

Концепт: культура, религия, философия.

А.А. Романчук

«ВОЛЯ К БАРОККО» И ДИНАМИКА
ОРНАМЕНТАЦИИ СТОЛОВОЙ
КЕРАМИКИ КРШК
КАРПАТО-ДНЕСТРОВСКОГО
РЕГИОНА

Том 4
№ 2(14) 2020

Volume 4
№ 2(14) 2020

М.А. Дударева

КТО УБИЛ БЕДНУЮ ЛИЗУ?
ТРАНСМИССИЯ КУЛЬТУРЫ
В ПОВЕСТИ Н.М. КАРАМЗИНА
«БЕДНАЯ ЛИЗА»

Концепт:

философия, религия, культура

Том 4, № 2(14) 2020

ЕЖЕКВАРТАЛЬНЫЙ НАУЧНО-РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ

<https://concept.mgimo.ru>

ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ. «Концепт: философия, религия, культура» — периодическое издание, ориентировано на широкую профессиональную и читательскую аудиторию: международное сообщество исследователей, профессорско-преподавательский состав, студентов и аспирантов, экспертов-практиков. Наши авторы представляют такие страны, как Россия, Великобритания, Италия, Китай, Сербия, США, Япония и др. Статьи принимаются на русском и английском языках.

Цель журнала — поиск новых научных идей и развитие интеллектуальных контактов российской науки и международного научного сообщества на платформе независимой научной мысли (области знаний Arts&Humanities и Social Sciences). Задачи журнала — публиковать результаты исследований в предметных областях философии (Philosophy), культурологии (Cultural studies) и религиоведения (Religious studies). Особое внимание уделяется междисциплинарным проектам, а также изучению отдельных аспектов культуры, включая лингвокультурные процессы и межкультурную коммуникацию. Решению этих задач подчинена структура основных рубрик исследовательских статей: «Философия», «Культурология», «Религиоведение», «Межкультурная коммуникация», «Культура и искусство».

В рубриках «Монолог главного редактора», «Научная жизнь» и «Рецензии» публикуется информация о выпуске, научных мероприятиях и интересных научных изданиях по проблематике журнала.

Журнал входит в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых публикуются основные научные результаты диссертаций на соискание учёных степеней кандидата и доктора наук по трём направлениям научных специальностей (согласно классификатору ВАК России):

- 09.00.13. Философская антропология, философия культуры
- 09.00.14. Философия религии, религиоведение
- 24.00.01. Теория и история культуры

Адрес редакции:

119454, Москва, проспект Вернадского, д. 76, к. 4114 а.

Тел./ факс. +7 495 234-83-48

Веб-сайт: <https://concept.mgimo.ru>

E-mail: concept@mgimo.ru

Статьи направлять по адресу:

<https://concept.mgimo.ru/jour/author/submit/1>

© 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».

119454, Москва, проспект Вернадского, д. 76, к. 4105
Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС77-67951 от 06 декабря 2016 г.

Подписано в печать 20.06.2020
Тираж 500 экз. Объём 20,05 п.л.
Заказ 489

Префикс DOI: 10.24833

Выходит 4 раза в год.

Цена свободная.

Дата выхода в свет первого номера: 20.03.2017

ISSN (Print): 2541-8831

ISSN (Online): 2619-0540

Транслитерированное название: Kontsept: filosofiya, religiya, kultura

Главный редактор: **Ю.П. Симонов (Вяземский)**

Шеф-редактор: **М.А. Мунтян**

Ответственный секретарь: **И.А. Чупрова**

Редакторы: **Н.Н. Изотова, В.И. Коннов,**

А.А. Королева, Е.В. Кубышкина, В.А. Чмырёва

Дизайн и вёрстка: **Д.Е. Волков**

Администратор сайта: **А.В. Заборников**

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0

Отпечатано в отделе оперативной полиграфии и множительной техники МГИМО МИД России.

119454, Москва, проспект Вернадского, д. 76

Журнал основан в 2017 году. В 2020 году был осуществлён переход на нумерацию по томам.



MGIMO University

Room 4105, 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454, Russian Federation

Published since 2017

Issued 4 times a year

ISSN (Print) 2541-8831

ISSN (Online) 2619-0540

DOI: 10.42833

<https://concept.mgimo.ru>

AIMS AND SCOPE:

Concept: Philosophy, Religion, Culture is a periodical addressed to a wide audience of professionals and laymen, international community of academics and other scholars, undergraduate and postgraduate students, field experts and researchers. Our authors represent a variety of countries, including Russia, the United Kingdom, Italy, Serbia, the United States, Japan, et al. We accept writings in Russian and English.

Concept cherishes new ideas and seeks to promote intellectual contacts between Russian and international scholars on the platform of independent thought in the fields of arts & humanities and social sciences. Our job, as we understand it, is to circulate new findings in philosophy, cultural and religious studies. We particularly focus on interdisciplinary projects and such aspects of cultural studies as lingvocultural processes and intercultural communication. Hence our principal sections: *Philosophy, Cultural Studies, Religious Studies, Intercultural Communication, Culture & Art*. Information about the current issue, scholarly events and noteworthy publications in our fields of interest appears under such rubrics as *Editor-in-chief monologue, Scholarly Life and Reviews*.

Contents

Editor-in-chief monologue: Presenting the Issue	6
--	---

RESEARCH ARTICLES

PHILOSOPHY

Selivanova S.G. Name-strategies and anthropoiesis discourse in the history of philosophy	7
Volodin V.V. Evolution of the concept of care: cultural narratives and historical comparisons	17
Latyshcheva Zh.V. Social transcending as a conceptual basis for understanding culture and society	25

RELIGIOUS STUDIES

Lutsenko A.V. The role of religious factor in the formation of traditionalist ideologies opposing violent modernization	33
Khlyshcheva E.V., Dryagalov V.S. From appeal to transgression: the problems of modern discourse of religious transitions	43
Gres E.E. Revisiting methodological basis of religiosity research in sports	53

CULTUROLOGY

Shevtsov N.V. <i>Mir Bozhiy</i> Magazine and Russian culture in the late 19th – early 20th century	63
Ivanova A.A. Social campaigns in Italian culture of 1970–1980s: advertising and search for national identity	71
Romanchuk A.A. <i>The will to baroque</i> and the dynamics of fine pottery ornamentation of ISPC of carpathian-dniester region	82
Agrba L.A. Public speaking skills in the traditional Abkhaz society	96

INTERCULTURAL COMMUNICATION

Dianina S.Yu. The interaction of peoples and cultures in the context of Muslim integration into society in Sweden: problems and prospects	105
Afanasieva N.D. On the current situation with the Russian language in the CIS and foreign countries	115

CULTURE & ART

THE THEME OF THE ISSUE: ORIGIN AND INTERPRETATION

Dudareva M.A. Who killed poor Liza? Cultural transmission in Nikolay Karamzin's novel <i>Poor Liza</i>	126
Ulanova A.E. The image of the opponent of technological innovation in <i>Galley Slave</i> by A. Asimov: modern interpretation	135
Kiselev M.S. <i>Apogitir chrábaid</i> in the context of an intertextual approach	144
Petrova A.P. Specificity of representation of the military past in the Russian commemorative and revisionist cinema of the XXI century	155

REVIEWS

Plasienkova Z. Russian organicism: philosophy and a public project	170
A.V. Shestopal, M.V. Silantyeva Historiography of the Russian revolution as a cultural phenomenon	172

SCHOLARLY LIFE

Донрос К.М. Warrior, Writer, Philosopher, Citizen of the Great State — Yuriy Vasilevich Bondarev	180
Glazunova S.E. Eighteenth inter-university seminar <i>Linguistic and Cultural Studies: Analysis Methods, Learning Technology</i>	194
Chuprova I.A. The third Serbian symposium SOFOS – international scientific conference <i>Nation and the problem of identity</i>	197

Concept: philosophy, religion, culture

© MGIMO University

The magazine is registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor). Certificate of registration of mass media PI No. FS77-67951 dated December 6, 2016. Date of publication of the first issue: 03.20.2017. In 2020 a transition was made to numbering by volume.

The journal is included in the List of leading peer-reviewed scientific journals and publications that publish the main scientific results of dissertations for the degree of candidate and doctor of sciences in three, according to the classifier of the Higher Attestation Commission of Russia, areas of scientific specialties: 09.00.13. Philosophical anthropology, philosophy of culture; 09.00.14. Philosophy of religion, religious studies; 24.00.01. Theory and history of culture. Content is licensed under Creative Commons Attribution 4.0

Printed in the Department of operational printing and multiplying equipment MGIMO MFA of Russia. 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454. Edition of 500 copies. Volume 20,05 p.l. Order 489 Mailing Address: Room 4114a, 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454, the Russian Federation/ Phone/fax: +7 495 234-83-48. E-mail: concept@mgimo.ru Cost: free price.

Содержание

МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: Представляю номер	6
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ	
<i>ФИЛОСОФИЯ</i>	
Селиванова С.Г. Стратегии именования и антропоэсический дискурс в истории философии	7
Володин В.В. Эволюция понятия «забота»: культурные смыслы и исторические параллели.	17
Латышева Ж.В. Социальное трансцендирование как концептуальная основа понимания культуры и общества	25
<i>РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ</i>	
Луценко А.В. Роль религиозного фактора в образовании традиционалистских идеологий, противостоящих насищенной модернизации.	33
Хлыщева Е.В., Дрягалов В.С. От обращения к трансгрессии: проблемы современного дискурса религиозных переходов.	43
Гресь Е.Е. К вопросу о методологических основаниях исследования религиозности в сфере спорта	53
<i>КУЛЬТУРОЛОГИЯ</i>	
Шевцов Н.В. Журнал «Мир Божий» и русская культура конца XIX – начала XX столетий.	63
Иванова А.А. Социальные кампании в культуре Италии 1970-1980-х гг.: реклама и поиски национальной идентичности.	71
Романчук А.А. «Воля к барокко» и динамика орнаментации столовой керамики КРШК карпато-днестровского региона.	82
Агрба Л.А. Значение ораторства в традиционном абхазском обществе	96
<i>МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ</i>	
Дианина С.Ю. Взаимодействие народов и культур в контексте интеграции мусульман в общество Швеции: проблемы и перспективы.	105
Афанасьева Н.Д. О положении русского языка в СНГ и странах дальнего зарубежья на современном этапе	115
<i>КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО</i>	
<i>ТЕМА НОМЕРА: ИСТОЧНИК И ИНТЕРПРЕТАЦИИ</i>	
Дударева М.А. Кто убил бедную Лизу? Трансмиссия культуры в повести Н.М. Карамзина «Бедная Лиза».	126
Уланова А.Е. Образ противника технологий в рассказе А. Азимова «Раб корректуры»: современная интерпретация.	135
Киселев М.С. «Алфавит благочестия» в контексте интертекстуального подход.	144
Петрова А.П. Специфика репрезентации военного прошлого в российском коммеморативном и ревизионистском кинематографе XXI века.	155
РЕЦЕНЗИИ	
Плащиенкова З. Российский органицизм: философия и общественный проект.	170
Шестопал А.В., Силантьева М.В. Историософия русской революции как культурный феномен.	172
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
Долгов К.М. Воин, писатель, философ, гражданин великой державы – Юрий Васильевич Бондарев	180
Глазунова С.Е. XVIII межвузовский семинар «Лингвострановедение: методы анализа, технология обучения»	194
Чупрова И.А. Третий сербский философский симпозиум SOFOS: международная научная конференция «Нация и проблемы идентичности»	197

INTERNATIONAL ADVISORY COUNCIL

Anatily V. Torkunov – Doctor of Political Sciences, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Rector of MGIMO University (Russia)
Boris Bratina – Doctor of Philosophy, Professor, University of Priština (Kosovska Mitrovica, Serbia)
Abdusalam A. Guseynov – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science (Russia)
Philip T. Grier – PhD (Philosophy), Professor, Dickinson College (Pennsylvania, USA)
Stefano M. Capilupi – PhD (Philosophy), PhD (Philology), Professor, University of Rome «La Sapienza», St. Petersburg Polytechnic University, Russian Christian academy for the humanities (Italy)
Vladimir R. Legoyda – PhD (Political Sciences), Docent, MGIMO University. Chairman of the Holy Synod Department for Church, Society and the Mass Media Relations of the Russian Orthodox Church (Russia)
Slavenko Terzić – Doctor of History, Professor, Corresponding Member of the Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade Institute of History (Serbia)
Sergey V. Chugrov – Doctor of Sociology, Professor, MGIMO University, Editor-in-chief of the scientific journal «Polis. Political Studies» (Russia)
Aleksey V. Shestopal – Doctor of Philosophy, Professor, MGIMO University (Russia)
Vladimir S. Glagolev – Doctor of Philosophy, Professor, MGIMO University (Russia)
Tatiana M. Gurevich – Doctor of Cultural Studies, Docent, MGIMO University (Russia)
Yaroslav L. Skvortsov – PhD (Sociology), MGIMO University (Russia)
Nina D. Afanasyeva – PhD (Pedagogical Sciences), Docent, MGIMO University (Russia)

EDITORIAL BOARD

Evgeny I. Arinin – Doctor of Philosophy, Professor, Vladimir State University named after Alexander Grigorievich and Nikolai Grigorievich (Russia)
Lioudmila G. Vedenina – Doctor of Philology, Professor, MGIMO University (Russia)
Thomas J. Garza – Doctor of Philosophy, Professor, University of Texas (USA)
Irina Deretić – Doctor of Philosophy, Professor, University of Belgrade (Serbia)
Konstantin M. Dolgov – Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy RAS (Russia)
Sergey B. Zelenev – PhD (Economics), Professor, Special Representative of International Council on Social Welfare (ICSW) to the United Nations in New York (USA)
Alexander V. Kamenets – Doctor of Cultural Studies, Professor, Russian State Sociological University (Russia)
Irina G. Kargina – Doctor of Sociology, Professor, MGIMO University (Russia)
Janet Clare – PhD (Philology), Professor, University of Hull (UK)
Lidia I. Kirsanova – Doctor of Philosophy, Professor, Far Eastern Federal University (Russia)
Sergey D. Lebedev – PhD (Sociology), Docent, Belgorod State University (Russia)
Marcos Pablo Moloeznik – PhD (Law), Professor, University of Guadalajara (Mexico)
Vladimir V. Mironov – Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of RAS, Lomonosov Moscow State University (Russia)
Nelly V. Motroshilova – Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy of RAS (Russia)
Mikhail A. Muntian – Doctor of History, Professor, MGIMO University (Russia)
Elena A. Ostrovskaya – Doctor of Sociology, Professor, Saint Petersburg University (Russia)
Adrian Pabst – PhD (Political thought and philosophy of religion), Professor, University of Kent (UK)
Aleksey A. Romanchuk – Researcher at the Institute of Cultural Heritage (Republic of Moldova)
Yury P. Simonov (Viazemsky) – PhD (History), Professor, MGIMO University (Russia)
Margarita V. Silantyeva – Deputy Editor-in-Chief, Doctor of Philosophy, Professor, MGIMO University (Russia)
Sanami Takahashi – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Faculty of Human-Environment Studies, Kyushu University (Japan)

EDITORIAL OFFICE

Editor-in-Chief: YU.P. SIMONOV (VIAZEMSKY)
Editor-in-Charge: M.A. MUNTIAN
Deputy Editor-in-Chief: N.D. AFANASYEVA, M.V. SILANTYEVA
Executive secretary: I.A. CHUPROVA – PhD (Philosophy), MGIMO University (Russia)
Editors: V.I. KONNOV – PhD (Sociology), MGIMO University (Russia); N.N. IZOTOVA – PhD (Culture Studies), MGIMO University (Russia); A.A. KOROLEVA – PhD (Culture Studies), MGIMO University (Russia); E.V. KUBYSHKINA – MGIMO University (Russia); V.A. CHMYREVA – PhD (History), Institute of Economics, Russian Academy of Sciences
Designer-Coder: D.E. VOLKOV, MGIMO University (Russia)
Site Administrator: A.V. ZABORNIKOV, MGIMO University (Russia)

МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

Анатолий Васильевич Торкунов – д.полит.н., профессор, академик РАН, ректор МГИМО МИД России (Россия)
Борис Братина – д. философии, Приштинский университет (Косовская Митровица, Сербия)
Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов – д.филос.н., профессор, академик РАН, Институт философии РАН (Россия)
Филип Т. Гриер – PhD (философия), Дикинсон колледж (Пенсильвания, США)
Стефано М. Капилупи – к.филос. н., PhD (Филология), Римский государственный университет «Ла Сапьенца», Политехнический университет имени Петра Великого, РХГА (Италия)
Владимир Романович Легойда – к.полит.н., доцент, МГИМО МИД РОССИИ, Синодальный отдел РПЦ по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ (Россия)
Славенко Терзич – д.и.н., профессор, член-корреспондент Академии наук Сербии, Исторический институт Белграда (Сербия)
Сергей Владиславович Чугров – д.социол.н., профессор, МГИМО МИД России, редактор научного журнала «Полис. Политические исследования» (Россия)
Алексей Викторович Шестопал – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Владимир Сергеевич Глаголев – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Татьяна Михайловна Гуревич – д. культурологии, к. филол. н., доцент, МГИМО МИД России (Россия)
Ярослав Львович Скворцов – к.социол.н., МГИМО МИД России (Россия)
Нина Дмитриевна Афанасьева – к.пед.н., МГИМО МИД России (Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Евгений Игоревич Аринин – д.филос.н., профессор, Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых (Россия)
Людмила Георгиевна Веденина – д.филол.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Томас Х. Гарза – д. философии, профессор, Университет штата Техас (США)
Ирина Деретич – д. философии, профессор, Белградский университет (Сербия)
Константин Михайлович Долгов – д.филос.н., профессор, Институт философии РАН (Россия)
Сергей Борисович Зеленев – к.э.н., профессор, Совет по общественному благосостоянию (Нью-Йорк, США)
Александр Владленович Каменец – д. культурологии, профессор, РГСУ (Россия)
Ирина Георгиевна Каргина – д.социол.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Джанэт Клэр – PhD (филология), профессор, Университет г. Гулл (Великобритания)
Лидия Игнатьевна Кирсанова – д.филос.н., профессор, ДВФУ (Россия)
Сергей Дмитриевич Лебедев – к.социол.н., доцент, НИУ БелГУ (Россия)
Маркус Пабло Молоежник – PhD (право), профессор, Университет Гвадалахары (Мексика)
Владимир Васильевич Миронов – д.филос.н., профессор, член-корреспондент РАН, МГУ имени М.В. Ломоносова (Россия)
Неля Васильевна Мотрошилова – д.филос.н., профессор, Институт философии РАН (Россия)
Михаил Алексеевич Мунтян – д.ист.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Елена Александровна Островская – д.социол.н., профессор, СПбГУ (Россия)
Адриан Пабст – PhD (политические науки и философия религии), профессор, Кентский университет (Великобритания)
Андрей Алексеевич Романчук – н.с. Института культурного наследия (Республика Молдова)
Юрий Павлович Симонов (Вяземский) – к.ист.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Маргарита Вениаминовна Силантьева – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Санам Такахаша – PhD (философия), Университет Кюсю (Япония)

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор:	Ю.П. СИМОНОВ (ВЯЗЕМСКИЙ)
Шеф-редактор:	М.А. МУНТЯН
Зам. главного редактора:	Н.Д. АФАНАСЬЕВА, М.В. СИЛАНТЬЕВА
Ответственный секретарь:	И.А. ЧУПРОВА
Редакторы:	Н.Н. ИЗОТОВА, В.И. КОННОВ., А.А. КОРОЛЕВА, Е.В. КУБЫШКИНА, В.А. ЧМЫРЁВА
Дизайн и вёрстка:	Д.Е. ВОЛКОВ
Администратор сайта:	А.В. ЗАБОРНИКОВ

МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: ПРЕДСТАВЛЯЮ НОМЕР

«Культурный поворот» современного научного знания в настоящее время «опознаётся» научным сообществом в основном как проблема поиска междисциплинарного синтеза — при сохранении, тем не менее, чистоты собственной исследовательской оптики. Как следствие, искомый синтез оказывается под усиленным огнём научной критики, которая как правило ведётся сразу с нескольких «заинтересованных» сторон. И, надо сказать, такая ситуация — большая удача. Прививка критического подхода заставляет исследователя постоянно быть в теоретическом «тонузе», регулярно пересматривать свой методологический арсенал, искать его возможные уязвимости и «нестыковки» с практикой: «культуроцентричность» оборачивается настоящим требованием постоянной методологической рефлексии. В результате современная наука всё чаще задаётся вопросом о состоятельности интерпретаций, соотнося их с социокультурным контекстом, временем и местом «происхождения». Именно этому вопросу — «Источник и интерпретация» — посвящена тема номера, который я представляю. Для начала хотел бы выделить две на мой взгляд совершенно особенные работы: статью **Александры Петровой** («Специфика репрезентации военного прошлого в российском коммеморативном и ревизионистском кинематографе XXI века») и статью **Марианны Дударевой** («Кто убил бедную Лизу? Трансмиссия культуры в повести Н. М. Карамзина „Бедная Лиза“»). Оба автора, представляя разные поколения исследователей, обращаются к проблематике «двойного отражения» *интерпретаций в интерпретациях*. При этом полемическую заострённость отдельных положений этих

работ нельзя назвать проигрышной, — прежде всего из-за стремления к серьёзному обоснованию. И — той интеллектуальной яркости, которая делает любые серьёзные исследования *нескучными*. «Философия — весёлая наука», — сказал однажды Ф. Ницше. Думается, такое «веселье» равно свободе, ведь именно свобода способна совместить полёт мысли с тщательностью историко-культурных изысканий. Удачные примеры подобного совмещения — статьи **Никиты Шевцова** («Журнал „Мир Божий“ и русская культура конца XIX – начала XX столетий») и **Михаила Киселева** («„Алфавит благочестия“ в контексте интертекстуального подхода»). Отдельного внимания, на мой взгляд, заслуживает труд авторского коллектива **Елена Хлыщева – Вячеслав Дрягалов** («От обращения к трансгрессии: проблемы современного дискурса религиозных переходов»), где представлен интерпретационный синтез идей ученика и учителя. Не менее интересны и дискуссионны выполненные в «классическом» стиле *cultural studies* исследования **Алексея Романчука** («„Воля к барокко“ и динамика орнаментации столовой керамики КРШК Карпато-днепровского региона») и **Агнии Ивановой** («Социальные кампании в культуре Италии 1970-1980-х гг.: реклама и поиски национальной идентичности»), а также актуальные философские размышления **Александры Улановой** («Образ противника технологий в рассказе А. Азимова „Раб корректуры“: современная интерпретация») и **Светланы Селивановой** («Стратегии именования: антропойэсисный дискурс в истории философии»). Что, впрочем, можно в той или иной мере сказать обо всех статьях данного номера.

Юрий Симонов (Вяземский)

СТРАТЕГИИ ИМЕНОВАНИЯ И АНТРОПОЭСИСНЫЙ ДИСКУРС В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

С.Г. Селиванова

Селиванова Светлана Геннадьевна — аспирант, кафедра философской антропологии, МГУ имени М.В. Ломоносова. 119991, Москва, ГСП-1, Ломоносовский проспект, 27, корп. 4. E-mail: s.selivanovamag@gmail.com

Селиванова С.Г. 2020. Стратегии именования и антропоэсисный дискурс в истории философии.

Концепт: философия, религия, культура. Том 4. № 2 (14). С. 7–16.

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-7-16>

Статья поступила в редакцию: 03.03.2020. Принята к публикации: 30.04.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Ономапоэсисные стратегии представляют собой уникальную область человеческой практики, которая является прямым продолжением аутопоэсиса и антропоэсиса. Они атомизируют и онтологизируют самость, заключая ее в рамки определенных языковых структурно-морфологических кластеров, а именно: собственное имя и личное местоимение. В результате образуются две разнонаправленные тактики — именные и местоименные, или эго-стратегии. Эти тактики не являются генетически родственными, каждая из них образует собой формально-содержательное единство. Всякое самоназывание и самозвание, указание посредством имени и местоимения — всё это соотносится с непосредственным желанием и стремлением человека выразить себя, мир, других. Тем самым антропология именования оказывается частью философского дискурса, имплицитно проходящей магистральной линией через всю историю мысли. К такого рода межевым меткам относится, прежде всего, стоическая философия, в рамках которой впервые было проведено различие между именем и местоимением, им же принадлежит открытие дейксиса. В контексте философии Нового времени учение Рене Декарта является своеобразным контрапунктом, когда Я, Эго, впервые себя обнаруживает сознанию. Далее наблюдается размежевание уже внутри указанных комплексов: Я и не-Я, Мое и не-Моё, Я и Ты, Мы и Они, Я и Другой, Я и Другие — внутри местоименных практик именования, содержание и смысл которых и оказывается предметом изучения философии, языкознания и лингвистики, а также смежных дисциплин. Пример из двух концептуально-оформленных стратегий внутри одного комплекса, а именно хайдеггерианского Dasein и полифонического Эго в изложении М.М. Бахтина, иллюстрирует не только две разнонаправленные стратегии, где первая разворачивается как Монолог и речение от первого лица, а вторая как Диалог, посредством которого бытие субъекта оформляется через сопричастность полифонии голосов, но также и праксеологический характер исследования.

Ключевые слова: стратегия именования, имя, местоимение, дейксис, Эго, Я, Dasein, полифония, от первого лица, эго-стратегия, ономапоэсис.

Введение

Современные подходы к именам и местоимениям (дейксису), их праксиология¹, актуализируют новые предметные области и методологии (достаточно вспомнить теорию генеративной грамматики Н. Хомского, теорию генеративной антропологии Р. Жира-ра, Э. Ганса, теорию прототипов Э. Рош, Дж. Лакоффа). Особый интерес представляют труды, на базе которых разворачиваются новые идеи и теории, например, обращение к теоретическим выкладкам Г. Фреге, Л. Витгенштейна, Дж. Сёрля, Г.Э.М. Энском, а также трудам Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Всё это свидетельствует о стремлении обосновать особый статус практик именования, сформулировать и концептуализировать, структурировать и систематизировать массив языковых антропотехник.

Введенное нами понятие «ономапоэсиса» отвечает нашему желанию обозначить ту область субъектной и субъективной манифестации, которая непосредственно соотносится с именем и наименованием, называнием себя и других, указанием на себя. Оно продолжает тот вектор, начало которому эксплицитно было положено, прежде всего, У. Матураной и Ф. Варелой², а несколько позже Н. Луманом. Речь идёт о понятии «аутопоэз», или «аутопоэсис». Так, если чилийские исследователи говорили о биологической стороне аутопоэза, то для Никласа Лумана теория аутопоэсисных систем должна была объяснить и описать самовопроизводящий и самопроизводный характер сознания и его представлений, его (само)референтность [Луман, 2007: 346-349]. С.А. Смирнов предлагает термин «антропотика» («антропологическая по-

этика») для выделения особой гибридной области, в центре которой должна оказаться онтология человека с опорой на «практику аутопоэзиса, т.е. практику преобразования человека» [Смирнов, 2013: 65]. Такого рода гибридология, по мысли автора, должна очертить собой своеобразную уникальную взаимосвязь, существующую между человеком и его дискурсами, человеком и его высказываниями (как о себе, так и о других), контекстуально охватывая культурные практики самопостроения личности, самовыстраивания индивидуальности. Именно художественное творчество и поэсис синергично расширяют и преобразуют человека, а человек, в свою очередь, как живой организм, обладающий сознанием и мыслящий, аутопоэтичен, а потому аутопоэтизирован. Термин «ономапоэсис», тем самым, продолжает летопись человеческих практик, охватывая собой определенную, сугубо человеческую область поэза — имя и именование.

Понятие имени, его концептуальные обороты и дериваты, образуя сингулярное единство, содержит в себе весь человеческий опыт и всевозможные культурные парадигмы. Имя — это универсал, без которого не обходится ни одно человеческое общество, ни одна человекообразная реальность. Оно вписано в культуру *homo sapiens*, можно говорить о своеобразной физиологии имени. Имя не существует вне и независимо от человека, его референциальность, потенциальная или реальная, всегда субъектна, поскольку легитимирует вещи и практику, вносит предметность в среду обитания человека и предоставляет ему место в мире. Но что в таком случае собственное имя? Означивает ли оно? Если означает, то что (кого) именно? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо об-

¹ Прикладной характер исследования прослеживается на базе таких глобальных платформ, как Youtube, iPhone, iPod, miCloud, iRead, mySpace, наименования которых непосредственно связывают бренд с эго-практиками, с индивидуальными самостоятельными стратегиями. Из последних исследований на тему можно привести в качестве примера статьи Кашерского Л. (Kachersky L.).

² Матурана У. и Варела Ф. связывают аутопоэсис с автономией, присущей живым организмам. Именно механизм аутопоэза: «определяет живые существа как единства именно их аутопоэзная организация, и именно в аутопоэзной организации они обретают реальность и в то же время специфицируют себя» [Матурана, Варела, 2019: 55]. Авторы понимают автономию как способность самостоятельно устанавливать законы и следовать им, что присуще только живым организмам. Во многом такая интерпретация отвечает конструктивистской методологии в ее радикальном варианте.

ратиться прежде к истории ономапоэсисного дискурса, его генезиса. В данной статье мы остановились на магистральных теориях имени и именования, которые впоследствии фундировали многочисленные диспозиции порядка именования, задав вектор для последующих теоретических находок и интерпретаций.

Генетическая неоднородность имени и местоимения

Концептуализация дискурса именных практик впервые обращает на себя внимание в философии Платона, его известном диалоге «Кратил». В первый раз в истории философии делается попытка разобраться в разнообразии именных стратегий, здесь пока не различается имя собственное (личное) от собственно имени. Имя у Платона — это не более чем образ, который является лишь проекцией сущности, удачной или неудачной; только бог и божественное тождественны своему имени, именно потому, что несводимы к нему. Реальное имя, — имя, данное при рождении, только знак, инструмент общения, сущность же всегда определяется через саму себя, тем самым простое описание вещи ближе к её идее, нежели раз и навсегда данное имя. У Платона вещи и человек носят имена, именуются, но кардинально не различаются. Только у стоиков мы обнаруживаем разделение имен на собственные и нарицательные, у них же мы находим первое упоминание о дейксисе, который организуется как естественное продолжение жестуальных техник [Степанова, 2005: 90].

Стоики обращаются к именам в контексте логического учения и теории познания. Ключевым понятием стоической логики оказывается лектон и проблема смысла, выразительности. В силу того, что логика — это своего рода пропедевтика, то изучение её образует основание, фундамент всего учения Стои. Несмотря на то, что период поздней Стои она уходит на второй план или совсем игнорируется, тем не менее, даже внутри этических систем мы, так или иначе, встречаем значимые и знакомые концептуальные развёртки.

Лектон, или обозначаемое — это та предметность, которую «имеют в виду»; то, что ухватывается при говорении и то, что, по словам Хрисиппа, варвары не понимают, хотя слышат и различают звуки. Однако, лектон — это и не идеальная сущность, не мыслительный конструкт в современном понимании. Лектон вполне осязаем, он принадлежит материально-чувственной действительности; предложения и предикатные конструкции образуют реальность лектон, структура пропозиции актуализирует его. Сами имена, мы считаем, стойки не включают в лектон, они не принадлежат порядку выразительности, по крайней мере, ни один фрагмент стоического учения не говорит об этом определённо. И хотя имена и именные конструкции некоторые исследователи относят к неполным лектон, сложно найти этому доказательство [Столяров, 1995: 73]. Сам факт того, что лектон — это бестелесное, говорит против указанной выше позиции. Имя срощено с телом, оно указывает на тело, предикаты же имеют дело с состояниями, с тем, что сейчас такого, а в следующий момент иное, с тем, что постоянно пребывает незавершённым, в движении, становлении. Необходимость лектон как смысловой реальности возникает именно там, где высказываемое может быть понято различным образом, когда имеются противоречия и двусмысленности. Имена — это ярлыки, они схватывают вещь, нечто в ней постоянное и неуничтожимое, нечто, существующее в себе, они опосредованы, их невозможно с уверенностью отнести ни к телесному, ни бестелесному.

Особый интерес представляет стоическое учение о дейксисе, которое возникает в контексте введенной ими оппозиции определенное-неопределённое. В рамках семантико-грамматической структуры местоимения связаны с определённой, они указывают на конкретное здесь и сейчас, все остальные части (союзы, предикаты и имена) принадлежат порядку неопределённого. Многие из стоического учения, учитывая сохранившиеся фрагменты, требует реконструкции, можно лишь попытаться герменевтически достроить некоторые концепты, лишь по касательной

затронутые школой. Но сказанного достаточно, чтобы обрисовать те дифференцированные структуры, которые принимают понятийный характер, имена и местоимения обретают очертания, пока смутные и во многом непонятные, но уже требующие внимания и рефлексии.

Следующей важной вехой, определяющей диспозицию именных/местоименных практик, на мой взгляд, является картезианская философия. Декарт первый, кто эксплицировал эго-стратегический постулат, «Ego sum, ego existo» [Декарт, 1995: 42]. Это новая парадигма; никогда ранее с такой очевидностью Я не демонстрировало себя, не обращало всё на себя, не притягивало к себе². Философия Декарта — это философия от первого лица, она выстраивается в модусах эго. Метод сомнения, который иллюстрирует философ на страницах своих сочинений, — своего рода отчет перед самим собой. Дискурс этот безразличен к имени, положению или роду; всё, что познается — это Я, несомненность которого для Декарта очевидна. Что менее очевидно, так это всё преходящее, изменяющееся, привнесенное, в том числе имя. Для Декарта именно Эго (Я) — онтологично, оно удостоверяет тело в существовании, свидетельствуя о том, что есть некая протяжённость, само не являясь телом. Есть некое тело, которое именуется Декартом, но Я не принадлежит телесному порядку: «Я не представляю собой то соединение членов, которое называют человеческим телом, я и не какое-то легчайшее дуновение, разлитое по этим членам, не ветер, не огонь, не дым, не испарение (так я могу выдумать что угодно), — все это я только что объявил ничем. Остается следующее положение: все-таки я есть нечто» [Декарт, 1995: 47]. В свою очередь, тело — совокупность случайных свойств, которые могут быть такими или другими, единственным онтологическим признаком которого является протяженность. Имя «Декарт» точно так же, как сопряжение членов, местоположение или род — это нечто случайное,

преходящее, поэтому проблема тождества Я и имени, т.е. Я есть Декарт, или Я = Декарт, до сих пор остаётся проблематичным. Актуализируя интенцию Декарта, Г.Э.М. Энском утверждает, например, что Имя и Я не только не тождественны, но и не соизмеримы [Anscombe, 1975: 45].

Можно наблюдать за тем, как всё сильнее в истории философии дистанцируются именные и местоименные стратегии, первые — всё чаще становятся предметом антропологических исследований, в то время как вторые — местоименные, попадают в сферу интересов философов (И. Кант, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегель, Э. Кассирер). XX в. возвращает нас к темам, которые были лишь затронуты античными мыслителями. Г. Фреге, Дж. Сёрль ставят вопросы о смысле имён собственных [Searle, 1958: 166, 172], что они означают, равнозначны ли они местоимениям. Однако, каковы бы ни были установки, мы всегда получаем один и тот же ответ: имена собственные и местоимения различаются, прежде всего, содержательно. Эго-выражения более насыщены, интенсивны, их смысловое содержание не поддается структурированности, это своеобразные мыслительные конструкты, которые нельзя поделить на «буквы и слоги»; будучи своеобразными атомарными единицами самости, эго-выражения образуют паттерны. Дейкис, в рамках которого мы рассматриваем неделимые эго-конstellации, это прототипы (Ж. Лакофф, Е. Rosch), те докатегориальные и допонятийные языковые формы, которые буквально вписаны в телесную организацию человека. Слова-указатели — это система координат, позволяющая ориентироваться в пространстве и времени, точкой отсчёта её служит субъект, то самое Я, которое обнаруживает себя только в Новое время. Если прототипы — это базовые категории, усвоение которых происходит уже в первые годы жизни человека, то почему эгоцентрический дейкис — явление совсем недавнего времени? На мой взгляд, некоторого рода вектор

³ Степанов Ю.С. называет их «дектика», от греч. δέχομαι – принимаю, принимаю в себя, воспринимаю [Степанов, 1985: 224].

проблематизации можно обнаружить у И. Канта, И.Г. Фихте, Я. фон Иксюля.

Априорные формы чувственности, пространство и время, будучи «врожденными» механизмами познания, определяют не только наше восприятие, но и язык. Первые слова — непосредственно постигаемые координаты-указатели, подобно привычке они моментально усваиваются, становятся продолжением тела. Фон Иксюль⁴ отталкивается от кантовской теории, вводит термины «местные знаки» (localsigns), «знаки-направления» (direction-signs) [Uexkull, 1926: 2-8], и «знаки-моменты» (moment-signs) [Uexkull, 1926: 52-55]; первые — связаны с воспринимающим субъектом, телесной локализацией; диспозиция вторых складывается посредством пересечения трёх планов: право-лево, выше-ниже, перед-позади; последние — ориентированы на восприятие времени, единица которого момент, некоторое «сейчас». В совокупности эти планы (знаки) образуют собой абсолютную размерность нашего мира, его предельные очертания. Указанные выше планы детерминируют не только психофизиологию субъекта, но и его язык: сначала размечается пространство бытования и только потом, когда порядок устроен и мир обустроен, Я, самость, обретает свое место в системе взаимоотношений. Я, таким образом, как бы примысливается к миру.

Я и связанные с ним эго-стратегии на протяжении всей истории философии переживают множественные трансформации: картезианское «Cogito, ergo sum» утверждает умопостигаемость самости, познание мира при этом оборачивается познанием Я. Я постоянно возвращается к себе от предметности, которая будто бы и дана только для того, чтобы ещё сильнее утвердился в собственном существовании, узаконить все данные сознанию модусы мышления — «Я чувствую, Я сомневаюсь,

Я желаю, Я воображаю...» [Декарт, 1995: 59]. Спиноза создаёт иерархию Эго: Я более не единство, оно распадается на Я-чистое и Я-эмпирическое, первое отождествляется с Богом, субстантивируется, второе — Я-человека — профанируется, возникает вертикаль. Система Фихте организует горизонталь, по линии которой располагаются Я и не-Я, взаимообусловленное и всё обуславливающее единство. Впервые выраженная диалектика Я и не-Я инициирует новые онтологические единства, возникают диспозиции: Я, Оно, Сверх-Я (психоаналитическая — Фрейд З.), Я и Ты (диалогизм, М. Бубер), Я и Другой/Другие (Ж.-П. Сартр, Э. Левинас, М.М. Бахтин), эксплицируются коллективные эго-комплексы, такие как Мы-Они (И. Кант, К. Шмитт).

Ономапозис (дейксисный) и праксис

Проследив дискурс генеративного (само)называния, (само)звания и его основополагающие принципы, магистральные экзистенциалы, мы обращаемся к ономапозисному дискурсу, акцентируя внимание на прикладной, практикоориентированный характер именования. Мы выделили две стратегии, которые посчитали парадигмальными. Именно они, на наш взгляд, межут две противоположно направленные тенденции (само)именования, называния. Монологизм представлен событийностью Dasein Мартина Хайдеггера, диалогизм — полифонией Михаила Бахтина. Обе тактики имеют прямое отношение к экзистенциалистской проблематике, однако, структура вопрошания-отклика у них различны.

Топосная стратегия Dasein. Связь хайдеггеровской философии с Эго-стратегиями на первый взгляд может показаться поверхностной, но это не совсем так. Главным соединительным элементом является понятие Dasein, которое непосредственно

⁴ Хотя многие построения и теоретические разработки австрийского биолога несколько устарели на сегодняшний день, тем не менее, парадигматически и концептуально многие из его положений и терминов всё ещё обладают определенной когерентностью. И хотя Иксюль не употребляет слово аутопозис, все те живые организмы, которые он рассматривает на страницах своих книг, во многом отвечают выкладкам Матурана У. и Варела Ф. об аутопозисе.

отсылает к дейксису. Да — это указание на место, топос, но этот топос никак не связан с реальностью в обыденном понимании. Понятие *Dasein* онтологизирует *присутствие*, оно постулируется в качестве вообразимого, метафизического. Это событие, которое запускает и определяет место человека в мире, место его среди других существ; и это место не сопоставимо со средой бытования других живых организмов. Да, или «вот», которое сам Хайдеггер определяет через сопоставление и противопоставление с «там», обнаруживает собой пространственность. Пространство, в котором обитает сущее, незамкнуто, и эта самая незамкнутость обосновывается через дейксистическую дихотомию «здесь»-«там». Сама способность сущего определять себе место в мире, детерминирует особый характер сущего как «просвет», или бытие-в. Структурная экспозиция бытия-в складывается через язык, подразделяя бытие-в на экзистенциальную и повседневную составляющие, Хайдеггер кардинально дифференцирует две стратегии. Первая принадлежит *Dasein* (понимание и толкование), вторая — *das Man* (падение).

Если мы попытаемся дать адекватное определение термину М. Хайдеггера *Das Man*, то получится некое «оно»; это форма третьего лица единственного числа, артикль говорит нам, что это существительное среднего рода. Для нас очевиден разрыв этой грамматической формы от формы первого лица единственного числа. Теперь обратимся к содержанию термина. В.В. Биbihин переводит данное слово как «люди», стремясь прежде передать содержание, нежели грамматическую форму. «Люди» — нечто аморфное, расплывчатое, неочерченное, некая органическая масса. Повседневное бытие-в людей организуется через толки (уже сказанное, *Gerede*), любопытство (жадность до нового, или *Neugier*) и двусмысленность (*Zweideutigkeit*), все эти неприсутствие-размерные модусы существования отрицают автономию. «Люди» говорят только то, что сказано другими, им необходимо подтверждение со стороны, они всегда обращаются кому-то ещё, всегда оборачиваются и/или идут следом; ими движет не

стремление и желание понять и уяснить (научиться ясно видеть), но удовлетворить сиюминутный порыв и минутную потребность ознакомления, не удивление, но узнавание (*déjà-vu*). Они следуют за новым, современным, популярным, «быть не хуже других», «быть лучше других», им всегда требуются другие в качестве путевых маркеров: растворение в людях, а не *Dasien* бытие-с. Что необходимо отметить прежде всего, так это то, что всё, составляющее онтологию «людей», организуется в безлично-коллективной форме. Хотя *das Man* Мартина Хайдеггера грамматически единственного числа, тем не менее дескрипция, данная философом, говорит, в том числе, и о числовой неопределённости (это и оно, и они, условное «нечто»). В итоге выходит нечто совершенно в себе и для себя неопределённое, *безместное*.

Стратегия *Dasein* — экзистенциальная. Понимание и толкование реализуется через речь. Речение *Dasein* — не повторение заученного или некогда кем-то сказанного. Прежде всего, это речь, обращенная к себе, она отталкивается от внутренней потребности рассказывать себя. Дискурсивная практика бытия-в организуется через морфологию возвратных местоимений, образованных от местоимения первого лица единственного числа, т.е. Я, являющимся для неё конститутивным: «Присутствие есть всегда своя возможность... И поскольку присутствие есть по сути, это сущее *может* в своем бытии «выбрать» само себя, найти, может потерять себя, соотв. никогда и лишь «мнимо» найти... по своей сути оно в возможности собственное, т.е. само свое» [Хайдеггер, 2006: 42]. Само присутствие он описывает через личные местоимения: «присутствие вообще определяется через *в с е г д а — м о е*» [Хайдеггер, 2006: 43]. Местоимения первого лица, которыми насыщены указанные определения, иллюстрируют особый онтологический статус *Dasein*. Присутствие требует определения в форме личных местоимений, но бытие присутствием — это способ, т.е. «как», и в этом пространстве особым значением наделяется всё то, что попадает в сферу *моего* владения, *моей* воли, дифференциация на *моё*

и не-моё детерминирует онто-практики Dasein.

Коммунарному характеру das Man противостоит индивидуализм Dasein. Я уже упоминала о том, что у «людей» нет места, Хайдеггер описывает это как безместность и неприсутствие. Dasein, напротив, характеризуется местностью, присутствием. Свойственное присутствию здесь и сейчас состояние, положение при сути; та самая точка координат, о которой я говорила ранее, ссылаясь на Я. Иксюля, у немецкого философа «эта точка» экзистует, *присутствует* в мире (Innerwelt), «люди», напротив, живут в физиологических средах (Umwelt).

Полифоническое Эго. Михаил Бахтин развивает теорию полифонической множественности Я. В сочинении «Проблемы поэтики Достоевского» он соотносит классический роман и роман нового типа [Бахтин, 2000: 3-4]. Романная литература русского писателя, по мысли философа, представляет собой уникальный жанровый эксперимент, в нём героика складывается особым образом. В романах Достоевского героя как такового нет, но есть множественность сознаний, между собой ведущий незримый диалог. Это не какофония, голоса не перебивают друг друга, не навязывают себя другому, каждый из них образует собой сингулярность, но открытого типа. Точно так же это и не монады без окон и дверей. Персонажи общаются между собой, идёт постоянный обмен идеями и мыслями, каждый при этом предстаёт как личность со своими идеалами, установками и представлениями. Конечно, они оказывают влияние друг на друга, но оно преподносится не как авторитарная позиция автора, но как самостоятельный голос. Противостояние монолог-диалог не обретает статус последней инстанции, окончание романа не преподносит читателю готовый авторский замысел, конфликт не разрешается, он «виснет», остаётся незавершённым. Именно поэтому романы Достоевского не укладываются в прокрустово ложе традиционной романной поэтики. Нет в романах Достоевского и диалектики, нет никакого третьего, синтезирующего в себе неопределённое

разнообразие мнений и оценок, их беспорядочное сочетание. Развитие не происходит, становление не случается, герои не обретают себя и не эволюционируют, как и не эволюционируют их взгляды. Те монологи, которые мы встречаем на страницах его романов, ни к чему не приводят, это топтание на месте, червоточина, которая всё глубже и глубже засасывает героя, не привнося собой ничего, кроме маниакально-депрессивных состояний, разрушающих личность. Монолог на страницах классического романа — это прежде всего голос автора; автономность персонажей в них мнимая, они всегда действуют на фонирующей поверхности авторского замысла.

Как читатели мы можем мигрировать от одного персонажа к другому, занимать позицию одного, второго, третьего и т.д.; спорить с ними или соглашаться; самое интересное, что подобная практика чтения и говорения (с героями романа или автором) детерминирует внутренние установки, проблематизирует личностные предпочтения: ни одно утверждение не является последним и окончательным, всякая позиция — это пропозиция, только часть многоголосицы мнений. Ни одно Я не определяется через самое себя. Всякий человек — набор сознательно или бессознательно принятых личностей. Человеческий мир — совокупность различных горизонтов; и там, где эти горизонты пересекаются, случается событие, встреча. Монолог, напротив, отрицает событийность: гомофония, резонирующая от самой себя же поверхность, отрицает диалог, равноправную и *равноценную* стратегию. Там, где только Эго, только одно единственное Я как универсальная функция сознания, там Другой, или Ты, предстает как некий фантом, случайное явление, там Другое и Иное мыслится в константах небытия, заблуждения. Однако для того, чтобы событие свершилось, воплотилось, необходимо еще одно условие — топос, который мы определяем как некоторое сакральное место, оно может быть реальным или воображаемым, это не ничего не меняет, встреча — это всегда некое сцепление, узел. Событие не генерирует новый горизонт,

оно обогащает, высвечивает и раздвигает те горизонты, которые уже бытийствуют, присутствуют в каждом.

