, брахманизм, глобализация, дефолт, импичмент, истеблишмент, лобби, популизм, саммит, спичрайтер, сталинизм, экстремизм;

- из *медицины* – анамнез, аневризма, аутогенный, биопсия, вестибулярный, геном, гематология, имплантация, ишемия, кариес, клон, пандемия, эндемия;

- из *музыки* (блюз, диско, каватина, полифония, сонатина, саундтрек, хит, шлягер; – из *литературы и искусства*: аллюзия, буриме, гжель, блокбастер, граффити, вернисаж, икебана, изборник, имажинизм, картуш, квадрага, койне, коллаж, кубизм, макраме, ремейк, палех, реприза, фуэте, хохлома, шоу, эркер; – из *спорта*: аквабайк, армрестлинг, аут, боулинг, гейм, керлинг, нокдаун, офсайд,

прессинг, ралли, регби, роллер, серфинг, сет, фальстарт и т.д.

В словаре появился значительный *пласт экспрессивно-окрашенных слов* (архаровец, базарить, баксы, барабашка, волчара, втюхивать, выкаблучиваться, выпендрож, гадюшник, дембель, доходяга, дурдом, жлоб, забегаловка, загашник, затюкать, кандибобер, кидала, мухлевать, нервотрепка, общага, охломон, подзуживать, показуха, сдюжить, стукач, талдычить, туфта, филон, фифа, цаца, цуцик, шмотки и т.д.) и *фразеологизмов* (аника-воин, взыскующий града, гулькинос, кузькина мать, дочери-матери, тарыбары, ура-патриотизм, шифти-фифти, хухры-мухры, хлеб-соль, шалтай-болтай, шалай-валяй, ясли-сад и т.д.).

Отметим, что словарь С.И. Ожегова успешно переиздается, дополняется и совершенствуется по предложенному образцу.

Последним и наиболее значительным трудом проф. Л.И. Скворцова стал «*Большой толково-объяснительный словарь русского языка*» [Скворцов, 2017]. К сожалению, работа не была завершена, однако подготовленных материалов оказалось достаточно для публикации первого тома словаря. На этот словарь хочется обратить особое внимание, так как автор размышлял над его созданием много лет, структура, отбор лексического материала и построение словарных статей обсуждались с коллегами и вызывали наш повышенный интерес. Словарь представляет собой новый тип толкового словаря русского языка. Он включает в себя, помимо лексикографического толкования и собственно лингвистической характеристики описываемого слова, также элементы энциклопедического описания: исторические, терминологические, предметно-бытовые и т.д. [Скворцов, 2014: 104].

Скворцов Л.И. называл свой словарь «Ожегов – XXI век», так как считал, что широко известный толковый словарь С.И. Ожегова перестал отвечать требованиям научно-технического прогресса и современного уровня развития русской лексикологии и лексикографии. Поэтому «применительно к данному словарю наи-

более верным представляется широкое понимание термина «определение» лексического значения как «толкование», а также «разъяснение» или «объяснение» [Благова, 2017: 5].

В словаре широко представлена заимствованная лексика, получившая распространение в последние годы:

- артефакт, ассемблер, баррель, байкер, дилер, блокбастер, грейдер, индетерминизм, истеблишмент, консенсус;
- приводятся *авторские новообразования*: апофегей, бездарь;
- вводится *религиозная терминология и церковная лексика*: акафист, Воздвижение, заутреня, литургия, Крещение, двенадцатые праздники, великомученики, карма, масленица, медитация.

Автор объясняет *имена собственные* и связанные с ними явления, которые стали распространяться благодаря их использованию в художественной литературе (Митрофанушка, Манилов, маниловщина, гамлетизм, Дон Кихот, донкихотство), в фольклоре (Баба-яга, Аника-воин), в мифологии (Аяксы, Ахиллесова пята, Венера, Геркулес, Зефир) и т.д. В составе словаря отсутствует узкоспециальная и устаревшая лексика, историческая лексика советского периода; при этом *знаковые политические наименования* представлены автором в их современной оценочной интерпретации (горбачёвщина, ельцинизм).

В новом словаре автор при лексикографическом описании учитывает все аспекты, отражающие особенности такого феномена, как лексическое значение. Это содержательный, структурный, денотативный и прагматический аспекты. Особенно содержательный и структурный, так как они принимают непосредственное участие в построении толкований. Прагматическое значение находит своё отражение в пометах эмоционально-оценочного и стилистического характера, а денотативное значение соотносится с понятийной стороной описываемых единиц, что и нашло отражение в разъяснениях-объяснениях [Благова, 2017: 5].

В словаре присутствуют различные способы толкований лексических значе-

ний слов. При этом автор устанавливает оптимальные и эффективные определения, которые дают возможность наиболее четко и полно раскрывать семантику определяемого слова.

Л.И. Скворцов в построении словарных статей основывается на основных принципах, выработанных его предшественником и учителем С.И. Ожеговым. Они не подвергаются сомнению и характерны для нормативных словарей и сегодня. В толково-объяснительном словаре *пометы* употребляются последовательно («устарелое» – «устаревающее» – «старое» – «историческое»; «религиозное» – «церковное»; «уничажительное» – «пренебрежительное» и т.д.). При необходимости автор применяет *сдвоенные пометы*: «устар. и поэтич.», «высок. и офиц.», «книжн. и офиц.», «разг. и неодобр.» и другие, например:

АЛЬВЕОЛЫ (спец., анат.). 1. Мельчайшие пузырьки на концах разветвлений бронхов, через которые происходит дыхание.

АЛЬПЕНШТОК (спец., спорт.). Длинная палка с острым железным наконечником, предназначенная для альпинистов при прохождении снежных горных вершин и ледников.

АЛЫГ (спец., муз.). 1. Низкий женский или детский голос (у мальчика), а также певец (мальчик) или певица с таким голосом и партия в хоре или вокальном ансамбле, исполненная этим голосом.

ЕДИНОРОСС (разг., политич.). Член политической партии «Единая Россия».

Отметим, что такое внимательное отношение автора к употреблению слов помогает всем читающим словарь выбирать уместные стилистические варианты и не нарушать принятый в обществе речевой этикет.

Фразеология и устойчивые выражения представлены и разъясняются в статьях по заголовочному слову, например:

КРЫЛО. 1. Орган, служащий для летания у птиц, насекомых и некоторых видов млекопитающих. *Лететь на крыльях любви.* (перен.). *Цвета воронова крыла* (иссиня-черный). *Брать под своё крыло кого-л.* (перен.: начать опекать,

оберегать, защищать). *Крылья выросли у кого-л.* (перен.: о состоянии душевного подъема, вдохновения). *Опускать крылья.* (неодоб., перен.: терять уверенность, бодрость). *Прятать голову под крыло.* (стараться уйти от ответственности; отказаться от каких-л. действий, поступков). *Подрезать крылья кому-л.* (препятствовать, мешать действием развитию кого-чего-л.).

В словарной статье отражаются *семантические* и *словообразовательные* отношения языковой системы (полное прилагательное – существительное – наречие):

ГИПЮР. Сорт кружева с выпуклым узорным рисунком; ткань из такого кружева. //прил. Гипюровый и гипюрный.

ИЛЛЮСТРИРОВАТЬ. 1. Снабжать какой-л. Текст иллюстрациями. 2. Пояснить (пояснять) что-л. наглядным, конкретным примером, примерами.

//сущ. Иллюстрирование и иллюстрация.

ЛЮТЫЙ (разг.). 1. Свиристый, кровожадный (чаще о животных); жестокий, беспощадный, безжалостный (о человеке). 2. Очень сильный по степени проявления. // сущ. Лютость. // нареч. Люто.

ЛЕТАТЬ. 1. Передвигаться, перемещаться по воздуху (в отличие от лететь обозначает разнонаправленное и повторяющееся, краткое действие). //сущ. Летание и (разг.). Лет. //нареч. Взлет, на лету, с лету. // прил. (из прич.) Летящий.

Определения лексических значений располагаются в словарной статье от основных к производным и от прямых к переносным.

Помимо толкования лексического значения в словарной статье содержатся *разъяснения энциклопедического характера*. Тем самым Л.И. Скворцов обращается к понятийной стороне описываемых реалий. Он исходит из положения лингвистики, что значение содержит в себе минимум признаков понятия, является своеобразным отражением действительности, полученным в результате отбора определённых признаков соответствующего понятия, в то время как в энци-

клопедических описаниях фиксируются наши знания о предмете, событии.

Собственно объяснительные элементы словарной статьи выделены особым шрифтом, заключены в квадратные скобки и помещаются в заключительной части словарной статьи, например:

ДИРИЖЁР. 1. Музыкант, управляющий оркестром или хором и дающий трактовку исполняемому музыкальному произведению. 2. (устар.). Распорядитель танцев на балу. [В XVIII в. *дирижёр* вокальной или инструментальной капеллы, а также оперы назывался капельмейстером. Позднее это название стало обозначать главным образом *дирижёров* военных духовых оркестров, но ещё в XIX в. применялось и к *дирижёрам* оперного, реже симфонического оркестров. За *дирижёром* церковного хора закрепилось название регент. Хорового *дирижера* называют хормейстером.]

КАПЕЛЛА. 1. (спец., муз.). Хор певчих, смешанный ансамбль, состоящий из певцов и артистов, играющих на музыкальных инструментах. 2. Концертный зал, в котором исполняются хоровые произведения. 3. (церк.). Католическая или англиканская часовня; церковный придел. [Первоначально, в Средние века, *капеллой* называлась католическая часовня или придел в церкви, в котором размещался церковный хор. Позднее это название закрепилось за самим хором. Средневековые *капеллы* были исключительно вокальными, без участия инструменталистов; отсюда и термин: а капелла (*acapella*).

С развитием инструментальной музыки капеллы обычно превращались в смешанные ансамбли, объединяющие певцов и инструменталистов. В *капеллах* работали выдающиеся композиторы: Бах, Гайдн, Моцарт и др. В России вокальные и вокально-инструментальные *капеллы* получили распространение с XVIII в.; они составлялись из крепостных певцов и музыкантов. Крупнейшей русской капеллой была придворная певческая капелла (ныне Санкт-Петербургская государственная академическая капелла имени М.И. Глинки).]

МАРАФОН (спец., спорт.). 1. Марафонский бег для легкоатлетов на дистанцию 42 км 195 м, а также (расширит.) – состязание конькобежцев, лыжников и т.п. в беге на длинные дистанции; длительные соревнования вообще. 2. (перен.). О какой-л. Продолжительной деятельности, длительной кампании и т.п. [Название *марафон* (*марафонский бег*) связано с легендой о древнегреческом воине, прибежавшем из Марафона (греческого селения) в Афины (около 40 км) с вестью о победе греков над персами (490 год до н.э.). По этой же легенде воин-вестник, сообщив радостное событие, упал замертво. В программе Олимпийских игр *марафонский бег* существует с 1896 г.]

Как уже было отмечено, Л.И. Скворцов уделяет значительное внимание толкованию-объяснению религиозной терминологии и церковной лексики, что практически отсутствовало в словаре Ожегова. В настоящем словаре данный пробел был устранен. Приведем примеры:

ВОЗДВИЖЕНИЕ (религ.). Воздвижение Креста Господня – один из двенадцатых православных праздников, отмечаемый 27 сентября по н.ст. [Полное название праздника: *Воздвижение Животворящего Креста Господня*. Воздвижение означает буквально «поднятие вверх». Праздник отмечается в память освящения Гроба Господня в 313 году, когда мать римского императора Константина св. Елена нашла на Голгофе крест, на котором был распят Иисус Христос. Крест был воздвигнут для всеобщего чествования и поклонения. Со временем стали воздвигать изображения этого креста на православных храмах, часовнях, могильных памятниках и т.п.]

КРЕЩЕНИЕ. 1. (религ.). У христиан: религиозный обряд (таинство) приобщения кого-либо к Церкви, к Богу и наречения личного имени.

2. (церк.). Один из двенадцатых праздников Русской православной церкви.

3. (церк.). То же, что крестное знамение. 4. (перен.). Первое участие в бою; первое решительное испытание на каком-л. поприще, в каком-л. деле. [*Крещение Господне*, или Богоявление, – церковный праздник, установленный в память крещения Иисуса Христа Иоанном Крестителем в реке Иордан, во время которого, согласно Евангелиям, на Иисуса сошел Святой Дух в виде голубя (отсюда название Богоявление). Отмечается праздник *Крещения* 6 (19) января.]

Хочется подчеркнуть, что появление «Большого толково-объяснительного словаря русского языка» абсолютно закономерное явление в лексикографии, поскольку отвечает потребностям нашей словесности. Словарь стал итогом наблюдений и размышлений Л.И. Скворцова, нашего выдающегося лингвиста, над развитием русской лексики и совершенствованием лексикографической практики.

Весь представленный в словарях языковой материал является прекрасной основой для занятий со студентами в аудитории, а также для самостоятельной работы дома, что отражено нами в системе упражнений, предложенных студентам МГИМО [Благова, 2019].

Подводя итог, отметим, что проф. Л.И. Скворцов проделал колоссальную работу, оставил нам богатейшее лингвистическое наследие. Это стало возможным благодаря его удивительному трудолюбию, обширным знаниям и любви к родному русскому языку. Роль его словарей огромна: все представленные выше словари, безусловно, повышают уровень владения русским языком, делают устную и письменную речь правильной, их можно с успехом использовать на занятиях по современному русскому языку, культуре речи, практической стилистике. Словари будут полезны всем людям, особенно студентам и специалистам как гуманитарных, так и технических специальностей.

Список литературы:

Бархударов С.Г., Протченко И.Ф., Скворцов Л.И. Большой орфографический словарь русского языка. Более 106 000 слов. М.: Оникс : Мир и Образование, 2007. 1152 с.

Благова А.Р. Использование словарей на занятиях в рамках курса «Современный русский язык» [Электронный ресурс] // Международные коммуникации. 2019. №1. URL: <http://intcom-mgimo.ru/> (дата обращения: 02.09.2019).

Благова А.Р. Особенности определений значений слов в толково-объяснительном словаре русского языка [Электронный ресурс] // Международные коммуникации. 2017. №5. URL: <http://intcom-mgimo.ru/> (дата обращения: 02.09.2019).

Ожегов С.И. Словарь русского языка: Ок. 60000 слов и фразеологических выражений / Под общ. ред. проф. Л.И. Скворцова. - 25-е изд., испр. и доп. М.: Оникс: Мир и Образование, 2006. 976 с.

Скворцов Л.И. Большой толково-объяснительный словарь русского языка: А-М. (Мураш, Мурашка). М.: Мир и Образование, 2017. 1312 с.

Скворцов Л.И. Большой толковый словарь правильной русской речи: Более 8000 слов и выражений. - 2-е изд., испр. и доп. М.: Мир и Образование, 2016. 1104 с.

Скворцов Л.И. Культура русской речи: Словарь-справочник: учеб. пособие для студ. высш. уч. заведений. М.: Академия, 2003. 224 с.

Скворцов Л.И. Школьный словарь по культуре русской речи. М.: Дрофа, 2010. 432 с.

Скворцов Л.И., Благова А.Р. О новом типе толкового словаря русского языка // Актуальные проблемы преподавания русского языка как иностранного в вузе: материалы Третьей международной научно-методической конференции. М.: МГИМО-Университет, 2014. С. 103-109.

Скворцов Л.И., Благова А.Р. Тенденции развития современного русского языка и лексикографическая практика наших дней // Материалы I Международной научно-методической конференции «Русский язык – посредник в диалоге культур» (В рамках программы «Русский язык в XXI веке»). М.: МГИМО-Университет, 2009. С. 21-30.

Об авторе:

Благова Алла Романовна – к. филол. н., доцент кафедры мировой литературы и культуры Факультета международной журналистики МГИМО МИД России.

PROFESSOR LEV SKVORTSOV'S DICTIONARIES OF THE RUSSIAN LANGUAGE

A.R. Blagova

Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs Russian Federation. 119454, Moscow, Vernadsky Prospekt, 76.

Abstracts. *This article focuses on the work of Professor Lev Ivanovich Skvortsov as a lexicographer, explores the main dictionaries he was involved in as a creator and an editor, as well as new dictionaries composed by Professor Skvortsov himself, characterizes them and establishes their practical value.*

Standard dictionaries, including spelling dictionaries, dictionaries of grammatical Russian speech and explanatory dictionaries are most demanded in the society. The Large Spelling Dictionary of the Russian Language (BOS), containing more than 106,000 words, under the editorship of Stepan Barkhudarov, Ivan Protchenko and Lev Skvortsov, continue the heritage of academic Spelling Diction-

ary of the Russian Language published in 30 editions. The new dictionary included a lot of recent terms from various areas of knowledge as well as data from modern everyday speech.

Many years of language observation resulted in the Large Explanatory Dictionary of Grammatical Russian Speech (8,000 words) dated 2005, 2006 and 2016. It became popular among experts and all people interested in issues of correct speech. This is an explanatory dictionary of prescriptive and stylistic kind first introduced in the Russian lexicography. It served as a basis for a more compact School Dictionary on Culture of Spoken Russian. As for the general reader, the "Culture of Spoken Russian" dictionary by Professor Lev Skvortsov, reissued and revised, was introduced. This is an all-purpose dictionary on pronunciation and stress, formation of grammatical forms and structures, verb and nominal government, word building and phraseology, containing 3,000 entries.

Speaking of the main explanatory dictionaries, we cannot overlook the Explanatory Dictionary of the Russian Language by Sergey Ozhegov, which runs through numerous editions. One of the recent editions, the 25th one, has been issued in 2006 under the editorship of Professor Skvortsov; it contains around 65,000 words and idioms. This edition of the dictionary includes a fair amount of new words and expressions (more than 3,000) reflecting changes in social and political, scientific, and cultural life of Russia. Moreover, modern linguistic processes were also taken into account. Professor Skvortsov worked on bringing Ozhegov's dictionary closer to present days.

The last and the most significant work of Professor Skvortsov was the Large Explanatory and Expository Dictionary of the Russian Language. Despite it wasn't finished, the materials collected were enough to publish the first volume. It represents a new kind of explanatory dictionary of the Russian language. The author noted this himself, emphasizing that that was the new type of dictionary which "together with proper linguistic data also includes general historical and terminological knowledge, details from everyday life and extralinguistic information".

The article ends with a conclusion that Professor Skvortsov performed a tremendous task, leaving us a vast linguistic heritage. His remarkable diligence, wealth of knowledge and love for his native Russian language made it possible. His dictionaries listed above are of great importance: all of them undoubtedly help their readers to raise their level of Russian proficiency, to speak and to write correctly; these dictionaries can be immensely useful in classes of Modern Russian, Culture of Speech, and Practical Stylistics. Everybody - especially students and experts, both in humanities and engineering areas - would benefit from using these dictionaries.

Key words: Lexicography, standard dictionaries, spelling dictionaries, dictionaries of grammatical Russian speech, explanatory dictionaries, explanatory and expository dictionary.

References:

Barkhudarov S.G., Protchenko I.F., Skvortsov L.I. *Bol'shoi orfograficheskii slovar' russkogo iazyka. Bolee 106000 slov* [Large spelling dictionary of the Russian language. Over 106000 words]. Moscow, Oniks Publ., Mir i Obrazovanie Publ., 2007. 1152 p. (In Russian).

Blagova A.R. Ispol'zovanie slovarei na zaniatiakh v ramkakh kursa «Sovremennyi russkii iazyk» [Using dictionaries in the classroom as part of the modern Russian language course]. *Mezhdunarodnye kommunikatsii - International Communications*, 2019, no. 1. Available at: <http://intcom-mgimo.ru/> (accessed 2 September 2019) (In Russian).

Blagova A.R. Osobennosti opredelenii znachenii slov v tolkovo-ob'iasnitel'nom slovare russkogo iazyka [Features of definitions of meanings of words in explanatory dictionary of Russian language]. *Mezhdunarodnye kommunikatsii - International Communications*, 2017, no. 5. Available at: <http://intcom-mgimo.ru/> (accessed: 2 September 2019) (In Russian).

Ozhegov S.I. *Slovar' russkogo iazyka. Ok. 60000 slov i frazeologicheskikh vyrazhenii* [Dictionary of the Russian language: approx. 60000 words and phraseological expressions]. Moscow, Oniks Publ., Mir i Obrazovanie Publ., 2006. 976 p. (In Russian).

Skvortsov L.I. *Bol'shoi tolkovo-ob'iasnitel'nyi slovar' russkogo iazyka: A-M. (Murash, Murashka)* [Large explanatory dictionary of the Russian language: A-M. (Murash, Murashka)]. Moscow, Mir i Obrazovanie Publ., 2017. 1312 p. (In Russian).

Skvortsov L.I. *Bol'shoi tolkovyi slovar' pravil'noi russkoi rechi: Bolee 8000 slovivyrashenii* [Large explanatory dictionary of correct Russian speech: More than 8000 words and phrases]. Moscow, Mir i Obrazovanie Publ., 2016. 1104 p. (In Russian).

Skvortsov L.I. *Kul'tura russkoi rechi: Slovar'-spravochnik: Ucheb. Posobie dlia stud. vyssh. uch. zavedenii* [Culture of Russian Speech: Dictionary-Reference: Textbook. Manual for students.higher student institutions]. Moscow, Akademiia Publ., 2003. 224 p. (In Russian).

Skvortsov L.I. *Shkol'nyi slovar' po kul'ture russkoi rechi* [School dictionary on the culture of Russian speech]. Moscow, Drofa Publ., 2010. 432 p. (In Russian).

Skvortsov L.I., Blagova A.R. O novom tipe tolkovogo slovaria russkogo iazyka [About new type of explanatory dictionary of the Russian language]. *Aktual'nye problem prepodavaniia russkogo iazyka kak inostrannogo v vuze: materialy Tret'ei mezhdunarodnoi nauchno-metodicheskoi konferentsii* [Actual problems of teaching Russian as foreign language at university: materials of the Third International Scientific and Methodological Conference]. Moscow, MGIMO-Universitet Publ., 2014. pp. 103-109 (In Russian).

Skvortsov L.I., Blagova A.R. Tendentsii razvitiia sovremennogo russkogo iazyka i leksikograficheskaiia praktika nashikh dnei [Trends in the development of the modern Russian language and the lexicographical practice of our days]. *Materialy I Mezhdunarodnoi nauchno-metodicheskoi konferentsii «Russkii iazyk – posrednik v dialoge kul'tur» (V ramkakh programmy «Russkii iazyk v XXI veke»)* [Materials of the I International Scientific and Methodological Conference «Russian Language as an Intermediary in the Dialogue of Cultures» (As part of the program «Russian Language in the 21st Century»)]. Moscow, MGIMO-Universitet Publ., 2009. pp. 21-30. (In Russian).

About the Author:

Alla Blagova – Ph.D. in Philology (Linguistics), Associate Professor of the Department of World Literature and Culture, MGIMO-University. 119454, Moscow Vernadsky Prospekt, 76.



ТЕРМИН «РЕЛИГИЯ» В КОНТЕКСТЕ «ГЛОКАЛЬНОГО» ПОДХОДА К МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В РОССИИ И ЯПОНИИ

Е.И. Аринин, Н.М. Маркова, С. Такахаси

Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых.

600.000, г. Владимир, ул. Горького, 87. E-mail: eiarinin@mail.ru

Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых.

600.000, г. Владимир, ул. Горького, 87. E-mail: natmarkova@list.ru

Государственный Университет Кюсю,

744 Мотоока, Ниши-ку, Фукуока, 819-0395, takahashisanami.003@m.kyushu-u.ac.jp



В статье даётся анализ денотаций и коннотаций, связанных с термином «религия» в русском и японском социокультурных контекстах с позиций «глокального» религиоведения. В российской культуре термин «религия» фиксируется с начала XVIII века, приобретая формы двух основных подходов, первый из которых заключается в анализе самих социально-исторических феноменов (денотатов), относимых к «религии как таковой» (от инославия до атеизма), тогда как второй фокусируется на изучении коннотаций лексемы «религия». В японской культуре европейское понятие «религия» утверждается со второй половины XIX века, ассоциируясь у большинства населения с внешними для народных синтоистских традиций феноменами новых религиозных движений, христианства и буддизма, часто сопровождаемыми негативными коннотациями. Исторически возникший в европейской культуре термин «религия» 1500 лет был связан с христианскими коннотациями, восходя к дохристианской эпохе развития римской культуры и творчеству Цицерона, отделившему локальные коннотации понимания «страшного» и «опасного», бытовавшие в народных представлениях («суевериях») – от «подлинно страшного» и «опасного для государства» с позиций философии, определив религию как «служение высшему порядку природы».

Религия выступила как социальный идеал мудрой солидарности, включающий философское осмысление как древних традиций народа («Mos Maiorum»), так и его описаний «теологами» (поэтами и философами, иногда атеистами), где мнения, основанные на страхе перед незримыми силами, правящими миром, могли быть признаны «суевериями», противо-

поставляясь критичным размышлениям интеллектуалов разных философских школ «о природе богов», помогающим разумно поддерживать гармонию «Pax Deorum», при этом не впадая в радикальный «атеизм», видевишийся угрозой социальному порядку, законности и справедливости.

Ключевые слова: денотации, коннотации, термин «религия», феномен религии, Россия, Япония, религиоведение.

Введение

Современное общество уже целое поколение, с конца XX века, пребывает в небывалой прежде ситуации постоянно разрастающейся глобальной «интернет-деревни», где новость из любой точки мира может за 1 секунду стать всемирным событием. В 2001 г. появился и постоянно расширяется сайт проекта «Wikipedia» (Википедия), ставший пятым по популярности в мире, демонстрируя новую форму глобальной генерализации и межкультурной коммуникации, ведущих к унификации многообразных культурных феноменов.

Все они в течение тысячелетий обсуждались только представителями локальных элит, но за эти годы стали достоянием СМК (средств массовой коммуникации) и, соответственно, обыденного языка повседневного общения. Лингвисты и профессиональные переводчики отмечают появление таких феноменов как «Englishization», «глобанглизация» и «глокализация». Они констатируют, что первые провоцируют «массовое использование трансплантатов, транскрипций и транслитераций, которые, с одной стороны, оставляют содержание понятия нераскрытым и формируют инородные, неестественные образования (часто не отвечающие орфоэпическим нормам языка и требованию благозвучности) в принимающих языках, а с другой – нивелируют риск неверной интерпретации новых терминов и делают их интернациональными».

Последнее «заставляет переводчиков создавать зачастую сложные по форме, но

мотивированные по содержанию варианты переводов. Такие переводы, с одной стороны, отличаются громоздкостью и низкими реверсивными способностями (поиск оригинального варианта при обратном переводе), а с другой – легко ассимилируются и привносят локальный оттенок в значение того или иного термина» [Чистова, 2015: 271, 279]. Наш текст является выражением стремления сопоставить денотации и коннотации, связанные с термином «религия», который является одним из наиболее представительных в Википедии, присутствуя в статьях на 205 языках (данные на 23.06.2019), фокусируясь при этом только на русском и японском контекстах.

С одной стороны, слово «религия» обозначает некую особо выделяемую область социальной реальности, отличную, к примеру, от таких областей как, к примеру, «философия», «химия» или «искусство» и выступающую как глобальный трансисторический и кросскультурный феномен. К ним были причастны индивиды всех сообществ и культур, как это полагали Цицерон, Августин или Дюркгейм, создавшие известные определения религии. С другой стороны, не менее очевидно, что прихожане, к примеру, храма Русской Православной Церкви (далее – РПЦ) или Русской Православной Старообрядческой Церкви (далее – РПСЦ) во Владимире акцентируются, как правило, на уникальной специфике своих вероисповеданий.