Вывод. Различие между двумя указанными стратегиями эксплицируется, прежде всего, языковыми средствами: Dasein как самодовлеющая бытийственность, озабоченная собственным (само)выражением, существованием, выражающая себя притяжательными местоимениями первого лица единственного числа — мой/моё/моего; диалогичность предполагает дихотомию, некоторого рода двойничество — Я/Ты). Кроме того, референциальность у М. Хайдеггера связана с положением субъекта по отношению к миру, его предметности, в то время как М. Бахтин выстраивает сцепленность с миром посредством со-общения с Другим, который выступает не как иное, инородное, скорее это соучастливое бытие, бытие в мире вместе с Другим и Другими, множеством Других (у Хайдеггера такое отношение скорее несёт враждебный характер). Что сближает оба дискурса, и М. Бахтина, и М. Хайдеггера, — так это их художественно-поэтическая направленность: основанием и ключом к по-

ниманию становится именно поэсис как высказывание себя, текст как поступок и поступание.

Заключение

В данной работе мы коснулись нескольких фундаментальных аспектов ономапоэсисных стратегий. Амбивалентность и двусмысленность каждой стратегии выявляет ограниченность теоретических находок, связанных с самоименованием человека. «Язык есть дом бытия» — эти слова Мартина Хайдеггера указывают вектор разыскания, путь поиска, но мы сами выбираем, как ему следовать. Мы избрали для себя наиболее близкие человеческому слуху слова — его имя и Я; в них, мы считаем, лежит ключ к человеческой самости, именно они маркируют человеческую реальность — действительную, воображаемую и символическую. Мы можем бесконечно именовать вещи и предметы, связи и отношения, но до тех пор, пока мы не примыслили себя в центр, мир вряд ли был бы означен.

NAME-STRATEGIES AND ANTHROPOIESIS DISCOURSE IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

S.G. Selivanova

Svetlana G. Selivanova — PhD student, Department of Philosophical anthropology, Lomonosov Moscow State University. 119991, Moscow, GSP-1, Lomonosovsky prospekt, 27-4. E-mail: s.selivanovamag@gmail.com

Selivanova S.G. 2020. Name-strategies and antropoiesis discourse in the history of philosophy.

Concept: *Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 2 (14). P. 7-16. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-7-16>

Received: 03.03.2020. Accepted: 30.04.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. *Onomapoiesis strategies actualize the distinctive sphere of human practice, which is a direct continuation of autopoiesis and anthropoiesis. They atomize and ontologize the Self by restricting it to definite structure-morphologic clusters of language expressions, such as personal name and pronoun. As a result, we have two completely different tactics: naming tactics and pronoun tactics, or ego-strategies. These practices refer to diverse complexes and can't be considered within one species, each of them consti-*

tutes the autonomous entity. Any self-naming, self-calling, and indication through the name or pronoun, correlates with the innate eager and desire of a person to express himself, the world, and other(s). Thus, the anthropology of naming turns out to be the part of philosophical discourse, implicitly passing through the entire history of thought. Primarily, the philosophy of Stoics belongs to this kind of boundary marks, within the framework of which the distinction between the name and the pronoun was made for the first time. Plus, the discovery of deixis belongs to them. In the context of the modern era of philosophy, the doctrine of Rene Descartes is a kind of counterpoint when the Self, the Ego, first reveals itself to consciousness. Further, there is a fission inside the indicated complexes: I and not-I, My and not-My, I and You, We and They, I and the Other, I and Others manifest themselves inside the pronoun practices of naming. Their contents and meanings become the subject of philosophy and linguistic, as well as interdisciplinary studies. There are two conceptually framed strategies within one complex, which illustrates the praxeological character of the study: the Heideggerian Dasein and the polyphonic Ego presented by Bakhtin M.M. The first one unfolds as a monologue and first-person speech; the latter in turn, as a dialog, which expresses the subject's being as a complicity in the polyphony of voices of the Other(s).

Keywords: naming strategy, name, pronoun, deixis, Ego, I, Dasein, polyphony, first-person, ego-strategy, onomapoiesis.

References:

- Anscombe G.E.M. 1975. The first person. *Mind and language. Wolfson College Lectures 1974*. Ed. Guttenplan S. Oxford: Clarendon Press. P.45-65.
- Crowell S. 2001. Subjectivity: Locating the first-person in Being and Time. *Inquiry*. Vol. 44(4). P.433-454. DOI: 10.1080/002017401753263243.
- Denker A. 2010. *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*. 2nd ed. Lanham, Toronto, Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc. 462 p.
- Kachersky L., Carnevale M. 2015. Effects of pronoun brand name perspective and positioning on brand attitude. *Journal of Product & Brand Management*. Vol. 24 (2). P. 157-164. DOI: org/10.1108/JPBM-02-2014-0495.
- Kachersky L. 2013. How personal pronouns influence brand name preference. *Journal of Brand Management*. 20 (7). P. 558-570. DOI: 10.1057/bm.2012.61.
- Rosch E. 1973. Natural Categories. *Cognitive Psychology*. 4 (3). P. 328-350. DOI: org/10.1016/0010-0285(73)900-17-0.
- Rosch E. 1978. Principles of Categorization. *Cognition and Categorization*. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates. P. 27-48. Available at: tamaraberg.com/teaching/Fall_13/papers/Cognition&Categorization.pdf (accessed: 14.04.2020).
- Searle J.R. 1958. Proper Names. *Mind, New Series*. 67 (266). P. 166-173.
- Uexkull J. von. 1926. *Theoretical biology*. New York: Harcourt, Brace&Company, Inc. 362 p.
- Bakhtin M.M. 2000. Problema tvorчества Dostoevskogo [Problems of Dostoevsky's Poetics]. *Sobranie sochinenii. T.2*. Moscow: Russkie slovari. P. 5-175 (In Russian).
- Descartes R. 1995. *Razmishleniya o pervonachal'noi filosofii* [Meditations on first philosophy]. Saint-Petersburg: Abris-Kniga. 192 p. (In Russian).
- Fragmenty rannih stoikov* [Fragments of The Early Stoa]. 1999. T. 2. Khrysipp iz Sol [Chrysippus of Sol]. Moscow: Greko-latinskii kabinet «Shichalina Iu.A.». 280 p. (In Russian).
- Heidegger M. 1967. *Sein und Zeit*. 11te Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 450 s. (In German) (Russ. ed.: Heidegger M. 2006. *Bytie i vremia*. Per. s nem. V.V. Bibikhina. 3-e izd. Saint-Petersburg. 452 p.)
- Kant I. 1968. *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp Verlag. 340 s. (Russ.ed.: Kant I. 2006. *Kritika chistogo razuma*. Moscow: Eksmo. 736 p.).
- Lakoff G. 2004. *Zhenshchiny, ogon' i opasnye veshchi: chto kategorii yasyka govoryt nam o myshlenii* [Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind]. Trans. I.V. Shatunovskogo. Moscow: lazyki slavianskoi kul'tury. 792 p. (In Russian).
- Luman N. 2007. *Sozialnye sistemy* [Social systems]. Saint-Petersburg: Nauka. 642 p. (In Russian).

- Maturana U., Varela, F. 2019. *Drevo poznaniia: Biologicheskie korni chelovecheskogo ponimaniia* [The tree of knowledge: The biological roots of human understanding]. Moscow: URSS, LENAND. 320 p. (In Russian).
- Plato. 1990. Kratil [Kratilus]. *Sobranie sochinenii v 4 t. T. 1* [Works in four volumes. Vol. 1]. Moscow: Mysl'. P. 613-681 (In Russian).
- Smirnov S.A. 2013. Antropoetika: vvedenie v predmet [Antropoesis: introduction to the subject]. *Idei i ideally*. Vol. 1. 2 (16). P. 63-77 (In Russian).
- Stepanov Y.S. 1985. *V trekhmernom prostranstve yazyka* [Three-dimensional space of the language]. Moscow: Nauka. 336 p. (In Russian).
- Stepanova A.S. 2005. Dejksis i semantika zhesta v uchenii Stoi [Deixis and semantics of gesture in the teachings of Stoa]. *Vestnik Sankt-Petersburgskogo Universiteta*. Ser. 9. Vyp. 1. P. 88-92 (In Russian).
- Stepanova A.S. 1995. *Filosofia Drevnei Stoi* [Philosophy of the Ancient Stoa]. Saint-Petersburg: KN. 272 p. (In Russian).
- Stolyarov A.A. 1995. *Stoya i stoitsizm* [Stoa and stoicism]. Moscow: AO Kami Grup. 444 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

- Бахтин М.М. 2000. Проблемы творчества Достоевского. *Собрание сочинений. Т.2*. Москва: Русские словари. С. 5-175.
- Декарт Р. 1995. *Размышления о первоначальной философии*. Санкт-Петербург: Абрис-Книга. 192 с.
- Кант И. 2006. *Критика чистого разума*. Москва: Эксмо. 736 с.
- Лакофф Дж. 2004. *Женщины, огонь и опасные вещи: что категории языка говорят нам о мышлении*. Пер. с англ. И.В. Шатуновского. Москва: Языки славянской культуры. 792 с.
- Луман Н. 2007. *Социальные системы*. Санкт-Петербург: Наука. 642 с.
- Матурана У., Варела Ф. 2019. *Древо познания: Биологические корни человеческого понимания*. Москва: УРСС: ЛЕНАНД. 320 с.
- Платон. 1990. Кратил. *Собрание сочинений в 4 т. Т. 1*. Пер. с древнегреч. Т.В. Васильевой Москва: Мысль. С. 613-681.
- Смирнов С.А. 2013. Антропозитика: введение в предмет. *Идеи и идеалы*. Т. 1. 2(16). С. 63-77.
- Степанов Ю.С. 1985. *В трехмерном пространстве языка*. Москва: Наука. 336 с.
- Степанова А.С. 2005. Дейксис и семантика жеста в учении Стои. *Вестник Санкт-Петербургского Университета*. Сер. 9. Вып. 1. С. 88-92.
- Степанова А.С. 1995. *Философия Древней Стои*. Санкт-Петербург: KN. 272 с.
- Столяров А.А. 1995. *Стоя и стоицизм*. Москва: АО Ками Групп. 444 с.
- Фрагменты ранних стоиков*. 1999. Т. 2. Хрисипп из Сол. Москва: Греко-латинский кабинет «Щича-лина Ю.А.». 280 с.
- Хайдеггер М. 2006. *Бытие и время*. Пер. с нем. В.В. Библихина. 3-е изд. Санкт-Петербург. 452 с.



ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ «ЗАБОТА»: КУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

В.В. Володин

Володин Владимир Владимирович — аспирант, соискатель ученой степени, ФГБОУ ВО Благовещенский государственный педагогический университет. 675000, Благовещенск, ул. Ленина, 104. E-mail: volodinmladshy2017@yandex.ru

Володин В.В. 2020. Эволюция понятия «забота»: культурные смыслы и исторические параллели.

Концепт: философия, религия, культура. Том 4. No 2 (14). С. 17–24.

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-17-24>

Статья поступила в редакцию: 19.04.2020. Принята к публикации: 29.05.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Философское понятие «забота» в настоящее время вошло в круг понятий, активно обсуждаемых философами разных школ и направлений. Изучение его становления в античной философии и в философии XX – начала XXI вв. позволяет, во-первых, проследить некоторые параллели между двумя периодами развития философской мысли; во-вторых, выявить значительный потенциал данного понятия в обсуждении онтологических, этических и экзистенциальных проблем; в-третьих, выделить комплексную роль связанной с ним терминологии в качестве маркера культурной специфики «жизненного мира», преломленного в понятийном аппарате конкретной эпохи. В конечном итоге, анализ термина «забота» в ретроспективной синхронизации «античности» и «современности» целесообразен не только для более глубокого осмысления разницы в определениях «заботы» с точки зрения различных культурных контекстов. Такой анализ оказывается критически важен для выявления методологического значения данного понятия для современных социальных и гуманитарных наук, поскольку проявляет рамочный характер концептуализации понятия социальной ответственности. Таким образом, новизна данного исследования состоит прежде всего в определении методологического значения «заботы» в рамках востребованности этого понятия современным педагогическим знанием, а также систематизации различных концептуальных моделей «заботы» в античной и современной философии. Теоретическая значимость такого исследования состоит в возможности сформулировать контекстные определения «заботы», а также установить пропедевтическое значение данного понятия в современных педагогических и воспитательных практиках. Установление культурно детерминированных смыслов «заботы» позволяет сделать вывод о востребованности современной культурой её античных интерпретаций, основанных на трактовке самопознания как востребованной обществом культурной практики.

Ключевые слова: понятие «забота», забота о себе, самопознание, самоопределение, самосовершенствование, самопонимание, бытие, экзистенциал, понятие «забота» в педагогических исследованиях.

В качестве самостоятельного философского понятия термин «забота» появляется ещё в античности, где рассматривается прежде всего как «забота о себе». Одно из первых упоминаний «заботы» в этом смысле встречается в диалоге Платона «Алкивиад I»: «Однако, что ты собираешься делать с самим собою? Остаться таким, каков ты есть, или проявить о себе некоторую заботу?» [Платон, 2011: 197]. Под «заботой», или «заботой о себе», в данном случае понимается самопознание, которое Платон называет «искусством, улучшающим душу». Именно заботу о душе автор «Алкивиада» полагает главной задачей философа: «...ну а заботу о наших телах и имуществе следует предоставить другим» [Платон, 2017: 112].

Рассуждения Платона, однако, касаются не только вопроса о том, как «наука» приводит к «благу» и «красоте». Уделяя внимание проблеме самопознания, античная философия задавалась вопросом о том, каким путём можно достичь одновременно счастья и общего блага. И хотя философская «забота о себе» увязана в диалогах Платона с познанием, осуществляется она прежде всего в добродетели, то есть непосредственно связана с отношением к другим. Например, человеку, желающему достойно заниматься государственными делами, необходимо сначала «обрести добродетель самому», прежде чем прививать её своим гражданам». Подобное совершенствование — долг каждого, кто намерен не только проявлять заботу о себе и о том, что ему принадлежит, но также «заботиться о государстве и его интересах» [Платон, 2017: 55]. Как отмечает Д.Ю. Дорофеев, размышления Платона о «заботе», интерпретированной как «забота о себе», позволяют сосредоточиться на вопросе о подлинности «самосоотнесенности», которая позволяет стать самим собой в смысле возвращения к своей собственной самотождественной идентичности [Дорофеев, 2019]. Именно эту линию рассуждений развивает Аристотель, для которого

добродетель приобретает ещё более ярко выраженную связь с поступками в отношении других людей. В его сочинениях (таких, как «Этика» и «Политика») рассматриваются особенности обретения «меры» между недостатком и избытком того или иного качества (этическая добродетель) с помощью рассудительности (одна из дианоэтических добродетелей) [Аристотель, 2005: 37]; а также определяются типы отношений власти. Интересно, что критерием разделения на «хорошие» и «плохие» типы государственного устройства здесь выступает забота об «общем благе» [Аристотель, 1983: 467].

Приведённые рассуждения двух великих древнегреческих философов имеют большое значение для уяснения того, как формировалось содержание понятия «забота» в качестве комплексного многоаспектного, «вписанного» в социальный и культурный контекст своего времени. На основании краткого экскурса, предпринятого выше, можно сделать вывод, что для культуры античной Греции при интерпретации понятия «забота» характерен упор на самопознание, обретающий социально и нравственно окрашенные значения. Отсюда — та роль, которую играет понятие «забота» в развитии античных представлений о воспитании и образовании¹. Связь этических и онтологических представлений в этом случае обусловила социальные проекции интерпретации «заботы». Однако такие проекции не содержали ещё развёрнутых интерпретаций, выходящих за рамки сложившихся на тот момент представлений о человеке и государстве.

Обратимся к Древнему Риму. Марк Туллий Цицерон подчёркивал, что «забота о себе» должна присутствовать у всех людей (точнее, «забота о себе» является *обязанностью*). Особенно важна такая «забота» для государственных деятелей. Древнеримский философ говорит о «заботе» сквозь призму понятия самосовершенствования и «жизни по природе» [Цицерон, 2000: 171].

¹ Пичугина В.К. 2013. Развитие антропологического дискурса «заботы о себе» в истории античной педагогики: дисс. ... д. пед. наук. Волгоград. 363 с. С. 14.

Поскольку в его рассуждениях «забота» предстаёт как процесс самопознания и морального самосовершенствования, можно утверждать, что она в первую очередь направлена на самого себя («забота о себе»). В то же время, поскольку Цицерон утверждает первостепенное значение «заботы» для государственных деятелей, её роль всё же выходит за рамки сугубо индивидуального значения.

Интересна интерпретация «заботы» в стоицизме. Так, Луций Анней Сенека соединил свои рассуждения о «заботе» с идеей, согласно которой каждый человек является творцом самого себя. Сенека полагал, что моральное самосовершенствование и самопознание подводит человека к состоянию внутренней свободы, открывает возможность осознанного принятия ответственных решений, основанных на понимании своего места в мире, а также понимания закона, который этим миром правит. Примечательно, что «заботу о себе» Сенека включал не только заботу о душе, но и заботу о теле [Сенека, 1986: 53]. С ним солидарен Эпиктет: человек отличается от других существ тем, что способен обращаться к себе, познавать и совершенствовать себя. Таким образом, способность заботиться о своём саморазвитии — одна из главных черт, определяющих человека [Эпиктет, 1997: 40].

Античный период, будучи периодом интенсивного расцвета философского и научного знания, не мог не оказать влияние на становление современных представлений о том, о чём следует (и о чём не следует) «заботиться». Заботиться, согласно античной модели, следует «о себе», прежде всего — о душе, но также и о теле; при этом «забота» имеет яркую социальную направленность, хотя и «развёрнута» в основном на человека как индивида. Собственно, на этом античное понимание «заботы» и остановилось [Болотникова, 2016: 99].

Пропуская важный исторический период средневековья, давший не менее оригинальные, чем в античности, трактовки

«заботы», перейдём к актуализации этого понятия в современной философии, ограничив своё рассмотрение периодом XX – начала XXI вв. А точнее — творчеством М. Хайдеггера и М. Фуко, а также идеями их комментаторов и оппонентов. Импульсом к сопоставлению этого периода развития представлений о «заботе» с идеями античности послужило в данном случае высказывание М. Фуко, который отмечал, что отправной точкой философствования в античности выступает принцип «заботы о себе», эквивалентный призыву «познай самого себя» [Фуко, 2007:15]².

Однако рассуждения М. Фуко нельзя рассматривать в отрыве от той фундаментальной философской работы с понятием «забота», которую провёл М. Хайдеггер в работе 1927 г. «Бытие и время» [Кожарова, 2007: 74]. «Заботу» немецкий философ связывает понятием «Dasein» («здесь-бытие» или «вот-бытие»). При этом «забота» выступает в качестве ключевого «экзистенциала», выражающего исходное онтологическое единство Dasein. В свою очередь, «забота о себе», — это исходная онтологическая особенность Dasein, так как «в его бытии дело идёт о самом этом бытии». Поэтому выражение «забота о себе» по сути тавтологично [Хайдеггер, 1993: 193]. На последнее утверждение Хайдеггера обращают внимание многие авторы [Куницин, 2017; Лифинцева, 2015], подчёркивая различие античной трактовки «заботы» как «заботы о себе», разводящее тем не менее «заботу» на составляющие (если можно так выразиться, на имманентную и трансцендентную стороны), — и того понимания, которое привносит в герменевтику «заботы» немецкий философ, соединяя в её трактовке онтологический и экзистенциальный пласты.

Размышления о «заботе» М. Хайдеггер увязывает также с вопросом об аутентичности, то есть *проживании* человеком собственного существования. Философ полагает, что человек с самого своего рождения включён в событие, со-бытие с Дру-

² Зоткин А.О. *Читая М. Фуко (Герменевтика субъекта)*. URL: <https://www.sites.google.com/site/zotkin70/citatelskij-dnevnik-1/citaa-m-fuko-germenevika-subekta> (дата обращения: 17.02.2020).

гими; а также подвержен угрозе потерять свою самость. Ведь, «поглощаясь» миром вещей, он постоянно находится «в сравнениях и аналогиях», «усредняется», обезличивается, становится «таким как все». Отсюда — «озабоченность», то есть стремление «проживать» подлинное существование [Хайдеггер, 1993: 126].

Раскрывая бытийный смысл «заботы», М. Хайдеггер выводит два типа *внешних* проявлений заботы: «озабочение» и «заботливость». Если «озабочение» выражает отношение к вещам, к средствам, то «заботливость» — отношение с Другими. Философ выделяет два модуса заботливости: подчиняюще-заменяющая (*einainspringen*) и заступнически-освободительная (*vorgausspringen*) [Хайдеггер, 1993: 122]. Подчиняюще-заменяющая заботливость предполагает, что заботящийся человек берёт заботы другого на себя (как бы «заменяет» его), заботы другого становятся заботами заботящегося. Тем самым тот, о ком заботятся, встаёт в позицию зависимости. При заступнически-освободительной заботливости, заботящийся не берёт бремя забот другого на себя. Тем самым круг забот того, о котором заботятся, не деформируется, его всё также заботят его проблемы. Второй способ заботливости генерирует отношения, способствующие постепенному становлению у того, о ком заботятся, заботы о себе. В этом случае человек погружается в процесс самопонимания, самораскрытия, проживания своего подлинного (то есть собственного) бытия. Как пишет В. Бимель, «заботливость касается собственно экзистенции другого, а не чего-то, что его озаботило» [Biemel, 1993: 51].

Продолжая и развивая идеи М. Хайдеггера, М. Фуко ставит вопрос о взаимосвязи субъекта и истины: истина с его точки зрения даётся субъекту, находящемуся в процессе внутреннего преобразования, изменения себя через деятельность и рефлексия [Фуко, 2007: 28]. При этом сущность «заботы о себе» заключается в её направленности на становление человеческой индивидуальности. Вслед за М. Хайдеггером определяя «заботу» как то, что помогает человеку перестать погружаться в повседневность, обезличиваться, стано-

виться «таким как все» [Фуко, 2007: 92], М. Фуко, как уже отмечалось, обращается к рассмотрению этой темы сквозь призму текстов античных авторов. В числе тех вопросов, которые обнаруживают себя при таком подходе, вновь оказываются темы самопознания, самосовершенствования и самоопределения человека в окружающем мире. Таким образом, именно с подачи Фуко тема нюансированного сопоставления «заботы» как «заботы о себе» в античном смысле и «заботы», имеющей бытийный статус, становится предметом оживлённых дискуссий.

Стоит подчеркнуть, что обращение к анализу концепций «заботы» в западном обществе XX в. не было случайным. Идеал беззаботности, активно навязываемый идеологиями рыночной экономики, сталкивается в этот период с попытками разобраться в глубинных основаниях происходящих общественных трансформаций и следствиях этих трансформаций для человеческого существования.

Одним из самобытных видов продолжения таких дискуссий после М. Фуко можно считать обращение к теме «заботы» в контексте феминистской этики, то есть этики, строящейся на основе учёта женского морального опыта и критике этики классической. Так, уточняя этическое содержание понятия «забота», К. Гиллиган, Н. Ноддингс, С. Радек, и Д. Тронто настаивают на необходимости исключить из рассмотрения этого вопроса тему трансцендентного идеала (то есть отказаться от идеи абсолютных моральных законов и божественных заповедей). Критикуя классическую этику за её абстрактность, они акцентируют внимание на том, что заботу порождают конкретные жизненные ситуации и возникающие здесь моральные проблемы взаимодействующих друг с другом людей [Gilligan, 1982; Noddings, 2003; Ruddick, 1989; Tronto, 1993]. Как справедливо отмечает О.В. Артемьева, представители феминистской этики указывают на неспособность классической этики соотноситься с реальными потребностями человека [Артемьева, 2000: 196].

В отечественной философии проблемой этического содержания термина «за-

бота» в настоящее время занимается целый ряд учёных. Так, А.Г. Куницын в этой связи критикует классическую этику: навязывая этические правила в качестве императивов, регулирующих нравственное поведение человека, такая этика предполагает, что их существование *обособлено* от конкретных ситуаций, с которыми сталкивается человек в ходе решения нравственных задач [Куницын, 2019: 145]. Понятно, что в таком случае «абстрактная справедливость выше блага конкретного Другого» [Апресян, 2008: 18], а особенности социокультурного «фона» принятия этических решений и вовсе выпадают из рассмотрения. В.Л. Лехциер в своих рассуждениях уделяет внимание рассмотрению «заботы о себе» с точки зрения её процессуального характера, и подчёркивает, что «заботу о себе» нельзя сводить к технологии, упражнению, инструменту [Лехциер, 2005: 65].

Тема «заботы» находит своё отражение и в отечественных педагогических исследованиях. В.В. Быстрова определяет «заботу» с точки зрения педагогики и психологии как процесс содействия воспитанию, направленный на становление «заботы о себе» у подростка, на формирование у него активной жизненной позиции и ответственности по отношению к своей жизни. Исследовательница предлагает модель «педагогической заботы», которая предполагает целевой, содержательный, процессуально-операционный, результативно-оценочный компоненты, а также этапы и условия реализации данной модели³.

Н.С. Малякова рассматривает феномен «заботы» в структуре антропологически ориентированного уклада школьной жизни. С её точки зрения, «забота» — не просто деятельность, а проявление бытия ребёнка и его события с другими [Малякова, 2012]. С.В. Волкова прослеживает взаимосвязь выявленных М. Хайдеггером форм «скуки» и «заботы», а также соответствующих им проявлений, в опыте образовательной деятельности [Волкова, 2017]. В.К. Пичугина и В.Г. Безрогов, анализируя проблематику «заботы о себе» в контексте истории образования античности, подчёркивают важность рассмотрения такой «заботы» как процесса самопознания и самосовершенствования [Пичугина, Безрогов, 2015].

Таким образом, культурные смыслы интерпретации «заботы» в исторических параллелях античности и современной философии оказываются в настоящее время востребованы прежде всего в перспективе их освоения в рамках существующих культурных практик. Прежде всего, речь идёт об образовании, где философский язык, нередко переусложнённый с точки зрения профессиональных педагогов, в том числе школьных, неожиданно находит своё применение для решения практических вопросов. При этом обыденное понимание «заботы» как тьюторства, то есть своеобразного «сопровождения» обучаемого со стороны обучающего, углубляется за счёт обращения к фундаментальным философским интерпретациям «заботы», выделяющим её онтологические, этические и экзистенциальные аспекты.

³ Быстрова В.В. 2014. *Педагогическая забота как условие воспитания подростков в ситуации социального неравенства*: дисс. ... канд. пед. наук. Санкт-Петербург. 266 с. С. 6.

EVOLUTION OF THE CONCEPT OF CARE: CULTURAL NARRATIVES AND HISTORICAL COMPARISONS

V.V. Volodin

Vladimir V. Volodin — PhD student, degree seeker. Blagoveschensk State Pedagogical University. 675000, Blagoveschensk, Lenin str., 104. E-mail: volodinmladshy2017@yandex.ru

Volodin V.V. 2020. Evolution of the concept of care: cultural narratives and historical comparisons.

Concept: Philosophy, Religion, Culture. Vol. 4. No 2 (14). P. 17–24/ <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-17-24>

Received: 19.04.2020. Accepted: 25.05.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. *The philosophy of «care» has already joined a range of problems extensively discussed by philosophers of various scholarly traditions. Exploring the concept of care as it has been defined in ancient philosophy and the philosophy of the 20th and early 21st centuries allows, firstly, to trace some parallels between two periods of development of philosophical thought; secondly, to recognize the significant potential of this concept while discussing ontological, ethical and existential problems; thirdly, to highlight complex role of the corresponding terminology as a marker of cultural specifics of the «life world», reflected in the conceptual framework of a particular era. Finally, the analysis of «care» through the retrospective synchronization of «antiquity» and «modernity» promotes a deeper perception of the differences in «care» interpretations within various cultural contexts. Such analysis is critically important for defining the methodological significance of this concept for modern social and human sciences, since it reveals the framework nature of social responsibility conceptualization. Therefore? the novelty of the study consists in defining methodological significance of «care» in the framework of modern pedagogical knowledge, as well as systematizing various conceptual models of «care» in ancient and modern philosophy. Theoretical relevance of the research is based on the ability to formulate contextual definitions of «care», as well as to establish its propaedeutic significance in modern pedagogical and educational practices. Having defined the meanings of «care» we can conclude that contemporary culture demands its ancient interpretations be based on the explication of self-knowledge as a high demand social practice.*

Keywords: care concept, self-care, self-knowledge, self-determination, self-improvement, self-knowledge, self presence, existential, care concept in pedagogical research.

References:

- Gilligan C. 1982. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press. 216 p.
- Noddings N. 2003. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkley: Univ. of California press. 220 p.
- Ruddick S. 1989. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press. 291 p.
- Tronto J.C. 1993. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge. 226 p.
- Biemel W. 1993. *Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg: Reinbek bei Hamburg. 179 s. (In German).
- Aristotle. 2005. *Evdemova etika [Evdemova Ethics]*. Per. T.V. Vasil'evoi i dr. Moscow: IF RAN. 448 p. (In Russian).

- Aristotle. 1983. *Sochineniia: v 4-kh t. T.4* [Works: in 4 vols. V. 4]. Per. N.V. Braginskoi i dr. Moscow: Mysl'. 830 p. (In Russian).
- Apresian R.G. 2008. O prave l'gat' [On the right to lie]. *Logos: filosofsko-literaturnyi zhurnal*. 5 (68). P. 4-18 (In Russian).
- Artem'eva O.V. 2000. Etika zaboty: feministskaia al'ternativa klassicheskoi filosofii [Care Ethics: A Feminist Alternative to Classical Philosophy]. *Eticheskaiia mysl'. Vyp. 1*. Moscow: IF RAN. P. 195-215 (In Russian).
- Bolotnikova E.N. 2016. Filosofskie interpretatsii kontsepta «zabota»: ot «lekarstva» v antichnosti do «zdorovo byt'» v sovremennosti [Philosophical interpretations of the concept of «care»: from «medicine» in antiquity to «great to be» in modern times]. *Nauchno-tekhnicheskie vedomosti SPbGPU. Gumanitarnye i obshchestvennye nauki*. № 2. P. 98-103 (In Russian).
- Cicero. 2000. *O predelakh blaga i zla. Paradoksy stoikov* [On the limits of good and evil. Paradoxes of the Stoics]. Per. N.A. Fedorovoi. Moscow: Rossiiskii gosudarstvennyi humanitarnyi un-t. 474 p. (In Russian).
- Dorofeev D.Iu. 2019. Chelovecheskaia identichnost' v dialoge Platona «Alkiviad I» (k voprosu ob antropologicheskoi problematike v drevnegrecheskoi filosofii) [Human identity in the dialogue of Plato «Alcibiades I» (on the issue of anthropological issues in ancient Greek philosophy)]. *Scholae*. № 1. P. 251-268 (In Russian).
- Epictetus. 1997. *Besedy* [Conversations]. Per. G.A. Taroniana. Moscow: Ladimir. 320 p. (In Russian).
- Foucault P.-M. 2001. *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard. 540 p. (In French) (Russ. ed.: Foucault M. 2007. *Germevntika sub'ekta*. Per. A.G. Pogoniailo. Saint-Petersburg: Nauka. 677 p.).
- Heidegger M. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen. 450 s. (In German) (Russ. ed.: Heidegger M. 1993. *Bytie i vremia*. Per. V.V. Bibikhina. Moscow: Respublika. 447 p.).
- Kozharova T.V. 2007. Poniatie zaboty v tvorchestve M. Fuko i M. Khaideggera [The concept of care in the works of M. Foucault and M. Heidegger]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriia 6. Politologiya. Mezhdunarodnye otnosheniia*. Vol. 2. Part 1. P. 74-83 (In Russian).
- Kunitsin A.G. 2017. Filosofii zapada cherez poniatie «zabota» [The philosophy of the West through the concept of «care»]. *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. № 1. P. 70-72 (In Russian).
- Kunitsyn A.G. 2019. Eticheskoe izmerenie «Zaboty» [The ethical dimension of «Care»]. *Manuskript*. № 6. P. 144-148 (In Russian).
- Lekhtsier V.L. 2005. Zabota o sebe i problema filosofskogo obrazovaniia [Self-care and the problem of philosophical education]. *Ideia universiteta i topos mysl'i: materialy konferentsii, posviashchennoi 25-letiiu kafedry filosofii gumanitarnykh fakul'tetov SamGU*. P. 51-65 (In Russian).
- Lifintseva T.P. 2015. «Zabota» Khaideggera, «bytie-dlia-sebia» Sartra i buddiiskaia dukhkhka: ontologiya negativnosti [Heidegger's «Care», Sartre's «Being-for-Self», and Buddhist Dukkha: Ontology of Negativity]. *Voprosy filosofii*. № 7. P. 184-203 (In Russian).
- Maliakova N.S. 2012. Sushchnostnye kharakteristiki fenomena zaboty v uklade shkol'noi zhizni: mezhdistsiplinarnyi aspekt analiza [Essential characteristics of the phenomenon of care in school life: an interdisciplinary aspect of analysis]. *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena*. № 148. P. 134-141 (In Russian).
- Pichugina V.K., Bezrogov V.G. 2015. Obrazovanie i zabota o sebe v epokhu metamoderna [Education and self-care in the era of metamodern]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta*. 3 (38). P. 116-128 (In Russian).
- Plato. 2016. *Dialogi* [Dialogs]. Per. V.N. Karpovoi. Saint-Petersburg: Azbuka. 448 p. (In Russian).
- Seneka L. 1986. *Nravstvennye pis'ma k Lutsiliu* [Moral letters to Lucius]. Per. S. Osherova. Moscow: Khudozhestvennaia literatura. 543 p. (In Russian).
- Volkova S.V. 2017. Dasein, skuka, zabota v sfere obrazovaniia [Dasein, boredom, care in education]. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie*. 3 (25). P. 33-49 (In Russian).

Список литературы на русском языке:

- Аристотель. 2005. *Евдемова Этика*. Пер. Т.В. Васильевой и др. Москва: ИФ РАН. 448 с.
- Аристотель. 1983. *Сочинения: в 4-х т. Т.4*. Пер. Н.В. Брагинской и др. Москва: Мысль. 830 с.

- Апресян Р.Г. 2008. О праве лгать. *Логос: философско-литературный журнал*. 5(68). С. 4-18.
- Артемяева О.В. 2000. Этика заботы: феминистская альтернатива классической философии. *Этическая мысль*. Вып. 1. Москва: ИФ РАН. С. 195-215.
- Болотникова Е.Н. 2016. Философские интерпретации концепта «забота»: от «лекарства» в античности до «здорово быть» в современности. *Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки*. № 2. С. 98-103.
- Волкова С.В. 2017. Dasein, скука, забота в сфере образования. *Человек. Культура. Образование*. 3 (25). С. 33-49.
- Дорофеев Д.Ю. 2019. Человеческая идентичность в диалоге Платона «Алкивиад I» (к вопросу об антропологической проблематике в древнегреческой философии). *Scholae*. № 1. С. 251-268.
- Кожарова Т.В. 2007. Понятие заботы в творчестве М. Фуко и М. Хайдеггера. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Политология. Международные отношения*. Вып. 2. Ч. 1. С. 74-83.
- Куницин А.Г. 2017. Философия запада через понятие «забота». *Вестник Челябинского государственного университета*. № 1. С. 70-72.
- Куницын А.Г. 2019. Этическое измерение «Заботы». *Манускрипт*. № 6. С. 144-148.
- Лехциер В.Л. 2005. Забота о себе и проблема философского образования. *Идея университета и топос мысли: материалы конференции, посвященной 25-летию кафедры философии гуманитарных факультетов СамГУ*. С. 51-65.
- Лифинцева Т.П. 2015. «Забота» Хайдеггера, «бытие-для-себя» Сартра и буддийская духкха: онтология негативности. *Вопросы философии*. № 7. 184-203.
- Малякова Н.С. 2012. Сущностные характеристики феномена заботы в укладе школьной жизни: междисциплинарный аспект анализа. *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*. № 148. С. 134-141.
- Пичугина В.К., Безрогов В.Г. 2015. Образование и забота о себе в эпоху метамодерна. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. 3 (38). С. 116-128.
- Платон. 2016. *Диалоги*. Пер. В.Н. Карповой. Санкт-Петербург: Азбука. 448 с.
- Сенека Л. 1986. *Нравственные письма к Луцилию*. Пер. С. Ошерова. Москва: Художественная литература. 543 с.
- Фуко М. 2007. *Герменевтика субъекта*. Пер. А.Г. Погоняйло. Санкт-Петербург: Наука. 677 с.
- Хайдеггер М. 1993. *Бытие и время*. Пер. В.В. Бибихина. Москва: Республика. 447 с.
- Цицерон. 2000. *О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков*. Пер. Н.А. Федоровой. Москва: Российский государственный гуманитарный ун-т. 474 с.
- Эпиктет. 1997. *Беседы*. Пер. Г.А. Тароняна. Москва: Ладомир. 320 с.



СОЦИАЛЬНОЕ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ КАК КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ОСНОВА ПОНИМАНИЯ КУЛЬТУРЫ И ОБЩЕСТВА

Ж.В. Латышева

Латышева Жанна Вячеславовна — доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой журналистики, рекламы и связей с общественностью, профессор Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых. 600000, Владимир, ул. Горького, 87. E-mail: joan_lat@mail.ru

Латышева Ж.В. 2020. Социальное трансцендирование как концептуальная основа понимания культуры и общества. *Концепт: философия, религия, культура*. Том 4. No 2 (14). С. 25–32
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-25-32>

Статья поступила в редакцию: 28.11.2019. Принята к публикации: 25.02.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Современные проблемы социогуманитарных наук, среди которых — взаимодействие *structure/agency*, пути и формы как личностного развития, так и социокультурных изменений, трансформация ценностного статуса социального субъекта, переосмысление его вклада в созидание общества — требуют внесения существенных корректив в терминологическую базу и методологию социогуманитарных исследований. С этой целью в статье рассматривается с отличающейся от общепринятой позиции одно из основных понятий европейской философии — трансцендирование. Оригинальность авторского подхода состоит в социальной трактовке данного понятия и выявления его интегрирующих возможностей по отношению к семантически близким концептам и терминам социальной теории XX – XXI вв. Для достижения поставленных задач проведён компаративистский анализ понятия социального трансцендирования и понятий креативности действия (Х. Йоас), фабуляции (А.-Т. Тименецки), сигнификации (П. Бергер, Т. Лукман), означения (Дж. Александер), метаязыка (Р. Барт), *agency* (Э. Гидденс и др.). Социальное трансцендирование так же интенционально и креативно, как и человеческое действие. Однако первое, кроме того, интерсубъективно, коммуникативно и телеологично. Как и фабуляция, социальное трансцендирование поднимает человека посредством функционирования многих социокультурных практик над миром обыденности. Однако механизмом такого возвышения в фабуляции выступает художественно-эстетическое переживание, тогда как в социальном трансцендировании задействуются все свойственные человеку интересы: познавательный, этический, религиозный и др. Сигнификация охватывает индивидуально-личностный и знаково-символический аспекты социального трансцендирования, повседневный и внеповседневный его уровни, выступая одним из значимых способов социального трансцендирования. Означение и метаязык также воплощают варианты сигнификативности социального трансцендирования; посредством *agency* раскрывается его динамизм. Автор приходит к заключению о том, что родовый концептуально-содержательной основой проанализированных понятий предстаёт социальное трансцендирование, «вбирающее» в себя важнейшие процессы общественного созидания.

Ключевые слова: социальное трансцендирование, трансцендентное, социальный субъект, креативность действия, фабуляция, сигнификация, agency, означение, метаязык.

Философское познание призвано артикулировать и продуцировать такие подходы и понятия, которые способствовали бы эффективному решению стоящих перед культурой и обществом проблем, открытию иных, преодолевающих «разрывы», «объединяющих» горизонтов и ракурсов научных исследований и, как следствие, достижению качественно более высоких результатов последних.

Так, в социокультурных исследованиях сегодня не теряют своей остроты проблемы взаимодействия институционально-нормативной и индивидуальной составляющих общества (structure/agency), меняющегося ценностного статуса социального субъекта, значимости его вклада в формирование социальной реальности, перспектив и форм личностного развития, направленности и характера социокультурных изменений. Указанные и некоторые другие «болевы́е точки» проблемного поля социальной философии, «пульсирующие» в ситуации постоянных социальных трансформаций, нуждаются в переоценке устоявшихся методологий, сложившихся в их изучении, в переосмыслении традиционных концептов, их новой, нетривиальной трактовке.

Обратим в связи с этим внимание на концепт «трансцендирование» (от латинского «выходящий за пределы», «перешагивающий»), известный как термин классической (Августин, Н. Кузанский, И. Кант, Г.Ф.В. Гегель, И.Г. Фихте и др.) и неклассической (Ф. Ницше, Э. Гуссерль, К. Ясперс, М. Хайдеггер, Э. Мунье, Э. Левинас и др.) философии. Именно посредством трансцендирования человек приобщается к общечеловеческим ценностям истины, блага и красоты, актуализирует их, помещая в их контекст разнообразные проблемы современной действительности. Продуктивные творческие «выходы за пределы», «пере-

ступания», «превосхождения», «преодоления», кроме того, наполняют смыслом и значимостью не только деятельность мыслителей и учёных, художников и поэтов, инженеров и космонавтов (да и любое созидание), но и насыщают этими смыслами внутренний мир тех, кто постигает истинную ценность результатов данного творческого труда.

Иными словами, это универсальный процесс творческого становления и развития человека и общества. Однако, несмотря на явно выраженный социокультурный аспект содержания трансцендирования, этот аспект, вплоть до двадцатого столетия, оставался нераскрытым. Современное его эксплицитное социальное прочтение берёт свое начало от философской антропологии М. Шелера, А. Гелена, А. Портманна, О. Больнова, экзистенциализма Н.А. Бердяева и др., то есть обнаруживает философско-антропологический генезис. П. Бергер и Т. Лукман впоследствии убедительно показали, что всё, что создаётся человеком, становится в то же время социальным [Бергер, Лукман, 1995: 80-89]. Трансцендирование как антропологический феномен нужно поэтому рассматривать также как исконно социальный феномен. Правомерно поэтому, употребление понятия «социальное трансцендирование», которое как раз подчеркивает эту изначальную и всеохватную социальность.

Важно заметить, что понятие социального трансцендирования, имеющее философскую социально-антропологическую природу, можно отнести к той отрасли социальной философии, которую В.С. Барулин определил как социально-философскую антропологию, положив начало её развитию в постсоветской России [Барулин, 1994: 7-48]. Оно по-философски целостно, аккумулируя и абстрактную, и конкретную составляющие философии

[Лосский, 1991: 468], раскрывает принцип существования человека социального и способно, ввиду этого, охватить те термины и концепты социогуманитарных наук, которые маркируют и раскрывают процессы и феномены становления и развития общества (причём к их числу можно отнести даже некоторые процессы имманентизации, объективации и реификации, которые, по нашему мнению, также диалектически включают в себя некоторые моменты трансцендирования — например, символическую легитимацию).

Раскрывая основополагающую родовую черту человека «перешагивания за-», социальное трансцендирование поэтому включает в себе достаточно широкую, богатую и сложно переплетающуюся семантику¹. Выделим здесь лишь некоторые наиболее очевидные смысловые тенденции трансцендирования: стремление к трансцендентному как религиозно-онтологическому и нравственному Абсолюту (Августин, И. Фихте, Г. Коген, К. Ясперс и др.) и, в экзистенциально-личностном, этическом и социальном аспектах, как к Другому (А. Шюц, Т. Лукман, Ж.П. Сартр, С. Франк, Э. Левинас и др.); преодоление трансцендентного (или снятия напряженности по отношению к нему) в различных вариантах метафизического, гносеологического и социального отношений (И. Кант, Э. Гуссерль, Н. Гартман, А. Шюц, М. Хайдеггер и др.); превосходство себя — «перешагивание» своих текущих повседневных состояний, установок, желаний, наличных ситуаций и обстоятельств до выхода во внеповседневные сферы, «перерастание» имеющегося духовного уровня путем самовоспитания и самосовершенствования при ориентации на систему высших неутилитарных ценностей (И. Кант, Э. Гуссерль, Н. Бердяев и др.). Представленная семантика предполагает соответствующие специфические психологические и личностные характеристики субъекта трансцендирования как

субъекта культуры: состояние (ощущение, осознание) незавершенности, поиска, неудовлетворенности данным, состоявшимся; потребность в изменении, развитии, творчестве, эксперименте, парадоксе; стремление к иному, жажда иного; настрой на преодоление и совершение усилий, поступков, принятие решений, труд — без которых осуществление стремлений или преодоление невозможно. Таким образом, трансцендирование указывает на гибкость, открытость, проективность, наконец, социальность человека как его истинные антропологические качества.

Ввиду глубинного присутствия интенций трансцендирования в многообразных проявлениях жизни человека и общества, ранее нами было выработано следующее широкое исходное понимание социального трансцендирования: «устремленность людей к социальному единству через индивидуально-совместное преодоление рамок их биологического существования, выражающееся в постоянном конституировании и конструировании себя, Другого (Других), повседневных и внеповседневных реальностей, создающее тем самым общество и одновременно включенное в социальный процесс»². Такое базовое определение, кроме того, обнаруживает в социальном трансцендировании потенциал «объединяющего» концепта, который может выступить организующим пространством творческих исканий, критики и развития более конкретных понятий и теорий, хотя и не тождественных, но в основных аспектах семантически и концептуально близких, введенных и употребляемых в философской и социальной мысли XX – XXI вв.

С целью аргументации последнего тезиса сопоставим социальное трансцендирование с такими терминами, как «креативность действия» (Х. Йоас, М. Эмирбайер, Э. Мише), «фабуляция» (А.-Т. Тименецки), «сигнификация» (П. Бер-

¹ Латышева Ж.В. 2016. *Трансцендирование как предмет социально-философского исследования*: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11. Архангельск. 420 с. С. 38–57.

² Латышева Ж.В. 2016. *Трансцендирование как предмет социально-философского исследования*: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11. Архангельск. 420 с. С. 32.

гер, Т. Лукман), «означение» (Дж. Александер), «метазык» (Р. Барт), *agensy* (Э. Гидденс, Н. Мозелис, М. Арчер и др.)

Согласно Х. Йоасу, человеческое действие интенционально, но не телеологично, осуществляется с учетом ситуации, укоренено в intersubjectively созданной телесной схеме, исконно социально [Горностаева, 2010]. Социальное трансцендирование также немислимо без творческой составляющей, оно интенционально, темпорально-горизонтно, intersubjectively и коммуникативно, в большой степени интуитивно; но оно *телеологично*, причем и потому, что не ограничивается лишь действием, а превращается в сложную многогранную (эйдетическую, интуитивно-рациональную, духовную и материальную) деятельность, подразумевая цель — преодоление социальных трансцендентностей, и, тем самым, формирование семантически обжитого, обустроенного социального мира, и потому, что осуществляет эту цель, в первую очередь, в форме интенционального темпорально-горизонтного смыслового конституирования, которое обладает внутренней телеологичностью [Чернавин, 2012: 15-18].

Близко социальному трансцендированию и понятие «фабуляция». По мнению Анны-Терезы Тименецки, фабуляция — это древнейший перманентный процесс возвышения над повседневными заботами через реализацию различных социокультурных практик (создание легенд, мифов и ритуалов, искусства, социально-правовое обустройство жизни и т.д.) [Tymieniecka, 1990: 37-39]. В содержании этого понятия задействуется, так же как и в понятии социального трансцендирования, аспект преодоления человеком своей биологической природы путем создания социокультурной реальности. Последняя, кроме того, раскрывается как внеповседневная, что в данной позиции тоже содержательно совпадает с социальным трансцендированием. Однако объем понятия фабуляции меньше: он ограничен лишь процессом «возвышения» над обыденностью, причем подчеркивается единственный — неутилитарный художественно-эстетический исток этого возвышения,

тогда как, во-первых, социокультурные феномены наличествуют и в мире обыденности, во-вторых, исходными импульсами трансцендирования как имеющего социо-антропологическую природу могут быть различные интенции: познавательные, этические, религиозные и другие. Не прослеживаются в термине А.-Т. Тименецки процессы intersubjectively трансцендирования, которое, как известно, осуществляется только в рамках повседневности [Schütz, Luckmann, 1984: 151-157]. Кроме того, присутствует, но не развит аспект трансцендирования как самосовершенствования; хотя и обозначены, но не эксплицированы связи, взаимодействия людей на пути к построению единой социальной реальности.

Индивидуально-личностное и знаково-символическое начала социального трансцендирования, равно как intersubjectively повседневный и символический внеповседневный его виды схватываются в понятии «сигнификации» Питера Бергера и Томаса Лукмана. Сигнификацией выступает процесс овладения человеком семантикой знаков, то есть субъективное восприятие людьми того смысла, который субъективно же вложили в знаки другие [Бергер, Лукман, 1995: 63]. Сигнификация может быть истолкована, таким образом, как один из важнейших способов (процессов) социального трансцендирования, осуществляющегося в ментальных процессах сознания.

Интересно отметить, что в подобном же сигнификативном аспекте с понятием Бергера и Лукмана пересекаются понятия означения Джеффри Александера и метаязыка Ролана Барта. Означение — это социокультурное семантически-ценностное становление (кодирование, социальное конструирование) реальности на основе бинарных оппозиций, поддерживаемых бинарными представлениями и бинарными дискурсами [Alexander, 2003: 27-32; Кравченко, 2010: 13-22]. Метаязыком Барт называет производный от первичного семиозиса различных знаковых систем семиозис мифологии и считает, что все сферы, процессы и явления культуры подвергаются кодированию на основе именно

семиозиса мифологии [Барт, 2019: 267-274; Понизовкина, 2017: 190-197]. Анализ содержания понятий Александра и Барта приводит к заключению, что многообразие социокультурного духовного творчества, также как и многоликость его продуктов и их изменения обусловлены не только различными составляющими и путями сигнификации, но и различными её исходными основаниями, принципами и уровнями.

В качестве важной динамической характеристики социального трансцендирования следует рассматривать *agency* (агентность). Агентность, которая, ввиду отсутствия устоявшегося её толкования [Кучинов, 2015; Розов, 2017: 29-47], в общем виде может быть определена как способность к независимым от *structure* действиям и взаимодействиям, поступкам, решениям и многообразной деятельности, — присуща субъекту социального трансцендирования. Но нужно оговориться, что *agency* субъекта трансцендирования мы не считаем изолированно-автономным полюсом, противостоящим полюсу *structure*, как это следует из макро- и микросоциологических теорий [Розов, 2017: 30]. Несмотря на то, что проблема взаимосвязи *agency* и *structure* остается открытой, М. Арчер, П. Бурдье, П. Бергер и Т. Лукман, Э. Гидденс, К. Кнорр-Сетина, Дж. Ритцер, М. де Серто, Э. Сикурелл, Ю. Хабермас, Н. Элиас и некоторые другие социологи XX – начала XXI вв. убедительно, на наш взгляд, показали, что в социальной действительности агентность не реализуется в отрыве от социальных институтов и других материальных и духовных социальных структур, а образует с ними общий социальный пространственно-временной и функционально-деятельностный многовекторный континуум, сложное диалектическое единство. Это демонстрируется, например, Мишелем де Серто посредством анализа взаимоотношений социальных стратегий и тактик. Стратегиям как проявлениям и индикаторам структурного уровня организации общества противостоят тактики — творчески-изобретательские практики обычных, не наделённых властью и осо-

быми привилегиями людей, заключённых в «тиски» этих генеральных линий и сценариев социальной жизни и вынужденных ей сопротивляться, нейтрализовывать и изменять, существенно деформируя в своих интересах [Серто, 2013: 107-113].

Научная достоверность и тщательность в разработке понятия и теории социального трансцендирования, выявление его специфики и особенностей, в том числе, и через сопоставление с продуктивными философскими и социологическими концептами требует дальнейшего исследования последних. Однако уже на данном этапе изучения можно констатировать, что в рассмотренных понятиях общим для них является охарактеризованное и определённое выше семантически-концептуальное поле социального трансцендирования: схватывание созидательно-преобразовательного, творчески-динамического и диалектического характера социальной жизни, фиксация активных конституирующих и атрибутивно-конструирующих (Дж. Александер) процессов, изначальным источником которых является человек, его мысли, действия, деятельность, поступки, не изолированные от объективной социальной реальности и предлагаемых социальных обстоятельств, а производящиеся внутри них, сложно, нелинейно с ними взаимодействующие.

Таким образом, социальное трансцендирование показывает себя, с одной стороны, научно-обоснованным базовым конструктом социальной теории, предваряющим и охватывающим обширное пространство понятий и концепций социогуманитарных наук. А с другой стороны, — способным выступить общим принципом интерпретации явных и неявных, подчас противоречивых и, в иных ракурсах, непостижимых импульсов, побуждений, мотивов, механизмов, причин, процессов, ситуаций и событий, имеющих место в человеческом сообществе, помогая создать единую и связную картину последнего.

Относительно дальнейших перспектив исследования следует отметить, что, накапливая аргументы в пользу исходного и вместе с тем интегрирующего характера социального трансцендирования по отноше-

нию к диалектически-динамическим творческим процессам становления и развития человека и общества, важно работать в направлении более чёткого установления сфер применимости и границ возможностей концепта социального трансцендирования. Для этого, на наш взгляд, необходим его анализ сквозь призму еще более общих, основополагающих не только для социогуманитарных, но и естественных

наук, понятий, а также междисциплинарных парадигм и исследований. Одним из принципиально значимых таких понятий, коррелирующих, как мы полагаем, с понятием социального трансцендирования предстает аутопойезис — аутопойезис как человека, так и общества, ведь он как совокупность процессов самосозидания, самотворения, самопроизводства не может не включать в себя трансцендирование.

SOCIAL TRANSCENDING AS A CONCEPTUAL BASIS FOR UNDERSTANDING CULTURE AND SOCIETY

Zh.V. Latysheva

Zhanna V. Latysheva – Doctor of Philosophy, Docent, Head of the Department of Journalism, Advertising and Public Relations, Professor of Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs. 600000, Vladimir, Gorky str., 87. E-mail: joan_lat@mail.ru

Latysheva Zh.V. 2020. Social transcending as a conceptual basis for understanding culture and society.

Concept: Philosophy, Religion, Culture. Vol. 4. No 2 (14). P. 25–32. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-25-32>

Received: 28.11.2019. Accepted: 25.02.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. *Modern problems of the socio-humanistic sciences, including the interaction of structure/agency, the ways and forms of both personal development and socio-cultural changes, the transformation of the value status of a social ego, the reinterpretation of its contribution to the creativeness of society require substantial amendments to the definitions and methodology of socio-humanistic research. In order to achieve this goal, the article considers one of the basic concepts of European philosophy, transcending from the point of view which differs from generally accepted. The singularity of the author's approach is the social notion of this concept and the identification of its integrating capabilities regarding to semantically close concepts and terms of social theory of the 20th – 21st centuries. To reach these objectives, a comparative analysis of the concepts of social transcending and the concepts of action creativity (H. Joas), fabulation (A.-T. Tymieniecka), signification (P. Berger, T. Luckmann), noting (J. Alexander), metalanguage (R. Barthes), agency (E. Giddens et al.) was treated. Social transcending is as intentional and creative as human action. However, the first concept, besides, is intersubjective, communicative and teleological. As a fabulation, social transcending raises a person by means of functioning of many sociocultural practices, above the world of mundanity. However, in fabulation the mechanism of such exaltation is a artistic and aesthetic experience, while in social transcending all the interests peculiar to human beings are used: cognitive, ethical, religious, etc. Signification involves the individually-personal and sign-symbolic aspects of social transcending, its everyday and non-everyday levels, being one of the significant ways of social transcending. Noting and metalanguage also embody the options of signifying of social transcending; by means of agency its dynamism is revealed. The author comes to the conclusion that the generic conceptual-substantive basis of the analyzed concepts is social transcending, which «incorporates» the most important processes of social creativity.*

Keywords: social transcending, transcendental, social ego, action creativity, fabulation, signification, agency, noting, metalanguage.

References:

Alexander J.C. 2003. *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*. Oxford and New York: Oxford University Press. 296 p.

Tymieniecka A.T. 1990. *Introduction to Phenomenology of Life and the Human Condition. Logos and Life: Passions of the Soul and Elements in the Onto-Poiesis of Culture. Book 3*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers. 141 p.

Schütz A. 1984. *Strukturen der Lebenswelt. Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 413 s. (In German).

Barthes R. 1957. *Mythologies*. Paris: Seuil. 218 p. (In French) (Russ. ed.: Barthes R. 2019. *Мифологии*. Пер. с фр. С. Зенкина. Moscow: Akademicheskii proekt. 351 p.).

Barulin V.S. 1994. *Sotsial'no-filosofskaia antropologiya. Obshchie nachala sotsial'no-filosofskoi antropologii* [Socio-philosophical anthropology. General principles of socio-philosophical anthropology]. Moscow: Onega. 256 p. (In Russian).

Berger P.L., Luckmann T. 1966. *The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge*. New York: Doubleday & Company. 249 p. (Russ. ed.: Berger P., Luckmann T. 1995. *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya*. Moscow: Medium. 323 p.).

Chernavin G.I. 2012. K voprosu o sootnoshenii razlichnykh tipov teleologii v fenomenologii Gusserlia: teleologicheskii aspekt perekhoda k fenomenologicheskoi ustanovke [On the correlation of various types of teleology in Husserl's phenomenology: the teleological aspect of the transition to a phenomenological installation]. *Horizon*. 1 (2). P. 7-40 (In Russian).

Gornostaeva M.V. 2010. Kreativnost' sotsial'nogo deistviya po Kh. Ioasu – postulaty i predely [The Creativity of Social Action by H. Joas – Postulates and Limits]. *Sotsiologicheskie issledovaniya*. № 6. P. 23-26 (In Russian).

Kravchenko S.A. 2010. Kul'tural'naya sotsiologiya Dzh. Aleksandera (genezis, ponimaniya vozmozhnosti instrumentarii) [Cultural sociology of J. Alexander (genesis, concepts of the possibility of tools)]. *Sotsiologicheskie issledovaniya*. № 5. P. 13-22 (In Russian).

Kuchinov A.M. 2015. Sovremennye teorii structure-agency i russkaya sotsiologiya [Modern theories of structure-agency and Russian sociology]. *Gumanitarnye nauchnye issledovaniya*. № 4. Part 3. Available at: <http://human.snauka.ru/2015/04/9598> (accessed 02.08.2019) (In Russian).

Lossky N.O. 1951. *History of Russian Philosophy*. New York: Intern. Univ. Press. 416 p. (Russ. ed.: Lossky N.O. 1991. *Istoriya russkoi filosofii*. Пер. с angl. Moscow: Sovetskii pisatel'. 480 p.).

Ponizovkina I.F. 2017. Semiolog R. Barthes i sotsial'nyi mif: sovremennoe prochtenie [Semiologist R. Barthes and Social Myth: A Modern Reading]. *Vestnik REU im. G.V. Plekhanova*. 5 (95), P. 190-197 (In Russian).

Rozov N.S. 2017. Kontseptualizatsiya svyazi structure/agency [Conceptualization of structure / agency communication]. *Filosofiya i obshchestvo*. № 1. P. 29-47 (In Russian).

Seroteau M. de. 1980. *L'invention du quotidien. I Arts de faire*. Paris: Union generale d'editions. 347 p. (In French) (Russ. ed.: Seroteau M. de. 2013. *Izobretenie povsednevnosti. 1. Iskustvo delat'*. Пер. с фр. D. Kalugina, N. Movninoi. Saint-Petersburg: Izd-vo Evrop. un-ta. 330 p.).

Список литературы на русском языке:

Барт Р. 2019. *Мифологии*. Пер. с фр. С. Зенкина. Москва: Академический проект. 351 с.

Барулин В.С. 1994. *Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии*. Москва: Онега. 256 с.

Бергер П., Лукман Т. 1995. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. Москва: Медиум. 323 с.

- Горностаева М.В. 2010. Креативность социального действия по Х. Йоасу – постулаты и пределы. *Социологические исследования*. № 6. С. 23-26.
- Кравченко С.А. 2010. Культуральная социология Дж. Александера (генезис, понятия возможности инструментария). *Социологические исследования*. № 5. С. 13-22.
- Кучинов А.М. 2015. Современные теории structure-agency и русская социология. *Гуманитарные научные исследования*. № 4. Ч. 3. URL: <http://human.snauka.ru/2015/04/9598> (дата обращения: 02.08.2019).
- Лосский Н.О. 1991. *История русской философии*. Пер. с англ. Москва: Советский писатель. 480 с.
- Понизовкина И.Ф. 2017. Семиолог Р. Барт и социальный миф: современное прочтение. *Вестник РЭУ им. Г.В. Плеханова*. 5 (95). С. 190-197.
- Розов Н.С. 2017. Концептуализация связи structure/agency. *Философия и общество*. № 1. С. 29-47.
- Серто М. де. 2013. *Изобретение повседневности. 1. Искусство делать*. Пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. Санкт-Петербург: Изд-во Европ. ун-та. 330 с.
- Чернавин Г.И. 2012. К вопросу о соотношении различных типов телеологии в феноменологии Гуссерля: телеологический аспект перехода к феноменологической установке. *Horizon*. 1 (2). С. 7-40.



РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА В ОБРАЗОВАНИИ ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИХ ИДЕОЛОГИЙ, ПРОТИВОСТОЯЩИХ НАСИЛЬСТВЕННОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

А.В. Луценко

Луценко Антон Владимирович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Дальневосточного федерального университета. 690900, Владивосток, о. Русский, пос. Аякс, кор. 10, каб. 732. E-mail: AVL2009@yandex.ru

Луценко А.В. 2020. Роль религиозного фактора в образовании традиционалистских идеологий, противостоящих насильственной модернизации. *Концепт: философия, религия, культура*. Том 4. No 2 (14). С. 33–42. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-33-42>

Статья поступила в редакцию: 22.10.2019. Принята к публикации: 21.02.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Научная оценка религиозного фактора в историческом формировании анти-модернистских движений необходима для определения их социокультурной природы. Для наибольшей наглядности все приводимые аргументы опираются на краткий разбор конкретных исторических событий, в которых религиозный фактор сыграл наибольшую роль, по существу формируя новую традиционалистскую идеологию. Необходимо критическое рассмотрение упрощенно позитивистского подхода к роли религиозного фактора в развитии и становлении антимодернистских движений, поскольку подобный подход в известной степени игнорирует сложность исследуемого явления. С привлечением конкретно-исторического материала, на примере роли религии в Вандейском восстании, движении «кресте-рос» в Мексике и формирования фалангистской идеологии во время гражданской войны в Испании 1936-1939 гг. можно предложить более взвешенный подход к изучаемой проблеме. Результаты современных историко-религиоведческих исследований заставляют считать неоправданным предположение об особом уровне религиозного фанатизма и мистической экзальтации, якобы свойственного традиционным аграрным обществам в переломную эпоху перехода к индустриальной эре. Целый ряд фактов и их сравнительный анализ позволяют предположить, что религиозный элемент в антимодернистских движениях начинает играть роль тогда, когда возникает необходимость противопоставить идеологии модернизации столь же современную по своей сути традиционалистскую идеологию. Религия становится основой модернистской идеологии, попутно во многом изменяя свое прежнее социокультурное значение. Фактически, во всех рассматриваемых случаях религиозный фактор превращается в фактор идеологический, что само по себе служит признаком постепенной модернизации даже той части социума, которая отстаивает консервативные ценности.

Ключевые слова: религия, насилие, модернизация, революция, консерватизм, идеология, гражданская война, католицизм, традиционализм, позитивизм.

Связь религии и насилия, представляющая собой сложный исторический, культурный и социальный круг проблем, сохраняет непреходящую актуальность, нашедшую особенно яркое отражение в исследовании роли религиозного фактора в формировании идеологий гражданских войн, характерных для основного этапа трансформации западной цивилизации на пороге Нового времени. Чрезвычайная значимость всех причин и условий, предопределивших переход традиционалистских аграрных обществ в стадию обществ индустриальных путем вооруженных конфликтов, крайне важна для понимания дальнейшей внутренней эволюции современных западных социумов [Eliade, 1958: 18; Тейлор, 2017: 442]. В современной научно-исследовательской литературе, как отечественной, так и зарубежной, посвященной роли религиозного фактора в противостоянии обществ с традиционным укладом жизни процессам насильственной модернизации, встречается подход, который ряд исследователей, его придерживающихся (в частности Н.Н. Платошкин [Платошкин, 2011: 24], Дж. Шрусбери [Shrusbery, 2012: 77], Д. Уильямс [Williams, 2007: 98], Х. Фаррелл [Farrell, 2014: 93]) именуют «прогрессистским» или «формационным». Его суть можно представить в виде наглядной схемы, описывающей религию как один из краеугольных столпов любого архаического сообщества. Согласно этой схеме, религия неизбежно сопротивляется всяким попыткам прогрессивных сил модернизировать архаическое общество и становится неизбежным препятствием на пути неотвратимой модернизации. Тем самым в рамках этого подхода религия противопоставляется как «реакционная» силам просвещения и модерна, а повышенная религиозность социума рассматривается как неотъемлемая принадлежность архаики.

Такой подход, часто выражаемый со значительными нюансами и оговорками, но так или иначе легко классифицируемый, применяется в том числе по отношению к тем историческим периодам, в которых модернизационные процессы проявились в виде революций, превращающих аграрное традиционное общество в индустриальное [Каливас, 2019: 14; Узланер, 2019: 5]. Нам представляется, что подобный подход сейчас правомернее называть не прогрессистским, а позитивистским. Это обусловлено тем, что в нём налицо характерное для позитивизма линейное понимание исторического прогресса как восхождения от простых и примитивных форм организации человеческих сообществ к сложным высокоорганизованным сообществам модерна [Белла, 2019: 5]. Естественно, что, начиная с «троичной схемы» О. Конта, позитивизм отводил религии роль необходимой, но неизбежно изживающей себя «ступеньки», опираясь на которую прогресс движется далее. Данный подход взял на вооружение основные позитивистские постулаты [ср.: Ricouer, 1967: 104], ещё более заострив роль религиозного фактора в сопротивлении сил архаики и реакции неотвратимому наступлению прогресса [Shrusbery, 2012: 344]. Подобный подход до сих пор остается достаточно распространенным в качестве методологической основы изучения религиозно-идеологических конфликтов внутри обществ Нового времени [Waal de, 2009: 36], однако в отечественной научной литературе этому факту уделяется сравнительно мало внимания.

Исследователи, являющиеся сторонниками такого подхода, обращают особое внимание на роль религии в формировании архаического сопротивления модернизационным процессам, каковыми являются все значимые революции Нового времени [Williams, 2007: 112]. Речь идет о своеобразных исторических экстремумах,

то есть случаях открытой конфронтации традиционных (а следовательно, религиозных) сообществ и секулярных идеологий Просвещения и модерна [Morris, 1991: 22]. Актуальность формационного или позитивистского подхода применительно к переходным для традиционных обществ периодам его сторонники объясняют тем, что сопротивление консервативных аграрных сообществ процессам модернизации всегда имеет основанием повышенную степень религиозности таких сообществ, легко доходящую до фанатизма в условиях, когда традиционные консервативные устои этих сообществ начинают подвергаться слому или размытию [Williams, 2007: 13]. Наиболее яркими иллюстрациями этого тезиса сторонники этого подхода предлагают считать Вандейский мятеж 1793-1796 гг. периода Великой Французской революции и движение «кристерос» 1926-1929 гг. «срединной фазы» Мексиканской революции, Гражданскую войну в Испании 1936-1939 гг. [Farrell, 2014: 101]. Все случаи имеют существенное типологическое сходство: Вандея в конце XVIII в., центральные штаты Мексики в начале XX столетия, сельские провинции Испании к началу 30-х гг. XX в., были сугубо аграрными регионами, с общинным укладом жизни, низкой долей образования и грамотности, невысоким уровнем социальной мобильности, и, главное — население этих регионов практически поголовно принадлежало к Римско-католической церкви. Для традиционных аграрных сообществ, не затронутых модернизацией и секуляризацией, всегда характерен высокий уровень ритуально-обрядовой религиозности, однако в случае Вандеи и сельских районов Мексики ситуация осложнялась тем, что «большие» социумы, соответственно французский, мексиканский и испанский, частью которых являлись вандейские сельские коммуны, а также мексиканские и испанские крестьянские общины, были в полной мере затронуты процессом секуляризации, длившимся к моменту начала открытой конфронтации от двухсот (в случае с французским обществом при «старом режиме» конца XVIII в.) до ста (в случае сравнитель-

но медленной эволюции мексиканского и испанского социумов в XIX-XX вв.) лет. Во всех трёх случаях секуляризация всей системы социокультурных ценностей привела к модернизации государственного и общественного устройства [Gilbert, 2009: 107]. Поскольку католичество и в том, и в другом случае рассматривалось революционерами и идеологами модернизации как извечная опора социальной и государственной косности и деспотизма, меры репрессивного характера против церковной организации как субъекта собственности и права были во всех рассматриваемых случаях неизбежны [Macpherson, 1997: 106]. Как выяснилось позже, неизбежны были и репрессии против сообществ верующих, выступивших в защиту церкви. Противостояние между правительством, насаждающим радикальные идеалы Просвещения (якобинский Конвент) или проводящим модернизационную политику социал-демократического характера (мексиканская администрация президента Д. Карденаса) и радикальные социал-демократические реформы (испанское республиканское правительство Х. Негрина) [Шубин, 2012: 73], с одной стороны, и традиционными аграрными общинами с высоким уровнем традиционной религиозности в Вандее, центральной Мексике, северных и центральных провинциях Испании, стало в конечном счёте одним из самых существенных эпизодов гражданских войн, развернувшихся в этих странах.

Однако чисто позитивистское понимание роли религиозного фактора в антимодернизационных процессах различных периодов Новой и Новейшей истории, на наш взгляд, нуждается в корректировке. В методологическом отношении позитивистский подход нивелирует те нюансы, которые свидетельствует о более многогранном и неоднозначном характере исследуемого явления. Методологически более корректным при изучении рассматриваемой проблемы является как можно более полное использование сравнительно-исторического метода, широкое применение историко-религиоведческой компаративистики, позволяющей уйти от чрезмерно идеологизированных обобщений, упроща-

ющих комплексное многогранное явление [ср.: Bourke, 1999; Lindbeck, 1984]. Тем более, что данные современных исследований по истории Вандейского восстания, движения «кристерос» и Гражданской войны в Испании во многом опровергают тезис о тотальной высокой религиозности населения в очагах контрреволюционных восстаний. Теоретическими источниками, более полно учитывающими нюансы рассматриваемой проблемы, могут служить концепции переходных идеологий Нового времени, предложенные российскими и зарубежными исследователями Е.М. Мягковой [Мягкова, 2006: 11-15], Р. Беллы [Белла, 2019, 5], С. Васкеса [Vasquez, 2012: 112], Ч. Тейлора [Тейлор, 2017: 15-40], Х. Фаррелла [Farrell, 2014: 32].

Согласно данным российской исследовательницы Е.М. Мягковой, к концу XVIII в. вандейское крестьянство ни в коей мере не отличалось какой-либо повышенной религиозностью или, тем более, «религиозным фанатизмом» [Мягкова, 2006: 116]. Исследовательница отмечает, что о какой-либо гегемонии католического духовенства над умами и душами вандейского крестьянства на исходе века Просвещения не может быть и речи, скорее самому духовенству приходилось идти на уступки, «приспосабливая» католицизм к умонастроениям простолюдинов, подчиняться социальному давлению общины [Мягкова, 2006: 202]. Вандейское крестьянство подходило к религии сугубо прагматически, как к важному и неотъемлемому аспекту традиционного уклада, однако ни следа воинствующей религиозной экзальтации или фанатизма в крестьянских умонастроениях не было. Об этом свидетельствует, например, динамика обращения крестьян к деревенским кюре за составлением духовных завещаний — в течение всего XVIII в. количество таких обращений неуклонно снижалось, так как крестьяне всё больше предпочитали составлять свои «духовные» у светского нотариуса, находя, что это проще и удобнее. О том же свидетельствует упадок и запустение церквей средневековой постройки почти на всей территории сельского департамента Ван-

дея, связанное с тем, что сельские коммуны крайне неохотно выделяли деньги на обновление церквей, очевидно не относя это к первоочередным нуждам. Отсутствие «средневекового фанатизма» у вандейских крестьян подтверждается и тем, что закрытие и продажа с аукциона церквей и монастырей в сельской местности в первые годы французской революции было встречено вандейскими крестьянами в основном равнодушно, иногда даже сочувственно. Немецкий исследователь С. Миллер указывает на явное предпочтение, которое крестьяне Вандеи отдавали священникам, в первый период революции присягнувшим на верность Конвенту и получившим право упрощать богослужение, приспособлявая его «под нужды и желания труженика» (в известной степени аналогом французским «присягнувшим» католикам может быть обновленческое движение в СССР в первое десятилетие после Октябрьской революции) [Rogers, 1998: 99].

Подобное же отсутствие религиозного фанатизма и экзальтации обнаруживается в испанских и мексиканских крестьянах начала XX в., которых даже некоторые современные западные исследователи считают невежественными, легко поддающимися религиозному экстазу людьми. На самом же деле, крестьянство центральных и северных штатов Мексики к моменту начала Мексиканской революции было в целом далеко от того, чтобы делать религиозные вопросы главным жизненным приоритетом. Этнограф и историк Л. Бергамин отмечал, что интересы мексиканского пеона «католический падре обслуживает так же, как и индейский знахарь... Если падре или знахарь перестают эти интересы и потребности удовлетворять, пеон просто находит другого шамана и священника или, что тоже нередко, перестает ходить и к тому, и к другому» [Rayfield, 2008: 93]. Утилитарное отношение мексиканских крестьян начала XX в. к религии отмечают канадские исследователи М. Фаррелл и Л. Хитченс, указывая, что в Центральной и Северной Мексики сознательная, ответственная религиозность была свойственна скорее буржуазии и мещанству небольших городков,

крестьяне же представляли отстраненную и в целом индифферентную к религии массу [ср.: Morris, 1991: 14; Nadelson, 1997: 43]. Крайне ценное свидетельство о подобных же настроениях крестьян испанских провинций Галисии и Наварры дают ежегодные отчёты, посылавшиеся приходскими священниками в канцелярию архиепископа. Более половины этих отчётов за период с 1917 по 1930 гг., собранных и опубликованных испанскими исследователями Х. Моранья и Т. Нарваэсом, содержат жалобы на возрастающее религиозное равнодушие сельских общин, которое приходские священники связывали с наступлением века безбожия, бездушного прогресса и социализма¹. В целом, утверждения некоторых исследователей о средневековой религиозной одержимости вандейских, мексиканских и испанских крестьян предреволюционного периода не соответствуют действительности именно потому, что всякое сообщество, каким бы традиционным по своим ценностям и укладу своей жизни оно ни было, представляет собой, не в последнюю очередь, динамически развивающуюся структуру [Keeley, 2001:115]. Было бы нелепо продолжать считать, например, Вандею, своеобразным анклавом дикости и невежества во Франции конца XVIII в., тем более, что Вандея, как указывает Е.М. Мягкова, на протяжении всего столетия переживала культурные изменения, сопоставимые по масштабу и значению с изменениями, происходившими в эпоху Просвещения по всей Франции [Мягкова, 2006: 196]. Эти изменения выражались, в частности, в неуклонном снижении популярности религиозной литературы и связанного с ней жанра аллегорической поучительной сказки у вандейских крестьян. Место религиозного поучения занимали светская басня и сборники крестьянских песен. Крайне схожая динамика наблюдается в аграрных областях Испании и Мексики начала XX в. В ежегодном отчете приору Галисии от 1921 г. священник прихода Лос-Эрманос Г. Лопес писал:

«Уже с конца предыдущего столетия зачисляемая нашим приходом назидательная литература благочестивого характера остается в большей степени невостребованной поселянами, как стариками, так и молодежью... Грамотные поселяне предпочитают светские книги, примерно те же, что читают и низшие сословия в наших городах, неграмотные же потребляют эти же светские книги в пересказе грамотных. Это же прискорбное положение вещей касается не только бульварных романов, но и чтения социалистических брошюр с последующим пересказом неграмотным...» [Vasquez, 2012: 132]. В похожей ситуации беспокойство о нравственности паствы побудило 120 приходов центральных и северных штатов Мексики учредить в 1910 г. «комитеты католической нравственности и благочиния», состоявшие из служителей церкви и благочестивых мирян и призванные следить за стремительно падающим моральным уровнем жителей деревень и небольших городов. В сущности, и папская энциклика «De Rerum Novarum» была официальным документом, впервые признававшим широкое распространение секуляризационных процессов в католических странах, хотя, как видно, одной из вершинных точек этого процесса была уже произошедшая гораздо ранее Великая французская революция².

Основной движущей и инициирующей силой контрреволюционных движений под религиозными или клерикалистскими лозунгами в Вандее, Мексике и Испании, было не сельское население, остававшееся в первый период революций индифферентным или сдержанно сочувствующим преобразованиям, проводившимся революционными правительствами в религиозной сфере, а жители небольших городков с населением от 5 до 25 тысяч человек. Доказательство этому предоставляет сравнительный анализ социального состава контрреволюционных движений в Вандее, Мексике и Испании. Так, среди вожakov вандейских «шуанов» лишь

¹ MacIntyre A. 1981. *After Virtue*. South Bend, Ind.: Notre Dame University Press. P. 44.

² Ревуненков В.Г. 2003. *История Французской революции*. Санкт-Петербург: Изд-во СЗАГС. С. 32.

23% были крестьянами, никогда до революции не покидавшими своих деревень [Rogers, 1998: 201]. Знаменитые «шуаны» Ж. Кадудаль и Ж.Н. Стоффле были детьми зажиточных мельников, получивших образование в городе, а «генералы Вандеи» А. де Ларошжаклен, Ш. Сапино, Ш.М. Доттишамп были аристократами, имевшими в Вандее наследственные или купленные имения [Rogers, 1998: 196]. Среди остальных предводителей «шуанов» большинство составляют младшие офицеры бывшей королевской армии, городские сапожники, извозчики и контрабандисты — то есть люди, по-видимому, хорошо знакомые со светской «городской» культурой провинциальной Франции и, во всяком случае, далекие от того облика эмиссаров патриархального невежества и темной религиозности [Williams, 2007: 44], который им иногда приписывают. Ту же социальную ситуацию можно констатировать в мексиканском движении «кристерос»: на первоначальном этапе вооруженное сопротивление антиклерикальным мерам правительства президента П. Кальеса возглавляли такие провинциальные горожане, как потомственный военный, генерал Э. Горостьета, фармацевт Х. Дегольядо, священники городских приходов А. Педраса и Х. Рейес Вега [Rayfield, 2008: 66-68]. Только на втором этапе движения «кристерос» среди его предводителей начинают появляться неграмотные или полуграмотные выходцы из крестьян. Во время Гражданской войны в Испании более половины предводителей и активистов монархистского ультраклерикального вооруженного движения «рекете», бывшего одной из основных ударных сил франкистов, были представителями «среднего класса» из небольших городков в Наварре, Каталонии, Арагоне и Андалусии: доктора, адвокаты, лавочники, нотариусы, учителя и т.п. [Vasquez, 2012: 176-179].

Более того, во всех трёх исследуемых случаях лозунги священной войны против «революционеров и безбожников, в защиту веры и порядка», исходили из города, а не из деревни. В отношении Вандеи имеются ценные свидетельства, собранные английским исследователем С. Рейфил-

дом, который отмечает, что «ринувшиеся в деревню из провинциальных городков бывшие церковные служки с четками в руках и знаком Сердца Иисусова под плащом смогли убедить крестьян, что, отменяя Бога и короля, революционеры отменяют вообще всякий порядок в мироздании, вместо твердой почвы под ногами крестьянина подсовывая ему хаос, где все возможно и ничто не обязательно...» [Rayfield, 2008: 47]. Подобные же мотивы высказывал в частной переписке один из лидеров мексиканских «кристерос» на последнем этапе движения Х. Солано: «Христианская контрреволюция нужна не нашим пеонам, а в первую очередь, нашим горожанам. Это вечное противоборство наших маленьких городков и столицы, нового Вавилона, все время ошеломляющего наших добрых буржуа дикими новшествами — вначале велосипедами, затем социализмом, а затем отменяющего Бога... Но если велосипеды и социализм мы еще можем переварить и присвоить, то отмена Бога означает отмену и обычного мексиканского города, где на вере как доверии держалось всё» [Rayfield, 2008: 43]. Подобную же контрреволюционную риторику, базирующуюся на противопоставлении провинциального города как оплота религиозной нравственности «столичной развращённости» под видом передовых идей в изобилии находим во франкистской печатной пропаганде времен испанской Гражданской войны 1936-1939 гг. Добрый католик, горожанин или селянин, не склонившийся перед безбожными требованиями развращённого Содомы и хвастливой Гоморры и поклявшийся защищать свою веру, алтари своих отцов [Vasquez, 2012: 177], был неизменной темой проповедей и выступлений видного консервативного проповедника и сторонника франкистского мятежа галисийского священника Х. Руиса. В его проповедях встречаются также характерные пассажи, в которых «погубленный красной заразой и надмевающийся социалистической гордыней Вавилон» [Vasquez, 2012: 99], противопоставлен «здоровому провинциальному духу веры и благочестия», поскольку «в провинции добрый католик знает цену образованию и прогрессу, но

никогда не сделает их идолами. Никогда в безумном ослеплении не склонится он перед тем, что само по себе есть не самостоятельная ценность, но лишь дар Бога людям от доброты Его...». [Vasquez, 2012: 92]. Закономерно поэтому, что религиозная риторика в рассматриваемых контрреволюционных движениях становится частью сепаратистской, клерикальной, антисоциалистической или «правой» идеологии [ср.: Farrow, 2010: 12].

Характерно изменение роли и значения религиозных символов в рамках данных контрреволюционных движений. Католические четки (розарий) из принадлежности служителей церкви и особенно благочестивых мирян превращаются в охваченной восстанием Вандее в опознавательный знак повстанцев-«шуанов», даже если «обладатель четок не знает никаких молитв кроме «Отче наш» или вообще слабо верит в Бога» [Rogers, 1998: 205]. Предводитель мексиканских «кристерос» генерал Э. Горостьета, убежденный антиклерикал, провозглашал: «Мои частные убеждения не мешают мне признать, что знаки Сердца Иисусова на перевязях наших бойцов или знак Святого Креста на знаменах есть прекрасный боевой символ того, за что в конечном счете мы все боремся» [Rayfield, 2008: 23]. Знак Сердца Иисусова получил во франкистской армии времён испанской Гражданской войны такое широкое распространение, что побывавший на испанском фронте португальский священник Х. Фигероа с тревогой писал: «Сердце Иисусово теперь нашивают под плащ и под китель все — и верующие, и неверующие, просто потому, что у красных же есть, например, звезда, так вот и нашим нужен такой же символ... Его носят на шеях рядом с солдатскими жетонами, малюют на стенках брустверов и на кабинах грузовиков люди, которые, будучи спрошены об истинном значении этого великого знака, либо пожимают плечами, либо изрекают невежественное кощунство...» [Vasquez, 2012: 92]. Очевидно, религиозный символ превращается в этих случаях в идеологический, подчиняясь внутренней логике развития социально-идеологических противостояний индустриальной эпохи.

Представляется методологически целесообразным для лучшего объяснения роли, которую религиозный фактор играет в модернизационных и антимодернизационных процессах индустриальной эпохи, привести различие «средневековой» и «модернистской» религиозности, пролегомены к которому были предложены канадским философом и антропологом Ч. Тейлором. В своей работе «Секулярный век» Ч. Тейлор различает «веру крестоносца» и веру аристократа эпохи Просвещения и веру католического или протестантского активиста конца XIX начала XX вв. [Тейлор, 2017: 15-40]. Развивая мысль Ч. Тейлора, можно предположить, что вера первого составляет одну из существеннейших внутренних сторон его существа, часть его внутренней реальности, поэтому нелепо было бы сказать, что вера крестоносца была его идеологией, поскольку идея крестового похода была для него не мотивационным идеологическим конструктом, а реальностью, которой он жил. Вера второго неизбежно становится идеологией, поскольку между ней и повседневной жизнью индивидуума секулярной индустриальной эпохи неизбежно существует определенный зазор. Очевидно, главным отличием между «верой крестоносца» и религиозностью человека индустриальной эпохи будет ощущение вторым потребности в идеологической мотивации, неизбежное в условиях распада традиционного уклада жизни и нивелировки традиционных ценностей. Свойственная индустриальной эпохе полифония идейных течений, столкновение идейных конструктов, распространяются на всех индивидуумов, живущих в эту эпоху, и придают религиозному фактору прежде всего идеологическое значение.

Делая вывод, можно указать на то, что традиционалистская религиозность по своей сути безальтернативна, а религиозность переходных эпох «на равных» противостоит различным идеологическим альтернативам, при этом естественным образом трансформируясь в одну из модернистских идеологий. Следовательно, рассмотренные выше контрреволюционные и клерикальные движения вряд ли

правомерно упрощать, сводя их к «бунту архаики против прогресса» или к реакции традиционных сообществ на революционные эксцессы. Движение «шуанов» в Вандее, «кристерос» в Мексике, ультра-католическая «правая» реакция времени Гражданской войны в Испании 1936-1939 гг. являются такими же идеологическими движениями индустриальной «эпохи модерна», как и противостоявшие им прогрессистские доктрины. Мировоззрение наиболее активных участников и основателей традиционалистских контрреволюционных движений в немалой степени подверглось влиянию идеологии Просвещения, модернистских социальных и культурных идей. Правомерно поэтому говорить не о «бунте архаики» или «восстании традиции» в рамках контрреволюционных движений, а о формировании традиционалистских идеологий, на равных основаниях противостоящих идеологиям революционной модернизации. Более взвешенный, учитывающий типологическое разнообразие изучаемого явления подход к эволюции религиозной традиции в модернистскую идеологию традиционализма применяют отечественные исследователи Е.О. Гаврилов³, О.Н. Пряхникова [Пряхникова, 2015: 21].

Вышеприведенные факты свидетельствуют либо о неуклонном снижении уровня традиционной религиозности в консервативных аграрных сообществах католических стран на рубеже Нового времени, либо, по крайней мере, об от-

сутствии в этих сообществах той степени религиозного фанатизма и экзальтации, которую предполагают в них сторонники позитивистского подхода. Напротив, начавшаяся в рамках контрреволюционных движений Нового времени идеологизация религии, превращение традиции в традиционалистскую идеологию, а религиозных символов в политические находится в русле общей тенденции Нового времени к замене религиозности идеологией. В этом смысле религиозный традиционализм, возникающий в качестве реакции на революционную модернизацию общества, методологически целесообразно рассматривать не как архаическую, а как вполне современную силу. Основываясь на данных исследований, приведённых выше, вряд ли можно считать традиционное религиозное мировоззрение в том его состоянии, которое характерно для трёх рассмотренных католических стран на рубеже Нового времени, способным на симметричный ответ революционным модернизаторским идеологиям. По сути, позитивистский подход не учитывает, что эффективное сопротивление революционным идеологическим движениям эпохи становления модерна могли оказать только традиционалистские идеологические движения, в которых религиозный фактор являлся по существу фактором социально-политическим и не играл больше той роли, которую исполнял в эпоху традиционной архаики.

³ Гаврилов Е.О. 2012. Религиозный традиционализм как форма социальной новации в современном мире. *Нескучный сад*. 12.10.2012. URL: <http://www.nsad.ru/articles/cerkovnyj-nalog-ili-dobrovolnoe-pozhertvovanie> (дата обращения: 19.01.2014).

THE ROLE OF RELIGIOUS FACTOR IN THE FORMATION OF TRADITIONALIST IDEOLOGIES OPPOSING VIOLENT MODERNIZATION

A.V. Lutsenko

Anton V. Lutsenko – PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy of the Far Eastern Federal University. 690900, Vladivostok, Russky Island, Ajax village, building 10, office. 732. E-mail: AVL2009@yandex.ru

Lutsenko A.V. 2020. The role of religious factor in the formation of traditionalist ideologies opposing violent modernization. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 2 (14). P. 33–42.
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-33-42>

Received: 22.10.2019. Accepted: 21.02.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. *To establish a scientific assessment of the religious factor in the historical formation of anti-modernist movements is essential to determine their sociocultural nature. For clarity, all the arguments offered by the author are backed by a brief analysis of specific historical events, in which the religious factor played a pivotal role in forming a new traditionalist ideology. The author focuses on criticism of the simplified positivist approach to the role of the religious factor in the development and formation of anti-modernist movements. Such an approach to a certain extent ignores the complexity of the phenomenon under study. By using concrete historical material on the example of the role of religion in the Vendee uprising, the Kristeros movement in Mexico and the formation of the phalangist ideology during the Spanish Civil War (1936–1939), a more objective approach to the problem under study is proposed. Based on the results of modern historical and religious studies, the author points out that the assumption of a special level of religious fanaticism and mystical exaltation, allegedly characteristic of traditional agrarian societies in the crucial era of the transition to the industrial era, is unjustified. The facts and the comparative analysis conducted suggest that the religious element within antimodernist movements is launched when it is necessary to contrast the ideology of modernization with the traditionalist ideology, which is equally modern in itself. Religion becomes the basis of ideology, simultaneously changing in many respects its former sociocultural significance. In fact, in all cases under consideration, the religious factor turns into ideological, which in itself is a sign of gradual modernization, even of that part of the society which defends conservative values.*

Keywords: religion, violence, modernization, revolution, conservatism, ideology, civil war, Catholicism, traditionalism, positivism.

References:

- Bourke J. 1999. *An Intimate History of Killing: Face-to-Face Killing in Twentieth Century Warfare*. London: Grantaand; New York: Basic Books. 500 p.
- Farrell H. 2014. *Violence and Catholic Revolution*. Baltimore: Jackson Hall. 217 p.
- Farrow W.H. 2010. *Theology of Liberation on historical ground*. Minneapolis: King & Son. 272 p.
- Gilbert P.A. 2009. *The Compassionate Mind*. London: Little, Brown Book Group. 640 p.
- Eliade M. 1958. *Patterns in comparative Religion*. New York: Sheed and Ward. 304 p.
- Keeley L.H. 2001. *War Before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*. New York: Oxford University Press. 640 p.
- Lindbeck G. 1984. *The Nature of Doctrine*. Philadelphia: Westminster. 516 p.

- Macpherson J. 1997. *For Cause and Comrades: Why Men fought in the Civil War*. New York: Oxford University Press. 458 p.
- MacIntyre A. 1981. *After Virtue*. South Bend, Ind.: Notre Dame University Press. 248 p.
- Morris C. 1991. *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*. Oxford: Oxford University Press. 502 p.
- Nadelson T. 1997. *Trained to Kill: Soldiers at War*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 191 p.
- Rayfield S. 2008. *Mexican Revolution and Kristeros Uprising*. Baltimore: McHill. 447 p.
- Ricouer P. 1967. *The Symbolism of Evil*. New York: Harper and Row. 339 p.
- Rogers M. 1998. *French Revolution and religious issues*. Saint-Louis: Delgado Books. 512 p.
- Shrusbery G. 2012. *The eternal Religion: A Scientific Approach*. London: University Press. 644 p.
- Vasquez S. 2012. *A Struggle for conscience: Spanish Catholicism during pre-revolutionary era*. Missouri: Jackson&son. 400 p.
- Waal F. de. 2009. *The Age of Empathy: Nature's Lesson for a Kinder Society*. New York: Harmony House. 320 p.
- Williams D. 2007. *Violence and Religion: A Study in modern Sociology*. Vancouver: Hillside. 512 p.
- Bella R. 2019. *Religiya v chelovecheskoy evolyutsii* [Religion in Human Evolution]. Moscow: BBI, 2019. 743 p. (In Russian).
- Kalivas S. 2019. *Logika nasiliya v grazhdanskoj voyne* [The logic of violence in a civil war]. Moscow: Pyatyy Rim, 2019. 784 p. (In Russian).
- Myagkova E.M. 2006. *Neob"yasnimaya Vandeya: sel'skij mir nazapade Francii v XVII–XVIII vekah* [The Inexplicable Vendée: The Rural World in the West of France in the XVIIth–XVIIIth Centuries]. Moscow: Academia. 288 p. (In Russian).
- Revunenkov V.G. 2003. *Istoriya Francuzskoj revolyucii* [History of the French Revolution]. Saint-Petersburg: Izd-vo SZAGS. 776 p. (In Russian).
- Platoshkin N.N. 2011. *Istoriya Meksikanskoj revolyucii (v 3 tomah)* [History of the Mexican revolution (in 3 vols.)]. Moscow: Russkij Fond sodejstviya Obrazovaniyu i Nauke. 432 p. (In Russian).
- Pryazhnikova O.N. 2015. Religioznyj factor i social'no-ekonomicheskoe razvitie [Religious factor and socio-economic development]. *Ekonomicheskie i social'nye problem Rossii*. №1. P. 8-29 (In Russian).
- Tejlor CH. 2017. *Sekulyarnyj vek* [Secular Age]. Moscow: BBI. 955 p. (In Russian).
- Shubin A.V. 2012. *Velikaya Ispanskaya revolyuciya* [Great Spanish Revolution]. Moscow: Librokom. 640 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

- Белла Р. 2019. *Религия в человеческой эволюции*. Москва: ББИ. 743 с.
- Каливас С. 2019. *Логика насилия в гражданской войне*. Москва: Пятый Рим. 784 с.
- Мягкова Е.М. 2006. *Необъяснимая Вандея: сельский мир на западе Франции в XVII–XVIII веках*. Москва: Academia. 288 с.
- Ревуненков В.Г. 2003. *История Французской революции*. Санкт-Петербург: Изд-во СЗАГС. 776 с.
- Платошкин Н.Н. 2011. *История Мексиканской революции (в 3 томах)*. Москва: Русский Фонд содействия Образованию и Науке. 432 с.
- Пряжников О.Н. 2015. Религиозный фактор и социально-экономическое развитие. *Экономические и социальные проблемы России*. № 1. С. 8-29.
- Тейлор Ч. 2017. *Секулярный век*. Москва: ББИ. 955 с.
- Узланер Д. 2019. *Конец религии? История теории секуляризации*. Москва: Издательский Дом ВШЭ. 240 с.
- Шубин А.В. 2012. *Великая Испанская революция*. Москва: Либроком. 640 с.