При этом вообще они не интересуются академическими дискуссиями по проблемам общего содержания термина «религия», который для них, как и для известного канадского исследователя, может

выступать всего лишь как абстрактный «интеллектуальный конструкт», созданный в трактатах европейских философов не ранее XVII в. [Smith, 1991: 37]. Данный «конструкт», тем не менее, имеет прямое отношение к латинскому слову «religio», первое философское описание которого дал Цицерон (Marcus Tullius Cicerō, 106-43 гг. до н. э.), отделивший его от термина «superstitio» («δεισιδαιμονία», «суеверие»).

В культуру России слово «религия» вошло в XVIII веке, а Япония приняла его в XIX столетии, наделив специфическими локальными коннотациями. В XXI в. обе страны оказались в условиях «глобальной однородности» и «глокализации» как осознания «ценности собственной уникальности» [Фомичев, 2000: 215-216]. Последняя идея сформировалась в Японии в 1980-х гг. XX века в контексте решения проблем ведения сельскохозяйственного бизнеса, когда было предложено сменить стандарты прежней однородности брендов на нормы «дочакузации» (от «дочакука», 土着化, indigenization, то есть «делать что-либо по местному», «жить на собственной земле») или «глокализации» («Glocalisation», Roland Robertson, 1997), учитывающей местные особенности и способствующей лучшей продаже товаров. Идея необходимости учёта местных особенностей России и Японии, как полагают авторы, поможет преодолеть некоторые стереотипы глобализации, учитывая данные проекта «глокального религиоведения», представленные ранее [Аринин, 2017: 25-36].

I. Российская специфика

В российской культуре интерес к пониманию того, что представляет собой религия, фиксируется с начала XVIII века, приобретая формы двух основных подходов. Первый заключается в анализе самих социально-исторических феноменов (денотатов), относимых к «религии как таковой», состав которых постоянно расширялся:

- от описаний инославных христианских «релижий» европейских стран (Куракин Б.И., 1705) и иноверной «му-

хаммеданской религии» (Кантемир Д.К., 1722);

- распространившись вскоре на исповедание самой «грекороссийской церкви» как «нашей святой религии» («notre sainte religion», Екатерина Великая, 1744); буддизм («Шигемуниеву веру», Белл Д., 1776), шаманизм («Шаманской языческий закон», Георги И.Г., 1777), народные верования («единомыслие народа», Киреевский И.В., 1832) и даже атеизм как «естественную религию» (Брэдли Ч., 1907).

Коннотации трансформировались от политически значимого интереса к экзотичным «чужакам» («инославным» у Куракина и «иноверцам» у Кантемира) до фундаментального философского поиска единства в многообразии индивидуальных и коллективных «форм постижения последних оснований бытия». При этом противопоставлялись изучаемая наукой «натура» («естество», «естественное»), и «сверхъестественное», символически представляемое религией (теологией). То есть «сакральное» отделялось от «профанного» и «таинственное» – от «освоенного».

Второй подход фокусируется на изучении: самой лексемы (слова) «религия»; её происхождения (этимологии); многообразия (морфологии); богатства значений (денотаций); множества смыслов (коннотаций). Масштабный лингвистический электронный ресурс «Национальный корпус русского языка» показывает (на 23.06.2019), что лексема «религия» встречается в 1508 документах при 4210 вхождениях [Национальный корпус]. Из них только 5 документов приходятся на XVIII век (начиная с 1783 г.), в 70 раз больше (около 350) его включают издания следующего, XIX в., ещё в 3 раза больше текстов (около 1000) публикуется в XX столетии. А только за первые годы XXI в. презентовано уже около 500.

Помимо книжных текстов, отмеченных выше, в поисковых системах Google и Яндекс встречается, соответственно, 67 800 000 и 6000 документов, включающих блоги, комментарии и другие формы разговорной речи. Таким образом, слово «религия» в течение последних 250 лет

активно включилось в русский язык, вытесняя другие лексемы (вѣра, церковь, православие, христианство и т.п.). Показательна в этом контексте эволюция подходов к переводу на русский язык трактата Цицерона «*Denatura deorum*» (44 г. до н.э.). Впервые идеи Цицерона были представлены российской читающей публике «для наставления юношества» в качестве перевода с французского пересказа идей латинского оратора в тексте «*Pensées de Cicéron, traduit espour servir à l'éducation de la jeunesse*» (1744), аббата Пьера Жозефа Тулье д'Оливе (Pierre-Joseph Thouliez d'Olivet, dit l'abbé d'Olivet, 1682—1768), члена Académie française и учителя Вольтера, сделанным И.А. Шишкиным, отредактированным М.В. Ломоносовым и изданным Императорской Академией наук в 1752 г. под названием «Мнения Цицеронови из разных его сочинений, собранные аббатом Оливетом».

Первый самостоятельный перевод под названием «О естестве богов» был опубликован в 1779 г. (М. Туллия Цицерона О естествѣ Богов три книги переведены с латинскаго языка Григорьемъ Комовымъ), при этом слова «religion» и «religio» в этих двух изданиях были переведены как «закон» в духе решений Вестфальского мира 1648 г. и утвердившегося принципа «чья земля, того и вера» («*cuius regio, ejus religio*» (1555 г.)

Только с переводов начала XIX в. слово «religio» Цицерона начинают передавать с помощью русской лексики «религия» (Гриневич И.Ф. Бесѣды Цицеронови о естествѣ боговъ, 1817, Харьков). В конце этого века утверждается современное название «О природе богов» (С.Б., 1892, Ревель), сохраняющееся в двух переводах советского периода (1982 г., Т.А. Лапина, и 1985 г. – М.И.Рижского). Перевод конца XIX века, выполненный Степаном (Иоахимом) Осиповичем (Иосифовичем) Блажеевским (1847-1915), оказался взятым в качестве нормативного в XXI веке, получив уже несколько переизданий (2002-2018).

Сложившиеся за период после Миланского эдикта (*Edictum Mediolanense*, 313) денотации и коннотации слова «religio», утвердившегося как обозначение осо-

бого и уникального института «*Ecclesia Catholica* / *Καθολικὴ Ἐκκλησία*» в *Imperium Romanum* / *Βασιλεία τῶν Ῥωμαίων*, трансформировались во множество юрисдикций (konfession, geständnis, religious denomination, dénomination religieuse, denominacion religiosa, wyznanie, конфесія, канфесія, спавяданне, веравызнанне, рэлігійнагавучэння, деноминація, konfesija, vjeroispovijed и т.п.). Они были признаны региональными властями за локальные «religio» в статусе местного «закона», то есть обязательного вероисповедания на территории того или иного суверенного государства.

В Российской империи Петра Великого им стало «грекороссийское исповедание» («Всероссийская Церковь», Регламент или устав духовной коллегии, 1721; «Вера Православная Восточная Грекороссийская», 1832; «Вера Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания», 1857 и т.п.). В Великобритании аким religio стала Anglican Church (*Ecclesia Anglicana*, *The Church of England* и т.п.). Наряду с господствующим вероисповеданием, власти признавали в качестве «допускаемых» ряд других юрисдикций, списком противопоставляемых преследуемых властями «раскольникам», «безбожникам» и «сектам». Они, в свою очередь, делились на вреднейшие, вредные и менее вредные [Маркова, 2015: 66].

Известный всем термин «православие», фиксируемый с XIII века (1246 г.), только в XX веке приобретает характер эксклюзивного конфессионизма, обозначающего приходы Московского патриархата и находящихся с ним в евхаристическом единстве юрисдикций. Православие вплоть до наших дней противопоставляется не только в массовом сознании и СМИ, но в научных и юридических документах, к примеру, «старообрядцам» и «раскольникам».

Радикальные изменения происходят в XX веке, когда все вероисповедания стали квалифицироваться властями с позиций «воинствующего атеизма» («Союз безбожников»; «Общество друзей газеты «Безбожник»; «Союз воинствующих безбожников», 1925-1947) как «религиозные

суеверия», а их последователи включаются в собирательную группу «верующих всех культов», подлежащие контролю со стороны спецслужб как явные или потенциальные «враги народа». Для них требовались перевоспитание, изоляция или даже физическое уничтожение (Федоренко, 1965). Распад «мировой системы социализма» и СССР (1989-1991) привели к возникновению современной Российской Федерации, где не только в СМК, но уже и на судебных заседаниях активно обсуждаются феномены «тоталитарных сект», «религиозного терроризма» и «экстремизма на религиозной почве».

II. Японская специфика

Некоторые особенности восприятия японцами европейского по своему происхождению понятия «религия» мы уже представляли ранее [Такахаси, 2015: 90-106]. В современной Японии английское «religion» или русское «религия» переводится через иероглиф «宗教» (Shūkyō), понимаясь как «общие ценности, верования, способы достижения внутреннего покоя путём соблюдения и следования учению богов и Будды» [Yoshikawa, 1982: 979]. Современное слово «Shūkyō» как перевод с английского «Religion» впервые появилось в торговом договоре Ансэй между Японией и США в 1858 г., при этом в тот период слово «Religion» переводилось несколькими словами: «宗教» (Shūkyō, учение доктрины), «宗旨» (Shūshi, суть доктрины) или «宗法» (Shūhō, закон доктрины).

В отличие от России, с XVIII века особенно тесно связанной с Европой, Япония с начала XVII жила в статусе своеобразной изоляции от европейцев до второй половины XIX века, в том числе и в религиозном плане. До 1873 г. японское правительство запрещало христианство, а в это время в стране получили распространение формы объединения синтоизма с буддизмом. Сложились и сосуществовали разные школы этих синкретичных вероисповеданий, представляя особые способы духовного спасения, молитв и практик, при этом, однако, в принципе не пред-

ставлялось возможности существования другой, отличной от местных традиций, системы веры.

Только начиная со второй половины XIX века установился новый период в отношениях с европейскими странами, когда Япония признала допустимость христианства наравне с местными вероисповеданиями. Термин «Shūkyō» внедрился как нормативная лексема для перевода английского «Religion» лишь после 1873 г., крайне редко встречаясь в японских текстах до этого. Строго говоря, до внедрения термин «Shūkyō», фактически массовые представления большинства японцев о том, что европейцы называют «религией», были двоякими. С одной стороны, некоторые фокусировались на практиках, обычаях и прочих внелингвистических формах поведения и традициях, соответствующих вероисповеданий (то есть буддизма и синтоизма), которые в англоязычной религиоведческой литературе принято называть «ethnicreligion», «folkreligion», «indigenoureligion» или «naturereligion».

Эти термины со второй половины XX в. стали заменять ранее употребляемые этнографами наименования «primal religion», «primitive religion» или «tribal religion», имевшие негативные коннотации и подчеркивавшие ущербность любых так называемых «народных» и локальных традиций в сравнении с институциональным христианством как «religion» европейцев. С другой стороны, фокус мог обращаться на «книжные» и концептуальные системы убеждения, характерные для образованных элит. При этом слово «Shūkyō» принадлежало именно ко второй группе, став заимствованием из буддийских источников, где оно имело коннотацию:

- «истинного учения, которым является Буддизм»;
- «абсолютной истины, не выразимой словами, учением, предназначенным для распространения в народе» [Isomae Jun'ichi, 2015:XV, XVII-XVIII].

Термин «японская религия» («Japanese religion») был впервые предложен в 1907 году для англоязычных читателей одним

из основоположников японского религиоведения профессором Токийского императорского университета Масахару Анэсаки (姉崎正治, 1873-1949), только позднее войдя в употребление в самом японском обществе [Isomae Jun'ichi]. Первоначально этот термин тоже имел двойной смысл: во-первых, обозначая особенности «религии» как собирательного феномена для всех традиций в Японии, а, во-вторых, обозначая каждую из отдельных традиций Японии.

Первое значение называют «эксклюзивистским», тогда как второе – «инклюзивистским», при этом большинство японских учёных сознательно избегают употреблять этот термин в эксклюзивистском смысле. Причиной такого избегания является то, что определения слова «религии» интуитивно для большинства японцев подразумевают:

– либо концепции типологически близких между собой авраамических религий, то есть христианства, ислама и иудаизма, пришедших из европейского контекста;

– либо особую общность лексики буддийской традиции «宗旨» (Shūshi), или «宗門» (Shūmon), основанной на признании учения Будды в качестве абсолютной истины.

Когда японские специалисты начали употреблять данный термин, они больше внимания уделяли изучению догматики и вероучения, которые выражаются на английском языке словом «belief». Современный японский религиовед, Дзюн-ичи Исомаэ (磯前順 – 1961), объясняя процесс образования понятия религии в Японии, отметил, что на него оказали влияние не только Европа, но и моральные аспекты конфуцианства. По мнению Исомаэ, конфуцианство и протестантизм имеют общие черты, подчёркивая определяющую значимость морали для светской жизни.

В итоге, религиозные практики, характерные для народной повседневной жизни, квалифицировались в качестве поведения, не подпадающего под рубрику «религия» [Isomae Jun'ichi, 2015: 34-36]. Иным словом, слово «религия» обычно не употребляется для обозначения таких форм повседневного поведения, как

празднование Новогодних праздников «正月» (Shōgatsu), летних праздников в честь предков «盆» (Bon) и других форм их традиционно-культового почитания «先祖供養» (Senzokuyō). Вместе с тем, именно это понимание «религии» является сегодня фактически наиболее распространённым в обществе, поскольку современные японцы, не признавая себя «религиозными людьми», тем не менее, активно участвуют в таких традиционных практиках.

Это непосредственно проявляется в парадоксальной статистике о религиозности японцев, показывающей два типа данных. С одной стороны, согласно анализу Института Статистических Материалов (統計数理研究所) в 2013 г. в ответ на вопрос «Вы имеете интерес к вере или вероисповеданию «信仰» (Shinkō), «信心» (Shinjin) и другим подобным явлениям?» были получены следующие ответы: 1). Имею. Верю. — 28% и 2). Не имею. Не верю. Не интересуюсь. — 72 %, то есть 72 % респондентов считают себя «нерелигиозными» и «неверующими» [Center for Mathematical]. Действительно, японцы в основном считают, что они являются «нерелигиозной» или «безрелигиозной» нацией. Одновременно, однако, в той же анкете 66% респондентов ответили, что для них важен религиозный дух и мораль «宗教心» (Shūkyō-shin).

С другой стороны, согласно данным «Ежегодника религии» 2018 г., опубликованных Агентством по делам культуры (文化庁) при Министерстве образования, культуры, спорта, наук и технологии, число верующих в Японии достигает 181,164,731 человек [Agency for Cultural Affairs, 2015: 35]. Если мы обратим внимание на общее население Японии (примерно 126 230 тысяч человек в 2019 г.), то сразу становится понятно, что «религиозное» население почти в 1,4 раза больше, чем число всех жителей страны. Столь значительная разница между этими двумя типами данных объясняется, прежде всего, методикой проведения указанных исследований. Так, если Институт Статистических Материалов проводил опросы методом личного интервью по выбор-

ке населения в возрасте от 20 до 85 лет и охватом от 2254 до 6400 человек, то Агентство по делам культуры опрашивало религиозные объединения. Каждое религиозное объединение по-своему определяет своих «верующих» и «последователей».

Например, синтоистский храм может посчитать всех участников в Первом посещении храмов в дни Нового года «初詣» (Hatsumōde) приверженцами Синто. Буддийские храмы обычно считают верующих по количеству «檀家» (Danka), учитывающему принадлежности семей к тому или иному храму, традиция такого приписывания восходит к 30-м годам XVI в., когда сёгунат Токугава «徳川幕府» (Tokugawa Bakufu) установил законы, согласно которым всё население должно было приписать себя к определённому буддийскому храму [Fumio Tamamuro, 1999: 61-66]. Данные законы, конечно, уже давно утратили юридическую силу, однако и сегодня многие люди проводят похороны членов семьи и осуществляют культ предков в буддийском храме «檀那寺» (DannaDera), к которому принадлежит их семья по традиции. К тому же, буддийский храм в некоторых случаях может причислить к своим приверженцам всех участников практик медитации «座禪» (Zazen) и переписывания сутр «写經» (Shakyō), которые проводятся для эмоционального успокоения и достижения удовлетворительного морального состояния.

Таким образом, индивидуально не считая себя «религиозными» людьми, большинство японцев практикует разные религиозные практики в своей повседневной жизни. Это объясняется тем, что типичные японцы понимают термин «религия» в весьма негативном смысле. Данное понимание формировалось в контексте ряда исторических событий, из которых особенно существенную роль сыграли появление христианства в форме католицизма, пришедшего в Японию во второй половине XVI в., когда в 1549 г. иезуитский миссионер Франциск Ксаверий (Franciscus Xaverius, 1506-1552) приехал в Японию, где успешно проповедовал это новое учение. Затем последо-

вало запрещение христианства как «邪宗門» (Jyashūmon, «дурного, варварского учения») с начала XVII и до конца XIX в. В народном сознании христианство остаётся связанным с памятью о запретах и жесточайших гонениях.

Другим важным обстоятельством стало учреждение государственного синтоизма «国家神道», сохранявшегося со второй половине XIX в. и до 1945 г., когда было установлено современное положение дел, при котором император был объявлен человеком, а не богом, и где Конституцией «日本国憲法» была гарантирована свобода вероисповедания. Обратной стороной этой свободы стало возникновение многочисленных новых религиозных движений «新宗教» (Shin-Shūkyō). Самый громкий и скандальный общественный резонанс во всем мире вызвало возникшее в 1984 г. сообщество «オウム真理教» (AUM Shinrikyō), то есть «учение высшей истины Вселенной».

Оно осуществило теракт в токийском метро 20.03.1995, а его лидер Секо Асахара (麻原彰晃, 1955-2018) был приговорён к смертной казни, приведённой в исполнение в 2018 г. Иными словами, понятие религии для типичных японцев крепко связывается с новыми религиозными движениями, в том числе и с группой Асахары, которые, как показала история, способны приносить не только большой экономический ущерб. Они несут в себе риски для жизни верующих и их семей, часто разрушая эти отношения. Таким образом, в Японии понятие религии может иметь сугубо негативную коннотацию, несмотря на то, что большинство японцев отнюдь не пренебрегает почитанием традиционных божеств, предков и духов умерших.

III. Религия в интерпретации “глокального религиоведения”

Феномен «Englishization», характерный для современной межкультурной коммуникации, в том числе между Россией и Японией, сам должен быть интерпретирован как специфическая форма исторической «глокализации». Она позволяет

осмыслить отношения Запада и Востока, авраамических, буддистских и народных традиций в горизонте глобальной семантической эволюции латинского слова «*religio*», ставшего базовым в XX в. для понимания сложившейся социальной реальности. Марк Туллий Цицерон, согласно первому в письменно зафиксированной истории определению, данному им ещё в юношеском трактате «Риторика, Или об изобретении» («*De inventione*», 84 г. до н.э.), писал, что «*Religio est quae superioris cuius damnaturae, quam divinam vocant, eorum ceremoniamque affert*» (*Invent.* II. 53, 161).

В переводе, представленном В.К. Шохиним, это читается как «религия есть то, что позволяет [людям] служить и поклоняться высшему порядку природы, который называется божественным» [Шохин, 2010: 278]. Более детально Цицерон возвращается к этой теме почти через полвека, в трактате «О природе богов» (*De natura deorum*, 45/44 г. до н.э.), написанным незадолго до гибели. Здесь слово «*religio*» обозначает законно установленные властями и искренне поддерживаемые всеми «пontiфикальные практики» как нормы «почитания высшего порядка природы», которые он противопоставил маргинальным «*superstitio*» («*δεισιδαιμονία*», «суеверие»), признавая первые «похвальными», принесшими римскому народу его впечатляющие победы, а второе – «порочным» [Цицерон, 2002: 36, 127].

Цицерон был современником братоубийственных гражданских войн и кризиса *Res Publica Romana*, когда общество и элиты столкнулись с необходимостью переосмысления «*Mos Maiorum*» (*mores maiorum*, *πάτριος νόμος*, законы отцов, обычай предков, традиции древних, поведенческий канон) [Дементьева, 2009: 204–205]. Эти традиции, которыми *Quirites* (граждане) в Риме объединились в сплоченное и солидарное целое «*Rex Deorum*» («мира богов», «мира с богами», «жизнь индивида в гармонии с высшим порядком естества») [Сини, 2007: 10–11]. Для Цицерона слово «*religio*» обозначает именно «святое и благочестивое почитание богов» (то есть «высшего порядка

природы»), состоящее «в том, чтобы всегда благоговеть перед ними с чистым неиспорченным сердцем и словом» [Цицерон, 2002: 127].

В таком историческом контексте слово «*religio*» выступило обозначением спасительной «солидарной силы», тогда как слово «*superstitio*» – силы губительных дезинтеграции, «индивидуации» и «атомизации» (греческое «*ἄτομος*» на латыни звучит как «*individuus*») социума. Этимологические исследования показывают, что латинское слово «*superstitio*» прошло сложную историю формирования, отразив появление в римском обществе философской критики, когда «просвещённый и философский взгляд рационализирующих римлян отделил «*religio*», ...истинное почитание» от ««*superstitio*» деградировавшей, извращённой религиозной формы» [Бенвенист, 1995: 399–402].

До Цицерона слово «*religio*» и его производные больше относились к тому, что выступало как «нечто сдерживающее, как невидимая узда, прекращающая движение вперед, заставляющая иногда отступить, иногда шарахнуться назад» (выражения «*locus religiosus*», «*religio est*», «*non est religio*», «*religio sidies*» и т.п.).

Оно, как полагал У. Фаулер (William Warde Fowler, 1847–1921), не обозначало ни установленные законом дни и места, ни добродетели, ни чувство долга, ни моральные ценности в отличие от лексемы «*sacer*» и её производных («*sacrum*», «*hierós*», сакральное), обозначавшей то, что публично учреждено и установлено в статусе «отделённого для богов» как «*ius divinum*» (то есть именно дни, места, добродетель, чувство долга, мораль) [Fowler, 1911: 10].

Э. Бенвенист отмечал, что изначальной семантикой слова «*religio*» было «вновь начинать прежде сделанный выбор, пересматривать решение, которое из него следует», подчёркивая, что она фиксирует направленность на «внутреннюю расположенность, а не на объективные свойства различных вещей или на совокупность верований и культовой практики» [Бенвенист, 1995: 398].

Данный феномен латинской культуры

в широком «глокальном» смысле можно истолковать в качестве восходящего к универсальным мотивам народной «литературы мудрости» («Wisdom literature»). То есть к таким «пластам словесности», которые, как отмечал С.С. Аверинцев, относятся к вечным фольклорным темам «умиления», «сокрушения сердечного» и «дара слёзного», способностей не просто вновь и вновь «начинать прежде сделанный выбор», но именно сострадать, особенно в периоды социальных и природных катастроф, обнажающих как бессердечность общества, так и бездушные космоса [Аверинцев, 1994: 22, 23, 32].

Начиная с «Эпоса о Гильгамеше» (XXIII—XXII вв. до н.э.) и «Кодекса Хаммурапи» (ок. 1754 г. до н.э.), в первых цивилизациях утвердилось представление, что «божественное право покоится на естественных законах справедливости» [Кофанов, 2001: 14]. Эти «законы справедливости» выступили как критерии «должного» и «достойного» в обществе, оборотной стороной которого, как предупреждали ещё Псалмы, восходящие к эпохе Храма Соломона (950-586 до н. э.), оказывалось «ἐκκλησίαν πονηρευομένων» (ecclesiam malignantium et, церковь лукавствующих, сборище злонамеренных, злодеев, грешников, нечестивых, Псал. 25, 5).

Мы в рамках данного проекта будем опираться в качестве рабочего на определение Н. Лумана, который считал, что религия выражает «тайну» бытия человека в мире как «связывание с начальным», составляющим природу «religio» в самом широком смысле слова, в каких бы культурных обликах она не выступала» [Луман, 2011: 248-249, 250]. «Глокальный» подход к межкультурной коммуникации позволяет наметить контуры универсального академического языка, позволяющего феномены локальных культур и соответствующие «языки первого порядка» осмыслить и реконструировать в терминах глобального «языка второго порядка».

Так, к примеру, сравнивая между собой переводы Цицерона «Denatura deorum» на русский и японский языки, можно отметить локальные особенности культуры,

проявляющиеся в трактовках латинского слова «religio». В качестве русского издания мы взяли текст последнего самобытного издания 1985 г. [Цицерон, 1985]. В Японии тексты Цицерона как одна из основ европейской цивилизации, тоже переводились неоднократно, а в качестве японской версии мы взяли перевод 2000 года [Cicero, 2000]. Далее мы сравним соотношение понятий о религии с понятиями о феноменах философии, теологии, атеизма и суеверия.

Раздел 3 первой книги (далее - I:3) начинается с упоминания о «философах» (philosophi, 哲学者 tetsugakusya), которые размышляли о «бoгах» (deos, 神々 kamigami), благочестии (pietas, 敬神 keishin), набожности (sanctitas, 崇敬 sūkei) и религии (religio, 畏怖 ifu). В разделе I:63 Цицерон упоминает про философов, которых прозывали «Atheos» («ἄθεος», «атеист», «безбожник», アテオス (無神論者) Ateosu, mushinronsha). Раздел I:117 содержит определение религии, отличающейся от суеверия (superstition, 迷信 meishin), отделяя последнее, как «закрывающее в себе пустой страх перед богами» (神々にたいする虚しい恐怖心を含む) от первого как «страха, который развивается благочестивым поклонением богам» (神々への敬虔な崇拜によって育まれる畏怖心).

Вторая книга содержит утверждение про превосходство римского народа в поклонении богам, дающее ему военные победы и господство над другими народами, при этом здесь в японском тексте появляется термин 宗教 (Shūkyō), а не 畏怖 (ifu), то есть не страх (II:5,8). В третьей книге обращает на себя упоминание о тех, кого «называют теологами» (theologi, 神学者と呼ばれる人たち, shingakusya, III:53).

Таким образом, социальные реалии эпохи Цицерона предстали в его трактате как необходимость философского осмысления и переосмысления неписанных религиозных традиций народа («Mos Maiorum») и его описаний «теологами» (поэтами и философами, порой атеистами). Здесь мнения, основанные на страхе перед незримыми, правящими мирозданием силами, могли быть признаны «суе-

вериями», противопоставленными критичным размышлениям интеллектуалов разных философских школ «о природе богов», помогающим разумно поддерживать гармонию «*Pax Deorum*», при этом не впадая в односторонности «атеизма», угрожающему социальному порядку, законности и справедливости.

В тексте перевода 1985 г., сделанного в конце эпохи СССР, когда было принято религию противопоставлять науке, сводя всю её к «суевериям» в многочисленных изданиях о «религиозных суевериях», полагали, что Цицерон является тайным атеистом. В те годы «высшим порядком природы», постигаемым истинной философией, то есть советским «марксизмом-ленинизмом», считалась только «научная картина мира», основанная на «атеистическом мировоззрении». Японский перевод лучше передаёт отличия массовой традиции «религии страха» от философской традиции «религии высшего порядка природы».

Другие особенности характерны для российских публикаций XXI в., вернувшихся к переизданию перевода 1892 г., который, однако, создавался в условиях государства, где господствующей была «Вера Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания», а все издания подвергались соответствующей цензуре. Тем не менее, текст того перевода написан с позиций «просвещённого православия», учитывающего концепции и точку зрения «науки о религии», возникшей за два десятилетия до этого перевода (Макс Мюллер, 1870). Общее понимание религии сводилось к «почитанию богов» с позиций популярных в тот период концепций «олицетворения сил», разделения «религии поэтов, философов и политиков», где моменты «страха» и «возвышенного» были замаскированы новым для русского языка и вытеснявшим термин «вера», связанный с христианскими и православными коннотациями, словом «религия». Денотат его включал в себя шаманизм, старообрядчество и т.п. фено-

мены.

В церковных и особенно миссионерских изданиях представителей первых двух часто именовали «суеверными язычниками» и «лжеверными раскольниками», тогда как в академических текстах, подобных изданию 1892 года, все они объединялись как собирательная общность носителей «религии» как «веры в сверхприродное бытие», особого «супранатурализма», при этом «атеизм» виделся как «безверие, нередко прикрывавшееся в высшем классе лицемерием». Сегодня эти положения требуют нового осмысления в контексте «языка второго порядка», характерного для современного религиоведения и нового перевода трактата Цицерона.

IV. Выводы

1. Слово «религия» утверждается с XIX века как международный термин, обозначающий особую часть культуры, призванную контролировать «неизвестные», «таинственные», «высшие», «волшебные» и тому подобные феномены бытия, которые вторгаются в освоенную и рационально контролируемую действительность, описанные в традиционных преданиях и личном опыте (сновидения, галлюцинации и т.п.).

2. Исторически термин «религия» связан с развитием европейской культуры и христианскими коннотациями, расширяющими своё значение (денотации) на нехристианские и неевропейские культуры, включая локальные коннотации понимания «подлинно страшного» в «массовом» и «элитарном» контекстах.

3. Глобальное религиоведение утверждает уважение к локальным формам «контроля за таинственным» в разных культурах, различая языки первого и второго порядка, описывающие актуальные формы понимания «высшего порядка природы», вплоть до преодоления конфликтов между концепциями «суеверия», «теологии» и «атеизма».

Список литературы:

- Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Евфрата // Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э. М.: МИРОС, 1994. 360 с.
- Аринин Е.И. Религия, философия религии и «глобальное религиоведение»: между «экзотикой», «совестью» и «профессионализмом» (к дискуссиям на Конгрессах российских исследователей религии) // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 25–36.
- Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.
- Дементьева В.В. Римская идентичность: формирование традиций гражданского коллектива // Античный мир и археология. 2009. Вып. 13. С. 203–212.
- Кофанов Л.Л. Жреческие коллегии в Раннем Риме. К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права. М.: Наука, 2001. 328 с.
- Луман Н. Медиа коммуникации // Общество общества. М.: Изд-во «Логос», 2011. С. 203–441.
- Маркова Н.М. Проблема веротерпимости в отечественной литературе начала XX века (российское законодательство о расколах и ересь) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2015. Вып. 34. № 20. С. 65–67.
- Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruscorpora.ru/new/search-main.html> (дата обращения: 25.11.2019).
- Сини Ф. Право и *rex deorum* в Древнем Риме // Древнее право. IVS ANTIQVVM. 2007. № 1 (19). С. 8–36.
- Такахаси С. Понятие о религии и религиозных феноменах в Японии // Феномен религии и религиозности: концептуализация в академическом философском религиоведении. Владимир: ВлГУ, 2015. С. 90–106.
- Фомичев П.Н. Дискурсы глобализации: предварительные размышления // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11: Социология. 2000. С. 5–9.
- Цицерон М.Т. О природе богов. СПб.: Азбука-классика, 2002. 288 с.
- Цицерон М.Т. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. 384 с.
- Чистова Е.В. Эколингвистические проблемы перевода в эпоху глобализации и локализации // Экология языка и коммуникативная практика. 2015. № 1. С. 269–281.
- Шохин В.К. Философия религии и её исторические формы (античность - конец XVIII в.). М.: Альфа-М, ИФ РАН, 2010. 784 с.
- キケロ (山下太郎、五之治昌比呂訳) 『キケロ—選集 11 (哲学4)』岩波書店、2000年、387頁。
- 圭室文雄『葬式と檀家』吉川弘文館、1999年、61–66頁。
- 大槻文彦著「宗教」『新編 大言海』富山房、1982年、979頁。
- 統計数理研究所「日本人の国民性調査」Available at: http://survey.ism.ac.jp/ks/table/data/html/ss3/3_1/3_1_all.htm (accessed 25 November 2019).
- 文化庁 (編) 『宗教年鑑 平成26年度版』東京：文化庁、2015年、35頁。
- Fowler W. Warde. The Latin History of the Word «Religio» // The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. L.: Macmillan and Co., Limited, 1911. P. 7–14.
- Isomae Jun'ichi Deconstructing «Japanese Religion». Available at: <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2876> (accessed 25 November 2019).
- Isomae Jun'ichi Religious Discourse in Modern Japan: Religion, State, and Shintō / Transl. by Galen Amstutz a. Lynne E. Riggs. Leiden; Boston: Brill, 2014. 474 p.
- Smith W.C. The Meaning and End of Religion. Minneapolis, 1991. 340 p.

Об авторе:

Аринин Евгений Игоревич – д.филос.н., профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени Александра Григо-

рьевича и Николая Григорьевича Столетовых, 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87.
E-mail: eiarinin@mail.ru.

Маркова Наталья Михайловна – к.ф.н., доцент, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87.
E-mail: natmarkova@list.ru/

Такахаси Санами, д-р философии, лектор гуманитарно-экологического факультета, Государственный Университет Кюсю, 744 Мотоока, Ниши-ку, Фукуока.
E-mail: 819-0395takahashi.sanami.003@m.kyushu-u.ac.jp.

Статья выполнена при поддержке РФФИ в рамках проекта №№ 18-011-00935.

THE TERM “RELIGION” IN THE CONTEXT OF THE “GLOCAL” APPROACH TO INTERCULTURAL COMMUNICATION IN RUSSIA AND JAPAN

E. Arinin, N. Markova, S. Takahashi

Vladimir State University named after Alexander Grigorievich and Nikolai Grigorievich Stestova. 600000, Vladimir, Gorky Str., 87.
Vladimir State University named after Alexander Grigorievich and Nikolai Grigorievich Stestova. 600000, Vladimir, Gorky Str., 87.
Kyushu State University, 744 Motooka, Nishi-ku, Fukuoka.

Abstracts. *The article analyzes the denotations and connotations associated with the term “religion” in Russian and Japanese sociocultural contexts from the perspective of “glocal religious studies”. In Russian culture, the term “religion” has been fixed since the beginning of the 18th century, acquiring the forms of two basic approaches, the first of which is the analysis of the socio-historical phenomena (denotations) themselves, which are referred to as “religion as such” (from non-Orthodoxy to atheism), while the second focuses on the study of the connotations of the lexeme “religion”. In Japanese culture, the European concept of “religion” has been affirmed since the second half of the 19th century, being associated among the majority of the population with the phenomena of Christianity, Buddhism, and new religious movements external to popular Shinto traditions, often accompanied by negative connotations. Historically, the term “religion”, which arose in European culture, has been associated with Christian connotations for about 1,500 years, dating back to the pre-Christian era of the development of Roman culture and the work of Cicero, who separated the local connotations of understanding “terrible” and “dangerous” that existed in popular beliefs (“superstitions”) from “truly terrible” and “dangerous for the state” in the elite consciousness of philosophers, defining religion as “serving the highest order of nature”. Religion emerged as the social ideal of solidarity, which needs philosophical understanding of both the ancient traditions of the people (“Mos Maiorum”) and its descriptions by “theologians” (poets and philosophers), where opinions based on fear of the invisible forces that rule the universe could be recognized as “superstitions”, contrasting with the critical thoughts of intellectuals of different philosophical schools “about the nature of the gods”, helping to reasonably maintain the harmony of “Pax Deorum”, while not falling into the one-sidedness of “atheism”, which was seen as a threat to the social order, law and justice.*

Key words: *denotations, connotations, the term "religion", the phenomenon of religion, Russia, Japan, religious studies*

References:

Averintsev S.S. Ot beregov Bosfora do beregov Evfrata [From the shores of the Bosphorus to the shores of the Euphrates]. *Antologiya blizhnévostochnoi literatury I tysiacheletiya n.e.* [Anthology of Middle Eastern literature of the 1st millennium A.D.]. Moscow, MIROS, 1994. 360 p. (In Russian).

Arinin E.I. Religii, filosofii religii i «glokal'noe religiovedenie»: mezhdú «ekzotikoi», «sovest'iu» i «professionalizmom» (k diskussiiam na Kongressakh rossiiskikh issledovatelei religii) [Religion, philosophy of religion and «glocal religious studies»: between «exotic», «conscience» and «professionalism» (for discussions at the Congresses of Russian religious scholars)]. *Voprosy filosofii - Philosophy Issues*, 2017, no. 4, pp. 25–36 (In Russian).

Benvenist E. *Slovar' indoevropéiskikh sotsial'nykh terminov* [Dictionary of Indo-European Social Terms]. Moscow, Progress-Univers, 1995. 456 p. (In Russian).

Dement'eva V.V. Rimskaia identichnost': formirovanie traditsii grazhdanskogo kolektiva [Roman Identity: The Formation of the Traditions of a Civil Collective]. *Antichnyi mir i arheologiya - Ancient world and archeology*, 2009, Vol. 13, pp. 203–212 (In Russian).

Kofanov L.L. *Zhrecheskíe kollegii v Rannem Ríme. K voprosu o stanovlenii rimskogo sakral'nogo i publichnogo prava* [Priestly Colleges in Early Rome. On the formation of Roman sacred and public law]. Moscow, Science, 2001. 328 p. (In Russian).

Luman N. Media kommunikatsii [Mediacommunication]. *Obshchestvo obshchestva* [Society of society]. Moscow, Publishing House «Logos», 2011. pp. 203–441 (In Russian).

Markova N.M. Problema veroterpimosti v otechestvennoi literature nachala KhKh veka (rossiiskoe zakonodatel'stvo o raskolakh i ereziiakh) [The problem of tolerance in Russian literature of the early twentieth century (Russian legislation on schisms and heresies)]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta - Scientific reports of Belgorod State University*, 2015, Vol. 34, no. 20, pp. 65–67 (In Russian).

Natsional'nyi korpus russkogo iazyka [The national corps of the Russian language]. Available at: <http://www.ruscorpora.ru/new/search-main.html> (accessed 25 November 2019) (In Russian).

Sini F. Pravo i pax deorum v Drevnem Ríme [Law and paxdeorum in ancient Rome]. *Drevnee pravo. IVS ANTIQVVM - Ancient right. IVS ANTIQVVM*, 2007, no. 1 (19), pp. 8–36 (In Russian).

Takakhasi S. Poniatie o religii i religioznykh fenomenakh v Iaponii [The concept of religion and religious phenomena in Japan]. *Fenomen religii i religioznosti: kontseptualizatsiia v akademicheskom filosofskom religiovedenii* [The phenomenon of religion and religiosity: conceptualization in academic philosophical religious studies]. Vladimir, VISU, 2015. pp. 90–106 (In Russian).

Fomichev P.N. Diskursy globalizatsii: predvaritel'nye razmyshleniia [Discourses of Globalization: Preliminaries]. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaia i zarubezhnaia literatura. Ser. 11: Sotsiologiya - Social and human sciences. Domestic and foreign literature. Ser. 11: Sociologiya*, 2000, pp. 5–9 (In Russian).

Tsitseron M.T. *O prirode bogov* [About the nature of the gods]. Saint-Petersburg, ABC-Classic, 2002. 288 p. (In Russian).

Tsitseron M.T. *Filosofskie traktaty* [Philosophical treatises]. Moscow, Science, 1985. 384 p. (In Russian).

Chistova E.V. Ekolingvistichekíe problemy perevoda v epokhu globanglizatsii i globalizatsii [Ecolinguistic problems of translation in the era of globalization and glocalization]. *Ekologiya iazyka i kommunikativnaia praktika - Ecology of language and communicative practice*, 2015, no. 1, pp. 269–281 (In Russian).

Shokhin V.K. *Filosofii religii i ee istoricheskie formy (antichnost' - konets XVIII v.)*. [The philosophy of religion and its historical forms (antiquity - the end of the XVIII century.)]. Moscow, Alfa-M, IF RAS, 2010. 784 p. (In Russian).

Cicero. *Election of the writings of Cicero. Volume 11. (Philosophy 4)* / Translation by Taro Yamashita and Masahiro Gonoji. Tokyo, Ivanami Schoten, 2000. P. 387 (In Japanese).

Fumio Tamamuro. *Funeral and Danka (structure of families belonging to the temple)*. Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1999. pp. 61-66 (In Japanese).

Yoshikawa Kobunkan, Fumihiko Otsuki. «*Religion (shukyo)*» *New edition. Daigenkai (Wide sea of words)*. Tokyo, Fusanbou, 1982. P. 979 (In Japanese)

Center for Mathematical and Statistical Studies Available at: http://survey.ism.ac.jp/ks/table/data/html/ss3/3_1/3_1_all.htm. (accessed 25 November 2019) (In Japanese).

Religious Yearbook 2014 / Agency for Cultural Affairs (eds.). Tokyo, Agency for Cultural Affairs, 2015. P. 35 (In Japanese).

Fowler W. Warde. The Latin History of the Word «Religio». *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus*. London, Macmillan and Co., Limited, 1911. pp. 7-14.

Isomae Jun'ichi *Deconstructing «Japanese Religion»*. Available at: <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2876> (accessed 25 November 2019).

Isomae Jun'ichi *Religious Discourse in Modern Japan: Religion, State, and Shintō* / Transl. by Galen Amstutz a. Lynne E. Riggs. Leiden; Boston, Brill, 2014. 474 p.

Smith W.C. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis, 1991. 340 p.

About the Author:

Arinin Evgeny I. – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University after Alexander and Nikolay Stoletovs, 87 Gorky Str. E-mail: Vladimir 600000 earinin@mail.ru.

Markova Natalia M. – PhD of Science (Philosophy), Docent, associate professor of Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University after Alexander and Nikolay Stoletovs, 87 Gorky Str. E-mail: Vladimir 600000natmarkova@list.ru.

Takahashi Sanami – PhD., Graduate School of Human-Environment Studies, lecturer, Kyushu University (JAPAN) 744 Motooka, Nishi-ku, Fukuoka.
E-mail: takahashi.sanami.003@m.kyushu-u.ac.jp.



МЕЖДУНАРОДНОЕ ОБЩЕСТВО СОЗНАНИЯ КРИШНЫ КАК УЧАСТНИК ПРОЦЕССА ГЛОБАЛИЗАЦИИ КУЛЬТУР

Т.В. Ясная

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Философский факультет. Россия, 119991, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27.



В XIX-XX вв. гаудиа-вайшнавизм проходил трансформацию в русле реформаторского индуистского движения, приобретая черты универсализма и выходя за рамки этнической принадлежности. Этому процессу способствовала его идейная основа – культ бхакти (личностное, любовное отношение к божеству), принимающий в свои ряды людей любой расы, пола и социального положения. Благодаря широкомасштабной миссионерской деятельности члены Общества сознания Кришны (ОСК) совместно с другими проиндуистскими религиозными организациями создали в России «ведическую» субкультуру, охватывающую не одну сотню тысяч россиян. Она объединяет кришнаитов, последователей «славянского ведизма», индуизма и сходных с ними движений в духе Нью Эйдж. Вместе с тем нельзя говорить об успешной интеграции гаудиа-вайшнавов в российский социум. Информация, транслируемая под маркером «ведическое знание» оказалась в российском социуме оторванной от своего идеологического источника, то есть воспринимается россиянами, как правило, вне кришнаизма. Параллельно с массовостью данной субкультуры проявилась и обратная её сторона – массовая критика «ведизма». В значительной степени последняя связана с разочарованием людей, столкновением их с обманом, вымогательством денег под видом благочестивых пожертвований, психическим и даже физическим насилием.

Бескомпромиссные религиозные принципы, экзотичность культовой практики, внутренние конфликты, дистанцированность от динамики жизни российского социума, а также активная деятельность антикультовых и противокультурных объединений не позволили Обществу выйти на уровень конкуренции с доминирующими в России конфессиями. При этом есть основания утверждать, что Общество сознания Кришны способствовало формированию нового в российском обществе религиозно-культурного пласта на стыке индуизма и нью-эйдж.

Ключевые слова: Российское общество сознания Кришны, МОСК, гаудиа-вайшнавизм, бенгальский вайшнавизм, индуизм, универсализм, бхакти, нетрадиционные религии, культурно-религиозная интеграция.

Основатель движения гаудиа-вайшнавизма Вишвам бхара Мишра (Чайтанья, 1486–1533) предрекал: «Я истинно вам провозглашаю, что Моё имя будет проповедано в каждом городе и каждой деревне на этой земле» [Vrindavanadas Thakur, 2004: 414]. Вызывание индийского гуру, проинтерпретированное в условиях глобализационных процессов, стало для лидеров данного религиозного течения толчком и мотивацией для выхода на международную арену. В 1966 А.Ч. Бхактиведата Свами Прабхупада (Абхай Чаран Де 1896–1977), следуя указанию своего учителя Бхактиведанты Сарасвати Тхакура, реализовал замысел Чайтаньи, основав в Нью-Йорке религиозную организацию «Международное общество сознания Кришны» (ISKCON, МОСК).

Исследователи отмечают наличие важных предпосылок для выхода индуизма за рамки исходной этнической принадлежности: многообразие философско-религиозных школ индуизма, историческое умение их гибко сосуществовать и перестраиваться [Вгоо, 2003: 51]. Последний фактор способствовал и распространению гаудиа-вайшнавизма, который содержит также собственные глобалистские предпосылки: бхакти-йога, либеральный характер деятельности основателя течения, влияние на учение христианской миссионерской деятельности. Универсалистский потенциал движений, имеющих индуистские корни, отмечали российские учёные – Е.А. Торчинов [Торчинов, 2005: 294], Е.Б. Рашковский [Рашковский, 2015: 110], Б.К. Кнорре [Кнорре, 2009: 257], С.В. Ватман [Ватман, 2005: 4], Т.Г. Скороходова [Скороходова, 2015: 123] и др..

В традиционных формах индуизма не было заложено мессианство. Поэтому до сих пор некоторые ортодоксальные брахманы Индии отвергают возможность для не индуса, к примеру, «второго рождения» (инициация, дающая право участвовать в ритуалах) и получения брахманского шнура (шнур, одетый через плечо, символизирует «рождение» в качестве слуги Кришны), а посвящение в брахманы аме-

риканских хиппи Свами Прабхупадой и сегодня вызывает широкий резонанс среди исследователей. Аутентичность движения сознания Кришны не признаётся, как правило, из-за наличия строгой кастовой системы и исторического отсутствия прозелитизма в индуизме.

Учёные отмечают, что миссионерство (ранее не знакомое индуизму) возникло в Индии с приходом христиан и стало важным этапом в становлении национального самосознания индуистов. Индолог Т.Г. Скороходова описывает, как благодаря диалогу и критике со стороны христианских миссионеров, интеллектуальная элита Индии создала образ индуизма, в котором выделяется универсальное начало. Затем возникали религиозные течения, постулирующие «возможность обрести спасение с помощью индуистских садхан (духовных практик) для всех – независимо от изначальной религиозной принадлежности» [Скороходова, 2015: 123].

Основатель гаудиа-вайшнавизма Чайтанья имел довольно «либеральные» для своего времени взгляды. Стремясь распространить своё учение по всей Индии, он принимал в свои ряды мусульман, относимых индуистами к разряду млеччх (санскр., «варварский») и провозгласил народу Бенгалии мантру Харе Кришна, которая ранее передавалась из уст в уста от брахмана брахману и считалась сокровенной тайной. Согласно его взглядам, путь к освобождению открыт для любого человека, независимо от его кастовой принадлежности, религии и пола.

Миссия Бхактиведанты Свами Прабхупады стала логическим продолжением деятельности его учителей. Приезд в Америку был исключен для ортодоксального брахмана, но допускался для последователя чайтанизма. Сохраняя консервативную приверженность одним требованиям традиционного культа, Свами Прабхупада подстраивал другие под характер американских хиппи, отличавшихся культом свободолюбия «без границ». Однако отступление гуру от прежних религиозных норм не повлекло за собой разрушения системы ценностей гаудиа-вайшнавизма, сохранив последний в своих религиозно-

философских границах [Силантьева, 2018: 80].

С конца 90-х годов XX в. начинается активное распространение РОСК в России, которому способствовали новые формы и масштабы миссионерства. Русские гаудиа-вайшnavы буквально истолковывали пророчество Чайтаньи и несли свою веру в самые глухие поселки нашей страны. В этот период начали вести «косвенную проповедь», то есть, не открывая свою религиозную принадлежность, О.Г. Торсунов (Аударья Дхама), читавший лекции по аюрведе («ведическая медицина»), и Л.М. Тугутов (Лакшми Нараяна), читавший цикл лекций «Культура, неподвластная времени». Их лекции пришлись на пик волны интереса россиян к восточным эзотерическим учениям, йоге, психологии и приобрели заметную популярность.

Количество и разнообразие авторов и тем подобных теоретических и практических курсов, вводящих слушателей в мир гаудиа-вайшnavизма, поражает воображение: ведическая психология, ведическая астрология, ведическая культура, аюрведа, васту (гармонизация пространства и архитектура), ведическая кулинария, йога и т.д. Проповедники «ведического знания» собирают вокруг себя последователей на основе интереса к той или иной теме. Некоторые из них со временем желают глубже познакомиться с философией, проповедуемой их учителями. Сложились проповеднические проекты: Международный образовательный проект «Психология третьего тысячелетия», «VEDALIFE» и др.

Медиа-проекты (канал «ТВ Баланс», «Веда-радио», «Веда-медиа») также ориентированы на широкий круг интересующихся «ведической культурой». Регулярно проводятся «ведические» фестивали, организованные вайшnavами:

- фестиваль «Благость» (около 700 участников);
- «Психология третьего тысячелетия» (около 600 участников);
- «GOLOKA FEST» (около 3000 участников).

Реализуются программы «Ведическая женственность», «Камень здоровья»,

«Благость в каждом городе» и др.. Вайшnavские площадки представлены и на различных этнических и йога-фестивалях (например, фестиваль «Дни индийской культуры в Москве», фестиваль «Мир гармонии» во Владимире) и т.д. Однако методы, которыми гаудиа-вайшnavские проповедники привлекают новых членов, нередко выглядят сомнительными: сокрытие правды о своей конфессиональной принадлежности, откровенная ложь, следование некоторых миссионеров установке «все средства хороши».

К сегодняшнему дню термин «ведический» стал своеобразным брэндом российского ОСК (РОСК), используемым для создания позитивного имиджа, авторитетности организации и ее мероприятий. Несмотря на то, что формально РОСК насчитывает около 20 000 практикующих членов, данной организации удалось сформировать вокруг себя субкультуру, объединяющую не одну сотню тысяч людей. Об этом может свидетельствовать как количество участников фестивалей, так и количество подписчиков групп с «ведическим» маркером в социальной сети «ВКонтакте»:

- «Ведическая Семья» (554 000 подписчиков);
- «Океан мудрости | Веды» (208 000 подписчиков);
- «Ведический Мир» (150 000 подписчиков);
- «Институт семейных отношений | Веды» (109 000 подписчиков) и т.д.

Поскольку, как указано выше, данный феномен объединяет не только кришнаитов, но также последователей «славянского ведизма», индуизма и движений в духе Нью Эйдж, можно утверждать, что Общество сознания Кришны способствовало формированию нового культурного пласта на стыке индуизма и нью-эйдж в российском обществе.

Усилия, приложенные Обществом для интеграции в российский поликонфессиональный социум, имеют определённый результат, однако нельзя говорить о том, что данный процесс завершён. «Косвенная проповедь» одновременно создала массовый приток новых членов и поро-

дила массовый отток разочаровавшихся. Очарование «ведическим знанием», оторванным от своего идеологического источника, привело к разочарованию неопитов и неготовности следовать строгим религиозным принципам.

Уместен вопрос, насколько ценности гаудиа-вайшнавизма близки ценностям россиян? Разделяя принятые в мировом культурном сообществе ценности любви, милосердия, смирения, правдивости и т.д., гаудиа-вайшнавизм рассматривает их не как самоцель: «...Конечной целью познания является чистое преданное служение Господу» [Свами Прабхупада, 2012: 592]. Под понятием «преданное служение» понимается любовь к божеству, которая в высшей форме проявляется как «любое и почти эротическое наслаждение соединением с Богом» (према), любовное служение ему [Торчинов, 1997: 200]. Этой ценности вайшnavы подчиняют все остальные духовные опоры.

Описание гаудиа-вайшнавской сакральной реальности, её источника Кришны, тантрические элементы, которыми изобилует кришнаитская мифология – всё это обескураживает россиян, не знакомых с индуистской религиозной культурой. Так, нередко контркультулисты критикуют моральные принципы кришнаитов, ссылаясь на образ одного из аватар Вишну – Нарасимха Дева, изображенного в виде человека-льва, кроважyдно вырывающего внутренности злого асура Хираньякашипу. Не понятны соотечественникам любовные похождения Кришны и другие элементы тантризма, органичные для индийской культуры. Нередко стремление вайшnavов «облагодетельствовать» людей приводит к манипуляциям и лукавству, что приводит к чувству неприязни.

В наши дни религиозные искатели пытаются соединить ценности двух культур, перенимая лишь некоторые практики и идеи кришнаизма. Так, например, некоторые совмещают чтение православных молитв с чтением мантр, посещают православные службы и вайшнавские, пытаются совместить идею спасения и освождения, становятся вегетарианцами и

ищут подтверждения своего решения в Библии. Со временем, однако, накапливается мировоззренческий диссонанс, а у некоторых – и выбор для себя приоритетной позиции. Вайшнавский проповедник Враджендра Кумар (В.Р. Тушкин) так выразил необходимость принятия экзистенциального выбора: «...самое главное – это прояснить ценности своего сердца. Политкорректность и гармония с местными традициями – это лишь временная тактика с учётом места, времени и обстоятельств» [Как стать «русским вайшnavом»? 2016].

Как свидетельствует история, временная тактика подчас становится регулярной практикой. После принятия «Пакета Яровой», вайшnavы были вынуждены не только оставаться политкорректными, но и уменьшить проповеднический энтузиазм. Руководство местных вайшнавских религиозных общин не рекомендует своим членам выходить на улицу в индийской этнической одежде; ограничена деятельность образовательно-миссионерских программ «Бхакти-врикша»; прекращено распространение книг в домах и квартирах. Процесс интеграции сегодня продолжается посредством культивирования лояльной к РОСК информационной среды – продвижением гаудиа-вайшнавских сайтов, организацией праздников и фестивалей, написанием лояльных научных исследований вайшnavов-учёных, благотворительной деятельности. Уступки социальному давлению, в свою очередь, раскалывают РОСК изнутри, создавая лагерь «либеральных» и ортодоксальных последователей.