ОТ ОБРАЩЕНИЯ К ТРАНСГРЕССИИ: ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ДИСКУРСА РЕЛИГИОЗНЫХ ПЕРЕХОДОВ

Е.В. Хлыщева, В.С. Дрягалов

Елена Владиславовна Хлыщева — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой культурологии Факультета социальных коммуникаций Астраханского государственного университета. 414056, Астрахань, ул. Татищева, 20а. E-mail: culture_mar@mail.ru

Вячеслав Сергеевич Дрягалов — научный сотрудник лаборатории по исследованию социально-политической и культурной динамики региона Нижнего Поволжья и Прикаспия Астраханского государственного университета, магистрант 1-го года обучения. 414056, Астрахань, ул. Татищева, 20а. E-mail: helios82@yandex.ru

Хлыщева Е.В., Дрягалов В.С. 2020. От обращения к трансгрессии: проблемы современного дискурса религиозных переходов. *Концепт: философия, религия, культура*.

Том 4. № 2 (14). С. 43–52. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-43-52>

Статья поступила в редакцию: 27.04.2020. Принята к публикации: 25.05.2020.

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Исследование выполнено за счёт средств гранта Российского научного фонда (проект №18-78-10064) «Трансформация механизмов формирования пострасгрессионной модели религиозной идентичности в современном информационном пространстве».



Проблема формирования религиозной картины мира, непосредственно связанная с процессами трансформации идентичности — одна из актуальных задач как для представителей мировых конфессий, так и для учёных и исследователей, занимающихся изучением динамических изменений современного общества. Под влиянием моды на синкретизм новоявленные религиозные практики начинают размывать веками формировавшиеся границы мировых конфессий, под-

меняя тайну обращения актом неконтролируемой религиозной трансгрессии, что особенно характерно для верующих, не испытывающих особой тяги к цельной системе догм. В современном научном дискурсе употребление термина «трансгрессия» достаточно распространено, поскольку используется представителями разных наук для фиксации феномена перехода непроходимой границы между возможным и невозможным, приводя в некоторых случаях к прорыву за установленные пределы и выходу за границы повседневной обыденности и общепринятых норм. Подобные процессы деструктивно влияют на исторически сложившийся баланс между религией и обществом.

В статье авторы исследуют феномен обращения, понятийно представленный не только как «духовный переворот» или «возрождение», но и как постепенное и спокойное возрастание религиозности. Отдельное внимание уделяется ещё одному варианту обращения — акту религиозной трансгрессии — связанному с переходом в другую веру, что делает необходимым изучение запретов и рекомендаций, призванные создать предел непроходимости на границах мировых конфессий. На основе сравнительного анализа целого ряда

правил и предписаний, принятых в иудаизме, исламе и христианстве с целью регламентации поведения верующих, необходимо также проанализировать влияние социума на формирование религиозной картины мира индивида.

Ключевые слова: трансгрессия, религиозная картина мира, обращение, мировые конфессии, религиозные нормы, социокультурные ценности.

Процессы инкультурации и социализации, являясь основными этапами адаптации к обществу каждого человека, определяют его изначальную форму культуры и религии. Религиозная картина мира индивида формируется постепенно, причём результирующим итогом может стать как принятие веры, так и формирование атеистических воззрений. При этом одной из актуальных задач для теологов, исследователей и учёных является проблема религиозного «обращения». Следует отметить, что подавляющее большинство религиозно ангажированных учёных и исследователей воспринимают акт обращения на уровне субъективного опыта, а весь процесс, по их мнению, происходит исключительно в сознании индивида. Так, американский исследователь Ф. Стрикленд [Strickland, 1924], изучая типологию обращений, выделял два типа подобных ситуаций. В первом случае основной причиной является духовный либо жизненный кризис, что позволяет верующему довольно точно указывать пространственные и временные рамки обретения веры, во втором — процесс обращения протекает на фоне постепенного и спокойного возрастания уровня религиозного сознания, без внезапных сдвигов в духовной жизни резких эмоциональных перепадов. [Reading sin in the Psychology, 1959: 136-137].

Занимающиеся проблемами религиоведения, М. Аргайл и Б. Бейт-Халлами, опираясь на психологические исследования, воспринимают процесс обращения, сопровождаемый интенсивным эмоциональным фоном, как «обретение религиозной «истины» [Argyle, Beit-Hallahmi,

1975: 58]. При этом, по данным исследований, от 10 до 30% верующих религиозное «обращение» переживали лично [Argyle, Beit-Hallahmi, 1975: 60]. Акцент делается на внезапной трансформации внутреннего мира, когда ощущения, связанные с добродетельностью, вытесняют привычные ощущения греха и вины.

По мнению ирландского учёного О'Догерти, последователя католического учения, процесс обращения не должен сводиться к имеющим психологические предпосылки изменениям в психике индивида, поскольку в его основании заложена «божественная благодать» [O'Doherty, 1978: 115-118]. К феномену обращения нужно применять иные критерии, «чтобы разглядеть... существует ли возможность сверхъестественного воздействия бога» [O'Doherty, 1978: 110]. По мнению исследователя, только в этом случае можно говорить о «подлинном обращении».

Подавляющее большинство концептуальных высказываний на эту тему согласуется с идеей В. Джеймса о том, что религия наделена «властью самые невыносимые страдания человеческой души превращать в самое глубокое и самое прочное счастье» [Джеймс, 2019:164], а «обращение приводит к внутреннему росту, к более интенсивной духовной жизни [Джеймс, 2019: 177-178]. Согласно американскому учёному У. Кларку, наиболее заметные изменения в религиозной картине мира человека, случаются в результате «внезапного эмоционального озарения» [Clark, 2012: 191].

Несмотря на подобные высказывания, авторы статьи считают, что процесс обращения не ограничивается только индивидуальным опытом, но зависит во многом

и от внешних факторов, в связи с чем данную проблему необходимо рассматривать в рамках современного научного дискурса, посвящённого изучению трансгрессии как феномена, фиксирующего переход непреодолимой границы, границы между возможным и невозможным.

Осмысление трансгрессии как самостоятельной философской проблемы принадлежит французским постструктуралистам Ж. Батаю и М. Фуко [Батай, 1997; Батай, 2000; Фуко, 2010; Фуко, 1994], которые зафиксировали существование «предела» у человека в социуме в виде правил и запретов и сфокусировали своё внимание на поисках выхода за этот предел. Сам факт наличия «границ», по мнению исследователей, ведёт к разделению миров на профанный, сакральный, трансцендентный, но все эти миры открыты друг другу в актах трансгрессии. Соблюдение мер и запретов связано с профанной жизнью, а «проклятое и отринутое человеком приобрело статус священного» [Батай, 2007: 72], сопряжённого с жизнью сакральной. Человека влечёт «тотальность реального», а трансгрессия — это и есть постижение тотальности «двойного движения — отрицания и возвращения» [Батай, 2007: 59].

Трансгрессивный подход Ж. Батай распространяет и на религиозную сферу, считая религиозный экстаз способом трансгрессивного выхода за пределы общепринятых норм, приводящим к исчезновению бинарностей между потусторонним и земным. В трансгрессивном акте с момента пересечения границы меняется мировосприятие: «за пределами чувственного открывается сфера умопостигаемого», а «умопостигаемый мир уподобляется миру божественному» [Батай, 2000: 74].

Таким образом, отрицание существующего состояния человечества приводит в трансгрессивном акте к проявлению новых потенциальных возможностей, элиминирующих предшествующие состояния. Поэтому трансгрессию можно «определить как переход грани возможного, потенциального. Именно данное состояние лишает объекты привнесённой кажимости» [Ткаченко, 2015: 13]. Выбор между противоположными представлени-

ями «должен быть связан с немыслимым решением проблемы того, что существует: что существует в качестве глубинного существования, освобожденного от форм кажимости» [Батай, 2000: 102].

Но если для Ж. Батая трансгрессия не уничтожает запрет в процессе его снятия, то для М. Фуко трансгрессия «доводит предел до предела его бытия; она будит в нем сознание неминуемого исчезновения, необходимости испытания своей позитивной истины в движении самоутраты» [Фуко, 1994: 117].

Новое состояние бытия, связанное с трансгрессивным опытом, преодолевая бинарность обыденного мира, сопровождается деконструкцией привычной картины мира и потому требует использования нового языка описания и осмысления.

Примечательно, что акт трансгрессии не только выводит за существующие пределы, но и предполагает также возврат в предшествующее состояние, поскольку субъект всегда есть «становление и некогда ставшее» [Дьяков, 2008: 49]. В этом смысле трансгрессия — «постижение тотальности двойного движения — отрицания и возвращения» [Батай, 2007: 89], поэтому современный индивид, как существо номадическое, постоянно «соскальзывает с одного дискурса на другой» [Делёз, 2010: 2004]. Именно в момент пересечения «границы» происходят изменения в восприятии окружающего мира, понимаемого в религиозном опыте как «обращение». Причины такого изменения могут быть разными, но, как правило, не вытекают из обыденного и не являются следствием устоявшихся схем.

Фуко и Батай были не единственными, кто использовал термин «трансгрессия». Его можно встретить в работах М. Бланшо, Ж. Дерриды, П. Кlossовски и др. Практически все они, как отмечает российский исследователь О.С. Якушенкова, рассматривали трансгрессию с позиций связи религиозности и сексуальности [Якушенкова, 2015: 4]. М. Бланшо показывает «опыт-предел» как простейшую форму трансгрессии, которая, по его мнению, обязана своим существованием религиозному соблюдению норм [Бланшо, 1994:

71]. Существует даже понятие «лицензированная» религиозная трансгрессия, т.е. трансгрессия, «дозволенная и даже предусмотренная религиозными и социальными нормами» [Taussig, 2008]. Однако в действительности трансгрессия всё-таки подразумевает выход за пределы данного религиозного опыта.

По мнению авторов статьи, понимание процесса «обращения» исключительно как постепенного роста и углубления религиозной веры значительно сужает границы понятия, поскольку в таком случае теряется специфичность смыслового содержания, в связи с чем в смысловом поле данного явления должны также рассматриваться переходы от неверия к активной и глубокой религиозной вере, и наоборот; а также акты религиозной трансгрессии, связанные с переходом от одной религиозной картины мира к другой.

Трансгрессия как «переход» подразумевает безоговорочное принятие другой системы ценностей, этим она отличается от трансформации, допускающей постепенный переход с сохранением определённых элементов старого мировоззрения. Трансгрессия позиционирует отрицательное отношение ко всему предшествующему и этим уже определяет деконструкцию прежней картины мира.

В понятии «картина мира» заключено то, с чем человек сталкивается в жизни. Формирование индивидуальной картины мира сопряжено с уже существующими культурными нормами той общности (социальной группы), в которой человек живет. Здесь переплетаются религиозные, научные, художественные, политические, нравственные представления. Но картина мира не просто описывает мир, она как «контурная схема, которая опережает человеческий опыт, определяет его и управляет им» [Riezler, 1999: 69]. Это «сетка координат», при посредстве которых люди воспринимают действительность и «строят образ мира, существующий в их сознании» [Гуревич, 1969: 112].

Поскольку картина мира является определённым способом организации знаний о мире, изменения, происходящие в ключевых сферах, влекут за собой изменение и «картины мира», утверждая «новые эталоны мировоззрения, мировосприятия и мироощущения» [Жидков, Соколов, 2003: 58]. Новый взгляд обуславливает появление новых ценностных ориентаций, смысловых парадигм, способов научного познания.

Любая картина мира отражает доминантные предпочтения социума. XIX в. даёт естественнонаучную картину, XX в. — научно-философскую систему представлений об «общих свойствах и закономерностях мира»¹. Сегодня интерес к картине мира носит не онтологический, а социальный характер. Это «здесь и сейчас» бытие, знание о котором выходит за рамки научно-философских проблем, вовлекая в исследовательское поле практически все сферы человеческой деятельности.

Однако картина мира не является зеркальным отражением мира, это скорее модель мировосприятия, которая означает не просто «некую картину, изображающую мир, но мир, понятый в смысле такой картины» [Хайдеггер, 1993: 46]. Поэтому, судя по разнообразию интерпретаций мироздания, каждый отдельный субъект может становиться «автором» своего видения, формируя как бы ещё один, «второй», мир, построенный для себя и поставленный между собой и «реальным миром» [Хайдеггер, 1993: 52]. В такой интерпретации бытия чётко определяется место человека в природном и социальном пространстве, где всё основано на «общепринятой, разделяемой членами их группы, картине мира» [Фромм, 1990: 141]. Это упрощённое восприятие реальности, где фиксируются «заученные» способы поведения представителей конкретной общности, которые «направляют и структурируют почти так же, как грамматические правила, неосознаваемые большинством людей, структурируют и направляют их лингвистическое поведение»².

¹ Кузнецова Т.Ф. 2008. Картина мира. Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 4. URL: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/4/Kuznetsova> (дата обращения: 25.04.2020).

² Этническая картина мира. URL: <https://vocabulary.ru/termin/kartina-mira-etnicheskaja.html> (дата обращения: 21.04.2020).

Актуальная для глоболизирующего общества мифологическая картина мира, — как основа восприятия реальности массового потребителя, — не может существовать без религиозных представлений, диктующих нравственные законы и схемы действий человека.

В целом мировые религии, будучи интегрированными в общественные, политические, социальные и культурные процессы уже не одну сотню лет, выработали собственные традиции запретов и рекомендаций, направленных на поддержание баланса между религией и обществом. Если не брать в расчёт случаи обращения, которые в процессе сопровождаются интенсивными переживаниями и обретением религиозной «истины», то в целом процесс религиозного перехода в рамках мировых конфессий означает перемещение из одной традиционной системы, построенной на разрешениях/запретах, в другую. Именно запреты выстраивают определённую религиозную картину мира, которую должен разделять верующий конкретной конфессии.

Поскольку все мировые религии содержат множество правил и предписаний, регламентирующих поведение верующего в каждой конкретной ситуации, будет уместным провести сравнительный анализ на конкретных примерах.

Иудаистская Тора предлагает множество правил, регламентирующих брак, имущественные отношения, строительство храмов, формирования внешней политики и отношений с другими народами. Книги Пятикнижия конкретизируют запреты и представляют градацию наказаний за их нарушение. Большая часть запретов уже плохо соотносится с современными реалиями, а иные вообще идут вразрез с установленными общественными нормами. Иудеи должны соблюдать

613 заповедей, из них 365 носят запретительный характер (по числу дней в году), остальные 248 (по числу органов человеческого тела) — предписательный³.

Практически все сферы жизни мусульманина регламентируются шариатом. Халаль — то, что разрешено, харам — то, что запрещено. Христианство предостерегает верующих от соблазнов и искушений, которыми полон мир.

В наши дни практически единственным «бастионом, не капитулировавшим перед силами современности»⁴, остаётся семья, однако и здесь происходят ощутимые перемены. Так например, сегодня уже не обязательно одобрение родителей, молодые люди находят своих партнёров самостоятельно. Изменился и возраст вступающих в брак. Если ранее иудейский закон разрешал вступление в брак в детском возрасте, то сегодня брак допускается, начиная с 16 лет.

Особый маркер — межнациональные браки, отношение к которым практически во всех конфессиях если не категорически отрицательное, то, по крайней мере, крайне скептическое. Современный иудаизм, хоть и не одобряет, но даёт разрешение на такой союз, мотивируя это «улучшением семейной жизни»⁵. К неженатым в иудаизме относятся с недоверием и даже не разрешают изучать каббалу.

А вот в исламе женщине нельзя вступать в брак с немусульманином. Для мужчин этот запрет менее строг, хотя, в любом случае, брак с иноверкой считается нежелательным. И христианство требует от супругов единства в вере. Допускаются браки православных с «католиками и протестантами, исповедующими веру в Троицу Бога, при условии воспитания детей в православной вере»⁶. А вот с еретиками⁷ православным сочетаться браком запрещено. А если такой брак состоится,

³ Сколько заповедей должны соблюдать иудеи. URL: <https://arzamas.academy/mag/342-jews> (дата обращения: 18.04.2020).

⁴ Натаф Р.Ф. Кризис иудаизма и еврейское образование. URL: <http://www.lookstein.org/> (дата обращения: 18.04.2020).

⁵ Проблема смешанных браков. URL: <https://pravoslavie.ru/42923.htm> I (дата обращения: 19.04.2020).

⁶ Ефанов А., прот. Вопросы священнику о семье и браке. URL: <https://foma.ru/vozmozhen-brak-pravoslavnoy-hristianski-s-protestantom.html> (дата обращения: 19.04.2020).

⁷ Под ересью подразумевалось любое учение, отличающееся от учения Православной Церкви

то «следует считать его недействительным»⁸.

В целом, проблеме смешанных браков в православии уделяется большое внимание: они представляются очень опасными для православного сознания. Считается, что женщина, которой доверено прививать своим детям православное отношение к жизни, не сможет этого сделать, если она растёт «в инославном окружении»⁹. Тем не менее, сегодня количество смешанных браков растёт.

В католицизме, чутко реагирующем на переоценку нравственных ценностей европейцев, проблема смешанных браков стоит не столь остро, как в православии и исламе. Такие браки допускаются, хотя и не поощряются. Более серьёзной проблемой становится отношение церкви к однополым бракам. Под давлением перемен, происходящих в социуме, церковные деятели были вынуждены пойти на ослабление запретов и даже легализовать однополые браки с возможностью усыновления детей в нескольких европейских странах.

Изменениям подверглось и отношение к полигамии, которая не поощряется, но под давлением миграционных процессов, специфики демографической ситуации в разных странах, начинает допускаться. В Израиле таким образом предлагается решить демографическую проблему.

В исламских странах многоженство официально разрешено, хотя не сильно распространено ввиду экономических трудностей. Не каждый правоверный мусульманин может выплатить за своих жён калым и предоставить каждой жене достойное содержание.

В России данная форма брака официально не узаконена, хотя многие мусульманские религиозные деятели призывают ее легализовать, объясняя это демографическим разрывом, когда число женщин в стране превышает количество мужчин. В

ряде российских регионов (Чечня, Дагестан, Татарстан) полигамия уже практикуется. Легализация такой формы брака должна, по мнению сторонников, обязать мужчину нести ответственность за своих законных жён.

Еврейский закон допускает разводы, но не одобряет. В католицизме развод осуждается и даже измена супруга не является достаточной причиной для расторжения брака. Не одобряется и повторный брак. Хотя под влиянием глобализационных перемен римский Папа призвал епископов проявить лояльность к тем, кто развёлся или вступил в брак повторно с целью «привести католиков обратно в церковь»¹⁰.

В православии развод разрешён, но только в тех случаях, когда совершается грех прелюбодеяния или когда муж (жена) перешли в секту; проявляют противостественные пороки (гомосексуализм, лесбиянство, зоофилия, педофилия и др.). Сегодня этот перечень дополнен такими причинами, как СПИД, хронический алкоголизм или наркомания, а также сделанный без согласия мужа аборт.

Ислам не отрицает развод, однако это действие совершается лишь в крайнем случае, когда сохранить семью не представляется возможным. Процедура развода состоит из нескольких этапов, дающих супругам возможность «остыть, подумать, все взвесить и, возможно, принять решение сохранить семью»¹¹.

Множество конфессиональных запретов уже не соответствуют современным реалиям и даже начинают мешать. Например, мусульманину нельзя носить шорты, под запрет попадают брюки с рубашками, ибо запрещено «хвастаться красотой одежды» [Оришев, 2015: 384]. Но мужской костюм является обязательной формой одежды в учреждениях и увидеть мужчину на рабочем месте в халате было бы несколько странным.

⁸ Проблема смешанных браков. URL: <https://pravoslavie.ru/42923.htm> (дата обращения: 19.04.2020).

⁹ Проблема смешанных браков. URL: <https://pravoslavie.ru/42923.htm> (дата обращения: 19.04.2020).

¹⁰ Мазурина Н. Католическая церковь смягчила свое отношение к разводам. URL: <https://www.vesti.ru/doc.html?> (дата обращения: 19.04.2020).

¹¹ Развод по-мусульмански. URL: <https://tj.sputniknews.ru/society/20190315/> (дата обращения: 19.04.2020).

Согласно Всеобщей декларации прав человека каждый «имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или вероисповедание...»¹². Такой переход сопровождается ценностной инкультурацией в принятую религию (секту, конфессию).

В самих конфессиях право на такой переход четко проговариваются. В иудаизме, в отличие от национальных религий (индуизма, зороастризма, синтоизма и др.) существует разрешение на гиюр, то есть переход в иудаизм (если ты не родился в еврейской семье). Православие, как и ислам, такой переход не одобряют. Однако религиозная трансгрессия сегодня — явление не редкое. Особую проблему представляет переход из православия в мусульманскую веру. Связано это со многими причинами, одной из которых становится снятие устаревших запретов, которых в православии достаточно много.

В целом переходы из одной религии в другую носят локальный характер, определяются моральным выбором (например, под воздействием духовного озарения) или внешними факторами (смена веры по просьбе мужа указывается как одна из частых причин). При этом на осознанный выбор переходящего могут повлиять множественные препятствия, анализ которых является, как минимум, темой отдельного исследования.

Основные выводы

В процессе исследования применялся комплексный подход, при этом активно использовались современные методы познания социальных и культурных процессов, основанные на институциональном и ретроспективном методах сравнительного анализа (М. Доган, С. Уиард). Для лучшего понимания факторов, влияющих на религиозную трансгрессию, использовался метод типологизации. При работе с первоисточниками и авторскими исследованиями использовался контент-анализ.

В современном мире, подчинённом законам и принципам глобалистической парадигмы, нацеленной на формирование единого культурного пространства через диалог, понятие «картина мира» может быть рассмотрено как метод «деятельностного понимания процесса познания», своеобразная программа деятельности по преобразованию как внешнего, так и своего внутреннего мира, что приводит к коллажированию различных систем познаний и практик бытия. На религиозном уровне это проявляется в виде синкретизма, когда элементы догматики разных конфессий смешиваются в единую систему верований и практик конкретного индивида. Например, являясь по крещению православным, он занимается йогой и медитативными практиками, ходит на занятия по цигуну с добавлением духовных наставлений гуру нью-эйджа.

Такой синкретизм был свойствен многим общинам на заре становления христианства, однако и сегодня, по мнению авторов статьи [Дрягалов, 2015: 309-311], можно наблюдать возвращение этого феномена, но уже под флагом плюрализма. А значит, вновь актуализируется проблема религиозной трансгрессии как вызова для мировых конфессий со стороны информационного общества и религиозных образований разного толка. Объясняется это тем, что множество алиментарных и вестиментарных религиозных предписаний невозможно соблюдать, поскольку они уже не соответствуют современным реалиям, поэтому верующие начинают самостоятельно подстраиваться под запросы общества. Другие предписания-запреты сегодня начинают подвергаться сомнению по причине не возможности отрицать достижения науки и техники, информации, распространяемой в СМИ, поэтому вся «ортодоксия оказалась «заражена» современными установками, которые принесли с собой многочисленные возвращения к религии последних десятилетий»¹³. Однако в данном случае возникает закономер-

¹² Всеобщая декларация прав человека (принята Генеральной Ассамблеей ООН 10.12.1948). см. 18. URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv. (дата обращения: 18.04.2020).

¹³ Натаф Р. Ф. Кризис иудаизма и еврейское образование. URL: <http://www.lookstein.org/> (дата обращения: 18.04.2020).

ный вопрос — происходит ли в процессе синкретичного коллажирования эмпатия новых ценностей? История демонстрирует множество примеров ризомной модели, когда догматика прежней религии адаптировалась к ценностям и практикам нового вероисповедания. Означает ли в таком случае обращение полную трансгрессию или это частичная трансформация с возможным возвратом? Авторы статьи склоняются к мнению, что в большинстве случаев происходит частичная трансгрессия, примеры чего можно наблюдать в межнациональных браках.

Любопытно, что в библейском понимании трансгрессия выступает как «нарушение», которое есть «самонадеянный грех»¹⁴, иногда преступление против религиозных предписаний. Тем не менее, сегодня мы имеем дело с массовыми обращениями в новую веру, не всегда представляющую легитимную конфессию. И новообращенный, освобождаясь от одних

запретов, встречается с необходимостью принятия других. Каким образом это происходит и происходит ли вообще, как раз и показывает феномен религиозной трансгрессии, когда традиционный набор познавательных матриц и схем утрачивает свою функциональность. Однако такой переход приводит в непредсказуемое состояние, которое трудно точно определить и уж тем более предсказать в силу отсутствия критериев анализа. Имеющийся дискурс не позволяет рационально интерпретировать новую ситуацию. С одной стороны, снятие прежних запретов должно привести к выходу за пределы ограничений, но, с другой, человек получает новые правила и запреты, которые ставят уже свои рамки и пределы. Иными словами, субъект, живущий в социуме, всегда детерминирован существующими традициями, которые он усваивает в процессе социализации и инкультурации, и принимает ту религиозную картину мира, которая ему предлагается.

FROM APPEAL TO TRANSGRESSION: THE PROBLEMS OF MODERN DISCOURSE OF RELIGIOUS TRANSITIONS

E.V. Khlysheva, V.S. Drygalov

Elena V. Khlysheva — Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Head of the Department of Cultural Studies, Faculty of Social Communications of Astrakhan State University. 414056, Astrakhan, Tatishcheva str., 20a. E-mail: culture_mar@mail.ru

Vyacheslav S. Drygalov — Researcher of the laboratory for the study of social, political and cultural dynamics of the Lower Volga region and the Caspian Sea region of Astrakhan State University, Master's degree 1 year. 414056, Astrakhan, Tatishcheva str., 20a. E-mail: helios82@yandex.ru

Khlysheva E.V., Drygalov V.S. 2020. From appeal to transgression: problems of modern discourse of religious Transitions. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 2 (14). P. 43–52.
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-43-52>

Received: 27.04.2020. Accepted: 25.05.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

The study was carried out by a grant from the Russian Science Foundation (Project No.18-78-10064) «Transformation of mechanisms of formation of post-transgress model of religious identity in the modern information space».

¹⁴ Jenkins D. *What Does Transgression Mean in the Bible?* URL: <https://www.christianity.com/wiki/christian-terms/what-does-transgression-mean-in-the-bible.html> (дата обращения: 19.04.2020).

Abstract. Globalization processes, which are aimed at forming a single language of different cultures, raise problems of modern identity and its transformation. The process of self-identification is complex and depends on the existing worldview, so the transformation of identity entails a change in the worldview, and vice versa. In other words, such transformation can be seen as transgressive processes, which is clearly demonstrated in the example of religious practice.

The religious worldview is rather stable, but significant changes are observed today. Influenced by syncretism fashion, new religious practices start blurring the boundaries of the world confessions that have been formed over the centuries, replacing the sacrament of conversion with an act of uncontrolled religious transgression, which is especially characteristic of believers who do not feel a special craving for integral system of dogmas.

The authors used the term transgression to fix the phenomenon of crossing the impassable border between the possible and the impossible, leading in some cases to a breakthrough beyond the boundaries of everyday commonness and generally accepted norms. This process is both constructive and destructive, but it is destructive to social norms. Therefore, special attention is paid to the act of religious transgression related to the transition to another faith, which makes it necessary to study in the framework of the article bans and recommendations designed to create a limit of impassability on the borders of world confessions. Based on the comparative analysis of various rules and regulations adopted in Judaism, Islam and Christianity in order to regulate believers' behavior, the social effect on the formation of the individual religious worldview is analyzed.

Keywords: transgression, of the worldview, address, world confessions, religious norms, socio-cultural values.

References:

- Argyle M., Beit-Hallahmi B. 1975. *The social psychology of religion*. London; Boston: Routledge & K. Paul. 246 p.
- Clark W.H. 2012. *The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior*. New York: Publisher: Literary Licensing, LLC. 500 p.
- O'Doherty E. 1978. *Religion and psychology*. New York: Alba House. 157 p.
- Riezler K. 1999. *Mutable and Immutable*. Chicago: Contemporary Books. 238 p.
- Readings in the Psychology of Religion*. 1959. Orlo Strunk (Ed.). New York: Abingdon Press. 288 p.
- Strickland M.P. 1924. *Psychology of religious experience*. New York: Abingdon Press. 320 p.
- Taussig M. 2008. Transgression. Taylor M.C. (Ed.) *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press. P. 349-364.
- Thouless R.H. 1971. *An Introduction to the Psychology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press. 152 p.
- Bataille G. 1957. *L'Érotisme*. Paris: Les Editions de Minuit. 310 p. (In French) (Russ. ed.: Bataille G. 2007. *Istorijaj erotizma*. Moscow: Izdatel'stvo «Logos», «Evropejskie izdanija». 200 p.).
- Bataille G. 1943. *L'Expérience intérieure*. Paris: Gallimard. 209 p. (In French) (Russ. ed.: Bataille G. 1997. *Vnutrennij opyt*. Saint-Petersburg: Aksioma Mifril. 336 p.).
- Bataille G. 1973. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard. 168 p. (In French) (Russ. ed.: Bataille G. 2000. *Teorija religii. Literatura i Zlo*. Per. s franc. Zh. Gajkovej, G. Mihalkovicha. Minsk: Sovremennij literator. 352 p.).
- Blanchot M. 1962. *L'expérience est la limite*. Paris. 262 p. (In French) (Russ. ed.: Blanchot M. 1994. *Opyt-predel. Tanatografija Jerosa: Zhorzh Bataj i francuzskaja mysl' serediny XX veka*. Saint-Petersburg: Mifril. P. 63-78).
- Deleuze G. 1980. *Mille plateau*. Paris: Éditions de Minuit. 645 p. (In French) (Russ. ed.: Deleuze G. 2010. *Tysjacha plato: Kapitalizm i shizofrenija*. Ekaterinburg: U-Faktoriya; Moscow: Astrel. 895 p.).
- D'jakov M. 2008. Mishel' Fuko: o «smerti cheloveka», o svobode i o «konce filosofii» [Michelle Foucault: about the «death of man», about freedom and the «end of philosophy»]. *Vestnik istorii i filosofii KGU. Serija «Filosofija»*. № 2. P. 45-53 (In Russian).
- Drjagalov V.S. 2015. Vlijanie postmoderna na razvitie religioznoj transgressii [Postmodern influence on the development of religious transgression]. *Kaspijskij region: politika, jekonomika, kul'tura*. 4 (45). P. 309-311 (In Russian).

- Foucault M. 1961. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* Paris: Librairie Plon. 672 p. (In French) (Russ. ed.: Foucault M. 2010. *Istorija bezumija v klassicheskuju epohu*. Moscow: AST: AST Moscow. 698 p.).
- Foucault M. 1963. *Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille)*. Paris: Gallimard. 64 p. (In French) (Russ. ed.: Foucault M. 1994. *O transgressii. Tanatografijaj erosa: Zhorzh Bataj i francuzskaja mysl' serediny XX veka*. Saint-Petersburg: Mifril. 346 p.).
- Fromm E. 1976. *To Have or to Be: The Nature of the Psyche*. New York: Harper & Row. 182 p. (Russ. ed.: Fromm E. 1990. *Imet' ilibyt'*. Moscow: Izdatel'stvo ACT. 384 p.).
- Gurevich A. Ja. 1969. Vremja kak problema kul'tury [Time as problem of culture]. *Voprosy filosofii*. № 3. P. 105-116 (In Russian).
- Heidegger M. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 438 p. (Russ. ed.: Heidegger M. 1993. *Vremja kartiny mira. Vremja i bytie*. Moscow: Izdatel'stvo «Respublika». P. 43-61).
- Jakushenkova O.S. 2015. Religioznaja transgressija v uslovijah geterotopii [Religious transgression in heterotopic conditions]. *Nauchnyj zhurnal KubGAU*. 113 (9). P. 1-11 (In Russian).
- James W. 1902. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Edinburgh: Longmans, Green & Co. 534 p. (Russ. ed.: James W. 2019. *Mnogoobrazie religioznogo opyta*. Moscow: Akademicheskij projekt. 415 p.).
- Orishev A.B. 2015. Zaprety v islame [Prohibitions in Islam]. *Mezhdunarodnyj zhurnal jeksperimental'nogo obrazovanija*. № 3. P. 384 (In Russian).
- Zhidkov V.S., Sokolov K.B. 2003. *Iskusstvo i kartina mira* [Art and Worldview]. Saint-Petersburg: Aleteija. 463 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

- Батай Ж. 1997. *Внутренний опыт*. Санкт-Петербург: Аксиома Мифрил. 336 с.
- Батай Ж. 2007. *История эротизма*. Москва: Издательство «Логос», «Европейские издания». 200 с.
- Батай Ж. 2000. *Теория религии. Литература и Зло*. Минск: Современный литератор. 352 с.
- Бланшо М. 1994. Опыт-предел. *Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века*. Санкт-Петербург: Мифрил. С. 63-78.
- Гуревич А.Я. 1969. Время как проблема культуры. *Вопросы философии*. № 3. С. 105-116.
- Джеймс У. 2019. *Многообразие религиозного опыта*. Москва: Академический проект. 415 с.
- Делёз Ж. 2010. *Тысяча плато: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрел, 895 с.
- Дрягалов В.С. 2015. Влияние постмодерна на развитие религиозной трансгрессии. *Каспийский регион: политика, экономика, культура*. 4 (45). С. 309-311.
- Дьяков М. 2008. Мишель Фуко: о «смерти человека», о свободе и о «конце философии». *Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия»*. № 2. С. 45-53.
- Жидков В.С., Соколов К.Б. 2003. *Искусство и картина мира*. Санкт-Петербург: Алетейя. 463 с.
- Оришев А.Б. 2015. Запреты в исламе. *Международный журнал экспериментального образования*. № 3. С. 384.
- Фромм Э. 1990. *Иметь или быть*. Москва: Издательство АСТ. 384 с.
- Фуко М. 2010. *История безумия в классическую эпоху*. Москва: АСТ: АСТ Москва. 698 с.
- Фуко М. 1994. О трансгрессии. *Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века*. Санкт-Петербург: Мифрил. 346 с.
- Хайдеггер М. 1993. *Время картины мира. Время и бытие*. Москва: Издательство «Республика». С. 43-61.
- Якушенкова О.С. 2015. Религиозная трансгрессия в условиях гетеротопии. *Научный журнал КубГАУ*. 113 (9). С. 1-11.



К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СФЕРЕ СПОРТА

Е.Е. Гресь

Гресь Екатерина Евгеньевна — аспирантка кафедры философии религии и религиоведения, Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. 119991, Москва, Ломоносовский проспект, 27, корп. 4. E-mail: ekaterina_gres@mail.ru

Гресь Е.Е. 2020. К вопросу о методологических основаниях исследования религиозности в сфере спорта. *Концепт: философия, религия, культура*. Том 4. No 2 (14). С. 53–62. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-53-62>

Статья поступила в редакцию: 03.02.2020. Принята к публикации: 12.06.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Спорт до сих пор является «белым пятном» в религиоведческих исследованиях. Между тем феномен современного спорта с точки зрения его социокультурной детерминации, ценностного и смыслового наполнения представляет огромный интерес для науки о религии. На первый взгляд, эмпирические факты о спорте довольно обыденны. И всё же, для преданных участников и внимательных наблюдателей, сами физические движения и результаты спортивных состязаний питают тщательно выстроенные миры сакральных историй, символов и личных ритуалов. Все больше вовлеченных в спортивную деятельность атлетов заявляют о приоритете духовного восхождения в процессе подготовки и состязаний над метаморфозами физическими. Чемпионы открыто говорят о своих религиозных убеждениях, демонстрируют конфессиональную принадлежность в интервью и на арене, выстраивая связь между личными приметами, ритуалами и победами/поражениями, что заставляет в очередной раз задуматься о включении спорта в сферу религиоведческих исследований. Основная задача статьи — анализ теоретико-методологических оснований изучения феномена религиозности спортсменов, а также адаптация существующих подходов к выделению типов религиозных и нерелигиозных индивидов с учётом специфики данной группы. Опираясь на разработанные в отечественной социологии религии типологии и результаты эмпирических исследований последних двадцати лет, автор выявляет их потенциал применительно к решению актуальных задач. В данной статье автор фокусируется на методах изучения религиозности современных спортсменов. Одной из проблем является построение классификации, показывающую степень религиозности атлетов с учётом специфики их деятельности и возможности репрезентации убеждений через религиозные практики до / во время / после окончания соревнований.

Ключевые слова: типология религиозности, религиозное сознание, религиозное поведение, религиозный индивид, нерелигиозный индивид, философия спорта, спорт, колеблющийся-А, колеблющийся-Б, конкретное социологическое исследование.

Интерес к изучению религиозности, одной из самых значимых и вместе с тем дискуссионных категорий религиоведения, неуклонно растёт не только в связи с расширением сферы научного знания, но и с объективными трансформациями современной культуры. Под прицел исследователей попадают новые области, а также инновационные связи между религией и сферами общественной жизни. Однако работы, посвящённые теоретическим и методологическим основам изучения религиозности, не всегда учитывают изменяющийся социальный контекст и специфику (в том числе и профессиональную) «объекта» — индивидов или группы. Данная статья — попытка продемонстрировать необходимость операционализации при переходе от теории к эмпирическим исследованиям на примере изучения религиозности в сфере современного спорта.

Сегодня спорт окончательно вышел за рамки как светской, заданной во время возрождения олимпийского движения в конце XIX в., траектории, так и обывательского представления, связывающего соревновательные успехи исключительно с физическим превосходством. Трансформации, произошедшие со спортом на протяжении века, не только обозначили наличие ценностно-духовного аспекта в данном типе деятельности, но и заострили проблемы онтологического и терминологического характера в осмыслении самого феномена, ознаменовав начало поиска

новых интеллектуальных оптик в его изучении.

О возможности построения теории, где спорт и религию можно представить в одном исследовательском поле, на Западе заговорили давно. Например, для части американских философов, религиоведов и культурологов спорт видится формой христианского прозелитизма, способом объединения христиан, идентификации себя как сообщества верующих. Квазирелигиозный статус спорт получил в работах Г. Эдвардса [Edwards, 1973], заменившего спортивной инфраструктурой элементы религиозного культа. Отдельным вопросом выступает религиозное и квазирелигиозное поведение, которое, по мнению исследователей, часто встречается в спортивной среде, включая анализ суеверий, ритуалов спортсменов и болельщиков [Price, 2009], а также понимание роли священников и методы их работы в рамках спортивной психологии [Kenney, 2016].

Ставшее почти классическим философское¹ определение «спорта» как некой совокупности неутилитарных физических состязаний², проходящих по определённым правилам³, хоть и является одним из самых распространённых в текстах на данную тему, вызывает у современных исследователей целый ряд вопросов⁴. Наличие телесного компонента, который варьируется в различных видах, не позволяет сделать использование тела основным критерием, относящим определённый род деятельности к спортивной. Например,

¹ У. Дж. Морган утверждает, что уже к началу 90-х гг. прошлого века философское измерение спорта оформилось в рамках самостоятельной дисциплины, а не как часть образовательной программы в сфере физического воспитания [См.: Morgan, 2000].

² Аллен Гуттман (американский философ, один из классиков социальной теории спорта) разводит понятия «спорта» и «спорта современного» (modernsport), нашедшего свое воплощение в возрожденном олимпийском движении, и отличающегося от спортивных практик прошлого (ритуалов первобытного общества, античных состязаний, рыцарских турниров Средневековья и практик раннего Нового времени, т.е. спорта в широком смысле) следующими признаками: секулярностью, равенством возможностей и условий проведения соревнований, специализацией (как среди атлетов, так и среди персонала), рационализацией (полноценные научные исследования в этой области, с последующим применением знаний для достижения более высоких результатов), бюрократической организацией, количественным учётом результатов, погоней за рекордами. Дефиниция, приведенная в тексте статьи, соответствует понятию «modernsport»

См.: Guttman A. 1978. *From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports*. New York: Columbia University Press. 224 p.

³ Современная философия также ставит вопрос о правилах вне формализма, предлагая вводить их контекстуальное измерение [См.: McFee, 2004].

⁴ Стивен Мамфорд отказывается от восприятия спорта через призму утилитаризма, сравнивая его с театральным действием, одним из видов искусства [См.: Mumford, 2011].

применительно к шахматному [Kobiela, 2018] или киберспорту, где понятие «физического» настолько неоднозначно, что впору вводить иные предикаты для его описания. Особенно в эпоху, когда фармакологическая поддержка становится обязательной частью подготовки к соревнованиям. При этом скандалы, связанные с применением допинга, широко порицаются общественностью, в том числе и в связи с покушением на подлинность и естественность природы человеческого тела [Habermas, 2003; Sandel, 2009], демонстрируя выход за пределы биологизаторского подхода.

Состязательность тоже подвергается сомнению. Не все спортивные практики ставят своей целью — достижение превосходства над соперником. Например, фитнес направлен на формирование привлекательного внешнего облика, элемент соревновательности присущ ему только через сравнение субъекта с самим собой в прошлом [Нишуков, 2014: 184-185]. Кроме того, все больше и больше вовлеченных в спортивную деятельность атлетов заявляют о приоритете духовного восхождения в процессе подготовки и состязаний над метаморфозами физическими, расширяя не только наши представления о спорте, но и исследовательские горизонты. Говоря о своей работе, чемпионы открыто заявляют и о религиозных убеждениях, демонстрируя конфессиональную принадлежность в интервью и на спортивной арене, выстраивая связь между личными приметами, ритуалами и победами/поражениями. Каким видится нам внутренний мир спортсмена? Какое место в нём занимает религия? И в рамках каких методологических построений стоит изучать и описывать наметившуюся исследовательскую лакуну?

Основная задача статьи — анализ теоретико-методологических оснований изучения феномена религиозности спортсменов, а также адаптация существующих подходов к выделению типов религиозных и нерелигиозных индивидов с учетом специфики данной группы. К числу рассматриваемых проблем относятся методы выявления особенностей проявления

религиозности в сфере спорта и классификация спортсменов по степени их религиозности с учётом специфики деятельности и возможности репрезентации убеждений через религиозные практики до/во время/после окончания соревнований. Выделение критериев религиозности и типов религиозных и нерелигиозных индивидов нельзя считать вопросом, по которому в научном сообществе достигнут консенсус.

По мнению одного из крупных отечественных социологов религии И.Н. Яблокова, говорить о религиозности следует через призму социальности. Религиозность понимается как социальное качество индивида или группы, в основе которого лежит целый ряд фиксируемых качественно и количественно свойств сознания, поведения и включенности в религиозные отношения [Яблоков, 1979: 123]. В данном подходе учитывается влияние со стороны религиозных организаций, проявляющееся через трансляцию вероучительного концепта, и сама религиозная вера, которая представляет собой синтез интеллектуального усвоения религиозных идей и их принятие в качестве истинных отдельным индивидом.

В рамках данного исследования необходимо сконцентрироваться на изучении религиозных мотивов различных видов деятельности, в частности спортивной. Этого можно достигнуть путём использования открытых вопросов и анализа дневниковых записей. Кроме того, предпринимается попытка описать религиозное поведение на спортивной арене и вне её, с последующим отделением действий, носящих привычно-традиционный характер, имеющих опосредованную связь с религиозным сознанием. Для этого необходимо взглянуть на спортивные практики не изнутри, а в соотношении с особенностями конкретного аксиологического пространства, с принятыми в конкретном обществе способами и языками трансляции религиозных традиций. Яблоков подчеркивает, что важным показателем религиозности служит включенность индивида в религиозные отношения, а именно членство в религиозной общине, его самоидентификация как члена религиозной общности.

Однако данный показатель обнажает проблемы социального измерения религиозности, соотношения веры и коллективной обрядности, «механизации» религиозных практик, отсутствия конфессиональных трактовок религиозности. Несмотря на это, отказаться от него полностью не представляется возможным.

На основании вышеизложенных критериев (индикаторов) выделяют типы религиозных и нерелигиозных индивидов. В основе типологии лежит комплексный подход, позволяющий создать многомерную картину религиозности на основании учёта ряда признаков сознания и поведения. Для религиозных индивидов характерны следующий набор признаков, присущих разным типам религиозности в разной степени: содержание и интенсивность религиозной веры; охват, широта и место религиозного поведения в масштабах повседневности, а также его основания в общей системе мотивации. Кроме того, понимание религиозности через социальное качество направляет исследовательский фокус на религиозную группу, специфику социальных ролей индивидов внутри сообщества и ряд действий, направленных на взаимодействие вне религиозной группы, в том числе с миссионерскими целями. В свою очередь, нерелигиозность предполагает отсутствие религиозной веры, а вместе с ней и всей социальной составляющей.

При переходе от теории к эмпирическим исследованиям был выявлен ещё один аспект, связанный с религиозностью данной группы. Наличие примет (личных, командных, общеспортивных), их распространённость и повторяемость позволяет включить «приметоверования» в критерии религиозности спортсменов. К сожалению, их дальнейший анализ в рамках количественных методов исследований затруднителен в связи с синкретическим характером данного феномена. Думается, что это вопрос отдельной статьи.

В отечественной социологии религии разработаны различные типологии религиозных/нерелигиозных индивидов. В данном исследовании с учетом специфики предмета и очерченного круга задач проведена конкретизация наиболее подходящих под специфику религиоведческого исследования типологий.

Наиболее репрезентативными, на взгляд автора, являются типологии религиозных и нерелигиозных индивидов, разработанные представителями отечественной религиоведческой школы — Д.М. Угриновичем и И.Н. Яблоковым, чьи методологические разработки стали основой всей советской и российской социологии религии. Шкала религиозности основана на конкретных индикаторах религиозности, позволяя создавать на её основе наиболее репрезентативную и многомерную картину религиозных ориентаций в обществе. В качестве основных показателей религиозности взяты категории религиозного сознания и религиозного поведения. Стоит отметить, что в различных религиозных системах и социальных условиях соотношение этих компонентов может быть различно. Обе составляющие необходимо учитывать как две грани одного целого.

Д.М. Угринович приводит базовые постулаты исследований религиозности⁵:

- 1) Степень религиозной веры — основа разделения индивидов на типы.
- 2) Активное взаимодействие внутри общины — наблюдаемая проекция религиозного сознания.
- 3) Типологизация проводится с опорой на эмпирические фиксируемые индикаторы.

Руководствуясь данными методологическими схемами, Д.М. Угринович выделяет типы: «убежденные верующие», «верующие», «колеблющиеся», «неверующие», «атеисты».

Кроме озвученной выше типологии, интерес представляет другая классифика-

⁵ Панкратова Е.В. *Религиозность и религиозная самоидентификация. План лекций*. URL: <http://reset.ivanovo.ac.ru/courses/6-lectures/34-samoident> (дата обращения: 15.11.2019).

ция верующих Д.М. Угриновича, объединяющая социологию и психологию религии, и построенная на выделении психологических типов К.Г. Юнгом [Юнг, 1995: 35]. В рамках подхода происходит разделение верующих на два типа — интровертированных и экстравертированных.

Интровертивный тип отличается ориентацией вглубь собственного внутреннего мира, часто с целью обрести душевный покой и самоустраниться из окружающей опостылевшей повседневности. Данный тип можно наблюдать в практиках монашеской аскезы и затворничества, он наиболее ярко представлен в мистических религиозных направлениях⁶. Экстравертивный психологический тип верующих тесно связан с социальной структурой общества и предполагает через веру пройти легитимацию существующих социальных ролей и статусов. В данном случае признаки религиозного сознания отходят на второй план, уступая место религиозному поведению и месту в группе.