Радикальная инаковость кришнаитов создаёт ощущение вызова и стимулирует настроение противостояния россиян – активистов других национально-религиозных движений. В данном контексте гаудиа-вайшнавизм становится, в свою очередь, феноменом религиозно-культурного протеста. Стремление соответствовать высоким этическим и ритуальным нормам – вегетарианство, воздержание, регулярная медитация, стандарты ритуальной чистоты, активное мессианство – непонятно

многим россиянам. При этом вайшнавы стремятся максимально отгородиться не только от современной массовой культуры, но и мало интересуются богатым культурным наследием России и всего мира [Глаголев, 2012:433]. Музыка, литература, живопись, физическая культура (кроме йоги) видятся вайшнавам грубо материалистичными, отнимающими время от процесса постижения абсолютной реальности. Отторжение у отечественных богоискателей вызывают и обычные для

индуистской культуры проявления мужского шовинизма, отказ женщин от социально активной деятельности, приоритет сельской жизни над городской и т.д.

Таким образом, небольшая численность членов МОСК, специфика религиозной философии, строгость религиозных норм и предписаний, конфликты внутри организации и с социумом не позволяют Обществу интегрироваться в российское общество.

Список литературы:

Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Бхагавад-гита как она есть. М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2012. 815 с.

Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Наука Самоосознания. М.: Бхактиведанта Бук Траст (BBT), 2013. 494 с.

Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Путешествие вглубь себя. М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1997. 494 с.

Ватман С.В. Бенгальский вайшнавизм / Под ред. С.В. Пахомова. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005. 403 с.

Глаголев В.С. Общее и особенное в тенденциях конфессионального универсализма глобализирующегося мира // Философия в современном мире: диалог мировоззрений: материалы VI Российского философского конгресса (Н. Новгород, 27-30 июня 2012). Т.1. Н.Новгород: Издательство Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, 2012. С. 435-436.

Как стать «русским вайшнавом»? [Электронный ресурс] // Форум Кришна.ru. URL:<http://www.forum.krishna.ru/showthread.php?t=15141&highlight=русская+культура>(дата обращения: 15.05.2019).

Кнорре Б.К. Индуизм: от глобалистской адаптации - к альтернативному глобалистскому проекту // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малащенко и С. Филатова. - 2-е изд. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), Центр Карнеги, 2009. С. 256-295.

Рашковский Е.Б., Никифорова Е.Г. Индуизм: от племенных верований к мировой религии // Мировая экономика и международные отношения. М.: РАН, 2015. № 5. С. 104-112.

Силантьева М.В. Ценностные лекала современной культуры: религия, право, мораль // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2018. № 2. С. 76-81.

Скороходова Т.Г. Духовные искания индийской интеллигенции и универсализация индуизма // Культура и искусство. 2015. № 2. С. 122-132.

Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. - 4-е изд. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. 384 с.

Broo M. As good as God: the guru in Gaudiya Vaisnavism. Abo: Abo Akademi University Press, 2003. 275 p.

Vrindavana das Thakur Sri Caitanya Bhagavata. India: Vrajraj Press, 2004. 500 p.

Об авторе:

Ясная Татьяна Валерьевна – аспирант 3-го года обучения кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Россия, 119991, Москва, Ломоносовский проспект, д.27. Научная специализация: религиоведение, новые религиозные движения. E-mail: virgoaurea@ya.ru.

INTERNATIONAL SOCIETY FOR KRISHNA CONSCIOUSNESS AS A PARTICIPANT IN CULTURAL GLOBALIZATION

T.V. Yasnaya

Lomonosov Moscow State University.
Russia, 119991, Moscow, Lomonosovsky Avenue, 27.

Abstracts. During the 19th-20th centuries Gaudi-Vaishnavism was undergoing transformation within the reformist Hindu movement, acquiring the features of universalism and going beyond the bounds of ethnicity. This process was provided by its ideological basis termed *bhakti* cult, accepting people of any race, gender and social status. Due to a vast missionary activity the members of Russian Society for Krishna Consciousness (RSKCON) created a "Vedic" subculture in Russia covering more than one hundred thousand Russians. This phenomenon brings together the followers of "Slavic Vedism", Hinduism and New Age movements.

However, this does not indicate that gaudia-vaishnavism integration into the Russian society has succeeded. The information broadcast under the marker of "Vedic knowledge" turns out to be disconnected from its ideological source, and is more often perceived by the Russians out of Krishnaism. In addition, there appeared the reverse side of this mass subculture which is a large-scale criticism of "vedism" proceeding from disenchantment of people, facing deception and extortion of money under the guise of pious donations, mental and even physical violence.

Despite all the efforts of The International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) to integrate into the Russian society, this process has not yet been completed. Uncompromising religious principles, exotic cult practices, internal conflicts, distance from the society, as well as an intense activity of anti-cult associations prevent the Society from competing with mainstream denominations in Russia. At the same time, it can be argued that the ISKCON promoted a new cultural formation in the Russian society at the interface between Hinduism and the New Age movement.

Key words: Russian Society for Krishna consciousness, ISKCON, Gaudiya Vaishnavism, Bengali Vaishnavism, world religion, Hinduism, universalism, *bhakti*, non-traditional religions, cultural and religious integration.

References:

Bkhaktivedanta Svami Prabhupada A.Ch. *Bhagavad-gita kak ona est'* [Bhagavad-gita as it is]. Moscow, Bhaktivedanta Book Trust, 2012. 815 p. (In Russian).

Bkhaktivedanta Svami Prabhupada A.Ch. *Nauka Samoosoznaniia* [The Science of Self-Realization]. Moscow, Bhaktivedanta Book Trust (BBT), 2013. 494 p. (In Russian).

Bkhaktivedanta Svami Prabhupada A.Ch. *Puteshestvie vglub' sebja* [Travel deep into yourself]. Moscow, Bhaktivedanta Book Trust, 1997. 494 p. (In Russian).

Vatman S.V. *Bengal'skii vaishnavizm* [Bengali Vaishnavism] / Ed. S.V. Pakhomov. Saint-Petersburg, Publishing House of SPb. Univ., 2005. 403 p. (In Russian).

Glagolev V.S. Obshchee i osobennoe v tendentsiakh konfessional'nogo universalizma globaliziruushchegosia mira [The general and special in tendencies of confessional universalism of the globalized world]. *Filosofia v sovremennom mire: dialog mirovozzrenii: materialy VI Rossiiskogo filosofskogo kongressa* (N. Novgorod, 27-30 iyunia 2012). T.1 [Philosophy in the modern world: a dialogue of worldviews: materials of the VI Russian Philosophical Congress (N. Novgorod, June 27-30, 2012). T.1]. Nizhny Novgorod, Publishing House of the Nizhny Novgorod State University N.I. Lobachevsky, 2012. pp. 435-436 (In Russian).

Kak stat' «russkim vaishnavom»? [How to become «the Russian Vaishnavite»]. *Forum Krishna.ru*. Available at: <http://www.forum.krishna.ru/showthread.php?t=15141&highlight=русская+культура> (accessed 15.05.2019) (In Russian).

Knorre B.K. Induizm: ot globalistskoi adaptatsii - k al'ternativnomu globalistskomu proektu [Hinduism: From Global Adaptation to an Alternative Globalist Project]. *Religiia i globalizatsiia na prostorakh Evrazii* [Religion and globalization in the vastness of Eurasia] / Ed. A. Malashenko and S. Filatov. - 2nd ed. Moscow, Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN), Carnegie Center, 2009. pp. 256-295 (In Russian).

Rashkovskii E.B., Nikiforova E.G. Induizm: ot plemennykh verovanii k mirovoi religii [Hinduism: from Tribal Beliefs to World Religion]. *Mirovaia ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniia* [World Economy and International Relations]. Moscow, RAS, 2015, no. 5. pp. 104-112 (In Russian).

Silant'eva M.V. Tsenostnye lekala sovremennoi kul'tury: religii, pravo, moral' [Valuable lecalcs of contemporary culture: religion, right, moral]. *Vestnik VGU. Serii: Filosofiia - Bulletin of the Voronezh State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 2, pp. 76-81 (In Russian).

Skorokhodova T.G. Dukhovnye iskaniiia indiiskoi intelligentsii i universalizatsiia induizma [Spiritual searches of the Indian intellectuals and universalization of Hinduism]. *Kul'tura i iskusstvo - Culture and Art*, 2015, no. 2, pp. 122-132 (In Russian).

Torchinov E.A. *Religii mira: opyt zapredel'nogo. Psikhotehnika i transpersonal'nye sostoiianiia*. - 4-e izd. [Religions of the world: the experience of the beyond. Psychotechnics and transpersonal states. - 4th ed.] Saint-Petersburg, The ABC classic, Petersburg Oriental Studies, 2005. 384 p. (In Russian).

Broo M. *As good as God: the guru in Gaudiya Vaisnavism*. Abo, Abo Akademi University Press, 2003. 275 p.

Vrindavana das Thakur Sri Caitanya Bhagavata. India, Vrajraj Press, 2004. 500 p.

About the Author:

Yasnaya Tatiana Valerievna – PhD student, the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies of the Philosophy Faculty of Lomonosov Moscow State University. Russia, 119991, Moscow, 27, Lomonosovsky Avenue.

Specialization: religious studies, new religious movements. E-mail: virgoaurea@ya.ru.



НАРОДНЫЕ ПРИМЕТЫ КАК КУЛЬТУРНЫЙ РЕСУРС РАЗВИТИЯ ЭТНИЧЕСКОГО ТУРИЗМА

С.Н. Фёдорова

ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К.Аммосова». Адрес: 677000, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, ул. Белинского, д.58.



Приметы настолько вошли в жизнь каждого человека, что стали неотъемлемой частью нашей природы, но недостаточно интеллектуально осмысленной. Целью настоящей работы является исследование примет в жизни современного человека, в частности, туристов. В статье представлен научный обзор дефиниций «примета», «этнический туризм». Народные приметы – это проверенные временем предсказания, основанные на предположении связи народов с природными явлениями, различными свойствами предметов и событий, которые происходят с ними, выраженных в краткой, образной форме. Народная примета передаётся из поколения в поколение. Приметы формируют стереотипы поведения в обыденных ситуациях, способствуют догматизации мышления как определённого механизма «предохранения» культурной традиции от внешнего влияния, сохраняют отдельные мифологические представления о взаимозависимости природы и социума.

В данной статье рассматриваются народные приметы якутов и эвенков, которые отражают культуру, традиции и обычаи этих народов. Их изучение даёт возможность туристам знакомиться не только с природой, но и с самобытной культурой, сопоставлять национальные характеры, ментальности и архетипы. Большую популярность в настоящее время приобретают туры, направленные на познание традиций и обычаев других народов. В связи с этим этнокультурный туризм, направленный на изучение социально-культурных и традиционных особенностей народов, в том числе знакомство с приметами, как нельзя лучше и подробнее отражает культуру, быт народов, проживающих в экстремальных условиях и их бережное отношение к природе.

Результатом исследования стал вывод о том, что сохранение, возрождение народных примет и их рациональное использование имеют определяющее значение для привлечения туристов и развития этнического туризма.

Ключевые слова: этнический туризм, народные приметы, суеверия, обычаи, традиции, народ саха, эвены.

В последнее время в Российской Федерации растёт въездной поток иностранных граждан. В мире повышается интерес к культурно-познавательному и природоориентированному туризму, что делает Российскую Федерацию наиболее привлекательной туристской дестинацией для российских и иностранных туристов [Стратегия, 2014:7]. Для знакомства туристов, путешественников с уникальной природой, самобытной культурой, традициями, обычаями и фольклором служит этнокультурный туризм. Он даёт возможность знакомству, выявлению, изучению и сопоставлению национальных характеров, ментальности, архетипов. Традиции, новации и нормы в культуре также во многом могут быть актуализированы и раскрыты через туризм [Фёдорова, 2016:133].

Региональный, местный, этнокультурный туризм своим истоком уходит в глубокую древность. Без преувеличения можно сказать, что начало его сложилось на заре человеческой цивилизации. Тогда, чтобы выжить, нашим далёким прапредкам необходимо было хорошо знать обитаемый ими край. Изучение местной природы, её флоры и фауны, каким бы примитивным оно ни было, давало возможность не только уцелеть самим, но и продлить, сохранить свой род. Учитывая, что субстанцией этнического туризма является этническая общность, базовой составляющей которой служат люди, а также перспективу его распространения, можно сформулировать следующее определение понятия «этнический туризм»: это вид туризма, основная цель которого заключается в познании бытовой культуры народа той или иной этнической общности [Фёдорова, 2014:131].

Одним из подвидов этнокультурного туризма является этнический туризм [Фёдорова, 2016:95]. Минимальным набором ресурсов для этнического туризма может стать любая местность с проживающим там народом. Главным аспектом в организации этнического туризма является знакомство людей с традициями и культурой различных этносов. Огромную роль в развитии этноса играют традиции.

Этнические традиции характерны для определённых народов и отдельных племён. Они связаны не только с народным творчеством (фольклором), но и с ремеслами, что ярко отражают уклад жизни в деревнях, сёлах, городах. Из поколения в поколения передаются информации об устоявшихся нормах поведения, образе жизни, ценностях, символах. Благодаря этническим традициям мы узнаем о религиозных, семейных и хозяйственных праздниках.

В традициях любого народа имеются различные народные приметы. По определению профессора С.А. Кузнецова, примета – это то, что по суеверным представлениям предвещает что-либо. В толковом словаре Ожегова примета – это явление, случай, которые в народе считаются предвестием чего-нибудь [Ожегов, примета]. Из этих определений можно делать вывод, что примета – явление или случай, которые в народе считаются предвестием чего-либо. Приметы возникли во время осмысления и познания окружающей среды, природы древним человеком. Они дают нам понятие о той культурной среде, в которой, наряду с использованием естественных богатств родного края, происходило формирование обширных знаний об окружающем мире, о пространстве и времени. Не только у всех народов земного шара есть поверья и приметы, но у многих они довольно схожи между собою, указывая на один общий источник и начало.

Народ на протяжении долгого времени копил опыт в установлении связей между объектами природы и миром людей. Этот опыт облекался ими в форме примет, поговорок, закличек, легенд. Приметы позволяли нашим предкам предвидеть, каким будет урожай, что было для них жизненно важно, «угадывать» погоду на ближайшее время, находить дорогу домой. Народные приметы и суеверия берут своё начало ещё с древних времён. Тогда, когда человечество на Земле не обладало никакими научными знаниями, именно приметы призваны были давать объяснения всем событиям в жизни людей. Знание и использование примет в повседневной жизни помогают развивать

наблюдательность, умение сопоставлять, анализировать и делать выводы.

Народную (традиционную) культуру можно определить как форму приспособления человека к окружающему миру, которая помогает показывать туристам неразрывную связь с природой, открытость, воспитывать национальный характер, самобытность, контактность с культурой других народов. В последнее время этнический туризм рассматривается как самое эффективное средство массовой востребованности и доступности культурных ценностей, источник сохранения наследия. В современном мире происходит возрастание взаимозависимости культуры и туризма, растут возможности поддержки культуры через туризм и подъём туризма благодаря богатствам культуры.

Заложенные в народной культуре высокая духовность и нравственность означают гармонизацию организации бытового уклада общества, уважения к традициям и бережного отношения к природе. Сейчас невозможно не заметить, что к нам постепенно возвращается национальная память и мы по-новому начинаем относиться к старинным праздникам, обычаям, традициям и даже к элементарным приметам, что также является не маловажным в дальнейшем развитии нашей культуры. Леви-Брюль писал об этом: «Определённый тип общества, имеющий свои собственные учреждения и нравы, неизбежно будет иметь и собственное мышление. Различным социальным типам будут соответствовать различные формы мышления, тем более, что сами учреждения и нравы в основе своей не что иное, как известный аспект или форма коллективных представлений, рассматриваемых, так сказать, объективно. Это приводит нас к осознанию, что сравнительное изучение разных типов человеческого общества неотделимо от сравнительного изучения коллективных представлений и их сочетаний, господствующих в этих обществах» [Леви-Брюль, 1994: 22].

Приметы и суеверия разного рода приходят к нам с тех времен, когда люди на

основе тех или иных замеченных событий пытались предугадать дальнейшее их развитие. В своей статье мы рассмотрим приметы различных региональных групп якутского и эвенского народов, что позволит выявить особенности формирования картины в различных регионах республики и значительно пополнить общие представления о народах Севера. Наше обращение к данной теме обусловлено желанием заглянуть в культуру народов, проживающих в экстремально суровых условиях, выявить ряд их ментальных особенностей, а так же необходимостью использовать всё это для создания благоприятного имиджа республики.

Итак, приметы возникают в различных сферах жизнедеятельности людей и связаны, прежде всего, с самыми значимыми объектами окружающего мира. Множество примет складываются на уровне бытового опыта народа, из чего вполне можно узнать историю его развития и выявить некоторые этапы становления культуры. Неотъемлемой частью быта практически у всех народов Севера является охота. В данной сфере существует множество правил и обычаев, которые нашли своё отражение в приметах этих народов. Например:

- женщина не должна касаться ружья и вообще охотничьей утвари, так как считается, что в таком случае охота будет неудачной;
- охотник не должен проклинать и ругать природные явления, снег, пургу, мороз, наводнения, так как природа не может быть всегда хорошей;
- нельзя плевать на землю, этим вы можете вызвать гнев духов земли, травы и, на худший конец, нижнего мира. Для этого у древних якутов специально было отведено отдельное место;
- нельзя кричать или шуметь во время охоты или, когда наступает вечер или ночь, этим самым вы можете разгневать спящих духов или привлечь внимание бесов;
- в лесу нельзя громко разговаривать или кричать, этим можно навлечь гнев духов, которые обитают в лесной чаще;

– перед охотой обязательно нужно покормить хозяина леса, иначе охота будет неудачной;

– прибыв впервые на новое место или в хижину, в которой раньше не бывал, охотник должен задобрить духа этого места путём кормления огня.

Якуты и эвены, как правило, являлись язычниками и, следовательно, было множество примет, связанных с духами и богами [Мыреева, 2005: 42]. Существуют такие приметы:

– когда наступает вечер, дети обязательно должны собирать игрушки во дворе. Иначе ночью придут детеныши абаасы (злые духи) и будут играть в эти игрушки, тем самым навлекая на детей разные недуги;

– в семье нельзя часто ругаться и спорить, потому что огонь вашего очага может обидеться, и вы будете несчастливы;

– свои волосы и ногти после стрижки не бросай где попало, иначе после смерти будешь блуждать в надежде найти их;

– остатки добычи (птиц, различных животных) нельзя разбрасывать на том месте, где ты ходишь и живёшь;

– твой плохой поступок в жизни – это самый большой грех. Этот поступок может отразиться на судьбе твоих детей.

В этих приметах отражаются элементарные формы культурного этикета, моральных норм в сочетании с языческими верованиями. Также существует множество примет, вытекающих из природных явлений, поведения животных, других материальных предметов и объектов:

– если пауки дружно вьют сети, то будет хорошая погода, если же сидят, угрюмо спрятавшись, будет дурная погода;

– глухарь и тетерев не улетают от охотника – к удачной охоте [Ермаков, 1986: 24];

– если кедровка беспокойная и тараторит – дождя не будет;

– если медведь поздно ложится – осень будет поздней, весна – ранней;

– если выпал первый снег и по нему сразу же прошёл соболю, то соболя будет много;

– в капканы попадают соболя – самцы – началась миграция;

– чёрный дятел забарабанил – к потеплению.

– собак с короткими ушами не бери на охоту – плохо работают в лесу;

– белая собака – хороший «охотник»;

– собаку бери с разноцветными (черными и белыми) когтями – хорошего «охотника»;

– собака с чёрным небом – злая;

– если ранней весной по утрам туман – скоро прилетят утки;

– если гуси повернут к югу – будет снег и холод;

– если чайки громко кричат – в воде много рыбы;

– красное северное сияние – к сильному морозу;

– звёзды мерцают к морозу.

Такие приметы помогают в данное время понять, насколько наши предки были наблюдательными, ибо в дальнейшем именно эта наблюдательность, возможно, помогла им выжить в таких суровых и непредсказуемых условиях Севера. Они смогли оставить нам богатую фольклором и песнями, легендами и сказаниями, моральными ценностями и этическими нормами культуру, которая ничем не уступает культурам других народов.

Основная часть примет образуется в отношении тех объектов, которые либо играют значительную роль в жизни данного народа, либо наделены таинственным содержанием и в сознании представителей данной культуры обладают магической силой. В якутской и эвенской культуре – это неотъемлемая часть повседневного существования людей. Объясняется это не только тем, что их жизнь и в настоящее время почти полностью зависит от природы, но и самими религиозными представлениями. Именно поэтому мы с уверенностью можем сказать, что все этапы культурного развития и жизнедеятельности народов Севера отражены в их суевериях и приметах.

Таким образом, существующие народные приметы, которые показывают культуру народов Севера, способны вызывать

у потенциальных туристов интерес к посещению республики. Поэтому сохранение, возрождение народных примет и их рациональное использование имеют

определяющее значение для привлечения туристов и развития этнического туризма.

Список литературы:

Большой толковый словарь русского языка С.А. Кузнецова [Электронный ресурс]. URL: <https://gufo.me/dict/kuznetsov/примета> (дата обращения: 21.05.2019).

Древние приметы якутов [Электронный ресурс]. URL: <http://xn----6kcbac1azfofe4cmqhvg10bzre.xn--p1ai/stati/mifologija/drevnie-primety-jakutov.html> (дата обращения: 18.01.2019).

Ермаков В.И. Человек сильнее всех. Красноярск: Красноярское книжное издательство, 1986. 144 с.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.

Мыреева А.Н., Марфусалова В.П., Захарова Ж.В. Традиции культуры эвенков. Якутск: Офсет, 2005. 45 с.

Приметы и обычаи якутских охотников [Электронный ресурс]. URL: <http://www.hintfox.com/article/primeti-i-obichai-ohotnikov-jakutskoj-zemli.html> (дата обращения: 20.04.2019).

Стратегия развития туризма в Российской Федерации на период до 2020 года // Распоряжение Правительства РФ от 31 мая 2014 г. № 941-р

Толковый словарь Ожегова онлайн [Электронный ресурс]. URL: <https://slovarozhegova.ru/word.php?wordid=23881> (дата обращения: 22.05.2019).

Фёдорова С.Н. Этнокультурный туризм как культурологический феномен: сущность и структура // Вестник СВФУ. 2014. № 4. С. 129-135.

Фёдорова С.Н. Этнокультурный туризм как форма освоения природно-культурного наследия (на примере Республики Саха (Якутия): дис. ... канд. культурологи. Владивосток, 2016. 257 с.

Об авторе:

Фёдорова Сардана Николаевна – к. культурологии, доцент Кафедры социально-культурного сервиса и туризма СВФУ. Сфера научных интересов: Культурология (теория и история культуры), имиджология в туризме, позиционирование региона. Россия. 677009, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, ул. Ф.Попова д.18, кв.47. E-mail: vip.sardana@mail.ru.

NATIONAL SIGNS AS A CULTURAL RESOURCE OF ETHNIC TOURISM DEVELOPMENT

S.N. Fedorova

North-Eastern Federal University.
677000, Republic of Sakha (Yakutia), Yakutsk, Belinsky street, 58.

Abstracts. Signs ingrained in our everyday lives have already become an integral part of our nature, although insufficiently perceived yet. The purpose of the paper is the research of signs in modern life, in particular, in tourists' lives. The scientific review of definitions "sign", "ethnic tourism" is presented. National signs are predictions checked by time, based on an assumption of peoples'

communication with natural phenomena, various properties of objects and events which happen to them, expressed in a short, figurative form. The national sign passes from generation to generation. Signs form behavior stereotypes in ordinary situations, promote thinking dogmatization as a certain defense mechanism preserving cultural tradition from external influence; maintain separate mythological ideas about interdependence of the nature and society.

In this article national signs of Yakuts and Evenks which reflect their culture, traditions and customs are considered. Studying signs gives tourists a chance to get acquainted not only with nature, but also with original culture; to make comparisons of national characters, mentality and archetypes. Tours oriented to learning foreign traditions and customs gain more popularity nowadays. As a result ethnocultural tourism aimed at studying socio-cultural and traditional patterns, including signs, reflect the way of life of people living in extreme conditions, as well as their environmental friendliness, in the best way possible. The author concludes that preservation and revival of national signs is critical for tourists' acquisition and the development of ethnic tourism.

Key words: ethnic tourism, national signs, superstitions, customs, traditions, people Sakha, Evens

References:

Bol'shoi tolkovyi slovar' russkogo iazyka S.A. Kuznetsova [Big explanatory dictionary of Russian]. Available at: <https://gufo.me/dict/kuznetsov/primeta/> (accessed 21 May 2019) (In Russian).

Drevnie primety iakutov [Ancient signs of Yakuts]. Available at: <http://xn----6kcbac1azfofe4cmqh-vgl0bzre.xn--p1ai/stati/mifologija/drevnie-primety-jakutov.html/> (accessed 18 January 2019) (In Russian).

Ermakov V.I. *Chelovek sil'nee vsekh* [The person is the strongest]. Krasnoyarsk, Krasnoyarsk Book Publishing House, 1986. 144 p. (In Russian).

Lucien Levy-Bruhl. *Le surnaturel et la nature dans la mentalite primitive*. Paris, Alcan, 1931. 405 p. (Russ. ed.: Levi-Briul' L. *Sverkh"estestvennoe v pervobytnom myshlenii*. Moscow, Pedagogy-Press, 1994. 608 p.).

Myreeva A.N., Marfusaloova V.P., Zakharova Zh.V. *Traditsii kul'tury evenkov* [Traditions of Evenki culture]. Yakutsk, Offset, 2005. 45 p. (In Russian).

Primety i obychai iakutskikh okhotnikov [Signs and customs of the Yakut hunters]. Available at: <http://www.hintfox.com/article/primeti-i-obychai-okhotnikov-jakutskoj-zemli.html/> (accessed 20 April 2019) (In Russian).

Strategiya razvitiia turizma v Rossiiskoi Federatsii na period do 2020 goda [The strategy of development of tourism in the Russian Federation until 2020]. *Rasporiazhenie Pravitel'stva RF ot 31 maia 2014 g. № 941-r* [Order of the Government of the Russian Federation of May 31, 2014 No. 941-r] (In Russian).

Tolkovyi slovar' Ozhegova online [Explanatory dictionary by Ojegov online]. Available at: <https://slovarozhegova.ru/word.phpwordid=23881/> (accessed 22 May 2019) (In Russian).

Fedorova S.N. *Etnokul'turnyi turizm kak kul'turologicheskii fenomen: sushchnost' i struktura* [Ethnocultural tourism as culturological phenomenon: essence and structure]. *Vestnik SVFU - Bulletin of NEFU*, 2014, no. 4, pp. 129-135 (In Russian).

Fedorova S.N. *Etnokul'turnyi turizm kak forma osvoeniia prirodno-kul'turnogo nasledii (na primere Respubliki Sakha (Iakutiia): dis. ... kand. kul'turologii* [Ethnocultural tourism as a form of development of natural cultural heritage (on the example of the Sakha (Yakutia) Republic): diss. ... PhD of cultural studies]. Vladivostok, 2016. 257 p. (In Russian).

About the Author:

Fedorova Sardana Nikolaevna – Ph.D (Cultorology), Associate Professor of socio-cultural service and tourism NEFU. Spheres of scientific interests: Cultural science (the theory and cultural history), an imidzhelogiya in tourism, positioning of the region. Russia. 677009, Republic of Sakha (Yakutia), Yakutsk, F. Popova str., h.18, ap. 47, e-mail: vip.sardana@mail.ru.

ВЕНСКИЙ МОДЕРН И РОЖДЕНИЕ ЕВРОПЕЙСКОГО АР ДЕКО

А.С. Добрыднева

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
119991, Россия, г. Москва, Ленинские горы, д. 1.



Статья посвящена искусству венского модерна позднего периода. В ней обосновывается положение о том, что объединение «Сецессион» и его ремесленное предприятие «Венские мастерские» является переходной стадией в формировании нового декоративного искусства (ар деко). При этом в своей программе они отчасти остаются на позициях стиля модерн.

В статье рассматривается преимущественно творчество основателей мастерских – Й. Хоффмана, К. Мозера и Г. Климта. В качестве произведений, синтезирующих разные виды искусства, выступают два полноценно реализованных проекта – санаторий в Пуркерсдорфе и дворец Стокле в Брюсселе. Оба проекта можно рассматривать как воплощения «гезамкунстверка», то есть принципа создания совершенных и всеобъемлющих произведений искусства.

Ар деко выдвинул на первый план категории «качества жизни» и «комфорта», но необходимо помнить, что и эта тенденция появилась также в позднем модерне. Так, «художники, которые в 1890-е гг. под вывеской Сецессиона вовлеклись в активный поиск новой правды – правды инстинктов, отвернулись теперь от своих внушающих тревогу открытий и приступили к решению более скромной и выгодной задачи: украшать повседневную жизнь и домашний быт венской элиты».

По выражению Хоффмана, художники отныне должны решать исключительно творческие задачи, а не заниматься политикой. Эта точка зрения отлична от того жизнеустроительного пафоса, которыми были полны ранние манифесты модерна. Если на большинстве выставок с 1898 г. торжествовал лозунг «Веку – его искусство, искусству – его свободу», то уже каталог 1908 г. начинался с эпиграфа «Искусство никогда не выражает ничего, кроме самого себя».

Ключевые слова: стиль модерн, ар деко, Сецессион, Венские мастерские, Йозеф Хоффман, Густав Климт, дизайн, массовое искусство, творческие задачи.

От Сецессиона к Венским мастерским.

Начиная с 90-х годов XIX века, Австрия играет важную роль в формировании и распространении стиля модерн. В 1897 г. он получает название «сецессион» («Sezessionstil») в честь художественных объединений, отделившихся от официального Дома художников. Их программа содержала ряд новых эстетических принципов:

- во-первых, декларировался разрыв с поколением отцов, с академизмом в искусстве. Показательно, что на первой афише Сецессиона, выполненной Густавом Климтом к мартовской выставке 1898 г., был изображён Тезей (олицетворение нового искусства, авангарда), наносящий смертельный удар Минотавру (символу консервативного искусства). Покровительница объединения Афина предстала на афише в качестве стороннего наблюдателя;

- во-вторых, целью объединения провозглашалось стремление раскрыть правду о современном человеке, или, по выражению Отто Вагнера, «показать современному человеку его истинное лицо» [Шорске, 2001: 279];

- в-третьих, искусство рассматривалось как убежище, где человек может укрыться от жизни, найти покой. Лозунгом первой выставки Сецессиона, а впоследствии всего движения, стало высказывание Людвиг Хевези: «Времени – его искусство, искусству – его свободу».

Первооткрывателем австрийского варианта стиля стал О. Вагнер. Начиная с его решений, Вена, по выражению Д.В. Сарабьянова, «открывает путь к новой конструктивной архитектуре» [Сарабьянов, 1989:123]. Помимо создания образцового в своей новизне «Майоликового дома» (1899) и оформления городской железной дороги, Вагнер являлся влиятельным теоретиком современного искусства. Так, он берётся за объяснение эклектизма XIX в., утверждая, что искусство перестало поспевать за переменами и теперь не готово предложить единый стиль, отражающий нужды современного человека. В результате архитекторы и художники

обращаются ко всем известным направлениям одновременно. Призыв мастера заключался в том, чтобы восстать против полувековой летаргии в искусстве и дать, наконец, «искусству – его свободу».

Последователем Вагнера был Йозеф Ольбрих, архитектор, автор выставочного павильона «Венского сецессиона» (1897-1898), где модерн нашёл себя не только в орнаменте и внутреннем убранстве, но и в необычной объёмной композиции с боковыми пилонами и высоким куполом над вестибюлем, украшением которого служат золочёные металлические пластины в форме листьев. Этот выставочный дом с самого начала стремился к синтезу, и в результате архитектура, живопись и декоративно-прикладное искусство представляют в нём единый в художественном отношении образ. Над проектом трудились более двадцати художников. Интерьер был выполнен Йозефом Хоффманом, скульптура Бетховена, отождествляющегося со спасителем человечества, – Максом Клингером, а знаменитый Бетховенский фриз – Климтом.

Города, в которых были свои сецессионы – Берлин, Мюнхен, но, главным образом, стала Вена. Именно в ней проявили себя Климт, Мозер, Хоффман. Мастера стремились к максимальному универсализму, брались за любые задачи, проявляя себя в архитектуре, живописи, дизайне, декоративно-прикладном искусстве. По этой причине, именно в рамках венского Сецессиона в 1903 г. образовались ремесленные мастерские, рассчитывающие на рынок и потребителей нового искусства.

«Венские мастерские» – художественное объединение архитекторов, художников и дизайнеров, существовавшее в период с 1903 по 1932 гг. Их основателями и лидерами на протяжении всех лет работы были Йозеф Хоффман (1870-1956) и Коломан Мозер (1868-1918). В 1905 г. формулируется первая программа объединения в статье «Рабочая программа Венских мастерских». За основу были взяты программы теоретиков позднего романтизма, символизма и модерна – Рихарда Вагнера, Джона Рескина, Уильяма Морриса, Чарльза Рени Макинтоша,

Чарльза Эшби. Целью объявлялось создание уникальных предметов – произведений искусства, одновременно качественных и доступных. Идея организации мастерских была заимствована Хоффманом у англичан после посещения в 1902 г. Ремесленной гильдии Эшби. Реализация стала возможной через год, когда нашёлся первый спонсор. Им стал промышленник Фриц Верндорфер, пообещавший сразу вложить 50000 крон. Для него предприятие носило не только художественный характер, он видел в нём коммерческий потенциал.

Первая мастерская занималась обработкой серебряных изделий. Почти сразу заработали также столярный, кожаный и текстильный отделы. Вместе с ростом производства увеличивалось количество сотрудников (к 1905 г. их стало сто). Появилось и своё издательство, тиражирующее рисунки Густава Климта, Эгона Шиле, Франца Кокошки. В 1915 г. открылся отдел моды. Таким образом, объединение тяготело к всеохватности, стараясь воплотить одно из главных стремлений модерна – к формированию стилистически целостной жизненной среды человека. Полагают, что отдельных элементов интерьера недостаточно: в духе идей У. Морриса, преобладает «жажда творить не музейные шедевры, а самую жизнь делать под стать искусству» [Аникст, 1987:5].

Одним из крупных официальных заказов стала разработка серии почтовых марок к 60-летию коронации австрийского императора Франца-Иосифа. Проект был воплощён Коломаном Мозером в 1908 г. и, как отмечается, выступал сильным контрастом к прежним классицизирующим изображениям [Шорске, 2001:421]. Отдельного внимания заслуживает выставочная деятельность Венских мастерских. Триумфальным событием для нового художественного объединения стала выставка 1908 г. (Kunstschau). Климт, как президент выставки, провозгласил, что прогресс культуры заключается во «всё большей пронизанности всех сторон жизни художественными устремлениями» [Шорске, 1987:422].

В своей вступительной речи художник также обозначил новые цели искусства, заключающиеся в создании единого общества тех, кто создаёт, и тех, кто наслаждается. Однако ключевое изменение заключалось в том, что в современной жизни политические и общественные проблемы играют слишком большую роль, искусство не может претендовать на их решение, поэтому перед ним стоит исключительно посредническая и объединительная задача. Наряду с привычными музейными экспонатами – живописью, графикой, скульптурой, – в качестве выставочных объектов использовались также бытовые вещи. Дистанция между изящным и прикладным искусством отныне ликвидировалась.

Павильон выставки был спроектирован Хоффманом в стиле загородного замка императрицы Марии-Терезии. Снаружи лишенное украшений, строгое и современное здание внутри отличалось аристократической элегантностью. Среди реализованных Венскими мастерскими проектов можно выделить два – санаторий в Пуркерсдорфе (1904) и дворец Стокле (1905-1911) в Брюсселе. Здания можно отнести уже к позднему варианту модерна, архитектором обоих сооружений был Хоффман. Санаторий в Пуркерсдорфе стал одним из этапных проектов в его карьере. Главный замысел санатория состоял в том, чтобы пациенты из хаоса повседневной жизни попадали в упорядоченный рай. С этой целью были продуманы все детали: функция здания напрямую влияла на новаторские архитектурные и интерьерные решения [Торр, 2004].

Сам Хоффман приступал к этой работе, держа в голове идею о том, что гармонично сконструированная среда повлечёт за собой положительные изменения всего общества, оздоровит его. Важной задачей было сделать максимально светлое и хорошо вентилируемое пространство. Подвальное помещение было занято кухней. На нижнем этаже располагался просторный холл и лестница, комнаты для физиотерапии, которые были оборудованы механотерапевтическими аппаратами,

мужские и женские душевые комнаты и кабинеты для консультаций. Первый этаж занимала обеденная комната и ряд комнат для занятий на досуге: бильярдная, комната для чтения, музыкальный зал и зона для игры в пинг-понг. Второй этаж был отдан под жилые комнаты пациентов. Медицинскому персоналу был необходим постоянный и быстрый доступ к пациентам, с этой целью основная лестница, соединяющая все три этажа, и длинный коридор вели к каждой комнате на этаже. Современными критиками и самим Хоффманом санаторий описывался как «рациональное здание, пример честной архитектуры, основанной на логических принципах и объективном анализе потребностей пациентов» [Торр, 1997:426].

Вся мебель санатория была создана художниками Венских мастерских, при этом впервые здесь появился чёрно-белый клеточный орнамент, впоследствии ставший визитной карточкой объединения. Архитектор освобождает стены от декора, ищет простые соотношения объёмов и плоскостей, иногда изогнутые, но чаще прямые. Людвиг Хевези указывал на то, что санаторий в Пуркерсдорфе – здание, свободное от «орнаментальной лжи».

Несмотря на лаконичность и рациональную ориентированность архитектуры Хоффмана, все формы здания санатория были обведены медным бордюром и формировали геометрический орнамент. Контур охватывал объект в пространстве, придавал ему чёткие границы и это было чертой уже более поздней архитектуры, одной из характерных черт стиля ар деко. Стиль Хоффмана здесь становится «стерильным», красота абстрагируется. Интересно, что санаторий вошёл в историю и как одно из первых железобетонных зданий. Впоследствии этот материал станет основным для архитекторов ар деко.

Дворец Стокле прославил Хоффмана в ещё большей степени. Заметно, что его модерн здесь уже другой, более лаконичный, «графический». «Во дворце Стокле воплотилась утопия эпохи модерна: от столовых приборов до живой изгороди, от фасада до ванной комнаты – все эле-

менты находились в гармонии и были связаны друг с другом» [Матюнина, 2005: 336]. По заветам Адольфа Лооса, выдающегося представителя венского модерна, в архитектуре дворца происходит высвобождение плоскостей за счёт особой трактовки стены. Она свободна от орнамента и, при этом, выглядит как картонная, лишенная плотности. Конструкция не обнажается, а «обнажаются лишь углы, в которых сходятся плоскости: как швы, они отделаны орнаментальными полосками» [Сарабьянов, 1989:154]. Хоффман ищет компромисса, он создаёт архитектуру, адекватную новым задачам, но с сохранением идеи единой художественной концепции и особого внимания к предметной среде. Важно, что именно благодаря ему венский модерн начинает восприниматься как геометризованный и более конструктивный.

В Стокле Хоффману помогали известные мастера декоративно-прикладного искусства. В их группу входил и Густав Климт, который был близок Хоффману своей плоскостно-орнаментальной манерой. Климт в основном занимался оформлением столовой. Ему был поручен фриз, в котором он предпринял попытку отказа от создания иллюзии пространства, что ранее уже проделал при выполнении Бетховенского фриза в здании Венского Сецессиона. Его цветные мозаики на потолке, живописные поверхности почти утрачивают предметную изобразительность, кажутся элементами раскрашенной архитектуры. Стена становится просто стеной, плоскостной орнамент подчёркивает её двухмерность.

На фризе изображалось «Древо жизни», также уже опробованный им мотив. Он явным образом перекликается с третьим бетховенским панно, только представляет более утончённую, «сублимированную версию эротической утопии» [Шорске, 2001:346]. В одеяниях героев присутствует стилизация под византийскую живопись. Образный язык византийского искусства оказывается в наибольшей степени близок повороту художника к жёстким геометрическим формам, к золотым и металлическим краскам.

Как можно заметить, северный вариант модерна в целом, и, в частности, венский модерн с определённого момента стремился к строгости в своём формообразовании. Об этом красноречиво говорит один из важных программных манифестов – «Орнамент и преступление» уже упомянутого Адольфа Лооса. Лоос – архитектор, который впервые начал старательно преодолевать орнамент в своих произведениях. Он писал: «Я сформулировал и провозгласил следующий закон: с развитием культуры орнамент на предметах обихода постепенно исчезает. Я рассчитывал, что доставлю своим современникам радость; они меня даже не поблагодарили. <...> Подлинным величием нашего времени является именно то, что оно уже не способно придумывать новые орнаментации. Мы преодолели орнамент; мы научились обходиться без него» [Иконников, 1972:144].

В качестве архитектора Лоос создавал произведения в духе позднего модерна. Однако после поездки в США и знакомства с Чикагской школой он увлёкся рационализмом. Среди его построек наибольший интерес представляет Дом Штайнера в Вене (1910). Его композиция решена просто и выразительно. Объём здания сведён к сочетанию нескольких геометрических тел, на белом фасаде отсутствуют все узнаваемые атрибуты модерна: нет ни текучего растительного орнамента, ни ярких пластических элементов. Можно сказать, что Лоос является переходной фигурой, поскольку его последние постройки выводят архитектуру из стиля модерн в некое новое качество.

Венские мастерские также ищут пути выхода из модерна или, во всяком случае, возможности его преобразования. В 1907 г. К. Мозер уходит из Венских мастерских, чтобы сосредоточиться на индивидуальном творчестве. Через семь лет организация и вовсе приходит к банкротству. Верндорфер эмигрирует в США из-за начала Первой мировой войны. Позже на короткий срок мастерские обретают новых покровителей – чету Примавези. Среди успехов этого периода можно отметить открытие ряда магазинов-филиалов: в

Мариенбаде, Цюрихе, Нью-Йорке. Однако финансовое положение остаётся шатким, мастера продолжают уходить. В целях экономии приходится производить замену материалов и предметов на более дешёвые – стекло, керамику, ткани.

В 1928 г. мастерские празднуют 25-летний юбилей и даже издают книгу «Венские мастерские 1903-1928. Современное художественное ремесло и его путь». После этого поддерживать объединение на плаву становится всё сложнее, и в 1932 г. объявляется ликвидация с продаж всех оставшихся предметов с аукциона.

От модерна к ар деко

Венские мастерские стали первым объединением, изначально развивавшимся в духе позднего модерна, но предоставившим старт новому стилевому направлению – ар деко. Основатель мастерских Хоффман был первым австрийским архитектором, в чьих произведениях «на смену извилистым орнаментам ар нуво с их органическими линиями и формами пришли прямоугольные геометрические формы, вскоре ставшие опознавательным знаком венской архитектуры и ремёсел» [Сарабьянов, 1989:346]. Помимо обновления основных орнаментальных черт, на то, что художники работали в новом стиле, указывает и характерное использование специфических материалов – обилие блестящих металлических поверхностей, тёмного дерева. В цветовых решениях выделялись контрасты – сочетания чёрного и белого, золотые вкрапления.

После распада Венских мастерских целый ряд элементов оказывается востребован мастерами ар деко. Дворец Стокле становится эталоном современной архитектуры. Интересно, что известный архитектор в стиле ар деко Робер Малле-Стивенс был племянником Адольфа Стокле и лично встречался с Хоффманом. Дворец произвёл на него сильное впечатление. Некоторые отголоски этого можно увидеть в его проекте башни «Туризм» для Парижской выставки 1925 г. В архи-

текстуре Луи Сю, другого яркого представителя ар деко, также можно заметить сходство с дворцом Стокле. Его Шато де ла Фужере в Брюсселе воплощает похожие принципы: сочетание геометрического с орнаментальным в интерьере, условность трактовки цветочных мотивов.

В 1902 г. в качестве ответа австрийской системе художественных организаций формируется «Ателье Франсэз». Его основателями были Луи Сю, Гюстав Жольм, Андре Гру и идеолог движения Андре Мар. Их внимание сосредотачивается главным образом на искусстве ансамбля и организации единой интерьерной концепции. С каждым годом число фирм на рынке увеличивалось, конкуренция становилась всё острее. Это подталкивало художников к поискам нового, необычного. Особый интерес мастера проявляли к форме и объёму. Украшения, которыми была богата мебель раннего стиля модерн, уходили в прошлое. Волнистые, плавные линии выпрямлялись, мебель становилась устойчивее. Всё большее значение приобретал функциональный аспект. В том числе и в этом просматривалось влияние Венских мастерских.

Параллелизм Вены и Парижа в художественном отношении иллюстрирует и деятельность видного мастера ар деко – Поля Пуаре. В 1911 г. в Риме он осматривает павильон Хоффмана на международной выставке и после, уже в Вене, приобретает изделия Венских мастерских и пишет: «Я мечтал о том, чтобы создать во Франции подобное движение, которое было бы в состоянии обновить направление в оформлении жилища...» [Искусство эпохи, 2009:88]. Сам Пуаре являлся организатором школы «Ателье Мартин», где лично обучал следованию природным формам в рисунке и использованию подобных форм в собственных рисунках на тканях. Текстильный отдел, в итоге, повторял венский организационный принцип. В австрийском и немецком искусстве француза особенно привлекало обращение к мастерам народного творчества (крестьянским росписям, вышивкам) [Петухов, 2016]. Пуаре искал всевозможные способы обновления декоративного

искусства, и венский модерн был одной из таких тенденций.

Несмотря на то, что план по превращению мастерских в коммерческое предприятие не осуществился, и Верндорфер, а впоследствии Примаветти выступали скорее в роли меценатов, изначальная устремлённость к созданию организации, продающей новое искусство, – весьма важна. Ар деко как новое стилевое направление, безусловно, пошло по этому пути. В отличие, к примеру, от авангарда, который был радикальным высказыванием общеэстетического характера, ар деко начинался как тенденция в дизайне, а его решения состояли в утверждении принципа упрощения и популяризации современного искусства. В процессе своего формирования ар деко утвердился как «гармонизирующий механизм, регулирующий отношения творца, знатока и потребителя» [Малинина, 2002:78].

Другой точкой соприкосновения стиля модерн и ар деко является сочетание уникального и массового в искусстве. Следуя за У. Моррисом, венская школа провозгласила доминирование «современного дизайнера, но с акцентом на ремесленничество и стойким иммунитетом против абсолютного подчинения машинной эстетике» [Малинина, 2012:84]. Ту же тенденцию можно наблюдать в творчестве представителя ар деко в сфере искусства мебели и интерьера Ж.Э. Рульманна. Его собственное высказывание на этот счёт однозначно: «Уникальный предмет роскоши должен стать образцом для массовой продукции». Таким образом, в споре между изготовителями роскошных произведений и мастерами простого, доступного дизайна, Рульманн занимал промежуточное положение. Именно поэтому его произведения появлялись в общественных интерьерах, вагон-ресторанах, залах кафе, каютах лайнеров.

Творческие способности ар деко в этом отношении были не безграничны, не могли полностью отвечать новым социальным условиям, потребностям и возможностям. Тем не менее, некоторые попытки сближения элитарного и массового искусства, о котором мечтал

Рульманн, были предприняты не только им самим. Ар деко популяризировался большими универсальными магазинами, такими, как Лафайет и Бон Марше. Некоторые дизайнерские объединения старались найти компромиссный вариант между невысокой ценой и прежним высоким исполнительским качеством. С начала 1930-х гг. все начали осознавать, что стиль, который ориентирован исключительно на высшие слои общества, никуда не ведёт.

Помимо влияния на европейских художников ар деко, воздействие венского модерна дошло и до Америки. В 1904 г. прошла Всемирная выставка в Сент-Луисе, на которой были представлены отдельные изделия модерна в рамках австрийской экспозиции. В целом Всемирные выставки, начиная с 1889 г. (где была представлена Эйфелева башня), собирают миллионы посетителей. Появляется публика, желающая «потреблять» искусство и формировать своё отношение к нему. По этой причине, именно в Америке, где рынок находился на подъёме, искусство ар деко, используя разнообразные стилистические приёмы, вынуждено было подстраиваться под потребности зрителей-покупателей и находить компромиссный путь.

Ар деко выдвинул на первый план категории «качества жизни» и «комфорта», но необходимо помнить, что и эта тенденция появилась также в позднем модерне. Так, «художники, которые в 1890-е гг. под вывеской Сецессиона вовлеклись в активный поиск новой правды – правды инстинктов, отвернулись теперь от своих внушающих тревогу открытий и приступили к решению более скромной и выгодной задачи: украшать повседневную жизнь и домашний быт венской элиты» [Малинина, 2012:421]. По выражению Хоффмана, художники отныне должны решать исключительно творческие задачи, а не заниматься политикой.

Эта точка зрения отлична от того жизнеустроительного пафоса, которыми были полны ранние манифесты модерна. Обстановка, описываемая Климтом, не оставляла пространства для решения революционных задач. Если на большинстве выставок с 1898 г. торжествовал лозунг «Веку – его искусство, искусству – его свободу», то уже каталог 1908 г. начинался с эпиграфа «Искусство никогда не выражает ничего, кроме самого себя». Изменения действительно были очевидными. Продолжились они и в период межвоенного десятилетия, когда сформировалось и укрепилось уже новое декоративное искусство, ар деко.

Список литературы:

- Аникст А. Эстетика Морриса и современность. М.: Изобразительное искусство, 1987. 267 с.
- Иконников А.В. Мастера архитектуры об архитектуре. М.: Искусство, 1972. 373 с.
- Искусство эпохи модернизма: стиль ар деко 1910-1940-е годы: сборник статей. М.: Пинакотека, 2009. 320 с.
- Малинина Т.Г. Стиль Ар деко: истоки, региональные варианты, особенности эволюции: дис. ... д. искусствоведения. М., 2002. 372 с.
- Малинина Т.Г. Формула стиля. Ар Деко: истоки, региональные варианты, особенности эволюции. М.: Пинакотека, 2005. 304 с.
- Матюнина Д.С. История интерьера. М.: Академический Проект; Парадигма, 2012. 552 с. + 16 с. цв. вкл.
- Петухов А.В. Ар деко и искусство Франции первой четверти XX века. М.: БуксМАрт, 2016. 312 с.
- Сарабьянов Д.В. Стиль модерн: Истоки. История. Проблемы. М.: Искусство, 1989. 294 с.
- Шорске К.Э. Вена на рубеже веков. Политика и культура. СПб.: Издательство им. Н.И. Новикова, 2001. 520 с.

Topp L. An Architecture for Modern Nerves: Josef Hoffman's Purkersdorf Sanatorium // Journal of the Society of Architectural Historians. 1997. Vol. 56. № 4. P. 414-437.

Topp L. Architecture and Truth in Fin-de-Siecle Vienna. L.: Cambridge press, 2004. 250 p.

Об авторе:

Добрыднева Анастасия Сергеевна – аспирант Философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Кафедра истории и теории мировой культуры, научный сотрудник-куратор в московском Музее Ар Деко. Научная специализация искусство рубежа XIX-XX веков, стиля модерн и ар деко. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, 119991, Россия, г. Москва, Ленинские горы, д. 1. E-mail: asdobrya@gmail.com.

VIENNESE SECESSION AND THE BEGINNING OF EUROPEAN ART DECO

Anastasiia S. Dobryднева

Lomonosov Moscow State University.

1, Leninskie gory, Moscow, 119991, Russian Federation.

Abstracts. *The article is dedicated to the art of the Viennese Secession style of the late period. It is argued that the association Secession and its handicraft venture - Vienna Workshop is a turning point in the formation of the new decorative art (art deco), while in its program it partly remains in the positions of the art nouveau style. The paper considers primarily the creativity of the founders of workshops - J. Hoffman, K. Moser and G. Klimt. As the works synthesizing different types of art, there are two fully realized projects - a sanatorium Purkersdorf and the Palais Stoclet. Both could be taken into account as a Gesamtkunstwerk, works of art that make use of all art forms.*

Art Deco highlighted the categories of "quality of life" and "comfort", but it must be remembered that this trend also appeared in late modernism. So, "artists who in the 1890s under the guise of Secession, got involved in an active search for a new truth - the truth of instincts, now turned away from their alarming discoveries and set about solving a more modest and profitable task: to decorate the everyday life and home life of the Vienna elite." According to Hoffman, artists must now solve exclusively creative tasks, and not engage in politics. This point of view is different from the life-building pathos with which the early manifestos of modernity were full. If at most exhibitions since 1898 the slogan "Art for the time. Freedom for art" triumphed, then the catalog of 1908 began with the epigraph "Art never expresses anything but itself."

Key words: Art Nouveau, Art Deco, Secession, Vienna workshops, Joseph Hoffman, Gustav Klimt, design, mass art.

References:

Anikst A. *Estetika Morrisa i sovremennost'* [The Aesthetic of William Morris and Modernity]. Moscow, Fine Arts, 1987. 267 p. (In Russian).

Ikonnikov A.V. *Mastera arkhitektury ob arkhitekture* [Architecture masters about architecture]. Moscow, Art, 1972. 373 p. (In Russian).

Iskusstvo epokhi modernizma: stil' ar deko 1910-1940-e gody: sbornik statei [Modern Art: Art Deco Style 1910-1940: collection of articles]. Moscow, Pinakothek, 2009. 320 p. (In Russian).

Malinina T.G. *Stil' Ar deko: istoki, regional'nye varianty, osobennosti evoliutsii: dis. ... d. iskusstvovedeniia* [Art Deco Style: Roots, Regional Specificities, Development Features: dis. ... doct. of art]. Moscow, 2002. 372 p. (In Russian).

Malinina T.G. *Formula stilia. Ar Deko: istoki, regional'nye varianty, osobennosti evoliutsii* [The Style Formula. Art Deco Style: Roots, Regional Specificities, Development Features]. Moscow, Pinakothek, 2005. 304 p. (In Russian).

Matiunina D.S. *Istoriia inter'era* [The History of Interior Design]. Moscow, Academic Project; Paradigm, 2012. 552 p. + 16 p. col. incl. (In Russian).

Petukhov A.V. *Ar deko i iskusstvo Frantsii pervoi chetverti XX veka* [Art Deco and French Art in the first quarter of the XX century]. Moscow, BuksMArt, 2016. 312 p. (In Russian).

Sarab'ianov D.V. *Stil' modern: Istoki. Istoriia. Problemy* [Art Nouveau Style: Roots. History. Problems]. Moscow, Art, 1989. 294 p. (In Russian).

Shorske K.E. *Vena na rubezhe vekov. Politika i kul'tura* [Fin-De-Siecle Vienna: Politics and Culture]. Saint-Petersburg, Publishing House named after N.I. Novikova, 2001. 520 p. (In Russian).

Topp L. An Architecture for Modern Nerves: Josef Hoffman's Purkersdorf Sanatorium. *Journal of the Society of Architectural Historians*, 1997, Vol. 56, no. 4, pp. 414-437.