В рамках наблюдения за профессиональными атлетами типизация их через направление религиозного поведения (в себя или во вне) представляется возможной. Одна часть спортсменов скрывает важные аспекты собственной религиозности, другая — открыто заявляет о своей принадлежности к религиозной группе, делится ритуалами и приметами. Кроме того, в некоторых видах спорта, например, единоборствах, где по ряду причин (исторических, культурных, социальных) доля исповедующих ислам выше, чем количество представителей других вероисповеданий, наблюдаются возможные признаки религиозной экстраверсии. Мы не можем постулировать исключительно социально-статусный характер религиозности, но учесть данный подход при построении собственной типологии с учетом специфики группы представляется возможным.

Однако, Д.М. Угринович подчёркивает, что данная типология носит скорее умозрительный характер, и оба типа чисто не

проявляются в чистом виде. Уместней говорить о смешанном типе религиозности, соединяющем черты мистика-созерцателя и социального деятеля⁷.

Конкретные социологические исследования религиозности мусульман привели к появлению типологий, уделяющих особое внимание внешним проявлениям религиозности — обрядовой стороне. Так, в типологии Ж. Базарбаева выделены следующие группы:

1. Убеждённо верующие, чей быт наполнен религиозными обычаями и традициями. Религиозная вера выступает ведущим мотивом деятельности.
2. «Верующие по традиции», чьи религиозные убеждения, унаследованные от родителей, слабеют и деформируются, переставая быть лейтмотивом деятельности.
3. Верующие, неустойчивые в своих убеждениях, по этой причине соблюдающие часть религиозных предписаний время от времени.
4. Верующие, выполняющие лишь неосновные (неосновными обрядами, по мнению автора, являются те, которые не входят в состав пяти основных заповедей ислама) обрядовые установления, носящие скорее социальный характер [Базарбаев, 1973: 97-98].

Включение анализа религиозного поведения в построение типологии позволит приблизиться к пониманию и религиозных мотивов у выбранной группы. Но в практическом решении этого вопроса возникает некая сложность в связи с дерелизацией, обмирщением многочисленных императивов религиозного сознания, например таких, как обряд свадебного обмена кольцами, изначально присутствующий в христианской религиозной практике, и со временем вошедший и институализированный как незаменимый атрибут светского ритуала заключения брака. Интеграция систем религиозных отношений в плоскость светских отношений для реализации чисто социальных целей делает противоречивым такой классический кри-

⁶ Угринович Д.М. 1986. *Психология религии*. Москва: Политиздат. С. 276-277.

⁷ Там же. С. 275.

терий религиозности, как участие в религиозных обрядах.

Для построения наиболее репрезентативной картины религиозности в современном мире требуется принять во внимание не только спорный характер критерия «участие в обрядах», но и фрагментарность, эклектичность религиозного сознания и мировоззрения. Ю.Ю. Синелина [Синелина, 2001] пишет о критериях религиозного мировоззрения (в контексте православия), позволяющих разделять знания респондентами догматики, исполнение ими основных обрядов, а также включить в анализ распространенные среди верующих «нехристианские» представления о магии, астрологии, вере в переселение душ. Причин у лоскутного характера мировоззрения может быть много — от отсутствия должного религиозного образования и воспитания до трудности усвоения даже базовых концептов христианской догматики. При всем многообразии причин, следствия этих социальных изменений в современных исследованиях учитывать необходимо.

И.Н. Яблоков при выделении типов религиозности использовал пятимерную шкалу⁸, позволяющую не только обобщить предшествующий исследовательский опыт, но и определить степень и интенсивность выделяемых признаков сознания и поведения. Что, в свою очередь, позволило говорить и о характере религиозности как совокупности специфических черт группы или индивида, построении типологий и динамике религиозности, проявляющейся как на индивидуальном, так и на групповом уровне. Типология религиозных и нерелигиозных индивидов И.Н. Яблокова представляет собой следующие классификационные группы: первая и вторая — религиозные индивиды, разница между ними в характере религиозной ориентации (доминантной или

подчинённой); третья — колеблющиеся; четвертая — индифферентные; в пятую входят нерелигиозные индивиды (атеисты)⁹.

Изучением религиозности занимаются не только учёные-религиоведы. Всероссийский центр по изучению общественного мнения, начиная с конца 1980-х, проводит опросы с целью мониторинга религиозной ситуации в стране. Правда данная информация носит сугубо статистический характер. Независимая некоммерческая организация «Среда», в свою очередь, ежемесячно проводит различного рода опросы и анкетирования, как среди граждан — прихожан храмов, так и среди активных пользователей интернет-сообществ¹⁰. Наряду с отслеживанием изменений в динамике религиозности, ведётся обширный мониторинг процессов секуляризации и постсекуляризации. Результаты представлены без построения типологии (чаще всего в рамках разделений на религиозных и нерелигиозных индивидов). В ряде структурных подразделений РАН и независимых институтов, а также на кафедрах крупнейших российских университетов проводятся исследования религиозности, но единой методологии создано не было.

В настоящее время в числе отечественных публикаций необходимо выделить работу авторского коллектива во главе с С.Б. Филатовым «Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России» [Филатов, 2002] и работу Д.Е. Фурмана и К. Каарияйнена «Старые церкви, новые верующие» [Фурман, Каарияйнен, 2000]. Исследователи дают полную картину религиозности, выделяя для каждого вопроса, касающегося религиозной жизни, свои группы на базе полученных ответов¹¹.

Социология религии в России обращается к исследованиям отношения к

⁸ Яблоков И.Н. 2014. *Социология религии: теоретические аспекты*. Монография. Москва: МАКС Пресс. С. 250.

⁹ Там же.

¹⁰ Официальная страница сообщества. URL: <http://www.sreda.org> (дата обращения: 29.10.2019).

¹¹ Например, кроме групп, основанных на самоидентификации респондентов (верующие, колеблющиеся, неверующие, атеисты), исследователи Фурман и Каарияйнен вычленили группу «традиционных» верующих и «эклектиков», основываясь на подверженности анкетированных «парарелигиозным влияниям» (астрологии, метемпсихоза и пр.).

религии различных профессиональных групп — учителей, военнослужащих и пр. В научно-теоретическом журнале «Религиоведение» в статье «Современная Российская социология религии: откуда и зачем» М.Ю. Смирнов утверждает, что наиболее значимой к середине 1990-х гг. стало ценностное измерение религии, вопрос о её месте и роли в повседневной жизни, мотивации и целеполагании молодого поколения [Смирнов, 2007: 148].

Подобные исследования проводились в Санкт-Петербурге, Новосибирске, Красноярске. Но специальная проблема религиозности спортсменов, на данный момент не нашла широкого отражения в работах социологов религии ни в России, ни за рубежом. Предпринимались попытки культурологических исследований в спортивной прессе, носящих скорее научно-популярный, околофеноменологический характер, и заключающиеся в простом описании каждого отдельного случая проявления религиозности или приметов верований у знаменитых спортсменов, представляющих различные спортивные дисциплины¹². Зачастую эти исследования построены на эмпирических наблюдениях за поведением атлетов до, во время и после соревнований, без выяснения мотивов, личностных религиозных установок и попыток какой-либо систематизации данных явлений, что, не позволяет сформировать достоверную и полную картину степени религиозности/нерелигиозности индивидов в данной социальной категории.

Желая охватить достаточно большое число респондентов и получить на выходе информацию о субъективном внутреннем мире, мотивах деятельности и мнениях, автор использовать метод анкетного опроса.

В такую анкету должны быть включены закрытые, полузакрытые, открытые вопросы; они позволяют респонденту вы-

сказаться как в открытой, свободной форме, так и выбрать один из предусмотренных вариантов ответа.

Структурно анкета делится на две части: первая — социологическая «паспортная», содержит запрос о статусе респондентов, вторая — вопросы о мотивации, оценках и мнениях, а также проективные вопросы, касающиеся поведения в смоделированной автором ситуации с использованием приёмов социологического воображения. Первая часть включает вопросы: о половой принадлежности, о возрастной категории (группировка произведена с учётом возрастных категорий в видах спорта, представленных в социологической выборке, начиная с категории «юниоры» (в большинстве видов спорта среди команд юниоров (молодёжных команд) проводятся соревнования высокого уровня, в том числе и чемпионаты мира, Европы)¹³, заканчивая возрастной категорией без указания верхнего порога для тренеров и спортсменов-ветеранов, выступавших в качестве экспертов, о выбранном виде спорта (допускалась возможность указания нескольких вариантов ответа согласно самоидентификации индивида как представителя того и/или вида спорта), об уровне соревнований, в которых респондент принимает(ал/ала) участие (для выявления степени профессионализма спортсмена, а в дальнейшем — величины изменений мировоззренческих установок и религиозных ориентиров в связи с повышением степени риска и заинтересованности в спортивном результате), принадлежности к спортивной организации (клубу, федерации и т.д.). Всего 6 вопросов открытого и закрытого типа.

Вторая часть содержит вопросы о личной вере, о конфессиональной принадлежности, о посещении религиозных культовых зданий, о совершении религиозных действий и другие, позволяющие выявить

¹² Примером тому служат материалы периодических изданий (как специализирующихся на спортивных обзорах, так и общественно-политических, содержащих спортивную рубрику), например, статья: Кочетков А. Звезды с причудами. *Новые Известия*. URL: <http://www.newizv.ru/sport/2007-06-01/70237-zvezdy-s-prichudami.html> (дата обращения: 19.02.2019).

¹³ См. корректное использования термина в разных видах спорта Ефремова Т.Ф. 2000. *Новый словарь русского языка в 2-х тт.* Т. 2. Москва: Рус. Яз. URL: <https://www.efremova.info/> (дата обращения: 12.11.2019).

уровень индивидуальной религиозности. Часть открытых вопросов была направлена на выяснение мотивов тех или иных религиозных актов. В анкету были включены также вопросы, касающиеся восприятия респондентами собственной телесности, параметрах идеального тела, возможностях конструирования и модернизации тела и влияния внешних параметров на успех в карьере и личной жизни. Отдельной категорией выступали вопросы о душе и внутренних (душевных) качествах. Были предусмотрены вопросы об индивидуальных и/или общеспортивных приметах на разных этапах спортивной деятельности (до / во время / после спортивных состязаний). А также о принятии основных вероучительных догматов.

В результате анализа полученных данных на базе выделенных критериев была создана типология религиозных и нерелигиозных индивидов, профессионально занимающихся спортом. Автор выделяет пять типов религиозных/нерелигиозных индивидов, таких как:

1 тип — Религиозные с доминантной религиозной ориентацией, считают себя верующими, верят в Бога, участвуют в богослужении и/или обряде, и/или совершали религиозные обряды непосредственно перед началом спортивного действия, и/или по окончании соревнований, и/или вне спортивной арены.

К этому типу отнесены респонденты, идентифицирующие себя с верующими, посещающие религиозные культовые здания, положительно отвечающие на вопрос о вере в Бога, совершающие религиозные действия на соревнованиях (до старта и/или по окончании) и вне спортивной арены.

2 тип — Колеблющиеся-А с неустойчивой религиозной ориентацией, хотя и tendирующие к религиозности, но не с полной уверенностью, признают себя верующими, но не с полной уверенностью.

Респонденты, относимые к этому типу, на вопрос № 5 «Считаете ли Вы себя верующим (ей)?» отвечают «Скорее да, чем

нет», а на вопрос о вере в Бога¹⁴ отвечают: «Скорее верю, чем не верю».

3 тип — Колеблющиеся-Б с неустойчивой религиозной ориентацией, хотя и tendирующие к нерелигиозности, но не с полной уверенностью, признают себя неверующими, но не с полной уверенностью. Респонденты, относящиеся к этому типу на вопрос № 5 «Считаете ли вы себя верующим(ей)» отвечают «Скорее нет, чем да»; вера в Бога, если и присутствует, слабо выражена. На вопрос о вере в Бога отвечают «Скорее не верю, чем верю».

4 тип — Неопределившиеся, затрудняются ответить на вопросы об отнесении себя к верующим или неверующим, о наличии или отсутствии религиозной веры. Религиозная или нерелигиозная самоидентификация не сформирована.

5 тип — Нерелигиозные, относят себя к неверующим, в Бога не верят, религиозные культовые здания если и посещают, то из любопытства, религиозных обрядов не совершают, в том числе и в рамках спортивных соревнований.

Хочется подчеркнуть, что в данной статье автор сосредоточился на поиске методов описания и изучения религиозности на индивидуальном уровне, хотя при составлении и анализе результатов любого КСИ религиозности необходимо учитывать и религиозность группы, её характерные особенности. Кроме того, важен весь социальный контекст, что позволит получить более репрезентативную картину. Профессиональная деятельность, которая в современном мире играет роль одного из самых значимых способов самоидентификации, накладывает отпечаток и на форму религиозности, способ её репрезентации.

Построенная типология включает в себя все сильные стороны озвученных теоретико-методологических подходов, позволяя учесть своеобразие изучаемой группы. На этом процесс поиска «идеальных» типологических конструкторов не окончен, особые признаки и критерии религиозности могут ускользать от исследователя, стремящегося вписать социаль-

¹⁴ В опросном листе, составленном автором, это вопрос № 12 (Участвуете ли вы в жизни религиозной общины?).

ную реальность в строгие рамки. Ориентация на контекст, погружение в специфику изучаемой группы, во внутренний мир от-

дельного индивида, позволит расширить наши представления как о религии, так и о повседневности.

REVISITING METHODOLOGICAL BASIS OF RELIGIOUSITY RESEARCH IN SPORTS

E.E. Gres

Ekaterina E. Gres — PhD student, Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 119991, Moscow, GSP-1, Lomonosovsky prospekt, 27-4. E-mail: ekaterina_gres@mail.ru

Gres E.E. 2020. The Revisiting methodological basis of religiosity research in sports.

Concept: Philosophy, Religion, Culture. Vol. 4. No 2 (14). P. 53–62.

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-53-62>

Received: 03.02.2020. Accepted: 12.06.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. *Sport is still a «blind spot» in religious studies; meanwhile, the phenomenon of modern sport, from the point of view of its sociocultural determination, value and semantic content, is of great interest to the sciences of religious rituals. At first glance, the empirical facts about sport are quite ordinary. For all participants and attentive observers, physical efforts and sport results are fed by carefully constructed worlds of sacred stories, symbols and personal rituals. The increasing number of athletes involved in sports activities claim the priority of spiritual growth in the process of training and competitions over physical metamorphoses. Champions talk frankly about their religious views and demonstrate confessional affiliation, building bridges between personal rituals and their victories or defeats, which makes it possible to think about including sports in the field of religious studies. The objective of the present research is to analyze the theoretical and methodological foundations of studying the phenomenon of athletes' religious commitment, as well as adapting existing approaches to distinguishing types of religious and non-religious individuals, taking into account the specifics of this group. Based on the results of empirical studies of the last twenty years developed in Russian sociology of religion, the author reveals their potential for solving urgent problems. In this article, the author focuses on the methods of studying the religiosity of modern athletes. One of the problems is the construction of classification demonstrating athletes' religiosity taking into account the specifics of their activities, as well as the possibilities of representing their beliefs through religious practices before / during / after competitions.*

Keywords: typology of religiosity, religious consciousness, religious behavior, religious individual, non-religious individual, philosophy of sport, sport, hesitant-A, hesitant-B, case study.

References:

- Edwards H. 1973. *Sociology of Sport*. Homewood, IL: Dorsey Press. 395 p.
- Guttmann A. 1978. *From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports*. New York: Columbia University Press. 198 p.
- Habermas J. 2003. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Policy. 136 p.
- Kenney B.M. 2016. Foundations of pastoral care: Recovering the spirit of chaplaincy in sport. *Practical Theology*. 9 (3). P. 183–195.

- Kobiela P. 2018. Should chess and other mind sports be regarded as sports? *Journal of the Philosophy of Sport*. 45 (3). P. 279-295.
- McFee G. 2004. Normativity, Justification, and (MacIntyrean) Practices: Some Thoughts on Methodology for the Philosophy of Sport. *Journal of the Philosophy of Sport*. 31 (1). P. 15-33.
- Morgan W.J. 2000. The Philosophy of Sport: A Historical and Conceptual Overview and a Conjecture Regarding Its Future. *Handbook of Sport Studies*. Coakley, J. and Dunning, E. (eds.). London: Sage. P. 205-209.
- Mumford S. 2011. *Watching Sport: Aesthetics, Ethics and Emotion*. London: Routledge. 168 p.
- Price J.L. 2009. Playing and praying, sport and spirit: The forms and functions of prayer in sports. *International Journal of Religion and Sport*. № 1. P. 55-80.
- Sandel M.J. 2009. The Case Against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering. *Human Enhancement*. J. Savulescu and N. Bostrom (eds.). Oxford; New York: Oxford University Press. P. 71-89.
- Bazarbaev Zh. 1973. Tipologija sovremennyh verujushhih musul'man [Typology of modern Muslim believers]. *Filosofskie nauki*. № 3. P. 95-101 (In Russian).
- Filatov S.B. 2002. *Religija i obshchestvo. Oчерки religioznoj zhizni sovremennoj Rossii* [Religion and society. Essays on the religious life of modern Russia]. Saint-Petersburg: Letnij sad. 486 p. (In Russian).
- Furman D.E., Kaariainen K. 2000. *Starye cerkvi, novye verujushhie: Religija v massovom soznanii postsovetsoj Rossii* [Old churches, new believers: Religion in the mass consciousness of post-Soviet Russia]. Saint-Petersburg: Letnij sad. 248 p. (In Russian).
- Jung C.G. 1971. Psychological Types. *Collected Works of C.G. Jung. Volume 6*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 608 p. (Russ. ed.: Jung C.-G. 1995. *Psichologicheskie tipy*. Moscow: Progress-Univers. 720 p.)
- Nishukov V.S. 2014. Ponjatije sporta [The concept of sport]. *Logos*. 3 (99). P. 181-190 (In Russian).
- Sinelina Yu.Yu. 2001. O kriteriyakh opredeleniya religioznosti naseleniya [On the criteria for determining the religiosity of the population]. *Sotsiologicheskie Issledovaniia*. № 7. P. 89-96 (In Russian).
- Smirnov M.Yu. 2007. Sovremennaja rossijskaja sociologija religii: otкуда i zachem? Chast' vtoraja [Modern Russian sociology of religion: where and why? Vol.2]. *Religiovedenie. Nauchno-teoreticheskij zhurnal*. № 2. P. 145-154 (In Russian).
- Ugrinovich D.M. 1986. *Psichologija religii* [Psychology of religion]. Moscow: Politizdat. 352 p. (In Russian).
- Yablokov I.N. 1979. *Sotsiologiya religii* [Sociology of religion]. Moscow: Mysl'. 184 p. (In Russian).
- Yablokov I.N. 2014. *Sociologija religii: teoreticheskie aspekty: Monografija* [Sociology of Religion: Theoretical Aspects: Monograph]. Moscow: MAKSS Press. 260 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

- Базарбаев Ж. 1973. Типология современных верующих мусульман. *Философские науки*. № 3. С. 95-101.
- Нишуков В.С. 2014. Понятие спорта. *Логос*. 3 (99) С. 181-190.
- Синелина Ю.Ю. 2001. О критериях определения религиозности населения. *Социологические исследования*. № 7. С. 89-96.
- Смирнов М.Ю. 2007. Современная российская социология религии: откуда и зачем? Часть вторая. *Религиоведение. Научно-теоретический журнал*. № 2. С. 145-154.
- Угринович Д.М. 1986. *Психология религии*. Москва: Политиздат. 352 с.
- Филатов С.Б. 2002. *Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России*. Санкт-Петербург: Летний сад. 486 с.
- Фурман Д.Е., Каариайнен К. 2000. *Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России*. Санкт-Петербург: Москва: Летний сад. 248 с.
- Юнг К.-Г. 1995. *Психологические типы*. Москва: Прогресс-Универс. 716 с.
- Яблоков И.Н. 1979. *Социология религии*. Москва: Мысль. 184 с.
- Яблоков И.Н. 2014. *Социология религии: теоретические аспекты: Монография*. Москва: МАКС Пресс. 260 с.



ЖУРНАЛ «МИР БОЖИЙ» И РУССКАЯ КУЛЬТУРА КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX СТОЛЕТИЙ

Н.В. Шевцов

Шевцов Никита Всеволодович — кандидат исторических наук, заведующий кафедрой международной журналистики Факультета международной журналистики МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76. E-mail: n_shevtsov@mail.ru

Шевцов Н.В. 2020. Журнал «Мир Божий» и русская культура конца XIX – начала XX столетий.

Концепт: философия, религия, культура. Том 4. No 2 (14). С. 63–70.

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-63-70>

Статья поступила в редакцию: 04.05.2020. Принята к публикации: 08.06.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Журнал «Мир Божий» по праву относится к числу ведущих дореволюционных периодических изданий России. Он выходил с 1892-го по 1906-й гг. Но и за это сравнительно короткое время сумел завоевать заслуженный авторитет и популярность среди читателей. Не случайно в лучшие годы он выходил в количестве 18 тысяч экземпляров. Ни один другой классический толстый журнал не имел такого крупного тиража. Первоначально «Мир Божий» считался специализированным изданием, предназначенным исключительно для юношеской аудитории. Отсюда и его религиозное название, подразумевавшее, что юная душа познает мир Божий. Но очень скоро он превратился в журнал, адресованный самым широким читательским кругам, людям разных возрастов. Не случайно уже на следующий год после своего появления к помещенному на титульном листе подзаголовку были добавлены слова: «и для самообразования». «Мир Божий» превратился в издание для семейного чтения, заменяя книги, учебники, энциклопедии.

Читателям было за что любить свой журнал. Публиковавшиеся в нем литературные произведения — стихи, рассказы, повести и романы — отличались высоким литературным уровнем, а научные статьи представляли собой глубокие аналитические исследования, содержавшие смелые и оригинальные выводы. Авторами журнала стали такие прославившие русскую поэзию и прозу литераторы, как Д. Мережковский, И. Бунин, Д. Мамин-Сибиряк, А. Куприн и другие.

Блестящие статьи для «Мира Божьего» подготовили философы С. Булгаков, Н. Бердяев, экономист С. Туган-Барановский, публицисты П. Милюков и Н. Иорданский, историк В. Ключевский. В журнале также регулярно появлялись статьи о музыке и живописи.

Появление ярких публикаций в журнале стало возможным благодаря высокой профессиональной квалификации его сотрудников, обладавших литературным талантом и глубокими научными знаниями. К их числу относился прежде всего А. Богданович, который считался не только великолепным редактором, но и отличным публицистом. Настоящими мастерами художественного перевода зарекомендовали себя Л. К. Туган-Барановская и М.К. Куприна-Иорданская, первым мужем которой был писатель А.И. Куприн, возглавлявший в журнале отдел беллетристики. Наконец, многое сделал для процветания «Мира Божьего» его главный редактор Ф. Батюшков — потомок знаменитого русского поэта.

Хотя в 1906 г. в силу создавшейся политической обстановки «вредный журнал», как оценивала его цензура, был закрыт, публикации «Мира Божьего» ещё долгое время оказывали серьезное воздействие на развитие русской литературы, науки и культуры.

Ключевые слова: литературно-художественный журнал, история отечественной журналистики, история русской литературы конца XIX – начала XX вв., «Мир Божий», «Современный мир», «Русское богатство», А.И. Куприн, М.К. Куприна-Иорданская, Ф.Д. Батюшков, А.И. Богданович.

Среди всех российских классических толстых журналов, выходивших в конце XIX – начале XX столетия, особой популярностью пользовалось ежемесячное издание «Мир Божий». В лучшие годы его тираж достигал восемнадцати тысяч экземпляров. Журнал быстро раскупался несмотря на то, что он стоил достаточно дорого и не представлял из себя чтиво, рассчитанное на самые невзыскательные вкусы.

Журнал издавала А.А. Давыдова — вдова директора Петербургской консерватории К.Ю. Давыдова. Её хорошо знали не только в аристократических кругах Петербурга, но и в столичной богеме. Ведущие литераторы, журналисты, музыканты с большим уважением относились к Давыдовой, считая, что она прекрасно разбирается в русской и иностранной словесности, музыкальном искусстве. Не случайно к числу её ближайших духовных наставников относился публицист, литературный критик, идеолог либерального народничества Н.К. Михайловский, возглавлявший журнал «Русское богатство». Правда, отношения между ним и Давыдовой осложнились после того, как в журнале «Мир Божий» появились публикации считавшегося противником народников легального марксиста М.И. Туган-Барановского.

После смерти мужа А.А. Давыдова подала прошение об установлении пенсии. Однако, вместо подписи «Вдова солиста Двора его Императорского Величества», она, не то от волнения, не то от рассеянности написала: «Вдова его Величества — А.А. Давыдова». В министерстве Двора решили, что письмо написано сумасшедшей.

К Давыдовой нагрянул психиатр. Когда всё прояснилось, письмо, конечно же, пришлось переписать. Но Давыдову литераторы ещё долго в шутку называли «Вдовой его Величества» [Куприна-Иорданская, 1966: 337]

Первый номер журнала вышел в январе 1892 г. На его титульном листе можно было прочесть заголовок: «Мир Божий». Далее следовал подзаголовок: «Ежемесячный литературный и научно-популярный журнал для юношества. Январь 1892. С-Петербург. Типография И.П. Скороходова».

Давыдовой активно помогала её дочь Лидия, вышедшая замуж за уже упоминавшегося известного экономиста, легального марксиста М.И. Туган-Барановского, с которым ожесточенно полемизировал В.И. Ленин. Туган-Барановский писал и философские работы. В декабрьском номере за 1895 г. в одной из своих статей он отмечал: «Философия истории... в той или иной форме, в виде более или менее ясного представления об основных свойствах и характере исторического процесса, она всегда была нераздельной частью истории» [Мир Божий, 1895, № 12: 101]. Туган-Барановский, активно сотрудничая с журналом, привлекал для него новых авторов. Он привёл в редакцию «Мира Божьего» многих своих единомышленников, в том числе замечательных российских философов Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова. Их публикации в журнале придали ему ещё большую научную глубину, превратив «Мир Божий» в одно из лучших российских философских изданий.

В июльском номере за 1904 г. в статье «А.С. Хомяков, как философ» (к столетию

со дня рождения)» Н. Бердяев следующим образом сформулировал свою философскую позицию: «Русская философская мысль стоит теперь на распутье и ей следует помнить, что есть пути уже пройденные и ведущие в пустыню. Таковы пути рационализма, путь кантианства, с роковой неизбежностью ведущий к гегелианству, упирающемуся в нечто или прозрачное вещество. Для нас есть только один путь, ведущий к сознанию сущего, путь спиритуализма, очищенного от всех грехов рационализма и отвлеченности» [Мир Божий, 1904, № 7: 22].

Очень скоро «Мир Божий» перестал восприниматься читателями как издание, ориентированное главным образом на юных читателей. Он стал интересен для людей самых разных возрастов, превратившись в журнал для семейного чтения. Для многих читателей журнал заменил учебники, энциклопедии. И не случайно уже в октябре 1893 г. редакция получила разрешение добавить к заголовку слова «и для самообразования».

Активное участие в издании журнала принимала Мария Карловна Куприна-Иорданская, приходившаяся приемной дочерью А. Давыдовой. В 1903 г. она вышла замуж за писателя А.И. Куприна, который также многое сделал для успеха журнала «Мир Божий». После развода с Куприным её супругом в 1910 г. стал известный публицист и политический деятель, социал-демократ Н.И. Иорданский. Он много писал для журнала. М. Туган-Барановский также активно сотрудничал с изданием Давыдовой.

Современники вспоминали, что М.К. Куприна-Иорданская обладала даром незаурядного редактора, а также талантом истинного литератора [Куприна-Иорданская, 1966: 5]. Она написала интересные воспоминания, вышедшие под названием «Годы молодости». В них Мария Карловна сообщила много любопытных подробностей о своем знакомстве с Куприным, о его работе в журнале, редакционном коллективе.

Именно она познакомила ставшего её мужем Куприна с руководством «Мира Божьего». Писателю предложила возглавить

отдел беллетристики. До того, как прийти в журнал «Мир Божий», Куприн с декабря 1901 по февраль 1902 г. был редактором такого же отдела в «Журнале для всех». Но уже в январской книжке за 1902 г. в журнале «Мир Божий» появился его рассказ «В цирке». Постепенно писатель, не без участия супруги, полностью переориентировался на этот журнал. В последующие годы он опубликовал в ежемесячнике «Мир Божий» такие произведения, как «Ночная смена», «Болото», «Корь», «С улицы», «Штабс-капитан Рыбников», «Река жизни».

Со временем А. Давыдова отошла от руководства журналом. Формально его возглавлял В.П. Острогорский, написавший немало интересных статей об известных российских литераторах, в том числе И. Гончарове, А. Плещееве, И. Крылове и других. Но он в силу своего возраста и плохого здоровья не мог полноценно руководить журналом. Острогорский подписывал материалы, практически не вдаваясь в их содержание, а потом и вовсе перестал читать их. Фактически же неофициальным редактором журнала стал Ангел Иванович Богданович. На самом деле его звали Анжело, но он русифицировал польское имя, превратившись в Ангела, что вызывало немало шуток. Писатель И.Д. Телешов вспоминал, что «В.П. Острогорский — редактор большого журнала «Мир Божий» называл журнал не иначе как «мой мир»». А про Богдановича он говорил: «Это я поручу своему Ангелу, он уж сделает, что нужно». После этого об Острогорском стали с шуткой говорить: «Кто же он сам после этого, сей муж седовласый, если про Мир Божий он говорит: «мой мир», а с поручениями рассылает «ангелов»? [Телешов, 1956: 17].

А.И. Богданович родился в 1860 г. в польско-литовской семье в Витебской губернии. За участие в народовольческом студенческом кружке он был исключен из Киевского университета и сослан в Нижний Новгород. Оттуда он перебрался в Петербург, где принял участие сначала в издании журнала «Русское богатство», а затем «Мир Божий». В силу своего революционного прошлого Богданович не мог подписывать материалы под своей фами-

лией. Не могло быть и речи о том, чтобы он получил разрешение стать официальным редактором.

Хоть и превратился Богданович в Ангела, но характер у него был далеко не ангельский. Он слыл достаточно замкнутым человеком, строгим, со сложным характером. Требовалось немало усилий коллег, чтобы заставить его изменить свою точку зрения. Жалуясь на проведение редакционных совещаний, Куприн писал: «опять бесконечные словопрения, а Богданович, терпеливо выслушивая их, все равно поступает по-своему» [Куприна-Иорданская, 1966: 172].

Между весьма уважаемыми издателями журнала часто велись достаточно бурные споры, иногда перераставшие в конфликты. Так, вспыльчивость Богдановича привела его к конфликту с Куприным. Во время обсуждения редакционного плана на 1904 г. он сгоряча бросил в сторону жены Куприна стакан, из которого пил чай. Вспыхнул скандал, в результате которого Куприн вышел из состава редакции журнала. Но в то же время, по словам вдовы Богдановича, лучшее, что было написано об Ангеле Ивановиче, «это посвященные его памяти воспоминания Куприна» [Куприна-Иорданская, 1966: 29], они так и назывались: «Памяти А.И. Богдановича». «Может быть, писал Куприн, мало найдется людей, которых судьба преследовала бы с таким ожесточенным постоянством, как Богдановича... Но маленький, худой, бледный человек, обладавший несокрушимой волей, твердо шел вперед наперекор судьбе» [Куприн, 1964: 435]. Куприн обращал внимание на немногословность, которая проистекала как от его «сильного, трезвого осторожного характера, так и долголетней привычки и упорной кабинетной работы». Богданович не любил расхваливать авторов. Его наивысшая оценка их творчества заключалась в словах: «Ваша рукопись сдана в набор» или «Это нам подходит» [Куприн, 1964: 437]. На комплименты у него просто не хватало времени. Надо заметить, что слова Богдановича положили традицию оценки материалов в современной отечественной журналистике. Примерно теми же словами оценивал

удачные материалы, свидетелем чего мне пришлось быть, на редакционных планерках А.М. Субботин, легендарный главный редактор газеты «Труд», тираж которого считался самым крупным в мире и составлял 18 млн. экземпляров.

Сложный характер Богдановича не мешал проявлению его блестящих журналистских качеств. Именно благодаря таланту Богдановича журнал «Мир Божий» превратился в ведущий российский толстый журнал, который помещал на своих страницах интересные статьи, отличавшиеся прежде всего своей актуальностью. Поэтому нет ничего удивительного, что главными словами Богдановича, как писал Куприн, были «наш журнал» и «наш читатель» [Куприн, 1964: 439]. Им — журналу и читателю он посвятил всю свою жизнь.

Не имевший возможности печататься под своей фамилией, Богданович под инициалами А.Б. писал в журнале статьи, выходившие под рубрикой «Критические заметки». В них он не только анализировал вышедшие книги, поставленные спектакли, но и давал оценку разного рода событиям, происшедшим в России и за её пределами. В октябрьском номере за 1895 г. Богданович подверг резкой критике поэтов-символистов: «Когда от теоретических взглядов перейдем к их осуществлению, мы наталкиваемся на ряд невообразимых курьезов, граничащих с чистым безумием или самой откровенной глупостью. Таково, по крайней мере, впечатление, какое выносишь из чтения наших русских символистов» [Мир Божий, 1895, № 10: 194]. Однако эта критика не помешала журналу опубликовать в том же номере стихотворение «Осенняя мелодия», написанное теоретиком символизма Н. Минским. Впрочем, произведения поэтов-символистов уже в 1890-е гг. регулярно появлялись на страницах журнала. В 1895 г. были напечатаны стихотворения К. Бальмонта: «Ах, только бы знать, что могу я молиться...», «Жизнь и смерть». Ранее в журнале появились стихотворения Д. Мережковского «Мать» и «Два сонета».

Журнал много писал о музыке и композиторах. Так, в номере за февраль 1892 г. появилась статья, посвященная столетию

смерти Моцарта. В ноябре 1894 г. журнал опубликовал скорбную статью, посвященную смерти А.Г. Рубинштейна. Её автор обращал внимание на тот вклад, который внёс замечательный композитор в популяризацию мировой классической музыки [Мир Божий, 1894, № 11: 208-209].

В мае 1904 г. в журнале появилась статья, посвященная столетию со дня рождения М.И. Глинки. Её автор писал, что юбилейная дата стала важным поводом для того, чтобы ещё раз оценить музыкальные заслуги [Мир Божий, 1904, № 5: 34].

Писал журнал и о художниках. Так, в статье «Памяти В.В. Верещагина», появившейся в июньском номере за 1904 г., отмечалось, что В.В. Верещагин, чьё творчество в сознании значительного числа его поклонников связывалось прежде всего с темой войны, на самом деле был её яростным противником и деятельным обличителем [Мир Божий, 1904, № 6, отд. второй: 22].

И всё же особый интерес вызывали у читателей статьи по истории. Так, на протяжении всего 1895 г. в журнале печатался труд «Очерки по истории русской культуры», написанный профессором П.Н. Милюковым — будущим лидером партии кадетов и министром иностранных дел временного правительства. В этой статье автор даёт любопытную характеристику философии — «этот паровой котёл, в котором всевозможные иррациональные обрезки человеческого духа претворяются в однородную и бесцветную массу высшего синтеза, готовую принять в умелых руках какую угодно форму» [Мир Божий, 1895, № 1: 135].

Среди исторических публикаций заслуживала внимание статья, посвященная лекции профессора В.О. Ключевского «О добрых русских людях древней Руси». Историк прочитал её в Москве в пользу пострадавших от неурожая 1891 г., «который охватил огромную полосу от Одессы до Тобольска и прошёл по самым хлебородным губерниям, обыкновенно кормившим другие» [Мир Божий, 1892, № 1: 28]. Суть её сводилась к тому, что во времена неурожая, которые пришлось на царствование Бориса Годунова, помещица Ульяна

Муромская израсходовала крупные денежные суммы для помощи голодающим крестьянам, став чуть ли не первой в истории России женщиной-меценатом. Историк призывал состоятельных людей страны последовать её примеру.

С каждым годом в журнале появлялось всё больше научных и научно-популярных статей, представлявших интерес для широкого круга читателей. Он был рассчитан как для молодых, так и для людей более старшего возраста, проживших долгую жизнь. Знакомство с журналом позволяло им задуматься, поразмышлять о прошедших годах.

Объем журнала к 1904 г. — пику его популярности — составлял около 30 печатных листов, из которых 12-13 приходились на прозу и поэзию. Обычно в каждом номере печатались роман, повесть, несколько рассказов и переводные произведения. Остальные 17-18 включали пять разделов: «Внутреннее обозрение», «Родные картинки», «Иностранное обозрение», «Критические заметки», «Общественно-политические и научные статьи». К этому времени после смерти Острогорского ответственным редактором стал историк литературы профессор Ф.Д. Батюшков — потомок известного поэта. М.К. Куприна, ставшая после смерти матери издателем журнала, одновременно заведовала отделом переводной беллетристики. Неудивительно, что в журнале появились переводы произведений А.Р. Лесажа, А. Доде, Ж. Санд, Э. Ожешко, И. Франко.

Читатели всякий раз находили для себя что-то новое в журнальных публикациях. В короткие сроки у журнала появилось немало единомышленников, о чем свидетельствовали восторженные письма, которые приходили от людей, читавших «Мир Божий».

Журнал печатал в основном известных, либо приобретавших всё большую популярность молодых авторов. Так, в январе 1899 г. М. Горький опубликовал здесь свой рассказ «Каин и Артем», присланный по просьбе В.Г. Короленко. Н.Г. Гарин-Михайловский поместил в журнале под заголовком «Карандашом с натуры» очерк о путешествии по Корею.

Журнал печатал в основном известных авторов, что не нравилось А.И. Куприну, в течение нескольких лет возглавлявшему отдел беллетристики. Писатель стремился привлечь в «Мир Божий» больше молодых талантливых литераторов, не имевших в силу разных причин возможности печататься в престижных авторитетных толстых журналах.

Его поддерживал Ф. Батюшков, который заявил, что должен знать о всех поступающих в редакцию материалах и единолично располагать, без вмешательства А. Богдановича, правом вето, т.е. самому решать судьбу предлагаемых для публикации произведений. В августе 1905 г. в журнале «Мир Божий» появилась рецензия Ф. Батюшкова на повесть А. Куприна «Поединок». Рецензент писал: «Вчерашний «талантливый рассказчик», каким мы знали до сих пор господина Куприна, теперь, после написания «Поединка» в полном праве может считать себя крупной художественной силой». Ф. Батюшков охарактеризовал повесть как «выдающееся явление в современной литературе» [Мир Божий, 1905, № 8, отд. II: 1].

Куприн дружил с Батюшковым. Писатель подолгу гостил в принадлежавшем главному редактору журнала «Мир Божий» имении Даниловское, расположенном неподалёку от города Устюжна, что в нынешней Вологодской области. Ныне в усадьбе Даниловское разместились музей, значительная часть экспозиции которого посвящена журналу «Мир Божий».

В 1902 г. умирает А. Давыдова. Дела журнала сразу же ухудшились. Дело в том, что большая часть завещанных ею денег предназначалась не для издания журнала, а была предоставлена благотворительной организации — Литературному фонду. Из-за проблем с наследством возникли сложности с изданием журнала, чему необычайно обрадовались в Главном управлении по делам печати, курировавшем всю российскую прессу. Там надеялись, что издание «вредного журнала» прекратится [Куприна-Иорданская, 1966: 77]. Но, к счастью, все возникшие вопросы удалось разрешить, и журнал продолжил свой выпуск.

И всё же, в конце концов, большой беды не удалось избежать. В июле 1906 г. в политическом обозрении «Мира Божьего» появилась статья Н.И. Иорданского, в которой содержалась резкая критика правительства Столыпина, ставшего после роспуска Государственной думы на путь реакции. «Система полицейского террора, очевидно, не могла внести успокоения в страну, — писал Н.Иорданский, — революционное движение, не удовлетворенное в самых основных своих требованиях, продолжает непрерывно развиваться» [Мир Божий, 1906, №7: 3]. Автор приветствовал возрождение новых, пусть и разрозненных, анархических форм революционной борьбы. Он упрекал правительство в неспособности разрешить крестьянский вопрос и настаивал на скорейшем созыве Государственной Думы, что и произошло в феврале 1907 г.

Но к этому времени журнал перестал существовать. Его закрыли сразу же после выхода августовского номера со статьей Н.И. Иорданского. Более того, Ф.Д. Батюшкова привлекли к суду, который приговорил ответственного редактора журнала к выплате крупного денежного штрафа.

Однако уже в октябре 1906 г. подписчики исчезнувшего журнала «Мир Божий» стали получать новое издание «Современный мир». Уже по этому названию можно было догадаться, что новый журнал является немного видоизмененным продолжением «Мира Божьего».

«Современный мир» выпускали те же сотрудники редакции предыдущего журнала, за исключением Ф.Д. Батюшкова, который нёс главную ответственность за закрытие ежемесячника «Мир Божий». «Современный мир» продолжил редакционную политику предыдущего издания, приглашая тех же блистательных авторов. Достаточно сказать, что на его страницах появились такие шедевры русской литературы, как рассказ А.Куприна «Гамбринус» и повесть И.Бунина «Деревня».

В 1909 г. «Современный мир» возглавил Н.И. Иорданский — член РСДРП с 1899 г. Журнал просуществовал до января 1918 г., пока не был закрыт как враждебное издание большевистским правительством.

MIR BOZHIY MAGAZINE AND RUSSIAN CULTURE IN THE LATE 19TH – EARLY 20TH CENTURY

N.V. Shevtsov

Nikita V. Shevtsov — PhD in History, head of the International Journalism Department, Faculty of International Journalism, MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: n-shevtsov@mail.ru

Shevtsov N.V. 2020. Mir Bozhiy magazine and Russian culture in the late 19th – early 20th century.

Concept: *Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 2 (14). P. 63–70. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-63-70>

Received: 04.05.2020. Accepted: 08.06.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. *Mir Bozhiy (God's World) magazine is justly attributed to the lead periodicals of the pre-revolutionary Russia. It came out in 1892–1906. During that relatively short period, it managed to win well-deserved respect and popularity among its readers. The circulation of 18 thousand issues in its best years is a perfect proof. No other classical fat magazine had such a wide circulation. At first, Mir Bozhiy was considered a specialized edition for young audience. That was the reason for its religious name referring at a young soul exploring the world of the God. However, very soon it turned into a magazine for wider public and readers of different ages. Already one year after it was first published, its cover had the subtitle complimented with a note «for self-education». Mir Bozhiy became a magazine for family reading replacing books, schoolbooks and encyclopaedias.*

Its readers had all reasons to love the magazine. Published works of literature — poems, stories, and novels stood out with their high literary level; and scientific reviews represented thorough analytical studies that contained brave and original conclusion. Contributors of the content included the authors who made Russian poetry and literature shine such as Dmitriy Merezhkovskiy, Ivan Bunin, Dmitriy Mamin-Sibiriyak, Alexander Kuprin and others.

Exceptional articles came out from the philosophers Sergey Bulgakov, Nikolay Berdyayev, the economist Mikhail Tuhan-Baranovskiy, publishers Pavel Milyukov and Nikolay Iordanskiy, historian Vasily Klyuchevskiy. Articles about music and arts were also frequent in the magazine.

Remarkable publications of the magazine became possible thanks to the high professionalism of its staff members who had literary talents and deep scientific knowledge. One of them, Angel Bogdanovich, was not only an outstanding editor but also an excellent publisher. The real masters of literary translation were Lidia Tuhan-Baranovskaya and Maria Kuprina-Iordanskaya, her first husband was the writer Alexander Kuprin, the head of the magazine's fiction department. Finally, the magazine's chief editor Fyodor Batyushkov who was the descendant of the famous Russian poet significantly contributed to the success of the magazine.

Though, in 1906 due to the political situation, the «harmful magazine» as considered by the censors was closed, publications of the Mir Bozhiy continued influencing the development of Russian literature, science and culture for a long time.

Keywords: literary and art magazine, history of Russian journalism, history of Russian literature of the late 19th – early 20th century, «Mir Bozhiy», «Sovremennyy mir», «Russkoye Bogatstvo», Alexander Kuprin, Maria Kuprina-Iordanskaya, Fyodor Batyushkov, Angel Bogdanovich.

References:

Kuprin A.I. 1964. *Sobr. soch. v 9-ti tomah. T. 9* [Collected works in 9 volumes. Vol. 9]. Moscow: Pravda. 592 p. (In Russian).

Kuprina-Iordanskaya M.K. 1966. *Gody Molodosti* [Youth Years]. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura. 384 p. (In Russian).

Mir Bozhiy [Peace of God]. 1892. № 1. P. 28 (In Russian).

Mir Bozhiy [Peace of God]. 1894. № 11. P. 208-209 (In Russian).

Mir Bozhiy [Peace of God]. 1895. № 1. P. 135 (In Russian).

Mir Bozhiy [Peace of God]. 1895. № 10. P. 194 (In Russian).

Mir Bozhiy [Peace of God]. 1895. № 12. P. 101 (In Russian).

Mir Bozhiy [Peace of God]. 1904. № 5. P. 34 (In Russian).

Mir Bozhiy [Peace of God]. 1904. № 6. Sec. II. P. 22 (In Russian).

Mir Bozhiy [Peace of God]. 1904. № 7. P. 22 (In Russian).

Mir Bozhiy [Peace of God]. 1905. № 8. Sec. II. P. 1 (In Russian).

Mir Bozhiy [Peace of God]. 1906. № 7. P. 3 (In Russian).

Teleshov N.D. 1956. *Izbrannye sochineniya v 3-h tomah. T. 3* [Selected Works in 3 Volumes, Volume 3], Moscow: Gosudarstvennoye Izdatel'stvo Khudozhestvennoy Literatury. 400 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Куприн А.И. 1964. *Собр. соч. в 9-ти томах. Т. 9*. Москва: Правда. 592 с.

Куприна-Иорданская М.К. 1966. *Годы молодости*. Москва: Художественная литература. 384 с.

Мир Божий. 1892. № 1. С. 28.

Мир Божий. 1894. № 11 С. 208-209.

Мир Божий. 1895. № 1. С. 135.

Мир Божий. 1895. № 10. С. 194.

Мир Божий. 1895. № 12. С. 101.

Мир Божий. 1904. № 5. С. 34.

Мир Божий. 1904. № 6. Отд. II. С. 22.

Мир Божий. 1904. № 7. С. 22.

Мир Божий. 1905. № 8. Отд. II. С. 1.

Мир Божий. 1906. № 7. С. 3.

Телешов Н.Д. 1956. *Избранные сочинения в 3-х томах. Т. 3*. Москва: Государственное издательство художественной литературы. 400 с.