Topp L. *Architecture and Truth in Fin-de-Siecle Vienna*. London, Cambridge press, 2004. 250 p.

About the Author:

Dobryднева Anastasiia Sergeevna – PhD student, Lomonosov Moscow State University, 1, Leninskie gory, Moscow, 119991, Russian Federation. Research fellow Moscow Art Deco Museum. Scientific specialization: art nouveau, art deco. E-mail: asdobrya@gmail.com.



REMARKABLE JOURNEY OF A LOST PORTRAIT

Irina Dean*

Museum World Magazine.

105120, Moscow, str. Syromyatinskaya, house 5, building 3A, office 147.



Late last year for several weeks British media was following the story of a remarkable discovery made in a provincial South African town. A miniature portrait of a young Charles Dickens (1812-1870), lost for over 174 years, was found in a box of trinkets at a local auction. This unprecedented discovery is still talked about in the museum and art community capturing one's imagination by the unique nature of the find and the story behind it.

The Find

A local resident of Pietermaritzburg in the South African province of Kwazulu-Natal bought at a house clearance for an equivalent of approximately \$30 a tray of bric-a-brac. One of the items was a mouldy miniature picture in a frame. The owner sold the frame and due to the poor state of the painting he was going to throw the picture away. But curiosity took over and he decided to give it a go at cleaning the picture. As he was taking off the layers of mould and dirt, he started to realise that the artwork could have been of some importance. A face of a young and

handsome Victorian gentleman with piercing eyes started appearing from under the dirt. After researching the image online the owner reached out for advice to Philip Mould & Company, leading London dealer in British art and Old Masters. And soon the miniature portrait was on its way to England. Nobody could have guessed that it was on its way back home.

As the portrait arrived at Pall Mall Gallery it quickly became clear that this was, in fact, the lost portrait of Charles Dickens painted in 1843 and not seen in public since its inaugural presentation at the Royal Academy Summer Exhibition of 1844. Considered lost 30 years after its creation, it is an image only known to Dickens' biographers through an engraving, published in 1844. This thrilling emergence is not just because the portrait was lost for such a considerable amount of time, but also what it represents.

Philip Mould OBE, art dealer, broadcaster and renowned expert on British portraiture couldn't underestimate the significance of this find: "Every now and then something comes through our doors that alone justifies a career devoted to the research and representation of historical art. When the small package finally arrived at our gallery on a Monday morning in spring, it represented

* **Dean Irina** – Director of the Foreign Bureau of the Museum World Magazine. 105120, Moscow, str. Syromyatinskaya, house 5, building 3A, office 147.

just such a moment. Although covered with a particularly virulent species of South African mould, following its unwrapping Dickens' indomitable expression was still as affecting as it had been to the Victorian audience [...] It was an electrifying moment for us all."

The Portrait – the author and the artist

Today we know that young Dickens (he was only 31 at that time) had six or seven sittings for this portrait in 1843, between July and October at 1 Devonshire Terrace, London (Dickens' home between 1839 and 1851). The artist who painted the famous author of "Pickwick Papers" and "Nicholas Nickleby" was Margaret Gillies (1803-1887), a professional portrait miniature painter, and social activist. By that time, the artist and the author have known each other for many years through Margaret's partner (Gillies was deliberately unmarried) Dr. Thomas Southwood Smith (1788-1861), a pioneer in reforming sanitation. It is possible to imagine that Dickens and Gillies had a lot to discuss during the sittings as both the artist and the author were committed to social reform and championed the rights of the poor.

What is perhaps more exceptional is that Gillies was a professional female artist operating in highly influential circles at a time when it was almost impossible for a woman to earn an independent living for herself let alone the career. She and Dickens shared the common dedication to the plight of the poorest and most vulnerable in the society: he - through his writing, and she - through her portraits and illustrations.

The discovery of this long lost portrait brings together so many strands of Dickens' history at a pivotal moment in his career. At that time his sales dropped, his recently published novel "Martin Chuzzlewit" (1842-1844) was a flop and the author found himself in debt. But Dickens wasn't giving up and invested heavily in his new creation - "A Christmas carol" (1843), probably the most popular piece of fiction that he ever wrote. The work was completed in astonishing 6 weeks and was done in parallel with the sittings for the portrait. It's an amazing coincidence that the portrait was discovered and

brought into the public light in time for the 175th anniversary of the famous Christmas novel.

This portrait is also quite unique as it challenges our preconceptions about Dickens-the man and Dickens-the author. A lot of people possibly won't recognise this image as they are more used to seeing Dickens as a bearded Victorian gentleman on black-and-white photographs of the period. This is probably why the portrait remained unidentified for so long. This portrait shows Dickens young, handsome, clean-shaven, with an animated and intense gaze. The skill of the artist is evident in the finesse of every brushstroke, in each strand of hair and the sparkling eyes that look right into yours. Seeing this remarkable portrait only confirms the observation of one contemporary that "there is something about his eyes at all times that in women we call bewitching; in men we scarcely have any name for it... his complexion is extremely delicate... I should not blame him if he were somewhat vain of his hair."

But this portrait reveals much more about young Dickens than his appearance. In this portrait the artist skilfully united two faces of Dickens: the writer examining and reflecting on the ups and downs of his career and the impassioned campaigner for social reform. Poet Elizabeth Browning (1806-1861) captured the exact feeling that oozes from this portrait: "the dust and mud of humanity about him, notwithstanding those eagle eyes." Today, when you look at this portrait, it still feels like this, that arresting gaze reaches to you throughout centuries.

It's a fascinating combination of the artist and the subject, as these are two charismatic people each in its own way. One sees intimacy in this portrait as Dickens and Gillies knew each other for a long time and they shared a common passion for social reform, they both were deeply affected by the investigations and reports of child poverty, working conditions for women and children. So they had this common passion to use their skills, their talents, their position in society to make social changes. The portrait captures the essence of Dickens' personality, his vulnerability, his determination to make the

difference. This wouldn't have been possible unless there was this meeting of minds between the artist and the sitter.

The Portrait – the form and the purpose

It is also interesting to understand what makes this portrait so special as a work of art. It is very interesting that Margaret Gillies chose the medium of a portrait miniature to make this portrait of Dickens because traditionally portrait miniatures are made for a very limited audience. Usually, they are painted for just three people: the artist, the person who commissioned the portrait and the person who received the portrait. Miniature portrait is intensely personal, intensely private and always taken from life, never taken from sketches. So Margaret Gillies made a type of portrait that is generally known to be a private image. She allowed herself into Dickens's private sphere in a way that no other artist was able to do. For example, according to the artist, Dickens' daughter Mary was present during the sittings, running in and out of the room while Dickens was trying to settle her on his knee.

The portrait was always destined for engraving prior to its public showing at the Royal Academy in 1844. It became a leading image in the book "A New Spirit of the Age" - a compilation of biographies of the brightest and best young writers of Victorian England, including Tennyson, Browning, and Mary Shelley. Ambitious aim of the book was to inspire and guide the new generation, to inspire people to do good. At the head of this tome was Dickens' biography and his portrait, engraved from Gillies miniature.

Margaret Gillies was ingenious in the use of the miniature format. Producing a private miniature and having it engraved for mass consumption! That was a clever move to produce "behind the scenes" image of the celebrity icon that any admirer would wish to see and possess. The engraving itself was and still is well known by Dickens enthusiasts, but the artist of the original unfortunately slipped into obscurity. Certainly, the discovery of the portrait shone new light on Gillies' role as a critical figure of social reform, pioneer of women's liberation and one of the

first supporters of the suffrage movement. And now she can also be recast as one of the key figures in Dickens' early career, sharing the same views on the cruelty and amorality of Victorian society.

The Provenance

As you can imagine, it is highly unusual to find British works of art of such significance, out of all the places, in South Africa. When the portrait was discovered, nobody knew how it ended up in this part of the world. But after some investigation, the experts of Philip Mould and Company made a remarkable discovery that the journey of the miniature had a lot to do with the writer Mary Ann Evans, better known by her pen name – George Eliot (1819-1880). It's a connection that makes this discovery even more enriching and highlights the literary circles in which the artist moved. It is known that Eliot and her partner George Henry Lewes (1817-1878) were close friends with Charles Dickens, Margaret Gillies and her partner Dr. Thomas Southwood Smith. The research into this bohemian group of friends uncovered the reasons why the portrait was discovered on the other side of the world. It is almost certain that the miniature was gifted to one of George Lewes's three sons due to their close relationship with the artist and the author. In 1865 the eldest son Charles married the adopted daughter of Gillies and Southwood Smith. The other two brothers, intrepid explorers Thornton and Herbert travelled to the recently established British colony of Natal (today Kwazulu-Natal). Thornton left for South Africa in 1863 and his younger brother joined him three years later. Their close association with the prominent literary circles of London ensured their warm welcome in the educated high society of Durban and Pietermaritzburg. At that colonial time a lot of rich and powerful collected books and other objects of English culture. It is very probable that the portrait was sent out to Natal, as it was never mentioned in brothers' possessions during their journey to South Africa. It is more than likely that later it was sold or gifted to one of the prominent individuals who assisted brothers to settle in the new

country. Even though the provenance of the lost portrait of Dickens might never be complete, the research provides a very good explanation as to how the miniature was found in the lowest point of the African continent. And above all, it tells a story of a remarkable journey from the heart of Victorian London, across the Atlantic Ocean, and back again.

Recently, after months of fundraising, Charles Dickens Museum in London acquired the portrait from Philip Mould & Company. Now it will be presented to the public in a perfectly preserved corner of Victorian London – Dickens' study in his house at 48, Doughty street, London.

Materials used:

Philip Mould & Company, "The Lost Portrait", exhibition at Philip Mould Gallery, London, UK, 22 November 2018 – 25 January 2019

Marizburg Sun. "Lost portrait of Dickens turns up in Pietermaritzburg", 23 November 2018
www.dickensmuseum.com, Charles Dickens Museum website, London.

СЕКЦИЯ «МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ» НА КОНВЕНТЕ РАМИ МГИМО-75

В.И. Коннов*, М.В. Силантьева**

Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76.



22 октября 2019 г. в рамках XII Конвента РАМИ, проводимого в год 75-летия МГИМО работала организованная кафедрой философии им. А.Ф. Шишкина секция «Межкультурная коммуникация». Она представлена на мероприятиях РАМИ с 2010 г. и неизменно пользуется интересом как со стороны представителей МГИМО, так и учёных других вузов.



Культура в определённом смысле – это «обо всем и сразу». Не случайно современные дискуссии о ней заострены на вопросе о «культурном разнообразии». Именно разнообразие культуры и есть её специфика, тем ценнее возможность услышать и обсудить разные аспекты этого жизненного явления, в первую очередь коммуникативные. И нам кажется, что на площадке МГИМО

это удалось: охватывая культурное пространство от обеих Америк до Японии и от Испании до Ирана, Турции и Китая, российские и зарубежные исследователи поделились своими наработками в изучении проблемы культуры, так или иначе связанных с международными отношениями.

В этом году лидерство было явно за регионоведческой тематикой, причём на первый план вышли исследования, посвящённые Китаю и Центральноазиатскому региону, иберийским и ибероамериканским культурам, Ирану (здесь особый интерес вызвало выступление Лейлы Хоссейни), Скандинавии (отдельного внимания заслуживают выступления С.Ю. Дианиной и Д.А. Талагаевой). Коммуникационные процессы в Европе (Италия, Португалия, Британия, Ирландия, Польша и т.д.) затрагивали в основном двусторонние и трёхсторонние процессы межкультурного взаимодействия.

Как всегда, в структуре проблематики, представленной на обсуждение в рамках

* **В.И. Коннов** – к.социол.н., доцент кафедры философии МГИМО МИД России.

** **М.В. Силантьева** – д.философ.н., заведующая кафедрой философии МГИМО МИД России.

секции, можно выделить различные блоки, от исследований в области искусства (где анализировались актуальные тенденции и культурные контексты музыки, живописи (включая книжную иллюстрацию), поэзии, кинематографа и даже экспериментального театра) до лингвокультурологических исследований.

Стоит подчеркнуть, что последовательный рост числа докладов в области пересечения лингвистики, филологии и культурологии, выполненных на высоком теоретическом уровне (то есть с привлечением глубоко философских идей и концептов) показывает востребованность секции со стороны расширяющих свою научно-исследовательскую работу сотрудников языковых кафедр МГИМО, как, впрочем, и специалистов-лингвокультурологов других вузов.

Среди наиболее обсуждаемых тем, вызвавших оживленный интерес аудитории, стали: экспансия лингвокультуры Испании; эволюция элементов русского, английского, французского, голландского, абхазского и других языков, особенности политического и экономического дискурса в сравнительной методологии и многое другое. Тематическое поле дискуссий, разумеется, не могло обойтись без обсуждения вопросов философии культуры, науковедения и религиоведения, медийного и в целом виртуального пространства и специфики коммуникации в данных областях.

В рамках секции прозвучали сообщения, посвященные анализу теоретических моделей межкультурной коммуникации, проблем научной политики и научной дипломатии, вопросам формирования и развития религиозных конфессий.

В работе секции приняли участие гости из вузов Москвы, Санкт-Петербурга,

Самары и ряда других городов России, а также Ирана и Турции. МГИМО был представлен специалистами кафедры мировой литературы и культуры, языковых кафедр, кафедры сравнительной политологии, кафедры философии и др. От кафедры философии были представлены доклады В.С. Глаголева, М.В. Силантьевой, А.В. Шестопала и Н.Ф. Желудовой, Н.И. Бирюкова, В.И. Коннова, В.В. Печатнова, Р.Ф. Додельцева, Н.В. Литвака, С.Н. Лютовой, С.М. Медведевой, Т.В. Панфиловой, В.П. Терина, Д.Н. Беловой и И.А. Чупровой, а также Д.Г. Горина и В.В. Сухомлиновой.

Ценной особенностью ставшего ежегодным конвента РАМИ является возможность обмена исследовательским опытом в широком кругу специалистов. В качестве отдельного пункта, делающего секцию привлекательной для большого количества участников (их прибыло более 70 человек), следует выделить возможность посмотреть на мир глазами другого, создав фундамент не только для борьбы интерпретаций, но и для глубокого и безусловно продуктивного межкультурного диалога, формирующего поле совместного продвижения в изучении актуальной, теоретически значимой и практически востребованной проблематики.

И благодаря высокой квалификации участников Конвента этот диалог к тому же позволяет уточнять и корректировать методологические и теоретические подходы в рамках конкретных исследований, открывает новые научные горизонты как в изучении «старых» наболевших проблем межкультурной коммуникации, так и в освоении принципиально новых тем – таких например, как цифровизация и искусственный интеллект.



ГОРДОСТЬ БОЛЬШОГО ТЕАТРА

К.М. Долгов*

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт философии РАН». Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.



Пожалуй, не было ни одного человека в нашей стране, который не восхищался бы творчеством таких великих артистов, как Галина Сергеевна Уланова, Иван Семенович Козловский, Сергей Яковлевич Лемешев и многих других, удивительный талант и мастерство которых покоряли души и сердца миллионов людей. Многие известные всему миру мастера оперы и балета с детских лет мечтали стать артиста-

ми прославленного Большого театра. Естественно, не всем это удавалось, но те, кому улыбнулась судьба, считали себя обязанными служить верой и правдой этому великому театру, избранному ими искусству и своему народу. Они встали в один ряд с такими корифеями русского и советского театра, как А.М. Павлова, Ф.И. Шаляпин, Л.В. Собинов, А.В. Нежданова, Н.А. Обухова и другие. Мы предлагаем читателям познакомиться с воспоминаниями о встречах и беседах с Г.С. Улановой, И.С. Козловским и С.Я. Лемешевым, их размышлениях и суждениях об

* **Долгов Константин Михайлович** – д.филос.н., профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, Заслуженный деятель науки РФ.

искусстве, творчестве, важнейшей роли театра в духовной и культурной жизни современного общества.

Любовь к музыке и балету проявились у Г.С. Улановой с раннего детства, и, видимо, не случайно она избрала этот путь, тем более, что происходила она из театральной семьи – её отец был балетным режиссёром, а мать – балетным педагогом, она же стала первым педагогом своей дочери. Способности и талант балерины проявлялись у Г. Улановой с самого начала её учебы и творческой деятельности. После окончания Петроградского театрального училища (ныне Академия русского балета им. А.Я. Вагановой), Г. Уланова была принята в труппу Ленинградского театра оперы и балета. Она была настолько органичной и совершенной на сцене, что поражала не только искушённых зрителей и балетоманов, но и самых строгих мастеров балета и специалистов. Естественно, что она вскоре была приглашена в Большой театр, в труппу которого входили самые талантливые артисты оперы и балета. Правда, сама Г. Уланова не раз отмечала, что она с большим трудом рассталась с Ленинградом, поскольку не мыслила своей жизни и работы вне родного города и столь близкого ей по духу Кировского театра.

Тем не менее, Г. Уланова органически влилась в творческую жизнь Большого театра и многие годы блистала на его сцене. А когда пришло время расставания с активной творческой деятельностью, она уже не мыслила свою жизнь вне Большого театра и занялась педагогикой, воспитав целую плеяду известных всему миру артистов, продолживших традиции классического русского балета.

Наверное, не все знают о том, что И.С. Козловский и С.Я. Лемешев, происходившие из простых крестьянских семей и обладавшие замечательными, уникаль-

ными голосами, почти с детских лет мечтали получить настоящее музыкальное образование и связать свою судьбу артистов с легендарным Большим театром. Несмотря на сложную историю возникновения и развития Большого театра в дореволюционные и послереволюционные времена, он всегда представлял собой лицо театральной и, прежде всего, оперной России и затем Советского Союза. Неудивительно, что стать артистом этого известного на весь мир театра было заветной мечтой как И.С. Козловскому, так и С.Я. Лемешеву пришлось преодолеть на пути к осуществлению высокой и благородной мечты стать солистами Большого театра, трудно себе представить.

На протяжении нескольких десятилетий (1930-е – 1950-е гг.) два величайших тенора блистали на сцене Большого театра, зачастую исполняя одни и те же партии, в чём-то соперничая, в чём-то дополняя и оттеняя лучшие стороны творчества друг друга. Свою жизнь и творчество они не мыслили вне Большого театра, считая для себя великой честью петь на его сцене. Неразрывная связь с театром продолжалась и после того, как они перестали быть его солистами. И.С. Козловский постоянно интересовался творческой жизнью театра, всячески поддерживая положительные тенденции и одновременно критикуя имевшиеся недостатки. С.Я. Лемешев стал активно заниматься педагогической деятельностью, помогая молодым солистам совершенствовать своё мастерство, чтобы они могли занять достойное место среди величайших мастеров Большого театра, развивая его животворные, одухотворяющие традиции. Вот почему нам представляется целесообразным и оправданным опубликовать беседы с этими корифеями сцены Большого театра вместе, в одном номере журнала.

¹ Моя, К.М. Долгова, статья "Легендарная Терпсихора. Воспоминания о Галине Сергеевне Улановой" была опубликована в журнале «Человек» №2 в 2018 г., за что я благодарю редакцию журнала. К сожалению, статья была сокращена без уведомления меня как автора. В связи с этим считаю целесообразным издать данную статью в первоначальном виде с некоторыми, на мой взгляд, важными дополнениями.

РУССКАЯ БОГИНЯ ТАНЦА

(о встречах и беседах
с Галиной Сергеевной Улановой)¹

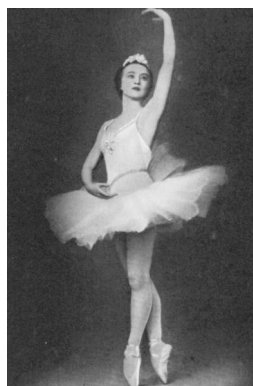


На протяжении многих лет я работал в сфере культуры, и мне посчастливилось встречаться с выдающимися представителями литературы и искусства. Все эти годы я бережно храню в памяти мои немногочисленные и этим ещё более дорогие встречи и беседы с Галиной Улановой, и естественно, хочется поделиться своими воспоминаниями.

Ещё будучи школьником, кажется, до Великой Отечественной войны, и, конечно, после войны я много раз слышал имя Галины Улановой как одной из самых удивительных и прекрасных балерин нашей страны. Особенно мне запомнились уроки танцев, которые нам преподавали артисты Харьковского театра оперы и балета, они обучали нас, подростков, народным и бальным танцам. Хорошо помню, что после войны тяга к искусству среди школьников и молодёжи была настолько сильной, что все вновь открывшиеся и открывавшиеся кружки по разным видам искусства были буквально переполнены. Я и сейчас как бы воочию вижу, как мы, подростки 13-15 лет, в самодельных тапочках, сшитых нашими матерями, в полурваных, но чистых, опрятных рубашках и штанишках разучивали народные и особенно бальные танцы: мазурку, польку, падекатр, полонез и другие. С каким удовольствием и усердием мы занимались изучением и исполнением этих танцев, это надо было

видеть! Перед началом каждого занятия наши преподаватели показывали нам балетные упражнения, таким образом, обучая нас азбуке этого великого искусства.

Столь необычайную тягу можно, как мне кажется, объяснить тем, что за время войны народ истосковался по настоящему искусству, по положительным эмоциям, мыслям, результатам, которые оно вызывало и вызывает. Почти на всех предприятиях активно работали различные кружки самодеятельности, которые были в известной степени источниками пополнения молодыми талантами для художественных вузов и театров. На наших занятиях мы часто слышали имена знаменитых исполнителей и прежде всего, разумеется, имя Галины Улановой: равняйтесь на таких мастеров балета, как Галина Уланова! А вечерами во дворах в теплое время мы собирались в скверах, пели песни, иногда со взрослыми, иногда самостоятельно, песни, которые исполняли наши замечательные мастера эстрады Л. Утёсов, Л. Русланова, К. Шульженко и многие другие.



Когда я работал на заводе слесарем, электриком, затем служил в Военно-Морском Флоте, я всё время старался по мере возможности ходить в театры, прежде всего в театры оперы и балета, которые я особенно любил. Билеты в то время стоили довольно дешево, и театры были вполне доступны. Когда же я поступил на философский факультет Московского университета, я почти каждую неделю ходил в тот или иной театр, в консерваторию, филармонию, то есть использовал все возможности встреч с

подлинным высоким искусством. Правда, мы, студенты, почти всегда сидели на галерке, но это не мешало нам приобщаться к магии творчества.

Мы были особенно счастливы, когда удавалось попасть на спектакли с участием Галины Улановой. А позднее, когда она ушла со сцены, мы с огромным удовольствием и восхищением смотрели спектакли в исполнении её учеников и ощущали продолжение и развитие заложенных ею традиций. В связи с этим мне вспоминается одна встреча, когда я был приглашён в известную театральную семью Шах-Азизовых, где я застал Татьяну, ее родителей, а также знаменитого балетмейстера Л. Лавровского с супругой. Мне, молодому аспиранту, было чрезвычайно интересно слушать их беседу, их суждения о творчестве выдающихся артистов театра, балета, и особенно его рассказы о гастролях Г. Улановой в Лондоне, где она просто потрясла всех англичан своим глубоким, утончённым совершенством танца, создававшего образы, несравнимые ни с какими образами, созданными другими известными балеринами.



Особенно врезался в память рассказанный Лавровским эпизод о том, что, когда окончился спектакль, вся публика ринулась к сцене, чтобы поблагодарить Г. Уланову за новые открытия в балетном искусстве. На этом спектакле присутствовала королева Великобритании, появление которой публика встречала, как это принято, стоя. Так же стоя она должна была ее провожать, но в тот раз случилось невероятное: публика настолько была очарована

и потрясена искусством Г. Улановой, что уход королевы никто не заметил.

Заложенные Галиной Улановой великие традиции русского балета успешно развивались её учениками, и прежде всего, самой знаменитой, идеальной парой Владимир Васильев – Екатерина Максимова, которые настолько глубоко и совершенно выражали содержание образов исполняемых ими героев и героинь, что вызывали восторги зрителей как в Советском Союзе, так и на зарубежных гастролях. При этом они унаследовали от Галины Улановой самое серьёзное отношение к труду артиста, не допуская никакой фальши, халтуры, банальности, пошлости. Они работали над ролями до тех пор, пока не доводили их до абсолютного совершенства, и это честное, принципиальное отношение сказывалось во всём: и в то время, когда В. Васильев добровольно принял на себя обязанности директора Большого театра, пытаясь отойти от традиционного диктаторского характера руководства и привнести демократический стиль (даже отказавшись от положенной зарплаты), и в последующее время вплоть до сегодняшнего дня, когда он, создав «Мастерскую Васильева», руководит постановкой балетных спектаклей в разных городах России.



В своей весьма трудной работе и жизни артиста балета В. Васильев и Е. Максимова являли собой ярчайший пример любви, дружбы и взаимного проникновенного сотрудничества, что и помогало им преодолевать все трудности. Видимо, неслучайно при обсуждениях и оценках выступлений выдающихся артистов мирового балета англичане особенно выделяли и восхищались В. Васильевым и Е. Максимовой как одной из самых иде-

альных пар и как гениальными артистами современного балета.



В связи с этим мне вспоминается моя поездка в Италию в 1970 году на Всемирный конгресс «Человек и природа» и, в частности, дискуссия в университете города Палермо, развернувшаяся после моего доклада о советской культуре. Итальянцы, которым посчастливилось увидеть балет А. Хачатуряна «Спартак», где главную роль исполнял В. Васильев, интерпретировали образ Спартака как образ сверхчеловека с акцентом на антигуманистические ницшеанские мотивы, хотя наиболее пронизательные из них чувствовали и понимали этот образ как высшее достижение художественной глубины и совершенства в искусстве балета и в искусстве вообще. Правда, они не смогли четко сформулировать своё понимание этого великого философско-эстетического достижения.

Вернувшись в Москву и встретившись с Арамом Хачатуряном в Большом театре, я рассказал ему об этой дискуссии. Он некоторое время молчал, задумавшись над моим рассказом, а затем со всей страстью тихо, но очень проникновенно произнёс: если бы итальянский народ перенёс хотя бы часть того, что пережил народ Армении в своей истории, итальянцы тогда бы не говорили ни о каких ницшеанских чертах Спартака как сверхчеловека. Они говорили бы прежде всего о собственно человеческих качествах и характере Спартака как сверхчеловека. Думаю, Хачатурян был абсолютно прав, отмечая в высшей степени гуманистическую интерпретацию образа Спартака В. Васильевым. И хотя многие артисты исполняли

роль Спартака, уровня Васильева, как мне представляется, никто не достигал.

Я никогда не был заядлым балетоманом, театралом, меломаном, просто была серьёзная потребность в произведениях подлинной, настоящей культуры, и для этого я старался использовать все имевшиеся возможности. Бывая в театрах, консерватории, музеях, я часто видел выдающихся деятелей нашей отечественной культуры – актёров, режиссёров, композиторов, и это ещё более усиливало тягу к новым встречам с искусством. Гораздо большие возможности открылись в годы моей учебы в аспирантуре, позднее, когда я начал работать преподавателем в Институте общественных наук при ЦК КПСС, и особенно во время работы консультантом отдела философии и культуры в журнале ЦК КПСС «Коммунист». А когда меня назначили директором издательства «Искусство», возможности встреч и бесед с выдающимися деятелями советской культуры стали, к моему удовольствию, просто неограниченными.