СОЦИАЛЬНЫЕ КАМПАНИИ В КУЛЬТУРЕ ИТАЛИИ 1970-1980-Х ГГ.: РЕКЛАМА И ПОИСКИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

А.А. Иванова

Иванова Агния Алексеевна — соискатель кафедры философии им. А.Ф. Шишкина; преподаватель кафедры романских языков им. Т.З. Черданцевой Международно-правового факультета МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76. E-mail: asyankamail@gmail.com

Иванова А.А. 2020. Социальные кампании в культуре Италии 1970-1980-х гг.: реклама и поиски национальной идентичности. *Концепт: философия, религия, культура*. Том 4. No 2 (14). С. 71–81. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-71-81>

Статья поступила в редакцию: 11.01.2020. Принята к публикации: 30.03.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



В статье рассматриваются социальные кампании Италии 1970-1980-х гг., затрагивающие широкий тематический спектр: повышение культурного уровня населения, толерантность и взаимное уважение, искоренение различного рода предрассудков и борьба с дискриминацией, здоровье и здравоохранение, семейные ценности. Специфика феномена социальной рекламы предполагает привлечение внимания к наиболее острым проблемам общества и поиски их решений. Кроме того, инструментарий и средства воздействия связаны с актуальными тенденциями социальной жизни. Анализ происходящих в этой отрасли процессов даёт возможность предположить, что социальная реклама, помимо основной своей задачи — регулировать модель поведения человека, — представляет собой своего рода экспертную систему, к которой индивид обращается в поисках своего собственного «я», то есть, в своей национально-культурной и личностной идентичности. Для Италии такие поиски обладают высокой актуальностью как в обозначенный период, так и в наши дни, что обусловлено рядом исторических, этногеографических и культурных факторов, а также языковой картиной страны. Анализ тематики социальных сообщений, способов и механизмов реализации их, воздействия, а также изучение эффективности той или иной кампании в определённый период времени позволяет сделать вывод о том, как страна позиционирует себя на общеевропейском и мировом уровне.

Ключевые слова: Италия, идентичность, национальное самосознание, социальная реклама, социальная коммуникация, социальные кампании.

На сегодняшний день интерес к исследованию личностной и социальной идентичности обладает высокой актуальностью, поскольку, с одной стороны, позволяет понять специфику современной жизни, а с другой — наглядно демонстрирует процессы социальной интеграции. Истоки понятия «идентичность», как известно, восходят к психологии: впервые о неосознанном отождествлении одного индивида с другим или с целой группой субъектов упоминал ещё Зигмунд Фрейд в своих работах «Толкование сновидений» и «Групповая психология и анализ эго» [Фрейд, 2009: 75], говоря об усвоении ребенком модели поведения родителей и называя этот феномен «идентификация». Собственно термин «идентичность» был введен американским психологом Эриком Эриксоном в работе «Идентичность: юность и кризис», где с помощью данного термина передаётся идея осознания личностью своей позиции в окружающем мире. Причём, как подчеркивает Эриксон, этот процесс в разные периоды жизни претерпевает заметные изменения, интегрируя предыдущий опыт и переживания настоящего, а также имеет некоторую динамику, обусловленную взаимодействием индивида с обществом [Эриксон, 1996: 11].

За рамки психологических учений данное понятие вынес британский социолог Энтони Гидденс, рассмотревший социальное значение идентичности в рамках своей концепции *структуриации*. По мнению Гидденса, современный мир характеризуется хаотичным развитием, разрывом многих социальных связей, что обусловлено отказом от традиционного порядка в пользу всеобщей глобализации. В этих условиях, утверждает учёный, прослеживается некоторая фрагментация самоидентификации индивида, который становится «тревожным», поскольку с очевидностью не может контролировать по крайней мере некоторые значимые события своей жизни [Гидденс, 2004: 36]. Это заставляет человека опираться на варианты решений, предоставленных какими-либо экспертными системами. Представляется, что именно с подачи Гидденса об идентично-

сти как культурном феномене заговорили не только публицисты, но и серьёзные исследователи.

Италия — страна, где вопрос о поиске национальной идентичности стоял особенно остро не одно столетие, начиная как минимум с Данте, а затем и Н. Макиавелли. И сегодня об этом написано немало научных трудов — как самими итальянцами, так и исследователями других стран, включая Россию. Выделяются проблемные области изучения «итальянской идентичности» [Шевлякова, 2017: 101-110], лингвистических особенностей [Жолудева, 2016: 113-117], а также особенности языка живописи [Назарова, 2019, 207-213] и религиозных предпочтений [Cupilupi, 2019: 80-107] как оснований самоидентификации итальянцев. Выделяется также специфика «конструирования идентичностей» в итальянской версии [Борисова, 2019: 19] и даже особая роль Рима в подобном конструировании [Шевлякова, 2019: 79-87]. Однако несмотря на обилие работ по изучению «итальянской идентичности» проблематика, затрагивающая в данной связи феномен социальной рекламы, до сих пор оставалась в тени.

Для Италии поиск национальной идентичности особенно важен ещё и потому, что Италия является сравнительно молодым государством, объединившим в 1861 г. многочисленные республики Апеннинского полуострова, южных Альп и ряда островов. Многие годы раздробленности наложили свой отпечаток на самовосприятие итальянцев: в первую очередь они ощущают себя жителями своего города, даже если это небольшая деревня, затем — жителями своего региона, и только в последнюю очередь — жителями своей страны. Сохранению этой тенденции способствует также и языковая картина: как известно, помимо государственного (итальянского) языка в Италии официальным статусом обладают сардинский, фриульский, ретороманский и латинский. Кроме того, некоторым областям свойственно двуязычие (например, в регионе Вале д'Аоста наряду с итальянским активно используется французский язык, а в области Триеста — словен-

ский). Наряду с этим жителя практически каждого региона Италии можно считать билингвом ввиду развитой системы диалектов¹.

Важен и тот факт, что поиски идентичности всегда носят яркий коммуникативный характер [Пядышева, 2012: 175; Головлева, 2015: 158; Силантьева, 2019: 20] — особенно остро этот факт проявляется, на наш взгляд, феномен социальной рекламы. С этой точки зрения социальную рекламу можно считать своего рода экспертной системой, к которой индивид может обращаться в поиске собственного «я», и которая направлена на то, чтобы установить здоровый климат в обществе, корректируя поведение индивидуумов в нужном обществу направлении. С другой стороны, социальные сообщения обладают некоторым организующим значением: они повышают уровень культуры населения и во многом способствуют формированию положительного образа страны на мировом уровне. Кроме этого, социальную рекламу можно рассматривать как своеобразный поиск «онтологической безопасности», концепция которой является одной из основополагающих идей теории структуризации Гидденса. Он определяет её ученым как «конфиденциальность или доверие, которые являют собою природный и социальный миры, включая базовые экзистенциальные параметры самости и социальной идентичности» [Гидденс, 2005: 528].

Как известно, социальная реклама — это набор сообщений, обусловленных актуальными проблемами общества и направленных на изменение поведенческой модели граждан; современный способ распространения общественно значимых идей и ценностей. Социолог, философ, преподаватель психологии Миланского Университета Франческа Романа Пуджелли даёт этому феномену следующее

определение: «социальная реклама — это рекламное сообщение, не преследующее коммерческих целей, то есть продвигающее не продукт, а идею» [Puggelli, 2003: 1].

В этом же ключе объясняет термин и Эдуардо Теодоро Бриоски, выдающийся итальянский теоретик рекламы: «социальная реклама — это система коммуникаций, реализованная отдельными лицами или организациями, не имеющая коммерческих целей, но направленная на изменение общественного поведения» [Puggelli, 2003: 2].

Рассмотрим ряд наиболее примечательных кейсов, связанных с социальной рекламой и демонстрирующих её специфическую роль в социальной коммуникации и формировании общегражданской итальянской идентичности. Наиболее характерными с нашей точки зрения при этом являются социальные рекламные кампании 1970-х – 1980-х гг., повлиявшие на культуру Италии в указанном выше направлении.

Особо значимый вклад в развитие социальной рекламы Италии внесла организация «Pubblicità Progresso», учрежденная в 1971 г. как аналог американской Advertising Council и позиционирующая себя «частной, свободной, независимой, светской и аполитичной организацией, не имеющей цели получения прибыли»². Именно с появлением этого общества многие исследователи связывают формирование некоммерческой рекламы в современном смысле. «Pubblicità progresso», став едва ли не синонимом социальной рекламы в Италии, формулирует свои задачи следующим образом: «Наша задача — посредством телевизионных, цифровых и печатных средств коммуникации участвовать в формировании общественного сознания на гражданском, культурном и воспитательном уровнях»³.

¹ Шевлякова Д.А. 2011. *Доминанты национальной идентичности итальянцев*: автореф. дисс. ... доктора культурологии. Москва. 50 с. С. 6–7.

² *Pubblicità Progresso Fondazione per la comunicazione sociale*. URL: <https://www.pubblicitaprogresso.org/it/home-page/chi-siamo> (дата обращения: 27.10.2019).

³ Там же.

Первая акция данной организации была реализована в 1971 г. и носила название «Нужна кровь. Теперь ты это знаешь»⁴. В тот период времени в больницах Италии ощущался значительный недостаток крови, и целью данной кампании было привлечь внимание общества к этой проблеме, увеличив число доноров. Акция была реализована по заказу и при поддержке трёх основных центров переливания крови — Avis, Красный крест, Ассоциация Италии по переливанию крови. Помимо рекламного ролика, транслировавшегося на каналах итальянской общественной телерадиокomпании RAI, в рамках этой кампании распространялись листовки и брошюры, наглядно иллюстрировавшие проблему и призывающие общественность к активным действиям. Согласно статистическим данным, кампания имела значительный успех: в некоторых регионах количество потенциальных доноров увеличилось вдвое, а количество собранной крови возросло более чем на 40 %. Можно предположить, что данная акция, помимо запланированного результата — привлечения внимания к актуальной проблеме — в некотором роде способствовала достижению ещё одной цели — сплочения жителей страны в затруднительный момент времени общенационального масштаба, что в целом содействует формированию национального самосознания.

На раннем этапе развития социальная реклама в Италии затрагивает такую тематику, как толерантность и права человека. Так, в 1973 г. стартует кампания, смысл которой заключается в установлении «правильной» модели человеческих отношений и, в частности, повышении значимости мнения других людей. Актуальность подобного рода рекламных сообщений может свидетельствовать о том, что в иерархии ценностей итальянцев второй половины прошлого столетия уваже-

ние к чужому мировоззрению занимало не самые высокие позиции. Видеоролик и серия плакатов, выполненные в ироничном стиле, объединены слоганом «Уважай тех, кто думает не так, как ты»⁵.

Призыв к взаимному уважению получил дальнейшее продолжение в следующей социальной кампании, которая обращается к гражданам и властям с просьбой ценить право человека на тишину и покой. Примечательно, что именно с этого момента в социальной рекламе появляются две новых тенденции — обращение непосредственно к властям и привлечение к сотрудничеству известных личностей (в конкретной кампании в качестве так называемых *testimonial* выступили телеведущие Сабина Чуффини и Паоло Феррари). Данная акция вызвала широкий отклик общественности: более 2500 представителей мэрии итальянских городов, наиболее заинтересованных в развитии туризма, высказали интерес к размещению рекламных материалов. Об успехе проделанной работы свидетельствует также тот факт, что впервые использовавшийся в рекламных сообщениях неологизм «*gompitimprani*» (звук, повреждающий барабанные перепонки) прочно вошёл в общепринятый узус.

Как было сказано выше, тематический спектр социальных сообщений определяется в первую очередь актуальными проблемами общества. Это подтверждается очередной кампанией организации *Pubblicità Progresso*, проведённой в разгар эпидемии холеры в 1973 г.⁶ Рекламные сообщения обращают внимание горожан и ответственных за уборку улиц инстанций на необходимость превентивных мер в борьбе с заболеванием, а именно на поддержание чистоты в городе. Можно заметить, что с данного момента наблюдается значительное развитие сектора некоммер-

⁴ *Pubblicità Progresso Fondazione per la comunicazione sociale*. URL: <https://www.pubblicitaprogresso.org/it/campagne/campagne/c-e-bisogno-di-sangue> (дата обращения: 01.11.2019).

⁵ *Pubblicità Progresso Fondazione per la comunicazione sociale*. Available at: <https://www.pubblicitaprogresso.org/it/campagne/campagne/difesa-dell-opinione-altrui> (accessed 03.11.2019).

⁶ *Pubblicità Progresso Fondazione per la comunicazione sociale*. Available at: <https://www.pubblicitaprogresso.org/it/campagne/campagne/pulizia-dei-centri-abitati> (accessed 06.11.2019).

ческой рекламы, поскольку в данной кампании прослеживается многозадачность. Во-первых, сообщения наполняются большей информативностью: они доносят до населения, каким образом загрязнение городов взаимосвязано с распространением инфекционных заболеваний. Во-вторых, они четко регулируют поведенческую модель общества в сложившейся ситуации. В-третьих, данная кампания, апеллируя сразу к нескольким адресатам, формирует понятие коллективной ответственности. Кроме информационной составляющей в данной кампании использовался новый для социальной рекламы в Италии ход — в печатных СМИ публиковался купон, который подписывался гражданами и прикреплялся к массовому обращению в мэрию с просьбой улучшить качество уборки улиц. Подобная мотивация к совместным действиям безусловно в значительной мере способствовала формированию идентичности, поскольку обозначенная в социальной кампании проблема в той или иной мере затронула практически все регионы и города страны, а также все слои населения.

В 1975 г. социальная реклама в области здравоохранения затрагивает новую сферу — курение. Несколько необычным является тот факт, что сообщения обращены не к самим потребителям табачной продукции, а к так называемым пассивным курильщикам, информируя их о возможных заболеваниях, вызванных вдыханием дыма. Таким образом, рекламные сообщения не призывают самих курильщиков бросить вредную привычку, а предлагают убедить их в этом находящимся рядом людям. Об успехе этой кампании говорит тот факт, что в течение нескольких последующих лет её плакаты запрашивались как общественными организациями, так и частными лицами. Кроме того, серия этих рекламных сообщений способствовала одобрению проекта об ограничении курения, который уже несколько лет рассма-

тривался в Парламенте. После принятия в ноябре 1975 г. закона об ограничении курения в общественных местах сообщения данной кампании приобрели новый смысл — призыв к его соблюдению.

О достаточно высоком развитии социальной рекламы в Италии во многом может свидетельствовать то, что уже в 1977 г. её тематический спектр включает в себя искоренение предрассудков на разных уровнях. Например, в 1977-1978 гг. проводилась масштабная двухфазная кампания, направленная на поддержку лиц с ограниченными возможностями⁷. Первая часть подразумевала призвать людей помочь детям-инвалидам в адаптации к школьной среде. Примечательно, что адресовались подобные сообщения не школьникам, а их родителям, поскольку, как утверждается в материалах акции, «адаптация детей с ограниченными возможностями затрудняется в первую очередь из-за предрассудков и эгоизма родителей их здоровых одноклассников». Видеоряд и серия плакатов обращают внимание зрителей на то, что им необходимо брать пример с самих детей, которые находят общий язык даже с теми, кто от них отличается. Вторая фаза этой кампании проводилась с акцентом на взрослую часть инвалидов, которым нужна была помощь как со стороны потенциальных работодателей, так и со стороны коллег. Эта кампания являлась частью обширной программы, реализуемой «Ассоциацией семей людей с ограниченными возможностями», то есть выступала вспомогательным средством в целой системе мер.

В социальных кампаниях 70-х гг. прошлого века нашла отражение проблема сохранения культурного наследия страны. В 1976 г. стартовала кампания, объединяющая в себе сразу две цели: во-первых, стимулировать итальянских граждан проводить отпуск в своей стране, во-вторых — охранять её природные и культурные ценности⁸. Обращаясь как к властям, так

⁷ *Pubblicità Progresso Fondazione per la comunicazione sociale*. Available at: <https://www.pubblicitaprogresso.org/it/campagne/campagne/a-difesa-dei-disabili> (accessed 14.11.2019).

⁸ *Pubblicità Progresso Fondazione per la comunicazione sociale*. Available at: <https://www.pubblicitaprogresso.org/it/campagne/campagne/a-favore-del-turismo-in-italia> (accessed 09.11.2019).

и к населению, сообщения не только продолжают экологическую направленность деятельности организации Pubblicità Progresso, но и призваны способствовать экономическому приросту государства. Выпущенные (в продолжение этой акции) видеоролики и плакаты призывают граждан незамедлительно сообщать о всех случаях порчи или кражи объектов исторической ценности, подчеркивая, что их защита и охрана — долг каждого жителя Италии⁹.

Достаточно сложно судить об успехе той или иной кампании, но необходимо отметить, что, возможно, во многом именно благодаря социальной рекламе Италии удается сохранить практически нетронутым первоначальный облик своих городов. Например, в городе Падуа региона Венето, чтобы сохранить исторический вид центра, в качестве альтернативы привычным трамвайным путям была введена система монорельсовых трамваев, способных преодолеть некоторые участки без использования токоприемника, на аккумуляторной батарее и шинах. Появление в социальной рекламе подобного рода тематики позволяет сделать некоторые выводы о процессе формирования идентичности на тот период времени: итальянцы ощущают себя наследниками величайших историко-культурных ценностей, позиционируют Италию как страну искусства и культуры.

В 1980 г. продолжилась линия социальных кампаний в области здравоохранения, воспитания и образования. Серия плакатов и видеороликов была создана с целью повышения сознательности родителей, не всегда отдающих себе отчет в том, что многие бытовые предметы и приборы могут быть опасны для детей¹⁰. Примечательно, что к опубликованному изданием Rider's Digest постерам прилагался купон,

отправив который можно было получить брошюру с детальной информацией о том, как оградить ребенка от представляющих опасность ситуаций. Материалы этой кампании оказались настолько востребованы, что несколько позднее были переизданы и распространялись в некоторых регионах среди учащихся младшей и средней школы.

Стоит отметить, что социальная реклама того периода стала всё чаще обращаться к семейным ценностям. Так например, в 1981 г. акцент был сделан на проблеме недостатка внимания со стороны родителей. Кампания «Детями рождаются, родителями — нет»¹¹ призывала старшее поколение к ответственности, убеждала, что дети нуждаются в них, в их заботе и любви. Помимо видеоролика и серии плакатов, издательства Famiglia Cristiana, Arnoldo Mondadori и Rusconi на безвозмездной основе напечатали информационные брошюры, которые предоставлялись родителям бесплатно по запросу и разошлись в количестве более десятка тысяч экземпляров, что свидетельствует о высокой актуальности данной темы в обществе Италии того времени.

Проблема воспитания детей получила продолжение в 1982 г., но уже в несколько другом аспекте — на этот раз в плане гармоничного физического развития молодого поколения. Кампания, реализованная при поддержке Центра медицины и спорта «Anna Maria di Giorgio», сообщает родителям о необходимости правильного питания, физической активности и регулярных медицинских осмотров их детей¹².

Немного позднее, в 1988 г., итальянская социальная реклама затрагивает новую тематику сообщений — воспитание детей и предотвращение насилия в семье¹³. Основная их цель — заставить взрослое

⁹ Pubblicità Progresso Fondazione per la comunicazione sociale. Available at: <https://www.pubblicitaprogredito.org/it/campagne/campagne/tutela-del-patrimonio-artistico> (accessed 16.11.2019).

¹⁰ Pubblicità Progresso Fondazione per la comunicazione sociale. Available at: <https://www.pubblicitaprogredito.org/it/campagne/campagne/infotuni-domestici> (accessed 21.11.2019).

¹¹ Pubblicità Progresso Fondazione per la comunicazione sociale. Available at: <https://www.pubblicitaprogredito.org/it/campagne/campagne/responsabilita-dei-genitori> (accessed 21.11.2019).

¹² Pubblicità Progresso Fondazione per la comunicazione sociale. Available at: <https://www.pubblicitaprogredito.org/it/campagne/campagne/la-salute-dei-figli> (accessed 21.11.2019).

¹³ Pubblicità Progresso Fondazione per la comunicazione sociale. Available at: <https://www.pubblicitaprogredito.org/it/campagne/campagne/violenza-sui-minori> (accessed 24.11.2019).

поколение задуматься о том, что применяемая против детей физическая сила лишь усугубляет проблему, а не решает её. Кроме того, эта социальная кампания призывает свидетелей случаев жестокого обращения с несовершеннолетними заявлять о них в специализированные центры поддержки, адреса и телефоны которых указывались на рекламных плакатах. Примечательно, что видеоролик этой социальной кампании изображает руки, одна из которых сжимается в кулак для удара, другая представляет поглаживающий жест, что является собой противопоставление двух моделей поведения — отрицательной, которую следует осуждать, и положительной, которой следует придерживаться. В России данный приём получил название «создание контраста» или «метод разрушения контрастом».

Необходимо отметить, что социальная реклама в Италии в 1980-х гг. регулировала отношения между поколениями не только на уровне родителей и детей, но и обращалась к проблеме людей так называемого третьего возраста. Сообщения адресуются, в первую очередь, младшему поколению чтобы не только придать большую живость визуальной составляющей, но и расширить таким образом целевую аудиторию, задействовав как можно более широкие слои общества. Серия плакатов и видеороликов, объединенная слоганом «Усынови дедушку»¹⁴, рассказывает детям, что пожилым людям необходимо внимание и забота, а также о бесценном опыте, который им может передать старшее поколение. Данная инициатива получила большой отклик со стороны средств массовой информации, которые предоставили значительное количество рекламной площади для этой акции. Обилие социальных сообщений, регулирующих человеческие отношения на уровне родителей и детей, подтверждает бытующее мнение отно-

сительно уклада жизни итальянцев, напоминание о важности феномена семьи в национальном самосознании, а также даёт возможность предположить, что именно институт семьи является основной жизненной ценностью.

Несколько необычной для России может показаться проведённая в 1985 г. в Италии кампания, направленная на привитие любви к чтению. Целевая аудитория акции определяется в аннотации к рекламным сообщениям как «те, кто считает чтение не удовольствием, а обязанностью»¹⁵. Посредством транслируемых по телевидению видео, в создании которых принимали участие известные телеведущие, зрителям передаётся идея, что чтение делает нас «живыми, активными», а также «даёт нам свободу выбора».

В 1987 г. прошла акция, имеющая не менее актуальную проблематику. Кампания обращается к предпринимателям, призывая их нанимать на работу больше молодых людей, поскольку последние испытывают серьёзные сложности при трудоустройстве. В рекламном ролике подчеркивается тот факт, что именно молодёжь, пусть и при отсутствии опыта, обладает большим потенциалом, который может в значительной степени содействовать развитию предприятий различного уровня. Видеоряд представляет группу молодых людей, бегом проходящих полосу препятствий, а финишировавшим первыми протягивают руку помощи работодатели. Здесь содержится призыв к диалогу и сотрудничеству обеих групп.¹⁶ Данная рекламная кампания явилась вспомогательным средством для более обширной системы мер, предвзяв введение 19 декабря 1984 г. закона, предусматривающего трудовое соглашение о прохождении практики на предприятии с возможностью обучения и последующего трудоустройства [Legge, 1984]. Примечательно также, что

¹⁴ *Pubblicità Progresso Fondazione per la comunicazione sociale*. Available at: <https://www.pubblicitaproggresso.org/it/campagne/campagne/tutelare-gli-anziani> (accessed 24.11.2019).

¹⁵ *Pubblicità Progresso Fondazione per la comunicazione sociale*. Available at: <https://www.pubblicitaproggresso.org/it/campagne/campagne/a-favore-della-lettura> (accessed 25.11.2019).

¹⁶ *Pubblicità Progresso Fondazione per la comunicazione sociale*. Available at: <https://www.pubblicitaproggresso.org/it/campagne/campagne/inserimento-dei-giovani-nel-lavoro> (accessed 27.11.2019).

данная кампания развивалась в трёх направлениях в зависимости от адресата: предприниматель, молодой человек и девушка. Выделение женского пола в особую группу адресатов свидетельствует о том, что во второй половине XX столетия на рынке труда в Италии сохранялась некоторая гендерная сегрегация, пусть и в несколько более мягкой по сравнению с предыдущими периодами времени форме. Кроме того, возможно, играет немалую роль тот факт, что итальянское общество (особенно архаично организованного по сравнению с более развитым Севером Юга), до середины-третьей четверти прошлого столетия предполагало, что основная задача женщины — пребывание дома и обеспечение уюта и комфорта мужа, а также забота о детях. Интересно сравнить подобный взгляд на устройство занятости женщины со взглядами принятыми в советском обществе того времени: в СССР женщины работали наравне с мужчинами. Кроме того, действующий с 1961 г. закон «Об усилении борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно-полезного труда и ведущими антиобщественный паразитический образ жизни», привлекал к ответственности за «тунеядство» в том числе и женщин — незамужних и бездетных, делая исключение лишь для домохозяек, имевших детей. Учитывая это, довольно сложно представить подобную рекламу в СССР, где, помимо уже обозначенного различия в отношении женского труда, также существовала гарантия занятости молодежи — так называемая работа по распределению, предусматривающая трудоустройство выпускников высших учебных заведений.

Как видно из приведенных выше примеров, ассоциация Pubblicità Progresso внесла действительно значимый вклад в развитие социальной рекламы в Италии. Тематика организованных ею кампаний обширна и затрагивает такие важные аспекты общественной жизни, как охрана окружающей среды, помощь нуждающимся, борьба с предрассудками и дискриминацией на различных уровнях, здравоохранение. Кроме того, она регулирует межличностные отношения, распростра-

няет правильный характер поведения во многих бытовых ситуациях, информирует граждан о корректных действиях при всякого рода обстоятельствах. Особенно стоит отметить, что большинство приведенных примеров являются не одиночными видероликами или плакатами, но представляют собой всего лишь информационную составляющую масштабных кампаний, то есть, направлены, в первую очередь, на привлечение внимание к наиболее актуальным проблемам общества, возможные варианты разрешения которых предлагаются, как правило, в специальных брошюрах или на интернет-сайтах.

Кроме этого, рассмотренные примеры социальных сообщений позволяют сделать некоторые выводы о том, как позиционируют себя итальянцы в период 1970-1980-х гг.:

1. Италия представляется гуманистической страной, где человек является основной ценностью, что подтверждается социальными кампаниями, направленными на борьбу с предрассудками и дискриминацией разного уровня, имеющими целью установление гуманистической модели поведения, признающей свободу выбора и ставящей в центре внимания интересы индивида, его здоровье и благополучие;
2. Жители ощущают себя сопричастными историко-культурному наследию своей страны, а также осознают необходимость охранять её ценности и природные ресурсы;
3. Ощутимое значение в жизни итальянцев имеет семья, её интересы для индивида имеют главное значение;
4. Юмористичная манера исполнения некоторых рекламных сообщений даёт возможность предположить, что итальянцам свойственно ироничное и «лёгкое» мировосприятие.

Итак, проведённое исследование позволяет сделать вывод: коммуникативный потенциал социальной рекламы в Италии рассматриваемого периода затрагивает значимые ценности, которые можно было бы называть гуманистическими в широком смысле слова (и с этой точки зрения общечеловеческими). Тем самым

в стране была продолжена линия «закладки» общесоциального ценностного фундамента, который, тем не менее, имел ярко выраженное «национальное лицо». Последнее связано с обращением к культурному наследию и к особой манере оформления сообщений, передающей специфику такой сложной и вместе с тем характерной составляющей коммуникации, как национальный юмор. Неформальный характер сообщений социальной рекламы позволял расширить круг её адресатов, сделав почти невозможное: а именно, сконстру-

ировать сообщение, содержащее в себе одновременно такие разнонаправленные векторы, как общекультурный и национальный; широко социальный и индивидуально-личный; утилитарный (решение практических социальных задач) и филантропический. Идентичность итальянцев таким образом получила дополнительное развитие в сторону осознания себя не только с точки зрения политического прочтения гражданственности, но и с позиций дифференциации, признания и принятия её социального наполнения.

SOCIAL CAMPAIGNS IN ITALIAN CULTURE OF 1970–1980s: ADVERTISING AND SEARCH FOR NATIONAL IDENTITY

A.A. Ivanova

Agniya A. Ivanova — applicant, Department of Philosophy A.F. Shishkina, Lecturer of the Department of Roman Languages, International Law School, MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: asyankamail@gmail.com

Ivanova A.A. 2020. Social campaigns in Italian culture of 1970–1980s: advertising and search for national identity. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 2 (14). P. 71–81. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-71-81>

Received: 11.01.2020. Accepted: 30.03.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. *This article reviews Italian public service announcement campaigns of the 1970-1980s, affecting a wide thematic spectrum: enhancing population cultural level, tolerance and mutual respect, eradicating various kinds of prejudices and the fight against discrimination, health and healthcare, family values. The specificity of the phenomenon of Italian public service announcement (PSA) involves drawing attention to the most acute problems of society and the search for their solutions. In addition, tools and means of influence result from current social trends and ongoing events. This makes it possible to assume that PSA, in addition to its main task - to regulate human behaviour model, is a kind of an expert system addressed by the individual in the search of his real self, which is the search of national and personal identity. The search for national identity for Italy is highly relevant both in the indicated period and today, due to a number of historical, ethnographic and cultural factors, as well as the linguistic picture of the country. Analysis of the topics of PSA, their implementation, methods and mechanisms of influence, as well as the effectiveness of a particular campaign in a certain period and conditions, provide an opportunity to draw certain conclusions about how the country is positioning itself at the European and world level.*

Keywords: Italy, identity, national identity, public service announcement, social communication, social campaigns.

References:

Capilupi S.M. 2017. Religious faith and national identity in Italy and Russia in the 19th century: a historical and philosophical reflection on ideals of education and culture. *Теология и образование*. Отв. редакторы Д. В. Шмонин, У. Тримбл. Санкт-Петербург. С. 80-107.

Conversione in legge, con modificazioni, del decreto-legge 30 ottobre 1984, n. 726, recante misure urgenti a sostegno e ad incremento dei livelli occupazionali: Legge 19 dicembre 1984, n. 863. *Misure urgenti a sostegno e ad incremento dei livelli occupazionali*. Available at: <https://www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:legge:1984-12-19;863> (accessed 12.06.2020).

Puggelli F.R. 2003. La pubblicità non commerciale e le norme sociali. *Psicologia e giustizia*. Milano. Available at: <http://psicologiagiuridica.com/index.php?sz=archivio&r=11> (accessed 12.06.2020).

Borisova D.S. 2019. Konstruirovaniye natsional'noi identichnosti v Italii: ot ital'iantsev k italiitsam [Construction of a national identity in Italy: from Italians to Italians]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury*. 3 (40). P. 16-21 (In Russian).

Erikson E. 2003. *Jugend und Krise*. Stuttgart: Klett-Cotta. 344 p. (In German) (Russ. ed.: Erikson E. 1996. *Identichnost': iunost' i krizis*. Moscow: Izdatel'skaia gruppa «Progress». 344 p.).

Freud S. 2017. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Norderstedt: Hansebooks. 120 p. (In German) (Russ. ed.: Freud S. 2010. *Psikhologiya mass i analiz chelovecheskogo «ia»*. Sankt-Peterburg: Azbuka-klassika. 192 p.).

Freid S. 1991. *Die Traumdeutung*. Frankfurt: Fisher. 662 p. (In German) (Russ. ed.: Freid S. 2009. *Tolkovanie snovidenii*. Saint-Peterburg: Azbuka-klassika. 512 p.).

Giddens E. 2004. *Uskol'zaiushchii mir. Kak globalizatsiya meniaet nashu zhizn'* [The Elusive World. How globalization is changing our lives]. Moscow: Ves' mir. 120 p. (In Russian).

Giddens E. 2005. *Ustroenie obshchestva: Ocherk teorii strukturalizatsii* [Organization of society: Essay on the theory of structure] - 2-e izd.. Moscow: Akademicheskii Prospekt. 528 p. (In Russian).

Golovleva E.L. 2015. Formirovaniye kommunikativnogo prostranstva reklamy [The formation of a communicative advertising space]. *PolitBook*. № 2. P. 158-166 (In Russian).

Kuz'min V.V. 2019. Reklamaia kommunikatsiya v diskurse neomarksistov, strukturalistov i poststrukturalistov [Advertising communication in the discourse of neo-Marxists, structuralists and post-structuralists]. *Iu-venis scientia*. № 6. P. 37-40 (In Russian).

Nazarova O.A. 2019. Ital'ianskaia zhivopis' na doskakh XIII-XV vv. kak sredstvo demonstratsii identichnostei [Italian painting on the boards of the XIII-XV centuries. as a means of demonstrating identities]. *Vestnik RGGU. Seriya: Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiya*. № 1-2. P. 205-217 (In Russian).

Piadyshcheva T.G. 2012. Reklamaia kommunikatsiya kak mul'tiplikatsiya tsennostei sovremennogo obshchestva [Advertising communication as an animation of the values of modern society]. *Sotsial'no-ekonomicheskie iavleniya i protsessy*. № 3. P. 170-176 (In Russian).

Silant'eva M.V. 2019. Identichnost' kak kommunikativnyi proekt: «novye mifologii» v prostranstve sovremennoi kul'tury [Identity as a communicative project: «new mythologies» in the space of modern culture]. *Nauchnye issledovaniya i razrabotki. Sovremennaya kommunikativistika*. V. 8. № 1. P. 19-25 (In Russian).

Shevliakova D.A. 2019. Ideia Rima v formirovanii natsional'noi identichnosti ital'iantsev [The idea of Rome in the formation of the national identity of Italians]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 19: Lingvistika i mezhkul'turnaia kommunikatsiya*. № 2. P. 79-87 (In Russian).

Shevliakova D.A. 2017. Predmetnye oblasti v izuchenii natsional'noi identichnosti (na primere Italii) [Subject areas in the study of national identity (for example, Italy)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 19: Lingvistika i mezhkul'turnaia kommunikatsiya*. № 3. P. 101-110 (In Russian).

Zholudeva L.I. 2016. Problema natsional'noi identichnosti v ital'ianskikh istoricheskikh i lingvisticheskikh sochineniyakh XVI veka [The problem of national identity in Italian historical and linguistic works of the XVI century]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9: Filologiya*. № 1. P. 111-119. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

- Борисова Д.С. 2019. Конструирование национальной идентичности в Италии: от итальянцев к итальянцам. *Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры*. 3(40). С. 16-21.
- Гидденс Э. 2004. *Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь*. Москва: Весь мир. 120 с.
- Гидденс Э. 2005. *Устроение общества: Очерк теории структуризации*. - 2-е изд.. Москва: Академический Проспект. 528 с.
- Головлева Е.Л. 2015. Формирование коммуникативного пространства рекламы. *PolitBook*. № 2. С. 158-166.
- Жолудева Л.И. 2016. Проблема национальной идентичности в итальянских исторических и лингвистических сочинениях XVI века. *Вестник Московского университета. Серия 9: Филология*. № 1. С. 111-119.
- Кузьмин В.В. 2019. Рекламная коммуникация в дискурсе неомарксистов, структуралистов и пост-структуралистов. *Juvenis scientia*. № 6. С. 37-40.
- Назарова О.А. 2019. Итальянская живопись на досках XIII-XV вв. как средство демонстрации идентичностей. *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология*. № 1-2. С. 205-217.
- Пядышева Т.Г. 2012. Рекламная коммуникация как мультипликация ценностей современного общества. *Социально-экономические явления и процессы*. № 3. С. 170-176.
- Силантьева М.В. 2019. Идентичность как коммуникативный проект: «новые мифологии» в пространстве современной культуры. *Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика*. Т. 8. № 1. С. 19-25.
- Фрейд З. 2010. *Психология масс и анализ человеческого «я»*. Санкт-Петербург: Азбука-классика. 192 с.
- Фрейд З. 2009. *Толкование сновидений*. Санкт-Петербург: Азбука-классика. 512 с.
- Шевлякова Д.А. 2019. Идея Рима в формировании национальной идентичности итальянцев. *Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация*. № 2. С. 79-87.
- Шевлякова Д.А. 2017. Предметные области в изучении национальной идентичности (на примере Италии). *Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация*. № 3. С. 101-110.
- Эриксон Э. 1996. *Идентичность: юность и кризис*. Москва: Издательская группа «Прогресс». 344 с.



«ВОЛЯ К БАРОККО» И ДИНАМИКА ОРНАМЕНТАЦИИ СТОЛОВОЙ КЕРАМИКИ КРШК КАРПАТО-ДНЕСТРОВСКОГО РЕГИОНА

А.А. Романчук

Романчук Алексей Андреевич — магистр антропологии, научный сотрудник Института культурного наследия, Кишинёв, Республика Молдова. Кишинёв, MD-2001, бульвар Штефан чел Маре ши Сфынт, 1. E-mail: dierevo@mail.ru, dierevo5@gmail.com

Романчук А.А. 2020. «Воля к барокко» и динамика орнаментации столовой керамики КРШК карпато-днестровского региона. *Концепт: философия, религия, культура*. Том 4. No 2 (14). С. 82–95. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-82-95>

Статья поступила в редакцию: 23.02.2020. Принята к публикации: 26.05.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Отталкиваясь от идей Г. Вельфлина, О. Шпенглер обозначил любопытную культурологическую проблему соответствия стадий развития искусства и стадий развития общества. Безотносительно верности их наблюдений и выводов, сама идея поиска и анализа такого рода корреляций представляет значительный научный интерес, и в особенности применительно к обществам до-письменным, известным нам исключительно (или преимущественно) по данным археологии. Настоящее исследование представляет собой попытку, опираясь на эмпирические археологические данные, относящиеся к т.н. Культурам Резной и Штампованной Керамики (КРШК) эпохи раннего гальштата (XII–IX вв. до н. э.) Карпато-Днестровского региона, проверить некоторые выводы и наблюдения Г. Вельфлина и О. Шпенглера. С этой целью, и исходя из разработанной автором ранее пятифазной периодизации развития КРШК Карпато-Днестровского региона (и такой ее ключевой культуры, как Сахарна-Солончень), была проанализирована динамика развития орнаментации столовой керамики этой общности. Как показал анализ, развитие орнаментации керамики КРШК шло от минимального количества мотивов — ко все большему. Наблюдается и резко выраженная тенденция к максимальному заполнению орнаментируемой поверхности. Максимум эти процессы достигают на фазе IV культуры Сахарна-Солончень — что совпадает и с периодом ее расцвета. На этой же фазе наблюдается и максимальная инновативность в орнаментальном ансамбле Сахарна-Солончень, и открытость к внешним влияниям.

Ключевые слова: культурная динамика, орнаментация керамики, стадии развития, теория и история культуры, Карпато-Днестровский регион, ранний гальштат.

Несмотря на то, что время от времени возникают «Археология гуманитарного знания» (М. Фуко) или «Археология свободы» (М.Е. Ткачук), в целом археология редко стремится и к тотальной экспансии, и к статусу «науки наук». Тем не менее, применительно к взаимоотношениям археологии и культурологии подчас трудно сказать, где заканчивается одна — и начинается другая. Помимо таких, базовых для археологии, понятий, как «археологическая культура», «материальная культура» или, например, «культурный слой», весьма прозрачно адресующих нас к предмету культурологии, существует множество вопросов и ситуаций, где от археолога требуется своего рода «вторжение» в культурологию.

И хотя современная культурология, напротив, со своей стороны достаточно редко (насколько я могу судить) «вторгается» в археологию, предпочитая концентрироваться на обществах скорее более поздних, и особенно современных, в целом такое взаимопроникновение и синтез археологии и культурологии представляют собой явление, пожалуй, повсеместное. И должен сказать, что в таком положении вещей я не только не вижу ничего дурного, но, напротив, считаю его чрезвычайно полезным и важным для обеих сторон. Происходит взаимное обогащение, и «общие плоды» получаются, на мой вкус, заметно крупнее и слаще, нежели порознь.

Тем не менее, и несмотря на такое взаимопроникновение, существует, пожалуй, также и общий (даже если, скорее, негласный) консенсус, что в этом тандеме культурология (особенно в своей ипостаси «теории и истории культуры») выступает, в значительной мере, как дисциплина теоретическая для археологии. Археология же, в свою очередь, служит (на сегодняшний день, на мой взгляд, правильнее будет все же сказать: должна служить) для культурологии неисчерпаемым поставщиком эмпирических данных о культуре дописменных обществ.

При этом, как мне кажется (и, вполне возможно, ошибочно), сегодня заметно не хватает как раз работ, которые начинали бы от археологической компетенции, от

сугубо археологического анализа (и выполненного именно археологом — человеком, находящимся «внутри» археологического знания) эмпирических данных, и продолжали бы их теоретическим осмыслением в рамках компетенции культурологической.

В данной работе я как раз и хотел бы предпринять одну попытку такого рода.

Изначальным побуждением к этому послужила одна любопытная культурологическая проблема, сформулированная в своё время О. Шпенглером в форме, скорее, поэтической, нежели научной. Я подразумеваю его известное наблюдение и теоретическое обобщение, в кратчайшей форме звучащее как «Готика и барокко — это юность и старость одной и той же совокупности форм: зреющий и созревший стиль Запада» (цитируется по изданию: [Шпенглер, 1998: 373]). Или: «...романика, готика, Возрождение, барокко, рококо суть только ступени...» [Шпенглер, 1998: 369].

Впрочем, насколько могу судить, О. Шпенглер здесь скорее лишь несколько переосмыслил выводы своего старшего современника, такого крупнейшего теоретика истории искусства, как Г. Вёльфлин. Последний в своей работе «Ренессанс и барокко» (1888 г.) даже писал: «Образ расцветающего и вянущего растения превосходно поясняет эту теорию. Как растение не может цвести вечно, а неизбежно подлежит увяданию, так и ренессанс не мог всегда оставаться верным себе. Он вянет, теряет свои формы, и это его состояние мы называем барокко» [Вёльфлин, 2004: 135]. Можно вспомнить в этой связи и о Венской школе искусствознания (и прежде всего об А. Ригле).

Однако, я не хотел бы здесь ни углубляться в искусствознание, ни выяснять предшественников и вдохновителей Шпенглера. Равно как хотел бы избежать втягивания в спор: чем то же барокко отличается от, например, готики (сравните: «... в конце концов, готика это то же самое» [Карпентьер, 1984: 111]).

Но сама идея постижения исторической динамики той или иной археологической культуры (а, соответственно, и отражаемого ею общества) через анализ

динамики такого, так или иначе связанного со сферой искусства, её компонента, как орнаментация керамики, представляется мне чрезвычайно привлекательной. И уж во всяком случае, вечно актуальными (для каждого общества и эпохи облеченными в соответствующую конкретику, понятно) будут вот эти вопросы Г. Вёльфлина: «Как связана готика с феодализмом и схоластикой? Какой мост можно перекинуть между иезуитами и барокко?» [Вёльфлин, 2004: 139].

Поэтому мне кажется любопытным посмотреть на определённую археологическую культуру (или культуры) именно сквозь призму этой идеи О. Шпенглера и некоторых суждений Г. Вёльфлина.

Именно, я подразумеваю здесь те их наблюдения, которые позволяют очертить своего рода «стрелу времени», вектор эволюции: где рождение культуры начинается с простоты, прямоты и лаконичности, даже скудости, и идет к пышности, избыточности, «изогнутости» и «криволинейности» — на стадиях заключительных, «стадиях барокко». От «единообразия» рождения культуры — к «разнообразию» на кануне гибели.¹

Особую любопытность такой попытке придает, как мне кажется, то, что именно со стороны археологии ранее были озвучены некоторые выводы, которые в опре-

деленном смысле расходятся как с идеей О. Шпенглера, так и с суждениями Г. Вёльфлина.

Я имею в виду выводы, которые, отталкиваясь от результатов своего исследования гетской (и, отчасти, и скифской) культуры, сформулировал М. Е. Ткачук в своей «Археологии свободы» [Ткачук, 1996]. Используя выводы И.С. Пригожина о закономерностях поведения самоорганизующихся систем, М.Е. Ткачук предложил, что для археологических культур (и, соответственно, для стоящих за ними человеческих обществ) вообще характерна корреляция максимальной склонности к приобретениям и инновациям, корреляция максимального разнообразия — с фазой зарождения и молодости культуры.² А отказа от новых приобретений, и, соответственно, высокого единообразия культуры — с фазой заката и гибели [Ткачук, 1996: 94-130]. При этом, на его взгляд, верно соотношение: «чем больше мы теряем, тем больше мы приобретаем», и наоборот — «чем меньше мы теряем, тем меньше приобретаем».

То есть, согласно М.Е. Ткачуку, рассмотренные им археологические данные рисуют как раз иную эволюционную стрелу времени: от максимального разнообразия — к единообразию.

Что ж, полагаю, что в этой ситуации будет небезынтересно положить на чашу

¹ То есть, используя здесь понятие «барокко», в его понимании я, исходя из стоящих перед исследованием задач, предлагаю сконцентрироваться именно на вышеописанном представлении. Возможно, оно покажется достаточно упрощенным и акцентирующим лишь некоторые характеристики барокко. Однако, во всяком случае, такое представление кажется вполне резонирующим с видением многих знатоков барокко (впрочем, не только знатоков: «Большинство людей под «барочным искусством» понимает излишне орнаментированную архитектуру XVII века ... искусство барокко ... характеризуется отвращением к пустому пространству, к гладкой поверхности, к линейно-геометрической гармонии» [Карпентьер, 1984: 109]).

Так, характеризуя барокко, Г. Вёльфлин писал: «Новый вкус не мог больше терпеть пустые стены, и потому вся композиция разрешалась в избытке декоративных украшений и движения [Вёльфлин, 2004: 122]. Или же: «масса украшений и деталей грозит затопить сдерживающие ее границы» [Вёльфлин, 2004: 124]; «усложненная композиция и доходящий до необозримости избыток форм и мотивов (который ведет к тому, что детали, как бы велики они ни были, полностью утрачивают самостоятельное значение), тогда от подобного соединения всех элементов и рождается столь свойственное барокко оглушающее и опьяняющее изобилие» [Вёльфлин, 2004: 125].

В своей «Воле к барокко» Х. Ортега-и-Гассет начинает с лаконичного: «стиль барокко был вычурным и сложным» [Ортега-и-Гассет, 1991: 152]. И поясняет на примере Достоевского и Эль Греко: «Каждая фигура — пленница динамичного порыва; тело перекручено, оно колеблется и дрожит, как тростник под штормовым ветром — вендавалем. Нет ни единой частицы в организме, которая не извивалась бы в конвульсиях. Жестикуют не только руки, все существо — сплошной жест.... У Эль Греко все превращается в жест, в *dynamis*. ... Картина у него — то ли стремительная спираль, то ли эллипс, то ли буква «S» [Ортега-и-Гассет, 1991: 154].

Пожалуй, весьма красноречиво, и достаточно, чтобы представить себе сущность барокко в, по крайней мере, понимании Х. Ортега-и-Гассета.

² Сравним: «Он был поистине барочным писателем, он изобретал слова, обогащал язык, позволяя себе любую языковую роскошь: когда ему не хватало глаголов или наречий, он изобретал их ...» [Карпентьер, 1984: 110].

весов (и на стол исследователей) и иные археологические данные.

В этом качестве я хотел бы предложить рассмотреть археологические данные (конкретно: орнаментацию керамики), относящиеся к т.н. культурам Резной и Штампованной Керамики (по принятой в археологической литературе аббревиатуре — КРШК) Карпато-Днестровского региона.

Мой выбор здесь обусловлен, с одной стороны, тем, что как археолог, я занимаюсь исследованием этой культурной общности уже двадцать лет (в частности: [Романчук, 2003; 2011; 2011a; Романчук, Якимовская, 2014; 2014a]). С другой же — общность КРШК Карпато-Поднестровья как раз отвечает некоторым дополнительным условиям, делающим для нас возможным поиск ответа на поставленный вопрос. К числу этих условий следует отнести, во-первых, значительную длительность существования предполагаемой к исследованию общности. А во-вторых, наличие возможности, и именно реализованной возможности (благодаря усилиям многих исследователей, в том числе и автора этих строк), выделить в развитии этой общности несколько фаз развития, стадий.

Итак, приступим.