Именно тогда я впервые лично познакомился с Галиной Сергеевной Улановой. В то время в Москве проходил второй международный конкурс артистов балета. В жюри входили выдающиеся представители балета, прежде всего, конечно, Г.С. Уланова. Меня попросили участвовать в работе этого конкурса как представителя от общественных организаций. Моя задача состояла в том, чтобы подготовить подарки для победителей

конкурса в виде книг подарочного издания в дорогих кожаных переплетах от издательства «Искусство».

Я старался регулярно посещать конкурсские показы. В конкурсе участвовали молодые и талантливые артисты, и для меня видеть их исполнение было истинным удовольствием и наслаждением. До начала спектаклей, во время перерывов мне приходилось беседовать с членами жюри, и особенно запомнились беседы с Галиной Сергеевной.

Во время выступления конкурсантов я иногда поглядывал на неё, стараясь уловить её эмоции, переживания в связи с тем или иным исполнением, но чаще всего её лицо почти ничего не выражало, она как бы замирала и целиком уходила в себя, видимо, очень глубоко переживая всё, что происходило на сцене. В перерывах я подходил к ней и, извинившись, просил разрешения задать несколько вопросов. Слегка улыбнувшись, она соглашалась. Меня интересовало, какое из выступлений ей понравилось и почему. Галина Сергеевна отвечала: это очень сложный вопрос, он требует серьёзных разъяснений.



Несмотря на то, что эти выступления отличаются высоким техническим уровнем и в целом достойны одобрения, у меня немало конкретных замечаний и относительно самой техники, поскольку местами она представляется довольно формальной, и особенно относительно содержания, которое должна выражать эта техника. У нас часто и публика, и даже специалисты полагают, что балет – это техника. На самом деле балет, естественно, предполагает безукоризненную технику владения своим телом, но только для того, чтобы движения

тела могли выразить самые глубокие человеческие переживания, чувства и мысли. В этом смысле всё, что я уже видела и, видимо, увижу, меня во многом не удовлетворяет, несмотря на довольно высокий технический уровень исполнения. Поблагодарив за ответ, я заметил, что мне как простому зрителю, неспециалисту, не так просто понять сказанное, на что Уланова ответила: не только Вам, но и специалистам по балету, да и самим исполнителям не всегда легко это понять, когда я им об этом говорю.

– Галина Сергеевна, а в чём все-таки суть балета?

– Видите ли, отвечала она, существует язык, на котором мы разговариваем, пишем. И язык слова, словесность как таковая – это, действительно, глубочайшее и тончайшее выражение человеческой мысли, чувств, переживаний. А язык балета привыкли считать более простым, примитивным, хотя на самом деле он такой же сложный, тонкий, многообразный и необычайно богатый и универсальный, как и язык словесный. А может быть, в чём-то ещё более глубокий и более непосредственный. Язык балета неразрывно связан с душой человека, его внутренней духовной организацией, он способен выразить самое незначительное, мельчайшее движение сердца и души.

Но какой должна быть техника этого искусства, чтобы выразить самые незаметные движения сердца и души и одновременно – высший накал, те пределы и границы, за которыми происходит взрыв человеческих переживаний, страстей, мыслей и даже, может быть, таких состояний, когда человек сходит с ума, теряет свою самость, а может быть, и погибает или почти погибает? Каким же должен быть этот язык? Этому нередко не понимают не только представители широкой публики, но и сами мастера балета. Многим из них кажется, что, овладев всеми основными «силлогизмами» языка балета, они могут считать себя мастерами, достигшими совершенства балетной речи, балетного языка. А на самом деле мы нередко видим обратное, когда даже

прекрасное владение техникой балета не позволяет достигать тех целей, ради которых и существует это искусство и люди этого искусства. Вам как философу и эстету, видимо, должно быть более зримо и понятно, что искусство балета является, по существу, живой, движущейся эстетикой и, благодаря своей идеально-духовной возвышенности, утонченности и благородству, самой высокой и универсальной гуманистической формой культуры. Возможно, именно поэтому балет понятен практически любому человеку, независимо от уровня его образования, культуры, и находит мгновенный отклик в сердце и душе.

Я, откровенно говоря, был ошеломлен такими суждениями нашей величайшей балерины. Потом я снова и снова искал возможности задать ей подобного рода вопросы, на что она не очень охотно соглашалась. Но однажды я всё-таки добился её согласия и задал ей как бы чисто практический вопрос:

– Галина Сергеевна, а как Вы довольны столь высокие требования к балетному мастерству до своих учеников? Чего Вы от них требуете, чего добиваетесь? На это она отвечала:

– Ученики бывают разные, и каждый требует индивидуального обучения, ибо у каждого из них свое сердце, душа, особенности характера, свои физические и духовные возможности. И даже самые талантливые (она редко когда называла фамилии своих учеников, а здесь назвала: например, Владимир Васильев, Екатерина Максимова) требуют титанической работы с ними, чтобы они могли раскрыть свои способности в полной мере. Сколько надо было вложить труда, чтобы этот талант смог добиться таких высоких результатов! Только какая-то сверхъестественная любовь к балету помогала, например, Екатерине Максимовой преодолеть, казалось бы, непреодолимые трудности на пути к совершенству. Когда её сердце и душа почти естественно выливались в такие движущиеся во времени и пространстве образы, которые выражали тончайшие переживания и глубочайшие мысли.

И тогда во время исполнения роли Екатериной Максимовой я чувствовала и видела, что она живёт и парит в других измерениях, в другом мире, на вершине счастья и блаженства, которое редко удаётся достичь даже самым талантливым и великим мастерам. Глядя на это исполнение, я и сама как бы переселялась в другой мир, который не поддаётся ни описанию, ни определению, ни пересказу, а только внутреннему, интуитивному, самому глубокому чувству, неизъяснимому, необъяснимому и неподвластному времени.



То же самое Галина Сергеевна говорила о других своих учениках, таких, как Владимир Васильев. Чего это стоило самим артистам балета, я однажды увидел. Будучи в Большом театре по какому-то случаю, я прошёл за кулисы, где на меня со сцены неожиданно выбежала балерина, по её лицу текли струи пота, смывая краски грима, она буквально задыхалась от физического и духовного напряжения. Натолкнувшись на меня, она чуть не рухнула на пол, если бы я её не поддерживал, и я с большим трудом узнал балерину Наталью Бессмертнову. Только тогда я по-настоящему почувствовал, что балет – это прежде всего гигантский, изнурительный, изматывающий труд, который зрителям представляется как нечто изящное, легкое, воздушное, восхитительное.

В связи с этим я вспоминаю, как однажды на одном из приёмов в «Президент-отеле» я и ректор Дипломатической Академии Ю.Е. Фокин, который ряд лет был Чрезвычайным и Полномочным Послом в Великобритании, встретились с легендарными артистами балета Е.С. Макси-

мовой и В.В. Васильевым. Мы беседовали о нашей культуре, о театре, балете, и они много раз с благодарностью вспоминали своего учителя и наставника – Галину Сергеевну Уланову. Не помню уже, чему было посвящено собрание, но я хорошо помню их воспоминания и их добрые слова о своем педагоге – великой русской балерине. И это были не просто слова вежливости, благодарности своему учителю, но искренняя признательность и любовь, которые они выражали во всём своём творчестве, а также и в подготовке молодых, талантливых артистов балета.

Во время нашей беседы о творчестве Г.С. Улановой Юрий Евгеньевич Фокин рассказал интересную историю (впоследствии я слышал об этой истории и от его супруги Майи Евгеньевны). После выступления артистов балета Мариинского театра, находившегося на гастролях в Великобритании, в честь артистов от имени королевы был устроен торжественный приём, на котором присутствовали лишь избранные представители высшего света. Дамы, блиставшие в роскошных глубоко декольтированных вечерних платьях, демонстрировали такие богатые и удивительные украшения, которые можно было назвать подлинными сокровищами и которые, как не раз вспоминала и говорила мне Майя Евгеньевна, они ни на одном приёме – ни до, ни после, – нигде не видели. На этом фоне королева Елизавета с её строгими, хотя, как всегда, утончёнными и элегантными украшениями, выглядела довольно скромно. Этот приём был ещё одним свидетельством исключительного уважения британского общества к русскому балету.

Основные партии в исполнении Галины Сергеевны Улановой запомнились мне на всю жизнь. Физическое и духовное совершенство Г. Улановой помогло ей раскрыть духовное содержание образов своих героинь, которые, как мне представляется, всегда будут служить эталонами, высшими образцами искусства балета. Как её ученики и последователи, так и специалисты по искусству балета справедливо считали и считают

её одной из самых талантливых и в то же время закрытых для публичных бесед и откровений человека. Видимо, это справедливо. К сожалению, Галина Сергеевна не оставила после себя ни мемуаров, ни записок, ни документов, которые бы раскрывали её внутренний мир как человека и как художника, творческой личности, поэтому писать и говорить о ней очень трудно. Но осталось её искусство – в памяти современников, видевших её на сцене, общавшихся с ней, учившихся у неё, а также в записях на киноплёнке. Осталось то, что свидетельствует и будет свидетельствовать на все времена о величии, глубине и неповторимости, утончённости и возвышенности её как человека и как балерины.

В конце прошлого года меня пригласили на заключительный концерт детского ансамбля (детей 4-5 лет). Зал был переполнен, дети с таким старанием и удовольствием исполняли народные танцы, что публика просто замирала, а потом разражалась овациями. Надо было видеть лица родителей, дедушек и бабушек, которые смотрели этот концерт. У многих из них текли слезы. После концерта дети побежали к своим родным. Рядом со мной оказалось сразу несколько девочек. К ним подошли женщины и спросили одну из девочек: как тебя зовут? Та ответила: Ульяна.

– Ты так хорошо танцевала, что мы не могли отвести от тебя глаз. Наверно, ты любишь танцевать.

– Да, люблю.

– А кем ты хочешь стать?

– Балериной.

– А почему?

– А я видела по телевизору, как танцует Галина Уланова, и я хочу танцевать так же, как и она.

– А с кем ты пришла?

– С братиком и сестрой. И она показала на своих брата и сестру.

– А тебя как звать, девочка?

– Алена. А ты кем хочешь стать?

– Тоже балериной, как Галина Уланова.

Этот эпизод напомнил мне наши занятия 75-летней давности, когда нас учи-

ли народным и бальным танцам в конце войны. И я тогда понял, что если, спустя столько лет маленькие девочки хотят стать такими балеринами, как Галина Уланова, то более высокой оценки творчества этой великой балерины нельзя даже представить.

P.S. Несколько месяцев спустя после выхода журнала «Человек» с моей статьёй о Г.С. Улановой, у меня состоялась неожиданная встреча с Н.М. Цискаридзе, который имел счастливую возможность учиться у Галины Сергеевны Улановой. В этот вечер я услышал от него не какие-то обычные похвалы в адрес Г.Улановой как замечательного наставника и педагога, а размышления умного, высокообразованного, талантливого артиста, педагога, возглавляющего Академию русского балета имени Вагановой, об основополагающих принципах образования и воспитания, которым следовала Г.С. Уланова. И которые необходимо сохранять и развивать, ибо только тогда раскрываются не только физические, но и духовные способности молодых талантов при самом напряжённом трудовом ритме и вместе с тем исключительной бережливости к личности каждого ученика, чтобы не перегрузить, не повредить, не сломать ещё растущий, развивающийся организм. А ведь как говорил Николай Максимович, многие родители и, соответственно, некоторые ретивые балетные наставники стремятся всеми силами уже в самом молодом возрасте сделать из этих учеников первоклассных мастеров балета. Результатом подобного метода является бесчисленное количество травмированных, а подчас искалеченных мальчиков и девочек.

С особым чувством признательности Николай Максимович говорил о классических традициях, которые оберегала и

вместе с тем развивала Галина Сергеевна Уланова в отечественном балете. Понятно, что искусство балета не стоит на месте, оно постоянно развивается и должно развиваться. Но нельзя соглашаться с теми так называемыми экспериментами в балете на сценах наших театров, которые рассчитаны на то, чтобы удивить, поразить зрителя чисто внешними, формальными эффектами, а вовсе не на то, чтобы развивать содержание и формы русского балета и эстетическое воспитание зрителя.



Н. Цискаридзе, как когда-то его педагог и наставник Г.С. Уланова, считал и считает, что язык балета не менее глубок, универсален и не менее утончён, чем другие языки искусства, и в этом смысле балет должен занимать своё особое, важное место среди других видов искусства. Я подарил Николаю Максимовичу номер журнала «Человек» с моей статьёй о Г.С. Улановой. Поблагодарив меня, он сказал, что уже давно назрело время подготовить специальное издание, в которое вошли бы воспоминания всех тех, кто учился у неё, работал вместе с ней, знал её лично, чтобы, насколько это возможно, в полной мере представить образ этой великой русской балерины. Имя которой стало символом, неразрывно связанным с русским балетом, отечественным искусством и культурой, историей Отечества.

МОИ ВСТРЕЧИ И БЕСЕДЫ С И.С. КОЗЛОВСКИМ

Почти с детских лет я любил слушать, главным образом по радио, а иногда на пластинках, русские народные песни и романсы в исполнении наших замечательных певцов, солистов Большого театра – Ивана Семёновича Козловского и Сергея Яковлевича Лемешева. Эта любовь к исполнению столь широкого репертуара оперного и камерного искусства сохранилась у меня на всю жизнь. Я и сейчас, уже в преклонном возрасте, иногда с огромным волнением прослушиваю записи их выступлений. К великому сожалению, мне так и не пришлось увидеть и услышать И.М. Козловского на сцене Большого театра.

Меня всегда удивляло, восхищало и поражало искусство исполнения ими любого произведения не только звучанием божественного голоса, но и точностью, отточенностью, уникальностью мелодии каждого слова и каждой музыкальной фразы, здесь сразу вспоминается блистательная роль Ленского и совершенно превосходное, никем непревзойдённое исполнение роли Юродивого И.С. Козловским. Я только потом, гораздо позже узнал, какой ценой они достигали подобного совершенства исполнения. В частности, с Иваном Семёновичем Козловским мне довелось лично познакомиться и не один раз встречаться, слушать его и беседовать с ним, особенно во время проведения пушкинских дней в Михайловском, в которых Иван Семёнович принимал самое активное участие.

Интересно, что перед тем, как выступить на поляне перед публикой, приехавшей на праздник, Иван Семёнович примерно час, а то и два «разогревал» свой голос, то есть тренировал исполнение наиболее значимых и трудных мест в произведениях, которые он намеревался представить публике. Поскольку это происходило недалеко от самого места выступления, слушатели приходили в изумление от этих необычных репетиций, или «тренировок» И.С. Козловского, поскольку полагали, что такому великому арти-

сту нет нужды в подобных репетициях, тем более что исполнял он их, понимает-ся, не впервые. Русские народные песни и романсы составляли существенную часть его творчества.



В этот день на поляне выступали знаменитые поэты, писатели, артисты, читавшие произведения А.С. Пушкина, раскрывавшие новые и новые страницы его творчества, и огромное количество людей, приехавших на этот праздник, с трепетом в душе слушали каждое выступление. И, тем не менее, все ждали главное – исполнение романсов на стихи А. Пушкина И.С. Козловским. Сначала приносили арфу, затем появлялась аккомпаниатор, наконец, сам Иван Семёнович, которого встречали горячими и бурными аплодисментами.

Огромное количество людей, находившихся на этой поляне, как будто застывало. Стояла такая тишина, что казалось, будто все исчезли куда-то и никого не осталось, кроме Козловского и аккомпаниатора. Когда он начинал петь своим чистым, хрустальным тенором с безукоризненной дикцией и техникой оперного певца, то мне представлялось, а может быть, и всем другим, что здесь я слышу голос, исходящий откуда-то свыше, с небес. Голос, раскрывающий глубокую и вечную любовь в самом её высоком проявлении, в звучании музыки души и сердца влюблённого человека. Когда романс завершался, тишина была такой, что звенела в ушах, а потом – взрыв апло-

дисментов и все взгляды были устремлены на замершего И. Козловского.

Пока гремели аплодисменты, он, видимо, отходил от тех волнений, которые он переживал во время исполнения, и снова наступала тишина. И так было после исполнения каждого произведения. Я, пожалуй, даже в музыкальных залах не встречал такого удивительного внимания, такого ожидания встречи, столь совершенного выражения, апофеоза любви, такой настроенности на прекрасное, на голос, исходивший как будто с небес. И так продолжалось час или два. Я не могу говорить от имени других слушателей, присутствовавших на этом концерте, но я лично за эти полтора-два часа испытывал столько глубоких и чудесных переживаний, сколько не переживал, кажется, никогда. Каким же надо обладать талантом, мастерством, чувством красоты и абсолютного совершенства, чтобы так исполнять романсы на стихи нашего великого поэта.



И. С. КОЗЛОВСКИЙ — ЛЕНСКИЙ
(«Евгений Онегин» П. И. Чайковского)

После концерта Иван Семёнович примерно полчаса, а то и час приходил в себя, уединялся. Его старались не беспокоить, понимая, сколько труда он вкладывал в исполнение каждого романса. Когда Козловский снова появлялся на поляне, я благодарил его за прекрасный, изуми-

тельный концерт и спрашивал, в чем секреты такого уникального, волшебного исполнения. После некоторых раздумий он начинал отвечать на мой вопрос.

— Видите ли, Константин Михайлович, это прежде всего секрет творчества самого Александра Сергеевича Пушкина. Какие бы его произведения мы ни взяли — «Евгений Онегин», «Маленькие трагедии», любое стихотворение — прочитайте из них что-то вслух, и вы ощутите музыку, которую они содержат. Пушкин — один из самых легко воспринимаемых и в то же время один из самых трудных для понимания поэтов во всей мировой поэзии. Его поэзия легко воспринимается и детьми, и взрослыми в силу своего необычайного совершенства, его стихи, фразы сами западают в душу и память, их не надо специально заучивать.

Эти простые, легко запоминаемые слова скрывают в себе огромное, глубокое, многообразное содержание, которое действительно, не просто понять. Вот почему мне, прежде чем исполнить какой-либо романс Пушкина, необходимо узнать историю его создания, то есть я должен знать, когда, почему, зачем он был написан, кому адресован, с чем связан и т.д. Я всегда много размышляю над словами и строчками, и постепенно прихожу к пониманию замысла поэта, хотя прямо могу сказать: ни одного из этих произведений я и до сих пор по-настоящему не понимаю до конца, ибо их глубина и универсальность почти бесконечны.

Другой момент, касается уже моего личного исполнения этих произведений. Говорят, что я слишком строго подхожу к работе и над оперными партиями, и народными песнями и романсами. Это действительно так. А как иначе? Если в каждой народной песне, в каждом романсе на слова Пушкина и других русских и зарубежных поэтов таятся образы, жизни и судьбы как отдельных людей, так и народов.

Я не музыкальный критик, не искусствовед, тем более не философ, я просто артист, но я считаю, что настоящий артист без знания и понимания истории

человеческой жизни не способен быть настоящим артистом. Вот почему я так строго отношусь к самому себе, к своей работе над исполнением произведений, да и в целом к творчеству, к искусству вообще. Великому труду артиста я учился у многих предшественников, замечательных представителей как отечественного, так и зарубежного искусства. Чем значительнее талант, тем большим должен быть труд, чтобы как можно полнее воплотить его на сцене.



Я всегда с глубоким уважением относился к традиции, но к традиции, постоянно развивающейся, а не застывшей, слепой. Вместе с тем я всегда был против ненужного, неуместного нарушения традиций, поскольку это ведёт к опошлению, вульгаризации искусства, а не к его подлинному развитию. И у нас, и за рубежом мы нередко встречаемся с этим легкомысленным экспериментированием, отвержением традиции во имя неизвестно какой новизны, оригинальничанья, какого-то мнимого успеха у публики, ведь искусство – это самый сложный организм, который требует для своего роста и развития особого внимания, бережного подхода, трогательной заботы к своему созреванию, росту и развитию. Я мог бы сказать о себе следующее: я всю жизнь стараюсь ничего не нарушать, а только более или менее строго, точно, справедливо исполнять.

И.С. Козловский с искренним вниманием и уважением относился к классическим традициям, существующим у всех народов, и в частности, к традициям русского и украинского народов. Он постоянно стремился раскрыть красоту и величие литературы и языка России и Украины, с каким-то особым трепе-

том цитировал строки из сочинений его любимых А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, а также Т. Шевченко, Л. Украинки, И. Франко и других классиков украинской литературы. А когда я рассказал ему, что во время учёбы в средней школе в Харькове я увлёкся чтением и изучением этих великих поэтов и писателей Украины – кстати, не только я, но и другие ученики, благодаря вдохновенному преподаванию молодого и талантливого учителя украинского языка и литературы – Иван Семенович пришёл в полный восторг.

При этом, я вспоминаю, он неоднократно говорил о том, что мы недооцениваем многих выдающихся деятелей украинской культуры, например, А. Довженко, чьи фильмы отличаются особой поэтичностью, романтизмом и представляют собой нечто новое не только в нашем, но и в мировом кинематографе. Он с заметной грустью отмечал наметившуюся опасность того, что современный украинский язык начинает терять былую глубину, утончённость и красоту, которые были присущи произведениям классиков, и нередко сбивается на какие-то вульгарные просторечные выражения.



– Иван Семёнович, я не раз слышал, как от обычных поклонников Вашего таланта, так и от специалистов, что Ваше творчество отличается от творчества других артистов каким-то религиозным характером, если не прямо религиозным, то какой-то особой духовной возвышенностью, близкой к религии. К тому же известно, что Вы немало внимания уделяете исполнению таких высоко духовных произведений, как сочинения Баха, Рахманинова и других.

– Дело в том, что я в детстве и юности много пел в церковном хоре. Религиозные произведения мне всегда нравились своей глубиной, возвышенностью, чистотой, я и по сей день воздаю им должное, исполняя их на сцене. Я думаю, что такие произведения должны быть в репертуаре каждого настоящего певца. Я не только не вижу в этом ничего предосудительного, а наоборот, духовная музыка, духовное искусство – одно из самых развитых, возвышенных и прекрасных. Оно абсолютно необходимо каждому человеку, и потребность в нём не только не уменьшается, но напротив, постоянно возрастает. Мне даже кажется, что мы слишком мало уделяем внимания этому великому искусству.

– Иван Семёнович, рассказывают, что Ваш талант, Ваше искусство очень нравились И.В. Сталину. Так ли это?

– Я не знаю, что говорят об этом, но действительно, меня иногда приглашали выступать на официальные концерты, вечера, мероприятия. Видимо, моё исполнение на самом деле нравилось высокому руководству. Но здесь, видимо, речь должна идти шире, не только о том, что руководству нравилось моё творчество, но и о том, как я оценивал и оцениваю деятельность наших руководителей и вообще деятельность нашей власти и тот курс, который она проводила и проводит. Могу сказать откровенно: я был и остаюсь патриотом нашей родины, мне нравится и наше общество, и наше государство при всех недостатках, существенных и несущественных, потому что советская власть за самые короткие исторические сроки сделала наш народ грамотным, образованным и культурным, открыла простым людям широкие возможности для образования, повышения культурного уровня.

Я, как известно, будучи из крестьянской семьи, стал знаменитым артистом. И многие люди, вышедшие из рабочих, крестьян, стали известными учёными, артистами, общественными деятелями, политиками. Поэтому я не приемлю той критики, которой пробавляются некоторые наши так называемые либералы.

Они, по сути, повторяют слова западных критиков. Ведь не случайно наша страна заняла передовые рубежи в области образования, науки, культуры. Для многих народов наша страна является живым примером настоящей демократии, когда всё направляется на улучшение жизни простого народа. Когда я бывал на гастролях за рубежом, я убеждался, с каким уважением относятся к нашей стране.

– Иван Семёнович, с каким-то особым трепетом и волнением Ваши многочисленные поклонники, почитатели Вашего таланта слушают исполнение Вами народных песен и романсов не только на русском, но и на других языках. Особое восхищение вызывает исполнение Вами украинских народных песен.



– Я родился на Украине, учился, работал там, украинский язык фактически мой родной язык. Я считаю, что чем больше артист будет включать в свой репертуар произведения на других языках, тем более значимым и содержательным будет его творчество. Ведь знание других языков всегда только обогащает родной язык, расширяет его культуру. Тем более, что в современном мире, где все народы находятся в тесном взаимодействии, замкнуться на одном языке, одной культуре практически невозможно, а там, где это пытаются сделать, это идёт только во вред. Надо помнить, что искусство любого народа при всей его самобытности и оригинальности включает в себя тенденции к постоянному расширению

своих границ и постоянному развитию. Вместе с тем нельзя рабски преклоняться перед какой-то одной культурой, заниматься слепым подражанием. Культура каждого народа является бесценным вкладом в мировую культуру.

– Иван Семёнович, в одной из бесед Вы обращали внимание на особое значение того места, где человек родился и прожил ранние годы своей жизни. Для каждого человека это место является его, как говорят, малой родиной, и память об этом месте человек сохраняет в сердце и душе всю жизнь. Известно, что Вы часто посещаете свою родную деревню Марьяновку. Почему Вы уделяете такое внимание своей малой родине?

– Дело в том, что для любого человека место, где он родился, по существу определяет всю его жизнь: здесь он слышит не только первые слова своей матери и отца, он слышит голоса, звуки – шелест листвы, пение птиц, треск высохших ломающихся веток, шум дождя, своеобразную музыку зимней вьюги и т.д. Дети видят и слышат всё, хотя далеко не всё они ещё понимают, но то, что западает им в сердце, в ум и в душу в самые ранние годы, остаётся на всю жизнь, вольно или невольно заставляет их вновь переживать всё это, только, может быть, более осознанно. У человека, его характера, его души, ума и сердца есть два первозданных истока: мать, от которой он рождается, и место, где он появляется на свет. Это как бы уникальное «родимое пятно» человека, которое неотрывно присуще ему до конца его жизни. В этом много таинственного и загадочного, очень близкого, родного и вместе с тем настораживающего, тревожащего, поскольку любые истоки содержат и определяют его будущее.

Если человек забывает об этих истоках, то есть о матери, которая его родила, и природе, где он родился, то он перестает быть человеком. Видимо, не случайно каждого человека всегда тянет на эту первозданную родину, и каждый человек в минуты счастья или величайшей тревоги или опасности вспоминает о своей матери и произносит слово «мама», как

бы призывая её на помощь. Я всегда помнил об этих истоках и старался как можно чаще бывать в своей деревне, поддерживать связи со своими друзьями, и мне это только помогало в моём творчестве и во всей моей жизни, придавало новые силы, обновляло душу и сердце, укрепляло мою веру. Кроме того, эта малая родина для каждого человека является тем небом и землёй, тем миром и космосом, которые и окружают его всю жизнь, и которые он носит всю жизнь в сердце и душе. Для каждого человека это нечто святое или священное.

– Иван Семенович, Вас считают одним из самых беспристрастных и критически настроенных артистов, поскольку Вы всё время кого-то и что-то критикуете, вносите свои предложения по разным вопросам, выступаете в защиту тех или иных традиций и живых людей и с завидной настойчивостью стремитесь добиваться своих целей. Чем это объяснить? Вашей нетерпимостью ко всякого рода недостаткам или стремлением во всём добиваться какого-то совершенства?