И, прежде всего, уточним понятие КРШК, и представим самую общую характеристику этих культур (по возможности, не обременяя читателя сугубо археологической спецификой). Общность КРШК — это группа родственных культур эпохи раннего гальштата (XII–IX вв. до н. э.) Балкано-Карпато-Дунайского региона, для которых характерна резная и штампованная орнаментация керамики. Часто их также именуют культурами «орнаментированного гальштата» в противопоставление т. н. культурам каннелированного гальштата (Кишинев-Корлатень, Гава-Голиграды).

К общности КРШК относится и ряд раннегальштатских культур к востоку от Карпат, в Карпато-Днестровском регионе: Сахарна-Солончень (занимала Реуто-Днестровское междуречье), Козия (на территории к западу от Реута, но главным образом Прута, и почти до Карпат, с основной

зоной концентрации памятников в румынской Молдове (Кашуба 2000: 256, рис. III)), Балта (между Днестром и Южным Бугом), Холеркань-Ханска (зона лесостепи Пруто-Днестровского междуречья, правобережье Днестра ниже впадения Реута), Тэмэоань и Сихляну-Рымнице (юг румынской Молдовы) [Levițki, 1994: 239–240, pl. 1].

Эти культуры возникли не одновременно, и имели разную продолжительность существования.

В контексте рассматриваемой проблемы основное значение имеет возможность периодизации, выделения фаз развития КРШК. Исследование динамики любой культуры, как я отметил выше, подразумевает в качестве неизбежного предварительного условия — установление фаз развития, разработку периодизации этой культуры.

Для КРШК проблема периодизации решена в разной степени для составляющих эту общность культур, и для КРШК в целом.

Прежде всего, для Сахарна-Солончень мы располагаем даже несколькими вариантами периодизации.

Первая для Сахарна-Солончень периодизация была предложена А.И. Мелюковой в работе о керамике поселения Цахнэуц [Мелюкова, 1982: 3]. В ней А.И. Мелюкова поставила вопрос о выделении двух этапов развития Сахарна-Солончень.

Идея двух этапов развития Сахарна-Солончень была общепринятой среди исследователей вплоть до недавнего времени, и, опираясь на разработки А. И. Мелюковой (а также Г. И. Смирновой), её поддерживали и дополнительно аргументировали и М. Т. Кашуба, и О. Г. Левицкий [Кашуба, 2000: 351, 340].

Однако около двадцати лет назад мной была предложена идея о выделении в развитии культуры Сахарна-Солончень четырех фаз (с существенной оговоркой: «по меньшей мере») [Романчук, 2003: 67, 111–112]. В основу этой периодизации мной были положены прежде всего данные, относящиеся к материалам поселений культуры, и установленные ранее исследователями закономерности развития орнаментации КРШК.

Спустя несколько лет и М.Т. Кашуба, в совместной с М.Н. Дараган статье, также предложила разделить развитие Сахарна-Солончень на четыре этапа [Дараган, Кашуба, 2008: 46]. То есть, де факто согласилась с моими предложениями на этот счёт.

Еще чуть позже, в 2008 г., мной было предложено (опять-таки, исходя главным образом из данных поселений и закономерностей развития орнамента КРШК) более общая периодизационная схема развития не только Сахарна-Солончень, но КРШК Карпато-Днестровского региона в целом. И, как я постарался показать, для Сахарна-Солончень (и КРШК в целом) мы можем выделить пять фаз развития [Романчук, 2011а: 217]; но при этом я подчеркивал, что пятая фаза представляет собой достаточно эфемерное, слабо уловимое явление (в том числе, видимо, в силу своей незначительной продолжительности).

Наконец, в 2014 г. нами (совместно с А.Д. Якимовской) была предпринята попытка разработать ещё одну периодизацию развития культуры Сахарна-Солончень — но опираясь уже на данные погребальных комплексов [Романчук, Якимовская, 2014; 2014а]. В результате этой работы мы пришли к выводу, что погребальные комплексы Сахарна-Солончень группируются в три кластера — фазы, характеризующихся устойчивым и своеобразным сочетанием характерных для них признаков инвентаря и погребального обряда.

Однако, как мы уже тогда отмечали, «в перспективе, возможно, удастся разделить погребения третьей фазы на две ступени» [Романчук, Якимовская, 2014а: 168].

На самом деле, фактически уже на том этапе исследования разделение третьей фазы еще на два периода очертилось достаточно явно — по крайней мере, в виде ядра каждого из периодов: очевидно более ранние погребения с фибулами и пластинчатыми «браслетами» — с одной стороны, и более поздние погребения с железными удилами, роговым псалием и каменными оселками — с другой. Вопрос заключался лишь в том, чтобы определить круг тех погребений, которые группируются, соответственно, вокруг каждого из этих «ядер».

В процессе подготовки нового исследования необходимый анализ, опирающийся на параметры, основанные на мотивах орнамента, был произведен, и действительно позволил очертить круг комплексов, атрибутируемых каждому из этих «ядер». И, соответственно, разделить бывшую фазу III на две новые.

Но, помимо этого, выявилась, на мой взгляд, и настоятельная необходимость выделить некоторые комплексы также в отдельную фазу — соответственно, пятую.

То есть, по результатам уточненного анализа погребальных комплексов, в развитии Сахарна-Солончень также выделяются именно пять (обратим внимание) фаз. Соответственно, наблюдается полное совпадение с выводами, полученными мной ранее иным методом, и с опорой в первую очередь на материалы поселений для Сахарна-Солончень и КРШК в целом. Надо полагать, что такое совпадение результатов является дополнительным подтверждением реальности именно пятифазовой периодизации развития Сахарна-Солончень.

Для прочих культур КРШК Карпато-Днестровского региона подобных внутренних периодизаций пока создать не удалось (в том числе, по всей видимости, и в силу меньшей продолжительности их существования) за исключением, пожалуй, Тэмэоань, где усилиями А. Ласло и М. Брудиу стало возможным выделять ее более позднюю фазу Вынэторь (по эпонимному поселению). Однако, в результате длительной работы многих исследователей (выделю здесь прежде всего тех же А. Ласло и М. Брудиу, а также В.П. Ванчугова и О.Г. Левицкого; весьма существенное значение имели и работы С. Моринца, П. Романа, Б. Хензеля, И. Харцуке и А.И. Мелюковой) удалось установить их взаимное хронологическое (а отчасти и культурно-генетическое) соотношение.

Соответственно, сегодня существует общий консенсус о том, что наиболее древние группы КРШК Карпато-Поднестровья — это Сихляну-Рымнице и Балта. Несколько позднее Тэмэоань (с ещё более поздней фазой Вынэторь) и Холеркань-Ханска, которые в принципе друг другу синхронны.

Культура Козия возникает позднее, когда Тэмэоань и Холеркань-Ханска уже прекращают своё существование. И, наконец, по традиционной точке зрения, позднее всех этих групп возникает Сахарна-Солончень.

Однако, что касается Сахарна-Солончень, то, как я постарался показать в своих работах, традиционная точка зрения в своей оценке датировки не учитывала значительной длительности существования Сахарна-Солончень, и исследователи ориентировались на материалы её поздних фаз — отождествляя с их обликом культуру Сахарна-Солончень в целом. На самом же деле, из представленной мной аргументации следует, полагаю, что ранняя фаза Сахарна-Солончень, фаза Солончень-Хлиная, синхронна Балте и Сихляну-Рымнице-ле (и даже несколько древнее).³

Жанр данной статьи не позволяет углубляться в дебри археологической дискуссии по этому вопросу. Равно как и в отношении вопроса о культурно-генетическом соотношении культур и культурных групп КРШК Карпато-Поднестровья. Заинтересованные читатели могут обратиться к собственно археологическим работам по данной проблеме отсылки на них указаны выше.

Я же в дальнейшем анализе буду исходить из обоснованной мной ранее схемы развития КРШК, согласно которой у истоков КРШК Карпато-Поднестровья стоят памятники типа фазы Солончень-Хлиная культуры Сахарна-Солончень. Группа Балта представляет собой фактически их составную часть — ареалы Сахарна-Солончень и Балта смыкаются.

Группы Сихляну-Рымнице-ле, Тэмэоань и Холеркань-Ханска рассматриваются мной как результат ранних (на стадии Солончень-Хлиная) миграций из ареала Солончень-Хлиная в юго-западном направ-

лении, в направлении Нижнего Дуная, и последующего тесного взаимодействия с нижнедунайскими культурными общностями.

Культура Козия же возникает в результате ещё более поздней миграции (по периодизации на третьей фазе развития Сахарна-Солончень) носителей Сахарна-Солончень в западном направлении.

Итак, очертив культурно-генетическое и хронологическое соотношение культур и культурных групп общности КРШК Карпато-Поднестровья, обратимся к анализу динамики орнаментации характерной для них керамики. Здесь мы должны сразу оговорить, что на данном этапе исследования единственно методологически правильным подходом к такому анализу представляется вариант, исходящий из количественных показателей, характеризующих эту орнаментацию. Именно это позволяет перейти от ощущений и впечатлений от того же «буйства барокко» — к твёрдой почве его научного анализа.

В качестве параметра, наиболее поддающегося количественной оценке, в данной случае предстает параметр «количество мотивов». То есть, количество более или менее определенно выделяемых элементарных паттернов узора и способов их организации в более сложные композиции. Несмотря на определённую долю субъективизма, которая очевидно будет влиять в данном случае на оценки исследователей, все же здесь существует сложившийся консенсус, который позволяет фактор субъективизма в достаточной мере нивелировать. Тем более, когда речь идет о статистике, составленной для всех групп одним и тем же исследователем (и одновременно) — и, соответственно, исходя из одних и тех же критериев.

В частности, для Сихляну-Рымнице-ле, Балта, Холеркань-Ханска и Тэмэоань у нас

³ Должен заметить, что после выхода моей монографии ([Романчук, 2003]; ряд исследователей, и в том числе М.Т. Кашуба, имели возможность ознакомиться с ней еще до ее публикации, в 2001 г.), в историографии идет постепенный сдвиг в сторону удревления Сахарна-Солончень. Уже к 2008 г. М.Т. Кашуба [Дараган, Кашуба, 2008], в сравнении со своей более ранней точкой зрения [Кашуба, 2000], принимает удревление Сахарна-Солончень на более чем сто лет. Но, как я уже говорил, подобные половинчатые решения только умножают степень противоречий в той концепции генезиса КРШК (и Сахарна-Солончень в частности), которую М.Т. Кашуба пытается таким образом спасти. Сказав «а» — придется далее говорить и «б».

есть обобщающая работа О.Г. Левицкого [Levițki, 1994] которую и целесообразно принять для этих групп КРШК в качестве основного нашего источника в данном случае.

В работе О.Г. Левицкого приведены данные как по столовой керамике, так и по кухонной отдельно (что, несомненно, является очень большим плюсом). В данном исследовании мы, однако, сосредоточимся только на столовой керамике. Что же касается кухонной, то в целом для всех групп КРШК количество и набор мотивов и приемов орнаментации примерно одинаков. Так, для кухонной керамики [Levițki, 1994: 256, pl. 15] упомянутых выше ранних групп КРШК Карпато-Поднестровья мы имеем следующие показатели: Сихляну-Рымнице — шесть мотивов (6); Тэмэоань (включая Вынэторь) — семь мотивов (7); Холеркань-Ханска — восемнадцать мотивов (18); Балта — пять мотивов (5). В целом, эти показатели, 5-7 мотивов для орнаментации кухонной керамики, характерны и для культур Козия и Сахарна-Солончень (Кашуба 2000: 296, рис. XIV), и даже Бабадаг [Niciș, 2008: 259-261, tab.1-3].

Выбивается из ряда, как видим, лишь Холеркань-Ханска. Ниже мы остановимся на возможном объяснении этого обстоятельства. А также будем учитывать характеристики орнаментации кухонной керамики КРШК в дальнейшем анализе. Специальное моделирование её динамики, однако, не представляется здесь необходимым.

Переходя же к столовой керамике [Levițki, 1994: 256, pl.17], укажем, что согласно приведенным О. Г. Левицким данным, для её орнаментации характерны следующие показатели: группа Сихляну-Рымнице — семнадцать мотивов (17); Тэмэоань (включая Вынэторь) — двадцать девять мотивов (29); Холеркань-Ханска — тридцать пять мотивов (35); Балта — тринадцать мотивов (13).

Здесь, однако, необходимо уточнить, что в Сихляну-Рымнице О.Г. Левицкий

в данном случае (и вслед за некоторыми румынскими исследователями) включил и отдельные, весьма немногочисленные находки фрагментов керамики с памятников культуры Бабадаг I (нижнедунайская культура КРШК; в своем генезисе, по всей видимости, связана с импульсами со стороны ранних групп КРШК Карпато-Поднестровья), атрибутируемые исследователями Сихляну-Рымнице. Психологические мотивы такого подхода понятны — они призваны увеличить количество памятников Сихляну-Рымнице, поскольку собственноручно Сихляну — это, по выражению А. Флореску, «два десятка черепков, найденных в неясном контексте».

Мне, всё же, такое расширительное толкование Сихляну-Рымнице представляется неоправданным. Если же исходить из собственно Сихляну и Рымнице, то количество мотивов орнаментации следовало бы резко уменьшить. А если учесть, что и Рымнице, как отмечали некоторые исследователи (и я с ними вполне согласен), есть нечто немного более позднее и все же отличное от Сихляну, то количество мотивов орнаментации столовой керамики Сихляну становится ещё скуднее.

Впрочем, учитывая в своем анализе эти обстоятельства, далее при моделировании динамики орнаментации я всё же буду исходить из данных О.Г. Левицкого.

Что касается культур Козия и Сахарна-Солончень, то здесь у нас ситуация сложнее. М.Т. Кашуба, со ссылкой на [Laszlo, 1985: 6-9], указывает, что насчитывается пятьдесят три типа и варианта орнаментации и аксессуаров столовой керамики для культуры Козия [Кашуба, 2000: 308]. Однако, обращение к самой работе А. Ласло [Laszlo, 1985: 7, 13] показывает, что в обоих местах, где он приводит результаты своих подсчётов, речь идет совокупно о столовой и кухонной керамике вместе.⁴

Ориентируясь, однако, на опубликованные материалы Козия, можно полагать, что ориентация кухонной керамики Козия была всё же не очень разнообраз-

⁴ Очень признателен О.Г. Левицкому за возможность ознакомиться с текстом этой работы А. Ласло.

ной, и ограничивалась теми пятью мотивами, которые приведены в [Кашуба, 2000: 296, рис.XIV].

Соответственно, для столовой керамики Козия можно говорить о сорока восьми мотивах орнаментации.

Для Сахарна-Солончень у нас нет готовых подсчетов. Однако, во-первых, мы имеем совершенно очевидный и общепризнанный в литературе факт, что орнаментация столовой керамики Сахарна-Солончень много сложнее и насыщеннее мотивами, нежели орнаментация культуры Козия. В частности, в Сахарна-Солончень представлены отсутствующие в Козия многочисленные мотивы (криволинейные штампы — прежде всего S-видный, мотив «касательные к окружностям», и др.), представляющие собой влияния со стороны нижнедунайских культур КРШК (Бабадаг и Инсула Банулуй). Также можно отметить мотивы, представляющие собой результат влияния со стороны Белогрудовской, Чернолесской и Высоцкой культур, а также, в самом конце существования Сахарна-Солончень — со стороны культуры Басарабь-Шолданешть.

Во-вторых, мы можем получить более точные цифры, опираясь на опубликованные материалы, и прежде всего — на монографию М.Т. Кашуба. Соответственно, исходя из данных, приводимых М.Т. Кашуба в описании мотивов орнаментации [Кашуба, 2000: 309-311], а также исходя из вообще опубликованным материалов, можно говорить о не менее чем восьми-десяти шести мотивах и композициях (составленных из отдельных мотивов более сложных фигурах) для столовой керамики.

Однако, в данном случае надо иметь в виду и то, что характеристика М.Т. Кашуба относится к фонду мотивов, использовавшихся для орнаментации столовой керамики на протяжении всего, как уже отмечалось выше весьма длительного, времени существования Сахарна-Солончень. При этом, с одной стороны, какие-то из мотивов, характерных для ранних фаз Сахарна-Солончень, позже выходили из употребления. Впрочем, в основном все мотивы, фиксируемые на ранних фазах Са-

харна-Солончень, доживают до четвертой фазы её существования.

С другой же — представляется ясным, что основная масса этого фонда мотивов возникает в орнаментации Сахарна-Солончень на поздних, третьей и особенно четвёртой фазах (по периодизации) её существования. На пятой же — резко сокращается как количество комплексов, так и количество мотивов орнаментации столовой керамики.

Соответственно, если рассматривать распределение мотивов орнаментации керамики Сахарна-Солончень по фазам, то для первой фазы мы видим всего два мотива орнаментации столовой керамики, и один — кухонной. Причём, характерная особенность этой фазы (отчасти продолжающаяся и на второй) — то, что значительное количество керамики вообще не орнаментировано.

Для фазы II насчитывается пять мотивов орнаментации столовой керамики, и один — кухонной. Для фазы III — пятнадцать мотивов орнаментации столовой керамики, и три — кухонной. Для фазы IV—двадцать два мотива орнаментации столовой керамики, и один — кухонной. Наконец, для фазы V мы видим два мотива орнаментации столовой керамики, и три — кухонной.

Однако, принимая в расчет эти цифры, мы должны также иметь в виду, что это — данные погребений. И мы точно знаем, что часть мотивов орнаментации, фиксируемых по данным поселений Сахарна-Солончень, в погребениях отражения не нашла. Прежде всего, это касается более редких мотивов — результатов внешних влияний со стороны нижнедунайских культур.

Помимо того, исходя из задач корреляционного анализа и размеров выборки, я не стремился в данном случае к чрезмерно подробному выделению вариантов мотивов, а некоторые мотивы — даже объединил в параметре «сложные композиции».

Исходя из всего вышеизложенного, представляется наилучшим вариантом отнести показатель в восемьдесят шесть мотивов орнаментации столовой керамики Сахарна-Солончень (с незначительной корректировкой в сторону уменьшения до,

условно, восьмидесяти мотивов; точнее на данный момент указать не представляет-ся возможным, но здесь важен сам порядок цифр — а он достаточно ясен) именно к её четвертой фазе.

Итак, вот основные интересующие нас количественные показатели. Опираясь на них, приступим далее к моделированию динамики орнаментации.

Как представляется, наилучшим вариантом будет обобщение информации

в виде двух графиков. В первом мы представим динамику орнаментации Сахарна-Солончень, исходя из материалов погребений этой культуры (рис. 1). Ранее она была показана в калиброванном (как отношение количества мотивов к количеству погребений фазы) виде [Романчук, 2020: таб.3, рис. 4], однако в данном случае представляется целесообразным увидеть эту динамику именно как изменение количества мотивов.



Рис. 1. Динамика орнаментации столовой керамики культуры Сахарна-Солончень.

Как показывает график (рис. 1), наблюдается резкий, трехкратный рост количества мотивов при переходе от фазы II к фазе III. Далее темпы роста существенно замедляются (хотя, как я уже отмечал выше, именно для IV фазы целый ряд мотивов был обобщён в параметре «сложные композиции»; принципиально, однако, картины это не изменит) — прирост количества мотивов составил лишь порядка 50% от предыдущего показателя. Такая динамика хорошо соответствует и динамике ряда других, рассмотренных ранее параметров, и в том числе, что особенно важно, динамике такого ключевого параметра, как индекс трудозатрат при сооружении погребальных конструкций. Трудозатраты при переходе к фазе III возрастают более, чем в два раза; далее, при переходе к фазе IV, прирост трудозатрат составил всего лишь около 12%.

Переход к V, заключительной фазе развития Сахарна-Солончень сопровождался и падением количества мотивов в десять раз — и почти до нуля. Такая динамика, опять-таки, полностью соответствует динамике прочих параметров, и в том числе динамике индекса трудозатрат.

Разумеется, учет материалов поселений приведет к увеличению количества мотивов орнаментации заключительной фазы Сахарна-Солончень. Изменения, однако, будут не слишком значительными. И весьма существенно, что основная доля прироста количества мотивов будет связана с заимствованиями из фонда сменяющей Сахарна-Солончень новой, пришлой с Дуная (из района Железных Ворот изначально) культуры Басарабь-Шолданешть. Собственный же фонд орнаментации Сахарна-Солончень, по всей видимости, на её заключительной фазе существенно деградирует.

Остановившись пока на этом в отношении Сахарна-Солончень, перейдем далее к общности КРШК Карпато-Поднестровья в целом (рис. 2). При моделировании динамики мы будем здесь, оставляя в стороне вопрос о родственных связях отдельных

групп (они гораздо сложнее, нежели это можно показать в рамках данной статьи), рассматривать их именно с точки зрения хронологической — как этапы, своего рода хронологические срезы, развития КРШК в целом.



Рис. 2. Динамика орнаментации столовой керамики КРШК Карпато-Днестровского региона.

Как уже было отмечено выше, здесь отдельно можно выделить ранние группы КРШК, которые друг другу частично синхронны (при этом Сихляну-Рымнице и Балта все же несколько древнее, а Тэмэоань и Холеркань-Ханска — моложе), и возникающую позднее культуру Козия.

Соответственно, на графике хорошо выделяются два своего рода «плато», образуемые хронологически близкими группами. Первое образуют Балта и Сихляну-Рымнице; близкие хронологически, они демонстрируют и сходные, достаточно низкие, показатели количества мотивов орнаментации. Причём, как было сказано выше, если рассматривать лишь собственно Сихляну и Рымнице, то эти показатели будут ещё ниже, и Сихляну-Рымнице сблизится даже не с группой Балта, но скорее даже с фазой I Сахарна-Солончень.

Второе «плато» — группы Тэмэоань и Холеркань-Ханска. Прирост количества мотивов получается весьма существенный, практически в два раза. В принципе, такой рост соответствует росту, наблюда-

емому при переходе к фазе II Сахарна-Солончень — именно с этой фазой Сахарна-Солончень данные группы КРШК в основном синхронны.

То, что показатели Холеркань-Ханска выше, чем у Тэмэоань, связано, надо полагать, со сложным генезисом Холеркань-Ханска. Она испытывала сильнейшие влияния со стороны соседних культур Кишинев-Корлатень и Белозерка; в начальный период её изучения эту группу даже пытались отнести к одной из этих двух культур.

Хронологически следующий этап в развитии КРШК связан с культурой Козия и фазой III в развитии Сахарна-Солончень. Как видим, количество мотивов орнаментации продолжает возрастать. Причем, если учесть, что группа Холеркань-Ханска участия в генезисе Козия очевидно не принимала (впрочем, как и Тэмэоань, по всей видимости), а также изложенные выше причины девиации Холеркань-Ханска, то этот рост выглядит даже существенно выше, почти двукратным.⁵

⁵ Если исходить из более ранних подсчетов самого А. Ласло [Laszlo, 1985: 7, 9, 13], где он указывает для Тэмэоань двадцать три (23) мотива орнаментации (совокупно столовой и кухонной), а для Козия — совокупно пятьдесят три (53), то рост получается даже почти троекратным (за вычетом доли мотивов орнаментации кухонной керамики — 16 против 46).

И этот тренд, как видим, тоже соответствует и рассмотренной выше динамике Сахарна-Солончень (рис. 1).

Наконец, тоже почти двукратный рост количества мотивов отмечается при сопоставлении Козия и Сахарна-Солончень на фазах расцвета (под которыми мы понимаем фазы III и IV).

Таким образом, моделирование динамики развития орнаментации КРШК Карпато-Поднестровья демонстрирует движение от мало-орнаментированной и даже неорнаментированной керамики в начале развития этой общности — ко всё более насыщенной и разнообразной орнаментации. Процесс этот имел неравномерный характер, и наблюдаются периоды взрывного роста (прежде всего при переходе к третьей фазе развития Сахарна-Солончень) количества орнаментальных мотивов. Максимальные показатели этот параметр демонстрирует на предпоследней, IV фазе развития Сахарна-Солончень. При этом, что важно, на этой же фазе наблюдается и максимальная восприимчивость Сахарна-Солончень к внешним влияниям — как со стороны нижнедунайских культур, так и северопричерноморских.

Следует также подчеркнуть, что с течением времени в Сахарна-Солончень площадь поверхности сосудов, покрытой орнаментом, увеличивается «многократно» [Кашуба, 2000: 311]. Своего пика этот процесс достигает также именно на IV фазе развития Сахарна-Солончень.

Также для развития орнаментации КРШК с течением времени характерен переход от открытых композиций, неограниченных (сверху или снизу) резными линиями — к композициям закрытым, ограниченными линиями.

Итак, если теперь сопоставить эти наблюдения с идеями О. Шпенглера и Г. Вельфлина, а также М.Е. Ткачука, то мы видим, что они в некоторых отношениях совпадают, в других же — существенно расходятся. Важно также учитывать и причины наблюдаемых процессов.

То есть, в развитии орнаментации КРШК, в полном соответствии с идеями О. Шпенглера и Г. Вельфлина, с течением времени идет усложнение орнаментации,

нарастание количества мотивов, и наблюдается резко выраженная тенденция к тому, чтобы максимально заполнить орнаментируемую поверхность. Наивысшего выражения все эти процессы достигают практически в конце существования КРШК Карпато-Поднестровья, на фазе IV Сахарна-Солончень.

На этой же фазе наблюдается и наивысшая инновативность в орнаментальном ансамбле Сахарна-Солончень, а также — открытость к внешним влияниям, особенно со стороны нижнедунайских культур КРШК. Последнее наблюдение расходится с ожидаемым согласно концепции М.Е. Ткачука — но вполне соответствует нашим ожиданиям от «фазы барокко».

Нельзя также сказать, в отличие от наблюдений М.Е. Ткачука, что эта повышенная инновативность Сахарна-Солончень на фазе IV совпадает и с вымыванием из орнаментального фонда мотивов более ранних. Нет, более ранние мотивы, иногда изменяясь и образуя новые комбинации, продолжают активно использоваться и далее.

На фазе IV Сахарна-Солончень в ней появляются и разнообразные «криволинейные» мотивы — как и следовало бы ожидать на «фазе барокко». Однако, весьма существенно, что эти «криволинейные» мотивы появляются в культуре Сахарна-Солончень не как результат её собственного внутреннего развития — но как результат внешних влияний с Нижнего Дуная и Балкан (где культуры с характерной насыщенной и богатой криволинейной орнаментацией керамики, типа Гырла Маре-Кырна-Жуто Брдо, составляют доминирующий компонент культурного ландшафта ещё с эпохи средней бронзы; можно было бы сказать, что, в полном соответствии с формулировкой Х. Ортега-и-Гассет, эти культуры действительно проявляют «волю к барокко»). И эти криволинейные мотивы, по всей видимости, всё же достаточно редки в Сахарна-Солончень, и составляют лишь периферийную часть её орнаментального ансамбля.

Наконец, вопреки ожиданиям, следовавшим бы из концепции О. Шпенглера, фаза IV в развитии Сахарна-Солончень, «фаза барокко», представляет собой, не-

смотря на очевидное замедление темпов роста — не менее очевидную фазу расцвета этой культуры. Да, рост замедляется — но он продолжается, и достигает своих максимальных значений (что особенно очевидно по индексу трудозатрат). Вряд ли можно охарактеризовать эту фазу как период упадка и в развитии орнаментации керамики.

Заключительная, пятая, фаза развития Сахарна-Солончень (и, соответственно КРШК Карпато-Поднестровья в целом) характеризуется упадком и в развитии орнаментации. И это коррелирует и с выводами М. Е. Ткачука. Однако, представляется достаточно очевидным, что причиной этого упадка были не внутренние процессы в развитии этой культуры (как следовало бы из концепции М.Е. Ткачука) — а деструктивное внешнее влияние, инвазия носителей новых культур (прежде всего — Басарабь-Шолданешть).

Таким образом, подводя итоги: результаты нашего анализа показывают, пола-

гаю, что процесс развития орнаментации столовой керамики общности КРШК Карпато-Поднестровья, демонстрируя весьма интересные параллели с высказанными ранее идеями и наблюдениями Г. Вельфлина, О. Шпенглера и М.Е. Ткачука, тем не менее, и существенно отклоняется от ожидаемых согласно предложенным ими концепциям. Развитие различных дописанных, археологических, обществ шло по достаточно сложным и отличающимся в каждом конкретном случае траекториям, не вписывающимся в предзаданные схемы. Полагаю, привлечение к анализу иных археологических культур существенно обогатит наши представления о возможных вариантах этих траекторий, равно как и о лежащих в их основе причинно-следственных связях. И, что не менее важно: позволит продуктивно вести дальнейшие поиски решений проблем, поставленных ранее Г. Вельфином, О. Шпенглером и М. Е. Ткачуком.

THE WILL TO BAROQUE AND THE DYNAMICS OF FINE POTTERY ORNAMENTATION OF ISPC OF CARPATHIAN-DNIESTER REGION

A.A. Romanchuk

Aleksey A. Romanchuk — MA in anthropology, Researcher in Institute of Cultural Heritage (Moldova). Chisinau, MD-2001, bld. Stefan cel Mare si Sfint, 1. E-mail: dierevo@mail.ru, dierevo5@gmail.com

Romanchuk A.A. 2020. *The will to baroque and the dynamics of fine pottery ornamentation of ISPC of carpathian-dniester region. Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 2 (14). P. 82–95. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-82-95>

Received: 23.02.2020. Accepted: 26.05.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. *Starting from some ideas of H. Wolflin, O. Spengler pointed out an interesting problem of correlation between the evolution of art and social evolution. Regardless of the realness of their observations and conclusions, the idea of searching and analyzing such correlations seems to be very fruitful, and especially in the context of preliterate culture surviving due to archeology. This paper, drawing on the empirical archaeological data related to so called Incised and Stamped Pottery Cultures (ISPC) of Early Hallstatt period (XII-IX centuries BC) of Carpathian-Dniester region, aims to consider and verify the ideas*

of H. Wolflin and O. Spengler. For this purpose, and basing on the previously established by the author five-phase evolution scheme of ISPC of Carpathian-Dniester region (including such a key component of ISPC as Sakharna-Soloncheni culture), the dynamic of fine pottery ornamentation of these societies is analyzed. The analysis demonstrates that the evolution of pottery ornamentation of ISPC started from a minimal number of ornamental patterns and moved towards increasing their number. The parallel tendency was the increasing of the ornamented square of pots. These processes, as well as the innovativeness and openness to external influences, peaked in the fourth phase of Sakharna-Soloncheni culture; this phase was also the time of its greatest prosperity.

Keywords: cultural dynamics, pottery ornamentation, phases of social evolution, theory and history of culture, Carpathian-Dniester region, Early Hallstatt.

References:

László A. 1985. *Hallstattul timpuriu și mijlociu pe teritoriul Moldovei. Rezumatul tezei de doctorat.* Iași: s.n. 23 p. (In Romanian).

Levițki O.G. 1994. Grupul Holercani-Hansca. Aspectul proto-nistean al complexului Hallstatt timpuriu cu ceramică incizată. *Relations Thraco-Illiro-Helleniques*. Eds. P. Roman and I. Toma. București: Institutul de Thracologie. P. 219-256 (In Romanian).

Nicic A. 2008. *Interferențe cultural-cronologice cîinnord-vestul Pontului Euxin la finele mil. II - începutul mil. I a. Chr.* Chișinău: Bons Offices SRL. 282 p. (In Romanian).

Carpentier A. 1995. The Baroque and the Marvelous Real. *Magical Realism: Theory, History, Community*. Zamora L.P., Faris W.B. (eds.). Durham and London: Duke University Press. 100 p. (Russ. ed.: Karpent'er A. 1984. Barokhnost' i chudesnaia real'nost'. *My iskali i nashli sebja: Khudozhestvennaia publitsistika*. Moscow: Progress. P. 109-121).

Daragan M.N., Kashuba M.T. 2008. Argumenty k rannei dате osnovaniia Zhabotinskogo poseleniia [The arguments to the early dating of Jabotin settlement]. *Revista arheologică*. IV (2). P. 40-73. (In Russian).

Kashuba M.T. 2000. Rannee zhelezo v lesostepi mezhdru Dnestrom i Siretom [Early Iron Age in the forest-steppe region of the territory between Dniester and Siret rivers]. *Stratum plus*. № 3. P. 241-488 (In Russian).

Meliukova A.I. 1982. Novye dannye o keramike tipa Sakharna-Solonchen' v Moldavii [New data about the ceramic of Sakharna-Soloncheni type in Moldavia]. *KSIA*. № 170. P. 3-12 (In Russian).

Ortega y Gasset J. 1953. La voluntad del barroco. *Obras completas*. Madrid. Vol. 1. P. 403-406 (Russ. ed.: Ortega y Gasset J. 1991. *Eстетика. Философия культуры*. Moscow: Iskustvo. P. 151-155).

Romanchuk A.A. 2020. Dinamika evoliutsii ornamentatsii keramiki kul'tury Sakharna-Solonchen' i migratsionnye protsessy rannego gal'shtata v Karpato-Podnestrov'e. *Stratum plus*. № 3. P. 111-127 (In Russian).

Romanchuk A.A. 2011a. Gorizont Solonchen'-Khlinaiia, Edinetskaia kul'tura i drugie problem genezisa Sakharna-Solonchen': eshche odin shag k produktivnoi diskussii [Soloncheni-Hlinaya phase, Edinetskaya culture and some other questions of Sakharna-Soloncheni's origin: one more step to the productive discussion]. *Stratum plus*. № 2. P. 187-206 (In Russian).

Romanchuk A.A. 2011. *Krivye zerkala «mal'tuzianskikh lovushek»: proiskhozhdenie, periodizatsiia i demograficheskaia dinamika Kul'tur Reznai 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. 137 p. (In Russian).

Romanchuk A.A. 2001-2002. Kul'tura Sakharna-Solonchen' I vozniknovenie ornamentirovannogo gal'shtata [The Sakharna-Soloncheni culture and the origin of the «Ornamented Hallstatt»]. *Stratum plus*. № 3. P. 8-117 (In Russian).

Romanchuk A.A., Iakimovskaia A.D. 2014. Korreliatsionnyi analiz pogrebal'nykh kompleksov kul'tury Sakharna-Solonchen' [Correlation analysis of the Sakharna-Soloncheni culture's burial complexes]. *Istoriia i Matematika: aspekty demograficheskikh i sotsial'no-ekonomicheskikh protsessov: ezhegodnik*. Eds. L.E. Grinin, A.V. Korotaev. Volgograd: Uchitel'. P. 128-145 (In Russian).

Romanchuk A.A., Iakimovskaia A.D. 2014a. Otnositel'naia khronologiiia kul'tury Sakharna-Solonchen' (po dannym pogrebal'nykh kompleksov) [The relative chronology of the Sakharna-Soloncheni culture (according to the data of burial complexes)]. *Kadyrbaevskie chteniia-2014. Materialy IV Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii*. Ed. A.A. Bisembaev. Astana: Megaprint. P. 165-169 (In Russian).

Spengler O. 1981. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Bd. 1. München: C.H. Beck. 1249 p. (In German) (Russ. ed.: Spengler O. 1998. *Zakat Evropy: ocherki morfologii mirovoi istorii. T.1. Geshtal't i deistvitel'nost'*. Moscow: Mysl'. 663 p.).

Tkachuk M.E. 1996. *Arkheologiiia svobody* [The archeology of freedom]. Kishinev: Shtiintsa. 197 p. (In Russian).

Wolflin H. 1986. *Renaissance und barock: eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des barockstils in Italien*. Leipzig: Koehler&Amelang. 338 s. (In German) (Russ. ed.: Wolflin H. 2004. *Ренессанс и барокко. Исследование сущности и становления стиля барокко в Италии*. Saint-Petersburg: Azbuka-klassika. 287 p.).

Список литературы на русском языке:

Вёльфлин Г. 2004. *Ренессанс и барокко. Исследование сущности и становления стиля барокко в Италии*. Санкт-Петербург: Азбука-классика. 287 с.

Дараган М.Н., Кашуба М.Т. 2008. Аргументы к ранней дате основания Жаботинского поселения. *Revista arheologică*. IV (2). С. 40-73.

Карпентьер А. 1984. Барочность и чудесная реальность. *Мы искали и нашли себя: Художественная публицистика*. Москва: Прогресс. С. 109-121.

Кашуба М.Т. 2000. Раннее железо в лесостепи между Днестром и Сиретом. *Stratum plus*. № 3. С. 241-488.

Мелюкова А.И. 1982. Новые данные о керамике типа Сахарна-Солончень в Молдавии. *КСИА*. № 170. С. 3-12.

Ортега-и-Гассет Х. 1991. Воля к барокко. *Эстетика. Философия культуры*. Москва: Искусство. С. 151-155.

Романчук А.А. 2020. Динамика эволюции орнамента керамики культуры Сахарна-Солончень и миграционные процессы раннего гальштата в Карпато-Поднестровье. *Stratum plus*. № 3. С. 111-127.

Романчук А.А. 2011а. Горизонт Солончень-Хлиная, Единецкая культура и другие проблемы генезиса Сахарна-Солончень: еще один шаг к продуктивной дискуссии. *Stratum plus*. № 2. С. 187-206.

Романчук А.А. 2011. *Кривые зеркала «мальтузианских ловушек»: происхождение, периодизация и демографическая динамика Культур Резной и Штампованной Керамики Карпато-Поднестровья (12 - середина 8 вв. до Р.Х.)*. Saarbrücken: LAMBERT Academic Publishing. 137 с.

Романчук А.А. 2001-2002. Культура Сахарна-Солончень и возникновение орнаментированного гальштата. *Stratum plus*. № 3. С. 8-117.

Романчук А.А., Якимовская А.Д. 2014. Корреляционный анализ погребальных комплексов культуры Сахарна-Солончень. *История и Математика: аспекты демографических и социально-экономических процессов: ежегодник*. Отв. ред. Л.Е. Гринин, А.В. Коротяев. Волгоград: Учитель. С. 128-145.

Романчук А.А., Якимовская А.Д. 2014а. Относительная хронология культуры Сахарна-Солончень (по данным погребальных комплексов). *Кадырбаевские чтения-2014. Материалы IV Международной научной конференции*. Отв. ред. А.А. Бисембаев. Астана: Мегапринт. С. 165-169.

Ткачук М.Е. 1996. *Археология свободы*. Кишинев: Штиинца. 197 с.

Шпенглер О. 1998. *Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. Том 1: Гештальт и действительность*. Москва: Мысль. 663 с.



ЗНАЧЕНИЕ ОРАТОРСТВА В ТРАДИЦИОННОМ АБХАЗСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Л.А. Агрба

Агрба Лана Алексеевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры английского и немецкого языков Абхазского Государственного Университета. 384900, Республика Абхазия, Сухум, ул. Университетская, 1. E-mail: lagrba@mail.ru

Агрба Л.А. 2020. Значение ораторства в традиционном абхазском обществе.

Концепт: философия, религия, культура. Том 4. № 2 (14). С. 96–104.

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-96-104>

Статья поступила в редакцию: 22.10.2019. Принята к публикации: 17.04.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Рассмотрение роли ораторства как социокультурного феномена, неотъемлемого элемента бытия народа, имеет исключительно важное значение для осмысления мировидения абхазов, традиционной культуры и отношения к действительности. **Предметом** исследования является ораторское искусство в традиционном абхазском обществе. **Объектом** исследования являются отдельные функции ораторства, рассматриваемые на общенациональном и индивидуальном уровнях. **Актуальность** исследования продиктована недостаточной изученностью отдельных функций и жанровых модификаций ораторства у абхазов. **Целью** исследования является анализ специфических функций ораторства в традиционном абхазском обществе. Для достижения поставленной цели решаются следующие задачи: классифицировать основные функции, реализуемые за счёт высокого ораторского мастерства; рассмотреть жанровые модификации ораторства, направленные на гармонизацию отношений в обществе; определить роль и значение оратора в традиционном абхазском обществе. На основании проведенного исследования автор статьи приходит к **выводу**, что в традиционном абхазском обществе ораторство выполняло ряд общественно значимых мировоззренческих функций, а именно оно упорядочивало межкультурные взаимодействия, координировало решение политических и общественно значимых вопросов, являлось ценностно-регулирующим механизмом. На индивидуальном уровне, овладевая искусством говорить перед народом, абхазы реализовывали социальные потребности, а именно потребность в коммуникации, социализации и творческой деятельности. Дальнейший анализ особенностей ораторства важен для воссоздания целостного «портрета» абхазского этноса, понимания характера, интенций и склада мышления представителей абхазского народа.

Ключевые слова: ораторское искусство, оратор, аксиология, публичные выступления, культура, язык, традиции, моления, застольный этикет, коммуникация, социализация, межкультурное взаимодействие.

Введение

Традиция ораторского искусства у абхазов насчитывает тысячелетия. О значении этого социокультурного феномена написано немало научных работ, что говорит о его важности для традиционного абхазского общества. Анализ функций и особенностей ораторства важен для воссоздания целостного «портрета» абхазского этноса, понимания характера, интенций, склада мышления абхазов, так как оно формировало характер, культуру, поведение, мышление народа, в нём сохранились богатства и красота национального духа. И, если следовать логике Г.Д. Гачева о том, что каждый народ — это «инструмент с особым тембром в оркестре человечества, который своей оригинальностью и неповторимостью должен быть дорог соседу» [Гачев, 2019: 826], то, думаю, абхамам есть, что сказать человечеству. По мнению кавказоведа Г.Ф. Чурсина, «архаизмы пройденных этапов культурного развития представляют драгоценный материал для истории культуры не только народов Кавказа, но и всего человеческого общества» [Чурсин, 1957: 4], а традиционная культура абхазов вносит важную лепту в «этнокультурное многообразие человечества» [Тишков, 2007: 5].

Живя в гармонии с природой, активно общаясь с соседями по суше и по морю, и при этом создавая собственную уникальную этнокультурную среду, борясь и отстаивая своё право на существование в ходе многовековой истории, абхазы во многом опирались на умение красноречиво излагать свои мысли. Этот навык помогал им выжить, сохранить язык и культуру, традиции и обычаи, в конечном счёте, свой этнос. И не было, на наш взгляд, другого инструмента, который был бы так важен для сохранения идентичности абхазов, как ораторское искусство. Не было другого навыка, который был бы столь полезен для народа и общества. Не было такого механизма, который бы воспитывал и укреплял дух народа, делая его мудрым, благородным, стойким и будил веру в лучшее будущее, как сила слова. Ибо не живопись, скульптура, музыка, литература, ар-

хитектура, а именно язык, используемый народом для свободного самовыражения в различных традиционных формах устного народного творчества, — единственный памятник культуры абхазов, дошедший сквозь тысячелетнюю историю до наших дней. Язык — носитель и источник этнического самосознания народа, поскольку соединение ценностных доминант образующая определённый тип культуры, сохраняется и передается последующим поколениям именно с помощью родного языка [Маслова, 2010]. Ораторством, сказительством, устно-эпическим творчеством передавались поколениям традиции и обычаи народа, транслировались аксиологические ценности, формировалось общественное бытие абхазов. Прав Х. Ортега-и-Гассет, который считает, что в каждом народе существует естественная предрасположенность к манере артикуляции, свойственной определённому этнокультурному сообществу: «А поскольку внутриречевая жестикация сопровождается жестикацией телесной, то звуковая система каждого языка предстает перед нами как проекция народной “души”» [Ортега-и-Гассет, 1991: 461].

В этом искусстве отражается коллективный разум народа, его онтологическая память, коллективное бессознательное, что по К.Г. Юнгу, является аккумулятором неосознанно передающегося из поколения в поколение человеческого опыта. Подобным каналом трансляции опыта и знаний в отсутствие письменности были у абхазов различные формы устного народного творчества, и ораторство в их числе. Эту архаичную словесную форму социальной рефлексии выделяют особо, как «отличавшуюся строгой логикой, практическим воображением, убедительностью, единством с мнением схода народа» [Квициния, 2016: 30].

Умение непринуждённо произносить слово перед народом, легко импровизировать, ораторствовать, при соблюдении правил соответствующего речевого поведения — свидетельство богатства культуры, неповторимости абхазского этноса. Вот почему, анализируя особенности ораторства у абхазов, можно нащупать своео-

бразный национальной геном, определить родовые черты самосознания народа, составить представление о картине мира и ценностных координатах общества.

О некоторых функциях ораторства у абхазов

В традиционном абхазском обществе умению говорить на публике всегда придавали большое значение. Развитию этого социокультурного института содействовали сами условия общественной жизни и необходимость реализации определённых социально-бытовых потребностей при решении споров, тяжб, претензий и т.д. Такой традиционный патриархальный институт, как народные собрания, где каждый мог красноречиво выступить как с защитой своих, так и общественных интересов, был неотъемлемой частью жизни абхазов [Маан, 1988: 132; Инал-ипа, 1984: 154].

Таким образом, публичные выступления выполняли ряд важных социально-бытовых, общественно-регулирующих и мировоззренческих функций. Если попытаться сгруппировать основные функции, которые реализовывались в Абхазии при помощи ораторского искусства, можно выделить два уровня: внешние функции (общенационального характера) и внутренние (индивидуального порядка).

Во внешнем плане ораторское искусство:

- упорядочивало механизм межкультурного взаимодействия, являясь основой межкультурного диалога;
- координировало решение политических и общественно значимых вопросов;
- являлось ценностно-регулирующим механизмом, «каналом передачи» накопленного веками социокультурного опыта и априорных метафизических, духовных знаний последующим поколениям.

На индивидуальном уровне:

- реализовывало потребность в социализации и коммуникации (умение красноречиво излагать свои мысли способствовало повышению статуса в обществе);
- содержало элементы традиционного воспитания;
- служило средством реализации

творческих потенций (совершенствование языковых, устнопоэтических и коммуникативных навыков, умения острословить и импровизировать, творчески самовыражаться).

Таким образом, ораторство помогало абхазам гармонизировать внутренний строй бытия (выстраивать социально-бытовые отношения, создавать ценностные ориентиры, передавать культурный и духовный опыт) и, одновременно, упорядочивать внешнеформальные отношения (налаживать межкультурные коммуникации, решать общественно-политические вопросы и т.д.).

Жанровые модификации ораторства у абхазов

Жанровых модификаций ораторства у абхазов множество, остановимся лишь на некоторых из них.

Необходимо подчеркнуть, что ораторство для абхаза нечто большее, чем красноречивое выступление на публике. Это также средство общения с Богом. Обрядовые речи, молитвы, часто произносятся при большом скоплении народа и требуют от оратора особого мастерства. Они характеризуются употреблением специально-нормативной лексики, особой обрядовой стилистики. Описывая специфику обрядовых, культовых молений абхазов, знаток языка, традиций и обычаев абхазского народа, Н.Я. Марр, отмечал, что этот фонд культуры в устах народа служил материалом для исключительного развития ораторского искусства, содействуя также консервации архаических черт абхазской речи [Марр, 1938: 395-396].

Здесь всё на вербальном и невербальном уровне было выверено жрецом до мелочей. Вместе с тем, высшим мастерством считалась импровизация при молитве, когда слова исходят из самой глубины сердца молящегося о судьбе рода или народа, а оратор выступает медиатором, проводником, посредником между людьми и Богом. Поэтому слово для произнесения молитвенной речи давалось особо уважаемым, мудрым, опытным риторам, способным, по мнению народа, донести их чаяния до

Всевышнего. Иногда для ответственных молений приглашали жрецов из соседних общин или сёл.