– Видите ли, искусство как таковое само по себе стремится к воплощению красоты, совершенства, абсолютной гармонии. И я как артист, когда вижу, как в современных оперных театрах и в целом в оперном искусстве начинают ставить странные эксперименты – от самого грубого и вульгарного натурализма до скудного, худосочного формализма, – я глубоко возмущаюсь всем этим, протестую против этого и вношу свои предложения по реальному развитию современного искусства. Я где-то говорил, что в Большом театре лежит где-то около 500 больших опер, уже полностью оплаченных и готовых для постановки, но по каким-то мотивам отклонённых, как говорят, положенных в долгий ящик. Это абсурд со всех точек зрения. Многим моя критика не нравится, но я считаю, что любой настоящий артист не только имеет право, но и обязан бороться за настоящее искусство, что я и делаю.

– Иван Семенович, Вы получили всенародное признание как великий оперный артист не только у нас в Совет-

ском Союзе, но и во многих странах. Но, глядя на Вас, Ваши публичные выступления и Вашу общественную деятельность, нельзя сказать, что Вы счастливый человек, ибо достигли всего, что может желать талантливый художник. Даже внешне, глядя на Вас, можно увидеть какую-то печаль и неудовлетворенность. Может быть, это только кажется мне или другим людям или это на самом деле так?

– Видите ли, я как-то уже говорил, что подлинное совершенство в искусстве требует колоссального труда и даже если человек отдаёт все свои силы для достижения совершенного мастерства, для полнокровного воплощения своего таланта – практически это недостижимо. Я всегда чувствовал, что чем совершеннее становилась моя вокальная техника и в целом моё мастерство оперного артиста, тем не менее, мне представлялось, что я не только не добился этого совершенства, но как будто моё мастерство даже ухудшилось. Но это то, что касается лично меня как артиста. А что делается в целом в нашем искусстве и культуре? Мне кажется, что мы все дальше и дальше отступаем от животворных традиций, сложившихся на протяжении столетий, а попытки экспериментировать настолько неудачны и даже нелепы, что не улучшают положения дел в художественном творчестве, а наоборот, лишь ухудшают его. Я вносил и вношу много предложений, которые противостояли бы этому губительному процессу, но, к сожалению, они не всегда принимаются и реализуются. Может быть, поэтому столь серьёзные внутренние и внешние недостатки не позволяют мне ни чувствовать себя счастливым человеком, ни быть удовлетворённым тем положением дел, которое сложилось в нашем искусстве и в нашей культуре.

К этому я бы добавил ещё одно весьма существенное замечание. На наших глазах проводится политика, которая угрожает сложившейся жизни нашего народа и нашего государства. Люди, которые проводят эту политику, заслуживают самой серьёзной критики, ибо речь идёт о судьбах миллионов людей и о судьбах

великого государства. В порывах гнева я иногда называю этих людей самыми последними словами, хотя понимаю, что делу это не поможет, ибо важны не слова, а дела, дела, которые могут делать настоящие, достойные люди и политики. К великому сожалению. Я таких в настоящее время не вижу. Может быть, и это добавляет мне чувство печали, а не радости и оптимизма.



Музей-усадьба И.С. Козловского

И.С. Козловский всегда очень резко, едко, иронично, по крайней мере в разговоре со мной, отзывался о наших политиках, которые стремились понравиться Западу и часто повторяли какие-то запоздалые и отсталые его лозунги в разных сферах деятельности. Козловский не стеснялся употреблять крепкие выражения по адресу подобных политиков, ибо был убеждён, что главная задача любого руководства – это улучшение жизни своего собственного народа. И когда он начинал критиковать подобных гореполитиков, то слушавшие его смеялись от удовольствия – настолько точными и остроумными были его слова и выражения. Видимо, здесь сказывалось его простонародное происхождение, язык простого народа был ему понятен, близок, и он в необходимых случаях мастерски его использовал.

При всей его критичности, нетерпимости ко всякого рода недостаткам, И.С. Козловский был очень добрым человеком, всегда стремился помочь всем, кто в этом нуждался, молодым и старым, знакомым и незнакомым людям. Он проводил огромную работу по сохранению исторических памятников как на Украине, так и по всему Советскому Союзу,

заботился об открытии широкой сети музыкальных школ, особенно в сельской местности, понимая, что музыка, народная песня играют огромную роль в формировании души, ума, характера молодёжи. Так, он добился открытия музыкальной школы в родной деревне и часто выступал с учениками на ведущих сценах Москвы и других городов. Он был убеждён и пытался донести до сознания общественности, что оперное искусство должно занимать одно из первых в образовании и воспитании новых поколений.



В моей памяти навсегда остался образ этого великого человека, великого артиста, искусство которого покоряло и покоряет многие поколения своей глубиной, совершенством, универсальностью, предельной чистотой и отточенностью слова и музыкальной фразы, духовным и душевным смыслом, содержанием, в котором органически сплавлены добро, истина, красота и любовь. Его божественный голос, его величайший талант певца, талант, который не устаревает, всегда будет волновать ум, душу и сердце миллионов и миллионов людей.

СЕРГЕЙ ЯКОВЛЕВИЧ ЛЕМЕШЕВ – ПЕВЕЦ СЕРДЦА И ДУШИ РУССКОГО НАРОДА

Я до сих пор с удовольствием вспоминаю время моей работы в издательстве «Искусство». Очень часто, иногда чуть не каждый день, мне приходилось встречаться с выдающимися деятелями нашей литературы и искусства и вести с ними продолжительные, порой напряжённые, но всегда интересные беседы. Так, у меня состоялось несколько кратких встреч и бесед с великим русским артистом Сергеем Яковлевичем Лемешевым. Хочу поделиться воспоминаниями о содержании этих бесед.

Однажды раздался звонок, и я услышал знакомый мне голос: «Говорит Сергей Яковлевич Лемешев. Константин Михайлович, я хотел бы встретиться с Вами. Скажите, когда это возможно?» Я тут же ответил: «В любое удобное для Вас время». И мы договорились о встрече.

Через день или два ко мне заходит секретарь и говорит: к Вам пришел Сергей Яковлевич Лемешев. Я вышел к нему навстречу и увидел необычайно красивого пожилого человека в роскошной шубе, шапке, с наброшенным шарфом. Я пригласил его в кабинет, нам подали чай, и мы начали беседовать.

– Константин Михайлович, я пришел к Вам по личному вопросу. Дело в том, что первое издание моей книги «Путь к искусству» давно разошлось. Многие мои знакомые обращаются ко мне с просьбой, чтобы я помог им достать эту книгу, но ее нигде нет, даже у букинистов. Можно ли ее переиздать и таким же массовым тиражом? Спрос на нее довольно большой, я узнавал об этом в книжных магазинах.

Готовясь к встрече с Сергеем Яковлевичем, я перечитал некоторые страницы его воспоминаний и, конечно, снова порадовался тому необычайному богатству содержания этой книги, простоте и вместе с тем трогательной свежести переживаний автора, которые он испытал в разных обстоятельствах своей жизни. Исключительная правдивость, значи-

мость идей, глубина проникновения в суть проблем и обстоятельств, искренность и захватывающее до боли в сердце и душе сопереживание, возникавшее за драматические, даже трагические трудности и преграды на жизненном пути автора, не позволяли оторваться ни на минуту от чтения страниц этой объемистой книги. Естественно, я сказал ему, что мы с удовольствием исполним его пожелание и напечатаем второе издание воспоминаний массовым тиражом.



После этих слов я увидел на его лице улыбку, и он своим музыкальным, бархатным голосом стал благодарить меня и издательство за понимание и помощь. Сергей Яковлевич заметно повеселел и начал рассказывать о том, что мемуары дались ему очень трудно, что писал он их буквально, как говорится, не чернилами, а кровью.

– Я думаю, Вы познакомились со всеми перипетиями моей жизни, с тяжёлым и трудным детством, когда моя мать день и ночь батрачила, чтобы прокормить нас, детей. Мы жили в холоде и голоде, в людской господского дома. Для нас, детей, не было никаких условий для учёбы, игр, отдыха. Мой отец, крестьянин, не имевший никакой профессии, всё время ездил на заработки, но улучшить нашу жизнь так и не смог. Видимо, быто-

вая неустроенность, тяжёлая работа подорвали его здоровье, он рано скончался, а мне в это время было всего десять лет.

У меня с ранних лет была тяга к образованию, но в то время в сельской местности самое большее, на что могли рассчитывать крестьянские дети – это начальная трёх-четырёхклассная школа, которую я и окончил. Затем начались настоящие мытарства. После смерти отца надо было идти работать. Выбора не было, наши мужчины специализировались на сапожном деле, и меня тоже отвезли к дяде в Петербург, чтобы я научился этому ремеслу. Я понимал, что этим можно прокормиться, но меня тянуло к другому, тому, что я слышал и любил с детства: музыке, народным песням, к тому, что в широком смысле называется искусством. Я любил слушать, как исполняются народные песни, сам любил петь, выступать на праздничных вечерах вместе с другими ребятами. Влечение к искусству с годами становилось все более сильным, но я не знал, как это осуществить.



И вот на моё счастье к нам в деревню приехала семья Квашниных, которым я остался благодарен на всю жизнь за то, что они увидели мой талант и объяснили мне, что я должен буду сделать, чтобы стать настоящим артистом. Я стал активно участвовать в их театрально-музыкальном кружке, где получил первые знания о музыке, нотной грамоте, театральных представлениях, познакомился с русской классической литературой, драматургией. Именно здесь я пове-

рил в себя, в свой талант, почувствовал, что смогу стать настоящим артистом.

Впоследствии, как известно, я много раз пытался поступить в музыкальные учебные заведения, чтобы иметь возможность учиться всему необходимому для настоящего певца и артиста. Здесь меня ожидали и большие неудачи, и положительный опыт. В конце концов, я осуществил свою мечту – поступил в Московскую консерваторию, где встретил исключительно талантливых педагогов. Благодаря их энциклопедическим знаниям и величайшему терпению я стал овладевать профессией оперного артиста.

Разумеется, недостаток общего образования приводил меня иногда к тому, что я не понимал своих гениальных учителей-наставников, их серьёзных требований. Мне тогда казалось, что достаточно обладать хорошим голосом, чтобы стать знаменитым артистом. Я не понимал, почему мои учителя требовали от меня огромного труда по овладению музыкальной грамотой, вокальной техникой и многим другим. Я считал, что достаточно научиться подражать какому-нибудь великому певцу, чтобы самому стать великим. Но мои учителя были беспощадны в своих требованиях, и с большим трудом я постепенно стал понимать, что они правы, и стал работать день и ночь, чтобы достигнуть уровня, которым должен обладать подлинный артист.

Касаясь народной песни как первого источника моих стремлений стать великим артистом и забегая вперед, я должен Вам сказать, что в народной песне содержится безграничное богатство музыкального и словесного содержания, ума и души народа, которое и определяет его историческое творчество. Конечно, я стал это понимать лишь в зрелом возрасте, но интуитивно, с самых ранних лет слушая народные песни, я ощущал их необычайную глубину, красоту, очарование, меня постоянно тянуло и слушать их, и напевать самому.

Позже, когда я уже учился в консерватории, слушая и изучая произведения великих композиторов, я с удивлением за-

мечал довольно широкое использование элементов народных песен и лишь гораздо позже понял, почему они это делали: ведь народная песня – это ум, сердце и душа народа. Вот почему, к сожалению, я лишь в зрелые годы своего творчества специально стал заниматься изучением народных песен и техникой их исполнения. Только тогда я по-настоящему понял, что репертуар народных песен не менее, а может быть, и более важен, чем репертуар классических опер. И мне кажется, что в моих воспоминаниях мне надо было бы более основательно остановиться на содержании и исполнении народных песен.



Меня до сих пор мучает вопрос о судьбе деревенских ребят, которые не имели и сейчас часто не имеют возможности получить настоящее музыкальное образование (да иногда и общее), и трудно сказать, какое количество великих талантов кануло в вечность. Поэтому я бы посоветовал нашим руководителям особое внимание уделять развитию деревни, села, сельской местности, где проживает большая часть населения. Именно здесь необходимо открывать новые общеобразовательные и специальные – художественные, музыкальные, – школы, различные кружки, где наша молодёжь могла бы получать соответствующее об-

разование и открывать и развивать свои таланты. Сколько лет мне пришлось потратить на то, чтобы получить общее и специальное образование, чтобы стать артистом! Я убеждён в том, что деревенские мальчишки и девчонки необычайно талантливы и, может быть, даже более талантливы, чем городские ребята, нужно только создать условия для их всестороннего развития.

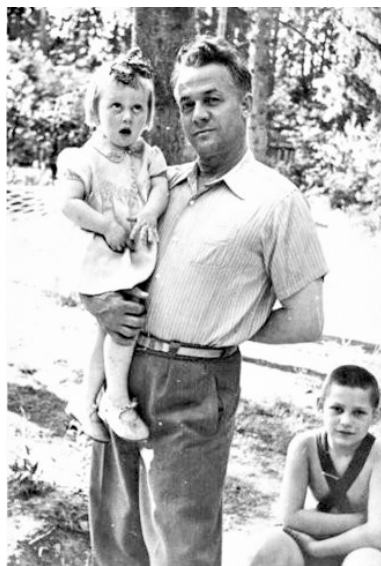
– Сергей Яковлевич, Вы упомянули о семье Квашниных, сыгравших огромную роль в Вашей жизни. А что Вы можете сказать в целом о нашей творческой интеллигенции?

– У нас принято иногда различать традиционную (дореволюционную) русскую творческую интеллигенцию, и теперешнюю, советскую. Я против подобного различия. На мой взгляд, русская интеллигенция во всей её истории представляет собой единое целое. Это люди великой души, добродетельные, благородные, бескорыстные, радеющие за общее дело, за народ и служащие своему народу и Отечеству верой и правдой. И представителей этой интеллигенции, и старых, и молодых, я постоянно встречал на своём жизненном пути и всегда восхищался, с какой любовью, вниманием они относились к образованию и воспитанию молодёжи.

Это не просто служение, хотя я имею в виду служение в самом высоком смысле слова, но это подлинное подвижничество, духовный подвиг, ибо, например, получив прекрасное образование и имея возможность жить и работать в городах, молодые представители этой интеллигенции уезжали в деревни и села, чтобы помогать крестьянским детям получить настоящее образование. И везде, где бы они ни трудились, кого бы они ни воспитывали и обучали, они проявляли необычайную доброту, любовь и вместе с тем строгость, а иногда даже беспощадность к ошибкам и недостаткам своих учеников. Все это я испытал на себе, Вы, наверное, помните страницы, где я пишу о таких моих учителях и наставниках, как Н.Г. Райский, К.С. Станиславский и многих других.

– Я с большим интересом читал то, что Вы написали о Вашем музыкальном, вокальном, театральном образовании, но не совсем понял, когда Вы ощутили, что достигли совершенства в этих сферах.

– Парадокс состоит в том, что в те моменты, когда мне казалось, что я уже в совершенстве владею необходимым для оперного певца мастерством, я неожиданно чувствовал, что я не только не достиг этого совершенства, но, напротив, оказался дальше от него, чем это было раньше. Это повергало меня не только в уныние, но почти парализовало: неужели все мои труды были напрасны? И только после мучительных размышлений я приходил к убеждению, что в настоящем искусстве так и должно быть, потому что любой артист, даже такой великий, как Шаляпин, исполняя много раз ту или иную арию, ту или иную народную песню, каждый раз исполняет ее как бы впервые.



Ибо каждый раз он переживает мелодию, музыкальные или словесные фразы по-новому, не повторяясь. В этом смысле подлинное совершенство в искусстве практически недостижимо. И в этом одна из величайших трудностей художественного творчества. Если артист не поймёт этого, он не состоится как артист, а если поймёт, его всегда будут терзать сомне-

ния, мучения – так ли он исполняет, как следует, или совсем не так. Вот почему в зрелые годы творчества я всегда сомневался в своём художественном совершенстве, и, пожалуй, это меня и спасало от рутины, невежества, вульгарности, самомнения.

– В Ваших воспоминаниях Вы прекрасно показали, что настоящий артист никогда никому не должен подражать, в частности, когда Вы старались подражать Леониду Витальевичу Собинову. На кого и на что должен по-настоящему опираться настоящий артист? Должен ли он придерживаться того, что было до него, или, отбросив это, двигаться дальше. Каково Ваше понимание проблемы, которую обычно называют проблемой традиции и новаторства?

– Выверно обозначили два отношения к этой проблеме. Первое – настоящий артист должен строго придерживаться существующих традиций. Второе – наоборот, овладев традициями, оставить их и создавать совершенно новое искусство. Некоторые добавляют третью позицию – сочетать традиции и новаторство. На мой взгляд, все эти позиции неверны. Я на собственном опыте убедился в том, что без глубокого овладения традицией настоящее искусство невозможно, как невозможно ни настоящее новаторство, ни подлинное сочетание традиций и новаторства. Искусство как таковое не позволяет даже гениальному артисту отказать от традиций, ибо независимо от его желаний искусство предполагает наличие традиции в любом исполнении.



Можно ли представить себе настоящее новаторство, а подлинный талант и подлинное искусство предполагают необходимость подлинного новаторства,

без глубочайшего постижения традиции, и, в свою очередь, такое постижение традиции невозможно без настоящего новаторства. По существу, это настоящая философская проблема, и Вы, как философ, должны это хорошо знать. Подлинный артист именно в силу своего таланта должен чувствовать всем сердцем и душой соотношение традиции и новаторства в исполнении не только всего произведения, но и любой отдельной музыкальной и словесной фразы. И этому трудно научиться, ибо это зависит уже от уровня таланта артиста, его гениальности, его художественной интуиции.

– Ваши воспоминания отличаются исключительной правдивостью, искренностью, открытым признанием своих ошибок и недостатков. А какими чертами характера, по Вашему мнению, должен обладать человек, стремящийся стать настоящим артистом?

– Мне кажется, что в воспоминаниях я достаточно полно отвечаю на этот вопрос. Если говорить кратко, то, на мой взгляд, таких черт несколько. Одной из важнейших я считаю внимательность или созерцательность. Русского человека всегда отличала эта особенность. В философских трактатах писали и пишут о том, что созерцание есть интеллект, вложенный в объект. Это верное утверждение, но недостаточное, особенно для характера русского человека. Для другого человека – жителя Африки, Крайнего Севера, жителя гор – всё налицо: красоты гор, ледников, африканских джунглей. А в России природа не бросается в глаза, она ничем особым не выделяется, обычная растительность, деревья, степи, озера, реки.

Чтобы понять особенности и красоту этой природы, надо быть очень внимательным, вникать, смотреть, слушать, «вглядываться» в природу всеми своими чувствами. Созерцание для русского человека – это ум, сердце и любовь, направленные на постигаемый объект. Не случайно русская природа никогда не вызывала особого восхищения у других народов, её подлинная красота доступна не для всех. На мой взгляд, русский чело-



А. СОБИНОВ



С. ЛЕМЕШЕВ



И. КОЗЛОВСКИЙ

Дуэль трёх Ленских

век не просто один из самых созерцающих и внимательных. Он ещё самый добрый, сердечный, самый милосердный, любящий весь окружающий его мир.

Почему русская музыка, сочинения русских композиторов столь трудны для постижения и исполнения зарубежными артистами, в то время как русские артисты с успехом исполняют произведения любых зарубежных композиторов? Потому что эта музыка органически включает в себя те особенности, которыми обладает русский народ. Настоящего артиста отличает способность к вниманию, созерцанию, но органически соединённых с сердечностью, добротолюбием, любовью, милосердием, не говоря уже о свободе.

Русский человек ничего не воспринимает по приказу, повелению, а только по свободе, только если он, много раз проверив то или иное положение, понимает, что оно более или менее истинно и правдиво. Он принимает это сам, свободно, без всякого насилия и навязывания извне. Эти качества носят исторический, многовековой характер. Русский человек всегда любил жить свободно, творить свободно и никого и никогда ни к чему не принуждать. Эти качества вырабатываются с раннего возраста, формируются и развиваются всю жизнь, они никогда не могут носить формальный характер, всегда являются как бы врождёнными, присущими сизмальства.

Я хотел бы сказать ещё об одной особенности характера артиста. Вы, наверное, заметили, что я в своей жизни как только чего-то достигал и более или менее осваивал это, вдруг как будто ни с того ни с сего бросал это и уходил в другое место. Например, всю жизнь мечтал поступить в консерваторию, но как только там более-менее освоился, я ушёл из консерватории, не окончив её, в студию К.С. Станиславского. Усвоив принципы его системы, я неожиданно для себя покинул его студию и уехал в Свердловск работать в оперном театре. Вы спросите: почему я так поступал? Я никогда не был неблагодарным человеком, я всегда любил и уважал своих учителей, но почему так получалось?

Откровенно сказать, я сам не понимал, в чем дело, как будто какой-то внутренний голос, кто-то вёл меня, заставлял уходить с места на место. Но самое главное, хотя я и не отдавал себе отчёта и не осознавал, правильно ли я поступаю, в конце концов оказывалось, что эти мои не совсем «благодарные» поступки оказывались правильными для моего профессионального становления и развития как артиста. Что это – интуиция или не совсем осознанное стремление ко всё большему совершенству, или просто «непостоянство» моего характера? Трудно сказать, но подобное поведение было мне присуще и присуще по сей день, и я не могу дать этому исчерпывающего объяснения.

– Сергей Яковлевич, все, кто читал и прочитает Ваши воспоминания, увидели и увидят, что Вы из простого деревенского мальчишки, благодаря добрым людям и, конечно, как Вы пишете, нашей советской власти, стали выдающимся артистом и, могу сказать, выдающимся деятелем русской и советской культуры. Что Вы можете сказать о нашей культуре в целом, её роли и месте в нашем обществе и государстве?

– Я всю жизнь старался быть честным и правдивым, и то, что я в начале воспоминаний благодарю советскую власть за то, что она сделала для меня – превратила деревенского паренька в ведущего артиста Большого театра, я говорю это искренне, от всей души и всего сердца. Поскольку это касается не только меня, но и многих других, ставших известными артистами, учёными, государственными деятелями. За очень короткие исторические сроки советская власть создала такую науку и культуру, с которой трудно сравнивать науку и культуру других стран. Это говорит о том, что пути развития нашего общества и государства были намечены правильно, всё развивалось в тесной взаимосвязи – политика, экономика, литература, искусство, – но при этом особое внимание уделялось вопросам культуры.



По всей России, в самых глухих местах открывались новые школы, библиотеки, театры, студии, кружки самодеятельности и т.д. И это вызвало огромный прилив миллионов талантливых людей во все сферы нашей жизни. Это направление – всемерное развитие культуры, – следует развивать. Посмотрите, ранее практически неграмотные народы целого ряда республик стали грамотными,

имеют свои институты, университеты, академии наук, театры, консерватории. И это сделано всего за два-три десятилетия, подобного развития не знала ни одна страна в мире. Мы должны и дальше заниматься всемерным развитием науки, образования, культуры, это основа, суть и надежная гарантия нашего будущего.

Должны ли мы благодарить нашу власть за это? Безусловно. Должны ли всеми силами содействовать этому? Несомненно. Должны ли служить верой и правдой своему народу и государству? Разумеется. И вообще смысл существования любого народа, любого человека на земле – стремиться к тому, чтобы все жили в мире, благополучии и счастье. Но при всем этом мы не должны забывать и о тех серьёзных недостатках, а нередко и чудовищных преступлениях, которые совершались советской властью. Это и борьба против православной церкви, и религии вообще, уничтожение храмов, аресты и расстрелы священнослужителей, чудовищные репрессии, когда уничтожались тысячи и тысячи совершенно неповинных людей. Нередко это делалось без всякого суда и следствия. Можно ли это понять и чем-то оправдать? Вряд ли. Можно ли об этом забыть? Никогда. Но в целом советская власть открыла перед народом невиданные возможности для развития всех его творческих способностей и талантов. Вот почему я всегда выражал и выражаю искреннюю благодарность советской власти.

Мы обсуждали и другие, более частные вопросы. Наши беседы остались навсегда в моей памяти, и я с радостью и благоговением вспоминаю о них. Каждый раз, когда я слушаю записи, в которых звучит неповторимый голос Сергея Яковлевича, западающий в сердце и душу, я невольно вспоминаю образы, созданные этим великим артистом. Но прежде всего мне вспоминаются мои родители и близкие родственники, а также наши односельчане, которые, когда им доводилось слушать по радио концерты С.Я. Лемешева, в особенности исполнение им народных песен, бросали все дела

и слушали так, как будто никогда нигде и ничего подобного не слышали.

Иногда у них вырывались восторженные восклицания: и откуда же он только знает, как надо по-настоящему петь наши народные песни?! Кто мог его этому научить?! Откуда он такой взялся?! И то, что большая часть женщин, слушавших его, всхлипывала, чуть не плакала, часто вытирая глаза платочками, а мужчины сидели не шевелясь, глубоко переживая всё, что слышали, говорило о том, что его исполнение по-настоящему потрясало их сердца и души. Для них С.Я. Лемешев был воистину народный певец, свой, вышедший из самых недр народа, и потому такой родной и близкий. Да он и сам много раз повторял в наших беседах о том, что истоком и вершиной его творчества была и остаётся народная песня – ум, душа и совесть народа.



Вот почему он с таким трепетом и ответственностью относился к исполнению народных песен. И хотя простой сельский народ был ещё далёк от оперного искусства и «Евгения Онегина» знали как роман только те, кто читал А.С. Пушкина, но арию Ленского в исполнении Лемешева знали и принимали и взрослые, и дети. И во многих деревнях и сёлах можно нередко было слышать, как отрывки из неё напевали наряду с народными песнями. Я и по сей день люблю слушать и оперные арии, и народные песни в исполнении Сергея Яковлевича Лемешева. Они для меня не только не устарели и, надеюсь, никогда не устареют, но скорее напротив, каждое прослушивание раскрывает мне всё новые и новые стороны и оттенки музыкального творчества нашего великого и неповторимого певца, творчества, благодаря которому я всё глубже, тоньше и совершеннее познаю сердце и душу, ум и любовь, свободу и милосердие русского народа. Может ли это наследство устареть? Я думаю, нет, скорее напротив, и объяснение подобной живучести, жизнерадостности можно найти как в неисчерпаемой сокровищнице сердечно-духовной жизни народа, в основе которой лежит утверждение добра, красоты и любви, так и в сокровенных глубинах творчества нашего великого русского артиста – Сергея Яковлевича Лемешева.

© Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации»

Учредитель и издатель:

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации»

Зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).
Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ФС77-67951 от 06 декабря 2016 г.

Адрес редакции: 119454, Москва, проспект Вернадского, д. 76, к. 4114 а.
Тел./ факс. +7(495) 299 38 22
Веб-сайт: www.concept.mgimo.ru
e-mail: concept@mgimo.ru
ISSN 2541-8831

Выходит 4 раза в год.
Отпечатано в отделе оперативной полиграфии и множительной техники МГИМО МИД России.
119454, Москва, проспект Вернадского, д. 76.
Тираж 2000 экз. Объем 20,21 п.л.
Заказ 1884

© Federal state autonomous institution of higher education «Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs Russian Federation»

The Founder and Publisher:

Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of Russian Federation

The Federal Service for Supervision of Communications, Information Technologies and Mass Media.
Vertificate of registry
ПИ № ФС77-67951, 6 December 2016.

The Publisher Address: 119454, Moscow, Prospect Vernadskogo, 76, room. 4114 a.
Phone/fax: +7(495) 299 38 22.
URL: www.concept.mgimo.ru;
e-mail: concept@mgimo.ru.
ISSN 2541-8831

Published by MGIMO University Press.
Number of printed copies: 2000.