Считается, что во время ритуальных молений происходит мистическое слияние, со-участие, когда оратор на время отделяется от своего эго, становится частью коллективного архетипического сознания и осуществляет перенос полученных от предков знаний и прозрений, которые он облакает в молитве в слова. У абхазов наблюдается особое отношение к слову, силу эмоционального воздействия которого называли «чудодейственным и целительным, способным заживлять глубокие раны, брать непреступные крепости» [Инал-ипа, 1973: 86].

Абхазы ценили в человеке вечное — то, что, по их мнению, было бессмертно в нём — мысль и слово. Народная пословица гласит: «Лошадь околет — поле останется, а человек умрет — слово останется».

Другой жанровой модификацией ораторства у абхазов, требовавшей высокой ораторской подготовки для установления крепких межличностных и общественных отношений, можно считать культуру произнесения тостов. Даже за застольем абхазы состязались в умении последовательно, красноречиво и содержательно произносить тосты, поддерживая процесс гармоничного общения [Айба, 2014: 167]. Застолье у абхазов ассоциировалось именно с качественным, содержательным общением, пьянство же и обжорство — считалось пороком, заслуживающим презрения. «Абхазец вообще гонится больше за тем, чтобы побольше собрать материалов для вечернего разговора, чем за удовлетворением своего желудка» [Мачавариани, 1884].

Произнесение тостов — своеобразная форма проявления мысли, также требовало искусства, оттачивания мастерства слова. Застольный этикет, как литургия (греч. «народное действие»), сакральный ритуал, имел свои правила и законы, соблюдавшиеся всеми его участниками. Абхазы строго придерживались порядка произнесения тостов. Согласно традициям, первый тост произносился за Всевышнего, второй — обращение к высшим силам,

третий — за народ. При этом естественно допускались различные ораторские вариации, так как тосты должны быть индивидуализированы и не повторяться.

Кроме того, застолье служило инструментом воспитания молодежи, школой, где ребёнок получал первые навыки сложнейшего абхазского этикета. Стоя на ногах, не смея садиться в присутствии старших, он ухаживал за гостями, впитывая навыки ораторского искусства, обучаясь не только красноречию, правилам застолья и необходимой при нём выдержке, но приобретая знание основных канонов *апсуара* — основы мировидения абхазов [Калимова, Чирикба, 1998: 138; Гожба, 1998: 58].

Одной из важных особенностей ораторства у абхазов является частое использование в речи шуток, остроумных и ироничных замечаний. Многие исследователи и путешественники отмечали чувство юмора и весёлый нрав абхазов. Выдающийся ботаник, исследователь флоры Колхиды, Н.М. Альбов писал, что «абхазы падки на шуточные и бесконечные разговоры...» [Альбов, 1900].

Вообще анекдоты, юморески, пародии — характерная черта культуры речи абхазов. Ей свойственны остроумие, инсказание, сарказм и ирония. Основоположник абхазской литературы Д.И. Гулия вспоминал, что истинный оратор произнося речь, через каждые 20-40 слов вставлял в неё пословицу, шутку или притчу, заставляя слушателей думать и смеяться. «Вот такого оратора считали человеком, обладающим искусством слова» [Гулия, 1986: 91].

Активному развитию устнопоэтических форм творчества содействовали издавеле проводившиеся в Абхазии речевые турниры, многочасовые декламации в стихотворной форме, конкурсы по остроловию и т.д. Молодые люди без различия пола и состояния обязательно должны были уметь танцевать, петь, играть на каком-либо национальном инструменте, но главное — «изысканно и цветисто говорить» [Абхазия и абхазы, 2008: 127].

Одним из методов подготовки ораторов были игры, где победу одерживал тот, кто был более красноречив и убедителен

в отстаивании своих доводов и интересов. Целью одной из традиционных игр, к примеру, было проведение переговоров для согласования условий обмена или освобождения пленных [Хан Гирей, 1978: 283]. В подобных состязаниях, народных учебных заведениях, оттачивали своё мастерство будущие ораторы [Унарокова, 1998: 80].

Так в сознании молодых людей выработывалась сюжетность, образность, аллегоричность, иносказательность, оттачивалось и владение родным языком. Знаток абхазского фольклора К.Д. Мачавариани подробно и ярко описывает речь оратора абхаза, окружённого многочисленным народом и решающего семейные, сословные и общественные дела под густой тенью векового дуба. Автора поражают используемые оратором бесконечные сравнения, фигуральные образы, глубоко-мысленные высказывания. Он удивляется его способности логически выводить одну мысль за другой, уметь группировать и связывать в речи разнообразные по силе слова и выраженья [Мачавариани, 1913: 313].

Развитию ораторских навыков способствовали и социально-бытовые условия жизни абхазов. Соседи в абхазских селах, традиционно жившие друг от друга на довольно большом расстоянии, виделись не часто, поэтому им приходилось ежедневно перекликаться, узнавая о новостях. У абхазов, как и у других народов Кавказа, была традиция отмерять расстояние человеческим криком (например, в 3 человеческих крика). Эта практика вырабатывала сильные голосовые средства, поэтому абхазы могли часами не уставать декламировать. В памяти народа остался прецедентный случай, когда во время исторического Лыхненского народного собрания 1866 г. не имевший никакого образования крестьянин из села Эшера Осман Шамба произнёс перед семитысячной толпой от лица народа пламенную, непрерывную речь, которая длилась около восьми часов. В соответствии с архивными данными, его речь переводили три переводчика, которые охрипли, а великий оратор продолжал греметь над площадью, регулярно обра-

щаясь к тем, от имени которых выступал, с вопросом: «Так ли я передал ваши мысли?» [Бигуаа, 2003: 73].

Таким образом, мастерство публичных выступлений требовало от оратора не только таланта, но и определённых усилий, в том числе физических и душевных, для достижения необходимого эффекта. Требовались годы трудового возделывания души и тела, осваивания себя и своего языка, чтобы часами удерживать внимание людей, слышавших на своём веку многих мастеров красноречия.

Фигура оратора в традиционном абхазском обществе

Абхазы всегда дорожили социумом, в котором формировались, были чувствительны к мнению окружающих, боялись отлучения от общества, поэтому для них актуальна ценность публичной идентичности. Характерной чертой для личности является желание показать свою индивидуальность, при этом важно проявлять социальную надёжность и состоятельность, а также уметь налаживать и поддерживать добрые отношения с окружающими. Поэтому самосовершенствование, «культура себя» (Фуко), очень важна для абхаза.

Культивирован также поведенческий стереотип героической личности — удалца, отважного война, рыцаря, что традиционно оказывало сильное воздействие на самоидентификацию и поведение абхаза. Фигура оратора — значимая в традиционной культурной системе абхазов типовая роль. Она наполнена энергией лидерства, самости, рыцарства. Ораторское искусство считалось для абхазского джигита таким же обязательным, как владение оружием и навыком верховой езды. Искусство импровизации, непринуждённого устного слова — основной элемент бытия, часть непосредственной жизни народа. Сдержанные в повседневной жизни, абхазы преображались в празднествах, застольях, игровых обрядах и ритуалах — везде, где доминирующее значение приобретало ораторское мастерство, вкупе с искусством представления, презентации, давая возможность проявить свои лучшие индивидуальные

качества. Речи ораторов, произносимые спонтанно, а не по заранее подготовленным бумажкам, оживленные яркими народными выражениями и афоризмами, доставляли подлинное эстетическое наслаждение своей неподдельной чистотой, лексическим богатством, динамичностью и глубиной содержания. Поэтому на их выступления не распространялись правила регламента и выслушивались они с большим интересом [Инал-ипа, 1973: 85-86].

Интересно, что общество императивно ставило перед личностью такие задачи, которые невозможно было решить без овладения навыками ораторства. Оно выполняло важную воспитательную роль и являлось стимулом на пути к обретению высокого социального статуса в обществе, ведь даже в сельское управление выдвигали крестьян авторитетных в народе, традиционных, обладающих жизненным опытом, а главное — владеющих ораторским искусством [Куправа, 2014: 30].

Действительно, владение ораторским искусством возвышало человека в обществе, делало его значимой фигурой в народе. Это была особо выделяемая по шкале престижа категория почитаемых в обществе людей, которым доверяли решение ключевых для этноса вопросов. Удивительно, но с помощью минимальных средств семантического содержания (простая поза, незамысловатые жесты, минимализм в движениях) оратор умел воздействовать на массы, проникая в души людей. Максимальный эффект достигался за счёт:

- использования понятного для аудитории набора языковых и тактико-стратегических средств;
- употребления символов и культурных кодов, отличающихся локальной семантикой;
- апелляции к коренным национальным ценностям, к культурной памяти этноса;
- создания поля общей семиотической активности.

Это были действительно уникальные люди, ораторы-демиурги, а их искусство — не только особая школа мысли и слова, но и, в некотором роде, энциклопедия жизненного опыта, связанная с осуществлением межэтнического и межнационального диалога, обменом ценностями духовной культуры. В восприятии абхазов ораторы — это носители культуры и аксиологических доминант. Традиционно у абхазов существует представление о значимости фигуры сказителя не только как хранителя и транслятора эпической мудрости, но и как посредника между профанной и сакральной сферами.

Заключение

Роль ораторства как социокультурного феномена в жизни традиционного абхазского общества трудно переоценить. Анализ функций и особенностей ораторского искусства у абхазов позволяет понять своеобразие онтологической картины мира абхазов, определить основные экзистенциальные координаты представителей абхазского этноса. Г.М. Шервашидзе (Гьаргь Чачба) отмечал, что абхазы со всяким человеком, независимо от его общественного положения, говорят одинаковым языком, как с равным себе, вежливо, но без всякого подобострастия и приниженности — говорят громко и смело, без обиняков и утайки¹.

Исходя из анализа культуры речи у абхазов, можно составить представление о степени освоения народом и отдельными его индивидуумами совокупности материальных и духовных ценностей, накопленных многовековым опытом. Именно умение непринуждённо произносить слово перед народом, легко импровизировать, ораторствовать, при соблюдении правил соответствующего речевого поведения — свидетельство богатства культуры абхазского народа и её неповторимости.

¹ Шервашидзе Г.М. *Так пишет история. «Закавказье»*. 1910. 6 июня. № 126.

PUBLIC SPEAKING SKILLS IN THE TRADITIONAL ABKHAZ SOCIETY

L.A. Agrba

Lana A. Agrba — PhD in Philology, Associate Professor Department of English and German languages, Abkhazian State University. 384900, Republic of Abkhazia, Sukhum, Universitetskaya str., 1. E-mail: lagrba@mail.ru

Agrba L.A. 2020. Public speaking skills in the traditional abkhaz society.

Concept: *Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 2 (14). P. 96–104.

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-96-104>

Received: 22.10.2019. Accepted: 1.04.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. *The article observes public speaking skills as a socio-cultural phenomenon in the traditional Abkhaz society at national and individual levels. The topicality of the study lies in analyzing certain functions and genre modifications of oratory tradition among Abkhazians. In our considered opinion, public speaking is an integral element of the life of Abkhaz people, an essential phenomenon for understanding the Abkhazian worldview, their culture and attitude to reality. Such analysis might be vital for the reconstruction of a holistic «portrait» of the Abkhazian ethnicity, understanding the character, intentions, mentality of its representatives. The aim of the study is to analyze the specific functions of oratory tradition for the Abkhaz society. The task is to classify its main functions; to consider genre modifications of oratory tradition aimed at harmonization of the society; to determine the role and importance of the speaker in the traditional Abkhaz society. On the basis of the research conducted, the author comes to the conclusion that in a traditional Abkhaz society is oratory performed a number of socially significant regulatory and ideological functions, namely, ordered intercultural interactions, coordinated the resolution of political and socially important issues, worked as a value-regulating mechanism. At an individual level, by mastering the art of speaking in public, Abkhazians realized natural social needs, the need for communication, socialization and creative activities.*

Keywords: oratory, orator, axiology, public speaking, culture, language, traditions, prayers, etiquette, communication, socialization, intercultural interaction.

References:

Abkhaziia i abkhazy v rossiiskoi periodike (XIX - nach. XX v.). Kniga II. [Abkhazia and Abkhazians in Russian Periodicals (XIX - early XX c.). Book II.]. 2008. Sost. Aguazhba R.Kh., Achugba T.A. Sukhum: Akademiia nauk Abkhazii, AIGI im. D.I. Gulia. 732 p. (In Russian).

Aiba M.V. 2014. *Apsuara, apsua k'abz, etnicheskaia identichnost'* [Apsuara, Apsua kyabz, ethnic identity]. *Apsuara: Materialy i issledovaniia*. Sukhum: AbIGI. 247 p. (In Russian).

Al'bov N.M. 1900. *V zabroshennykh uglakh Kavkaza (Vospominaniia o puteshestvii po Kavkazu v 1894 g.)* [In the Abandoned Corners of the Caucasus (Reminiscences of a Journey to the Caucasus in 1894)]. Tr. Ginkulov F.K. *Zemlevedenie*. T. 4. kn. 1. P. 17-38 (In Russian).

Biguaa V.A. 2003. *Abkhazskii istoricheskii roman. Istorii. Tipologii. Poetika* [Abkhazian Historical Novel. History. Typology. Poetics]. Moscow: IMLI RAN. 600 p. (In Russian).

Chursin G.F. 1957. *Materialy po etnografii Abkhazii* [Materials on Ethnography of Abkhazia]. Sukhum: Abkhazskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo. 265 p. (In Russian).

Gachev G.D. 2019. *Germanskii obraz mira. Germaniia v sravnenii s Rossiei* [Germanic Image of the World. Germany in Comparison with Russia]. Moscow: Akademicheskii proekt. 855 p. (In Russian).

Gozhba R. 1998. K izucheniiu obychnogo prava i oratorskogo iskusstva u abkhazov [To the Study of Customary Law and Oratory of the Abkhazians]. *Mosty: Sb. nauch. statei. Vyp. 1*. Sukhum: Izd-vo «Alashara». P. 51-67 (In Russian).

Guliia D.I. 1986. *Sobr. soch. v 6-ti tt. Tom 4* [The Collection of Works in 6 Vols. Volume 4]. Sukhumi: Izd-vo «Alashara». 325 p. (In Russian).

Inal-ipa Sh.D. 1973. *Traditsii i sovremennost'* [Traditions and Modern Reality]. Sukhumi: Alashara. 95 p. (In Russian).

Inal-ipa Sh.D. 1984. *Ocherki ob abkhazskom etikete* [Essays on Abkhazian Etiquette]. Sukhumi: Alashara. 1984. 190 p. (In Russian).

Kalimova G., Chirikba V. 1998. Fragmenty rechevogo etiketa abkhazov [Fragments of the Speech Etiquette of Abkhazians]. *Mosty: Sb. nauch. statei. Vyp. 1*. Sukhum. Izd-vo «Alashara». P. 138-153 (In Russian).

Khan-Girei. 1978. *Zapiski o Cherkessii* [Notes about Cherkessia]. Nal'chik: El'brus. 333 p. (In Russian).

Kuprava A.E. 2014. Voprosy traditsionnoi kul'tury abkhazov [Issues of Traditional Abkhazians Culture]. *Apsuara: Materialy i issledovaniia*. Sukhum: ABI. 247 p. (In Russian).

Kvitsiniia M.Z. 2016. Arkhaicheskie slovesnye formy refleksirovaniia abkhazov [Archaic Verbal Forms of Reflection of Abkhazians]. *Gumanitarnye issledovaniia v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke*. № 2. P. 27-33 (In Russian).

Machavariani K.D. 1884. Nekotorye cherty iz zhizni abkhaztsev [Some Features from the Life of Abkhazians]. *Sb. materialov dlia opisaniia mestnostei i plemen Kavkaza. Vyp. 4*. Tiflis. P. 40-76 (In Russian).

Machavariani K.D. 1913. *Opisatel'nyi putevoditel' po gorodu Sukhumu i Sukhumskomu okrugu* [Descriptive Guide to the City of Sukhumi and Sukhumi District]. Sukhum: Izdatel'nitsa N.D. Gogidzhanova. 359 p. (In Russian).

Marr N.Ia. 1938. *O iazyke i istorii abkhazov* [The Language and History of Abkhazians]. Moskva-Leningrad: Izd-vo AN SSSR. 439 p. (In Russian).

Maslova V.A. 2010. Kul'turnyi simbol i ego rol' v sozdanii natsional'nykh tsennostei [Cultural Symbol and its Role in Creating National Values]. *Iazyk. Mental'nost'. Kul'tura*. T. 1. P. 65-67 (In Russian).

Ortega y Gasset J. 1968. *La deshumanización del arte. E Ideas Sobre la Novela*. Princeton: Princeton University Press. 204 p. (Russ.ed.: Ortega y Gasset J. 1991. «Degumanizatsiia iskusstva» i drugie raboty: Sbornik. Per. s isp. Moscow: Raduga. 639 p. (In Russian).

Tishkov V.A., Cheshko S.V. 2007. Predislovie [Preface]. *Abkhazy*. Moscow: Nauka. P. 5-6 (In Russian).

Unarokova R.B. 1998. *Formy obshcheniia adygov* [The Forms of Communication of the Circassians]. Mai-kop: Meoty. 127 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Абхазия и абхазы в российской периодике (XIX - нач. XX в.). Книга II. 2008. Сост. Агуажба Р.Х., Ачугба Т.А. Сухум: Академия наук Абхазии, АИГИ им. Д.И. Гулия. 732 с.

Айба М.В. 2014. Аpsуара, аpsуа кьабз, этническая идентичность. *Аpsуара: Материалы и исследования*. Сухум: АБИГИ. 247 с.

Альбов Н.М. 1900. В заброшенных углах Кавказа. (Воспоминания о путешествии по Кавказу в 1894 г.). Пер. Гинкулов Ф.К. *Землеведение*. Т. 4. кн. 1. С. 17-38.

Бигуаа В.А. 2003. *Абхазский исторический роман. История. Типология. Поэтика*. Москва: ИМЛИ РАН. 600 с.

Гачев Г.Д. 2019. *Германский образ мира. Германия в сравнении с Россией*. Москва: Академический проект. 855 с.

Гожба Р. 1998. К изучению обычного права и ораторского искусства у абхазов. *Мосты: Сб. науч. статей. Вып. 1*. Сухум: Изд-во «Алашара». С. 51-67.

Гулия Д.И. 1986. *Собр. соч. в 6-ти тт. Том 4*. Сухуми: Изд-во «Алашара». 325 с.

Инал-ипа Ш.Д. 1973. *Традиции и современность*. Сухуми: Алашара. 95 с.

Инал-ипа Ш.Д. 1984. *Очерки об абхазском этикете*. Сухуми: Алашара. 1984. 190 с

- Калимова Г., Чирикба В. 1998. Фрагменты речевого этикета абхазов. *Мосты: Сб. науч. статей. Вып. 1*. Сухум. Изд-во «Алашара». С. 138-153.
- Квициния М.З. 2016. Архаические словесные формы рефлексирования абхазов. *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. № 2. С. 27-33.
- Куправа А.Э. 2014. Вопросы традиционной культуры абхазов. *Апсуара: Материалы и исследования*. Сухум: АБИГИ. 247 с.
- Марр Н.Я. 1938. *О языке и истории абхазов*. Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР. 439 с.
- Маслова В.А. 2010. Культурный символ и его роль в создании национальных ценностей. *Язык. Ментальность. Культура*. Т. 1. С. 65-67.
- Мачавариани К.Д. 1884. Некоторые черты из жизни абхазцев. *Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Вып. 4. Тифлис. С. 40-76.
- Мачавариани К.Д. 1913. *Описательный путеводитель по городу Сухуму и Сухумскому округу*. Сухум: Издательница Н. Д. Гогиджанова. 359 с.
- Ортега-и-Гассет Х. 1991. «Дегуманизация искусства» и другие работы: *Сборник*. Пер. с исп. Москва: Радуга. 639 с.
- Тишков В.А., Чешко С.В. 2007. Предисловие. *Абхазы*. Москва: Наука. С. 5-6.
- Унарокова Р.Б. 1998. Формы общения адыгов. Майкоп: Меоты. 127 с.
- Хан-Гирей. 1978. *Записки о Черкессии*. Нальчик: Эльбрус. 333 с.
- Чурсин Г.Ф. 1957. *Материалы по этнографии Абхазии*. Сухум.: Абхазское государственное издательство. 265 с.



ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НАРОДОВ И КУЛЬТУР В КОНТЕКСТЕ ИНТЕГРАЦИИ МУСУЛЬМАН В ОБЩЕСТВО ШВЕЦИИ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

С.Ю. Дианина

Дианина Светлана Юрьевна — старший преподаватель кафедры языков стран Северной Европы и Балтии, МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76. E-mail: dianina.svetlana@gmail.com

Дианина С.Ю. 2020. Взаимодействие народов и культур в контексте интеграции мусульман в общество Швеции: проблемы и перспективы. *Концепт: философия, религия, культура*. Том 4. No 2 (14). С. 105–114. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-105-114>

Статья поступила в редакцию: 14.10.2019. Принята к публикации: 30.03.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Актуальность исследования проблем интеграции представителей исламской религии в коренное общество Швеции обусловлена несколькими факторами, в числе которых усиление темпов миграции, интенсификация роли «исламского фактора» в мировом масштабе и в странах скандинавского региона, возросший уровень секуляризации современного общества Швеции и др. Последний фактор нередко влечёт за собой незнание членами общества страны религиозных правил и норм, в том числе ислама, что может приводить к возникновению неудобных ситуаций, непониманию, несогласию и росту противоречий. Любопытен тот факт, что подобная «оторванность» шведов от религии в целом оставляет мигрантам пространство для исповедования собственной религии в шведском обществе. При этом религиозные и культурные правила и ритуалы претерпевают изменения, настраиваясь на определённые культурные фильтры и адаптируясь к повседневной жизни шведов. В настоящее время меняются не только внешние факторы, влияющие на специфические характеристики современного общества скандинавских стран (ценностей, норм, предпочтений, образа жизни и пр.), но и внутри самих обществ этих государств происходят существенные изменения. Учёт этих изменений создаёт предпосылки для выработки проектов успешной интеграции, позволяет прогнозировать реакцию людей на разные процессы и события, тем самым предотвращая столкновение сторон и задавая направление культурной и интеграционной политики. Средства массовой информации в своём тесном взаимодействии с различными составляющими межкультурной коммуникации играют важнейшую роль в ходе международной и межнациональной интеграции, являясь важнейшим коммуникативным звеном для всего региона стран Северной Европы и способствуя решению актуальной для этого региона проблемы поиска баланса между различными оптимальными моделями защитнической политики.

Ключевые слова: интеграция, межкультурная коммуникация, межкультурный диалог, средства массовой коммуникации, мусульмане в странах Северной Европы, секуляризация, поликультурное общество.

Введение

Сегодняшняя Швеция в значительной степени характеризуется противоречиями. Одним из крупнейших является усиление темпов миграции и роли «исламского фактора» и в мировом масштабе, и в странах скандинавского региона (Швеция, Дания, Норвегия, Финляндия) в частности. Необходимо обратить внимание на тот факт, что в Швеции отмечается один из самых высоких в мире темпов распространения исламской религии: учёные американского исследовательского центра Pew Research Center (Вашингтон) опубликовали карту Европы с прогнозом количества мусульман в странах к 2050 г. По их подсчетам, процент мусульман в Швеции возрастет с 11 до 30% от числа общего населения страны¹. Исследователи предлагают ознакомиться с тремя сценариями развития миграционной ситуации: 1) полное прекращение миграции (11,1%, далее цифра зависит от рождаемости); 2) средний поток (20,5% к 2050 г.); 3) большой поток, сравнимый с показателями 2014-2016 гг. (30,6% к 2050 г.). При ситуации, приводимой во втором и третьем варианте, процентная доля мусульман в Швеции выше, чем в других европейских странах (от 1,1 до 4,5 млн представителей исламской религии). В связи с этим число противоречий неуклонно растёт — взаимоотношения между мигрантами и представителями коренного общества, трудности, которые новоприбывшие создают для повседневной жизни шведов, их возможный отказ перенимать обычаи Швеции и т.д. Особенно остро эта проблема касается мусульман, их культуры и религии, так как европейцы часто полагают, что основные ценности мусульман не сочетаются с европейским укладом общества, где сильны светские рациональные и нетрадиционные ценности [Cetrez, 2012: 216]. Иллю-

страцией подобного различия социальных и культурных ритуалов может служить событие 2016 г., вызвавшее бурную дискуссию в шведском обществе и масс-медиа. Член партии зелёных, мусульманин Ясри Хан отказался пожать руку женщине-репортеру во время записи телешоу. Вместо этого он хотел поприветствовать её, положив руку на сердце, без физического прикосновения. В более позднем интервью он объяснил, что причина отказа от рукопожатия была основана на его вере и его религии². Позднее это привело к тому, что Хану пришлось уйти из партии.

В последние десятилетия религия в Швеции воспринималась в большей степени как частный вопрос, в то время как мусульманское определение религиозного нередко выходит за рамки частной сферы. Кроме того, ислам в средствах массовой информации Швеции часто изображается как статичная, неизменная величина с точными и готовыми ответами на всё, что касается жизни и поведения. Социолог Энн Софи Роальд пишет, что средства массовой информации в Швеции часто сосредотачиваются на том, что является проблемными вопросами, и различиях, существующих между «шведами» и мусульманами, что приводит к обобщенным представлениям друг о друге и разделению между различными группами [Roald, 2013: 118]. Общих «площадок», на которых можно узнать друг о друге, не так много, и такой усредненный образ — часто единственный, который получают люди. Вопрос в том, как представления, предрассудки и общий взгляд шведов на то, как вести себя в обществе, влияют на мусульман, живущих здесь сегодня и каково жить верующим мусульманином в светской Швеции.

Степень разработанности темы характеризуется наличием ряда групп источников информации. Их формируют прежде всего материалы масс-медиа, которые от-

¹ Sörbring K. *Omstridd studie: Kan bli 30 procent muslimer i Sverige* [Contested study: May become 30 percent Muslim in Sweden]. 2018. Available at: <https://www.expressen.se/nyheter/omstridd-studie-kan-bli-30-procent-muslim-i-sverige/> (accessed 10.05.2020) (In Swedish).

² Eriksson K.Yasri Khan: «*Inte i min vildaste fantasi kunde föreställa mig att bli utpekad på det här sättet*». Available at: <https://www.dn.se/nyheter/politik/yasri-khan-inte-i-min-vildaste-fantasi-kunde-forestalla-mig-att-bli-utpekad-pa-det-har-sattet/> (accessed 10.05.2020).

ражают состояние и изменения массового сознания. Одновременно с этим медиа выступают в качестве действенного инструмента формирования и укрепления его составных частей: мнений, установок стереотипов. Другой источник — научная литература, посвящённая темам, необходимым для изучения и дальнейшей разработки исследовательских проблем (например, вопросов межкультурного и межэтнического взаимодействия, интеграции мусульман иммигрантов в коренное общество Швеции и пр.). В рамках изучения мусульманско-христианского диалога в Северной Европе особую актуальность приобретают результаты исследований проблемы ценностных матриц общественного сознания, в числе которых работы Д. Самуэлссона и Д. Браттлюнда [Samuelsson, Brattlund, 1996: 146], У. Ахлина и Т. Хербера [Ahlin, Hörberg, 2006: 100], А. Роальд [Roald, 2009: 241], С. Аббасиана [Abbasian, 2003: 236].

При изучении темы шведского опыта интеграции представителей мусульманской религии и осмысления взаимных трудностей в ходе этого процесса, рассмотрены труды таких авторов, как Д. Диаз [Diaz, 1993: 247], Д. Берглюнд [Berglund, 2019: 210-233], К. Бореви, К. Йенсена, П. Моритсена [Borevi, Jensen, Mouritsen: 2017], О. Айтара [Aytar, 2016: 54], Ю. Богуслав [Boguslaw, 2012: 350], А. Сарстранд [Sarstrand, 2004], В. Марко и Б. Нихад [Marko, Nihad, 2010] и др.

Особый интерес в данном контексте представляют труды таких авторов, как М. Халиль³, И.В. Кудряшовой [Кудряшова, 2019: 152-167], Хенкина С.М. [Хенкин, Кудряшова, 2015: 137-155], В.Г. Соболева и М.Н. Суворова⁴.

Теоретические основания исследования

Теоретической основой исследования послужили работы как по проблематике

ассимиляции и интеграции мигрантов в принимающее общество, так и ключевых составляющих взаимодействия между представителями исламской религии и коренного населения в обществе Швеции. Базой для проведения исследования стали работы А.С. Роальд, П. Йонссона, М. Андерссон, Д. Хонканен, Е. Кислева, выявляющие специфику взаимоотношений и трудности межкультурной и межэтнической коммуникации. Тема исследования потребовала привлечения и обобщения значительного объема статистических данных, которые были почерпнуты из таких источников, как данные Статистического бюро Швеции и отчеты международных организаций.

Исследование: основная часть

Основным научным предположением данного исследования является высокий уровень секуляризации шведского общества в отличие от стран мусульманского мира, что создает следующую ситуацию: представителю исламской религии не просто необходимо войти в общество страны с другой религией, но сделать это в весьма секулярной среде, имеющей принципиальные отличия от привычной.

Шведские исследователи не сходятся со своими американскими коллегами во взглядах на увеличение числа мусульман в Швеции и присутствия исламской религии в социуме. По их мнению, в исследовании не учитывается тот факт, что мусульмане, переезжая в европейские страны, обращают свое внимание в первую очередь на трудоустройство или образование, а не на создание семьи или рождение детей. Таким образом, демографическая тенденция не столь высока, а значит, итоговая цифра может измениться. В связи с этим шведы выдвигают гипотезу, что подобные исследования больше напоминают пропаганду и стремятся запугать коренное население.

³ Халиль М.А. 2016. Социокультурные аспекты мусульмано-христианского взаимодействия (на примере деятельности средств массовой коммуникации и систем образования России и Египта): дис. ... канд. филос. наук. Москва. 241 с.

⁴ Соболев В.Г., Суворов М.Н. 2016. Ислам на Западе: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека. 239 с.

ние страны. По словам Би Пуранена, сотрудника Государственного университета футурологии и генерального секретаря проекта «Обзор мировых ценностей», отношение и ценности мигрантов со временем меняются, можно наблюдать процесс ассимиляции: «В процессе своего передвижения из страны в страну вы меняете свой образ мышления и видения. Когда мигранты приезжают в Европу, их ценности и нормы очень сильно корректируются. Мы не в последнюю очередь замечаем это в отношении роли женщин в семье и обществе и взглядов на демократию»⁵.

Известно, что религия является одним из важнейших способов консолидации общества. Но история показывает, что существуют общества, которые стремятся отойти от этого, ограничить социальную роль религии. Так, Швецию, безусловно, можно отнести к странам с очень высоким уровнем секуляризации и низкой ролью религии в современном обществе. Демограф и социолог Анн-Зофи Дювандер полагает, что шведские традиции являются больше национальными, чем христианскими, и могут быть в одинаковой мере дополнены как религиозными, так и нерелигиозными практиками. Примером может являться сохранение традиции шествия на праздник Святой Люсии («поезд Люсии», *Luciatåget*) и празднование Рождества.

Патрик Йонсон провёл исследование, целью которого являлся анализ трансформация мышления верующих молодых представителей исламской религии, проживающих в шведском обществе [Jonsson, 2017: 3]. Исследование основывается на четырех интервью эмигрантов-мусульман из Сомали. Фокус исследования направлен на приём в общество, процесс интеграции, объединение религиозных правил с социальными кодами. Результаты показали, что в обществе Швеции превалирует незнание правил и норм ислама, что нередко приводит к возникновению неудобных ситуаций, непониманию и несогласию. Интересным является тот факт, что по-

добная оторванность шведов от религии в целом оставляет пространство мигрантам для исповедования собственной религии в шведском обществе. Но при этом её модификация часто не имеет ничего общего с составными частями образа «верующий мусульманин». Участники опроса полагают, что «должны изменить свою религиозность, «подстроить» её к реалиям шведского общества» [Jonsson, 2017: 9], то есть толковать свою религию через культурные фильтры. Но здесь очень важно не «оказаться в компромиссной точке “недопринятия” новым секулярным социумом и осуждения старым сообществом религиозных традиционалистов» [Дианина, Халиль, Глаголев, 2019: 146].

Нужно отметить, что, согласно ряду исследований (например, [Rodin, 2017]), большинство людей в обществе хочет содействовать процессу интеграции именно в связи с возросшим числом мигрантов в Европу в последние годы. Чаще всего это связано с чувством моральной ответственности, потому что нередко многие шведы полагают, что у мигрантов нет иного выбора, кроме как остаться в Швеции, отъезд из своей страны — их спасение от конфликта, войны, бедности и др. Здесь тоже существует дилемма: иммигранты, с одной стороны, рассматриваются как жертвы, нуждающиеся в помощи, а с другой — как культурная угроза шведскому обществу.

Политическая тенденция, которая стала очевидной в Швеции в последние годы, когда акцент делается на адаптации вновь прибывших, подверглась критике за то, что она ставит культурные различия выше многих остальных параметров. Ученые [Rodin, 2017: 611] часто поддерживают тезис, что в таком случае существует риск создания бинарной конструкции между людьми в формате «мы и они», эта культурная фиксация рискует создать символические барьеры между группами. Культура и язык считаются основными барьерами на пути интеграции, и ответственность становится чем-то, что лежит

⁵ Sörbring K. 2018. *Omstridd studie: Kan bli 30 procent muslimer i Sverige* [Contested study: May become 30 percent Muslim in Sweden]. Available at: <https://www.expressen.se/nyheter/omstridd-studie-kan-bli-30-procent-muslimer-i-sverige/> (accessed 10.05.2020). (In Swedish)

на «другом», в данном случае на иммигранте [Eliassi, 2017: 21]. Согласно исследованию П. Йонссона, больше половины прибывших за последние пять лет представителей исламской религии считает именно освоение языка одной из первоочередных задач. Язык — средство участия в жизни общества. Практические преимущества владения языком (необходимо, например, читать предупреждающие знаки) дают приоритет во время собеседования и при устройстве на работу. Здесь нужно обратить внимание на то, что женщины-мигранты имеют худший показатель освоения шведского языка, так как у них меньше возможностей для встречи со шведами и в целом общения, поскольку они больше времени проводят дома с детьми.

Группы и отдельные лица мигрантов приезжают в новую страну с различными взглядами, относительно того, поддерживают ли они свои культурные рамки и становятся ли они частью нового общества. Ряд ученых полагает, что понятие «культурной идентичности» относится к сложному набору убеждений и взглядов, которые выходят на первый план именно при соприкосновении с другой культурой, а не в однородной культурной среде [Berry, 2001: 621; Touraine, 2002: 231]. Религиозность у представителей исламской религии часто является одним из сильнейших компонентов культурной идентичности. Что происходит с ней в условиях интеграции? Существует мнение, что она усиливается в ситуации угрозы культурной идентичности [Zuckerman, 2009: 62]. Исходя из этого, можно сделать предположение, что религиозность новых мигрантов может усиливаться в новом культурном контексте, а шведы вместо этого, защищая свою культурную самобытность, могут укреплять свои светские ценности, что направлено не только на ислам, но и на другие религии. Некоторые ученые, например Д. Берри, приходят к выводу, что идеальное сочетание для успешной интеграции и адаптации — сильная этническая идентичность и при этом такая же сильная национальная идентичность в новой стране.

В материалах шведских масс-медиа мусульмане часто подчеркиваются как группа, которая создает дилемму для шведских ценностей и норм в дебатах о религиозной свободе [Svanberg, Westerlund, 1999: 17]. В Швеции есть свобода вероисповедания, но как насчёт культурной свободы или свободы норм? Полная терпимость ко всем различиям может привести к усилению сегрегации и усилению несправедливости, когда меньшинства угнетены. В качестве примера приведём частный случай: мусульманин-мигрант, прибывший в Швецию около трёх лет назад, говорит, что ни разу за это время его коллеги не задали ни одного вопроса насчёт его религии и не произнесли в его присутствии слово «ислам», хотя он во время рабочего дня находил время уединиться для молитвы. «Но затем, когда у коллеги наконец появился интерес, он начал задавать мне вопросы, но при этом выглядел смущённым и даже напуганным» [Jonsson, 2018: 17]. Затем молодой мусульманин рассказывает про изменение своих взглядов на подобную ситуацию, говоря, что сначала, когда его знакомые задавали вопросы, он чувствовал себя «разоблачённым», даже определял это как проявление расизма. Потом он много следил за темой ислама в масс-медиа, и понял, насколько велико негативное влияние СМК на образ ислама. «Тогда я осознал, что мы, мусульмане, живущие обычной жизнью и каждый день встречающие шведов, можем ответить на их вопросы об исламе и немного прояснить ситуацию». Так, его знакомого мусульманина-школьника одноклассники спросили, поддерживает ли он ИГИЛ⁶ по причине того, что принадлежит к той же религии.

Для обеспечения межкультурного общения недостаточно полной терпимости и принятия различий. Гидденс пишет: «Поскольку слепое принятие традиционных идей становится всё более редким, мы все вынуждены жить более открыто и задумчиво — дискуссии и диалог имеют решающее значение при встрече с людьми с разными взглядами, и они важны как способы, которыми насилие и надругательство мож-

⁶ Организация, запрещённая на территории РФ.

но контролировать и искоренять» [Giddens, 2007: 401]. Кислёв пишет, что интеграция между двумя разными культурами заключается в способности развивать и переосмысливать культурные компоненты, а не просто принимать обе [Kislev, 2012: 223]. Опять же, это показывает, что для того, чтобы отдельные люди были интегрированы в новое общество, обе стороны должны приложить усилия, обе культуры должны поставить под сомнение и релятивизировать превосходство своей собственной культуры и представить его в новом контексте. Повседневный практический смысл, который люди используют для создания смысла своего существования, не является полным и неизменным знанием, он находится в постоянном развитии. Так, ученые Ангелёв и Йонссон полагают, что «наша социальная реальность состоит из хрупких структур, которые не только «имеют» или «не имеют» значение, которое мы все разделяем, но вместо этого представляют собой процесс, в котором мы постоянно создаем новые значения через общение» [Angelöw, Jonsson, 2000: 42]. Таким образом, для совместного создания функционирующей социальной структуры слепая терпимость ко всем различиям — не самый лучший путь. Самое главное — пространство и атмосфера, которые люди создают посредством общения, в том числе — поиска различий между собой.

Здесь представляется уместным обратиться к толкованию мусульманином некоторых ценностей (как собственных, так и принимающего общества) через культурные фильтры. Роальд полагает: если индивид находится в процессе постоянного взаимодействия с обществом большинства, принимая его отношения и представления, это является основной силой для толкования исламских источников [Jonsson, 2017: 29]. Таким образом, существует несколько степеней интеграции мусульманина в принимающее общество. Жизнь в качестве «меньшинства» нередко означает, что повседневные привычки могут быть подвергнуты сомнению: не

всегда очевидно, что в поведении является правильным или неправильным. Чем больше человек интегрирован в общество, чем больше он впитывает существующую в нём культуру, тем больше сама современная культура страны проникает в толкование им религии. Так молодой мусульманин, активно и успешно участвующий в политической жизни Швеции, говорит о том, что одни из главных шведских принципов — справедливость и устойчивое развитие — находят отражение в ценностях ислама [Jonsson, 2017: 34].

На основании исследования материалов масс-медиа можно обозначить несколько различий между Швецией и странами исламского мира, которые осложняют жизнь мигрантов-мусульман. Важным фактором является большая протяжённость светлого времени суток, что осложняет соблюдение поста. В отличие от этого природного фактора, социальный фактор легче поддается изменению, разность в общении в различных бытовых ситуациях: «Например, в Сомали незнакомым людям проще начать общаться друг с другом. Так, если я в Швеции стою в ожидании автобуса с кем-то, кого я не знаю, существует очень маленький процент вероятности того, что мы начнем разговаривать друг с другом. В Сомали вероятность того, что мы поговорим до прибытия автобуса, составляет 98%» [Jonsson, 2017: 36]. Не говоря уж о том, что каждый знает «соседа своего соседа», а в Швеции легко можно быть не знакомым с соседями по лестничной клетке. Габриэль Кухн, журналист, родившийся в Австрии и переехавший в Швецию в 2007 году, обращаясь к шведам через рубрику Дебаты в газете Aftonbladet, заявляет: «Шведы, вы социально некомпетентны! Как могут функционировать процессы интеграции, если вы даже не можете сказать «Привет»?!»⁷. Он подчеркивает, что речь не идёт о культурных различиях, но лишь о том, что шведы не могут лишней раз выразить сочувствие, понимание, препятствуют контактам детей в парке, не

⁷ Kuhn G. *Hallå svenskar, ni är socialt inkompetenta*. Available at: <https://www.aftonbladet.se/debatt/a/1koGQQ/halla-svenskar-ni-ar-socialt-inkompetenta> (accessed 10.10.2019).

здороваются друг с другом, забирая детей из сада: «Такое поведение — проявление социальной некомпетентности, и это серьезная проблема общества». Автор переносит фокус с частных проблем в общении, возникающих у него или его друзей на улице, на глобальные проблемы интеграции, указывая на то, что Швеция — одна из самых открытых стран, правительство выделяет значительные денежные суммы, предоставляет пособия и жильё; но при этом существует исследование, которое показывает, что сомалийские мигранты лучше интегрированы в американские города, чем в шведские, хотя в США они получают значительно меньшую финансовую поддержку. Может быть, дело именно в создании недостаточно комфортных условий в качестве стимуляции инициативности мигрантов? Автор не согласен с таким утверждением, полагая, что усилий государства недостаточно для успешной интеграции, необходимо функционирование гражданского общества, взаимодействие и более близкий контакт людей.

Среди трудностей также были названы отсутствие в Швеции законов, запрещающих добавление свинины или желатина в некоторые продукты питания, также нет законов, обязывающих производителя информировать покупателя о способе добычи мяса (было животное заколото или нет). Кроме этого, были названы низкий интерес и непонимание религии, различные неудобства из-за отсутствия призыва к молитве, невозможность избежать легко одетых женщин без хиджаба, сложности сочетать рабочее или учебное время и молитву. По словам отдельных представителей исламской религии, некоторых из этих сложностей избежать невозможно, так как это «не то, что ты выбираешь сам, а то, чего ты не можешь избежать, и поэтому не стоит рассматривать это как проступок или грех».

В связи с высоким уровнем секуляризации населения Швеция обладает определенной религиозной свободой, здесь кто угодно имеет право мирно исповедовать свою религию. Любопытно, что, несмотря на выше-названные трудности, по мнению одного недавно прибывшего молодого мусульманина, жить христианину в мусульманской стране

намного труднее, чем мусульманину в Швеции: «В обществе, где преобладают мусульмане, существует четкое представление, что является правильным, всё отличное — ошибочно» [Jonsson, 2018: 37].

Постепенно в сознании многих молодых мусульман, прибывших в Швецию, происходит изменение взгляда на некоторые вещи. Так, например, на вопрос, что именно изменилось, один из них отвечает так: «Ты приезжаешь сюда (в Швецию) с четкими установками, выбираешь то, что подсказывает твоя религия, следуешь религиозным правилам — ты не должен есть это, слушать это, делать это. Со временем ты становишься чуть больше шведом, их правила это — делай, что хочешь, выбери, что хочешь. Я смешал оба подхода и делаю то, что я сам считаю приемлемым» [Jonsson, 2018: 37].

Методология исследования

В рамках исследования был проанализирован большой массив как первоисточников, представленных партийными программами, интервью и материалами масс-медиа, так и вторичной литературы, включающей в себя статьи и монографии, посвященные теме исследования. Из общенаучных методов исследования в работе последовательно применяются классические приёмы системного, сравнительного и структурно-функционального анализа. Также для того, чтобы более внимательно изучить логико-смысловые составляющие ценностей и традиций представителей ислама в современном обществе Швеции, представляется необходимым обратиться к использованию метода категориального анализа.

Результаты исследования

В настоящее время можно констатировать, что Швеция имеет высокий уровень секуляризации, что даёт определённую религиозную свободу. Но при этом такое положение создает ряд трудностей, которые нередко касаются повседневной жизни мигрантов-мусульман, ограничивая их в выполнении культурных или религиоз-

ных ритуалов. Представления, предрассудки и общий взгляд шведов на то, как вести себя в обществе, влияют на мусульман, живущих в Швеции сегодня, затрагивая весь процесс их интеграции в общество страны.

Анализ результатов

Проведённое исследование позволяет прийти к выводу, что процесс интеграции представителей исламской религии в общество Швеции несколько затруднён, а число противоречий неуклонно растёт. Поведение мигрантов-мусульман во многом контекстно, то есть зависит от конкретной ситуации, которая может быть не указана в религиозных правилах, и тогда религия лишь руководство, но не гарант. Культурные и религиозные конструкции постоянно находятся в процессе изменений, их невозможно свести только к социально сконструированному кодексу поведения. Шведские мусульмане интерпретируют собственную религию, применяя различные культурные фильтры, накладывая своё восприятие на явления европейского общества, стараясь «настроиться» в том числе и на различия, а не только на поиск общего и компромиссного. Постоянное

взаимодействие и общение между обеими группами необходимо для того, чтобы среди различий найти религиозные, культурные и социальные отправные точки для поиска большой социальной гармонии.

Заключение

Подводя итоги, отметим, что важность проведения исследований в данной сфере обусловлена не только текущей ситуацией в обществе Швеции, но и общими тенденциями в мировом сообществе, требующими учета новых вызовов, которые волна миграции поставила перед правительствами и обществами ряда европейских стран. Интеграция возможна только при участии обеих сторон, при этом речь идёт о целостной картине и ином существовании с совершенно новой точки зрения, где нужно попытаться «сплести» старую перспективу с новой. Дальнейшие исследования в данной области представляются перспективными и могут быть направлены на исследование интеграционной политики Швеции в отношении представителей исламской религии и формирование общественного мнения посредством распространения материалов масс-медиа.

THE INTERACTION OF PEOPLES AND CULTURES IN THE CONTEXT OF MUSLIM INTEGRATION INTO SOCIETY IN SWEDEN: PROBLEMS AND PROSPECTS

S.Yu. Dianina

Svetlana Yu. Dianina — Lecturer, the Department of North European and Baltic languages. MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: dianina.svetlana@gmail.com

Dianina S.Yu. 2020. The interaction of peoples and cultures in the context of Muslim integration into society in Sweden: problems and prospects. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 2 (14). P. 105–114. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-105-114>

Received: 14.10.2019. Accepted: 30.03.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. The article is devoted to studying the problems of integration of the Islamic religion representatives into the indigenous Sweden society. The relevance of the study is provided by several factors, including an increase in the pace of migration, an intensification of the role of the «Islamic factor» on a global scale and in the countries of the Scandinavian region, an increased level of secularization of modern society in Sweden, etc. The latter factor often entails ignorance of religious rules and norms by members of society, including Islam, which can lead to uncomfortable situations, misunderstandings, disagreements and the growth of contradictions. It is the matter of interest that such «isolation» of Swedes from religion as a whole leaves room for migrants to practice their own religion in Swedish society. At the same time, religious and cultural rules and rituals undergo changes, tuning in to certain cultural filters and adapting to the everyday life of Swedes. In order to identify difficulties in the integration process, a number of differences in social and cultural rituals are analyzed, as well as the place of immigrants and their values in the modern society of the country. At present, not only external factors that affect the specific characteristics of modern society in the Scandinavian countries (values, norms, preferences, lifestyle, etc.) are changing, but also significant changes are taking place within the societies of these countries themselves. Taking these changes into account creates prerequisites for the development of a successful integration process, allows you to predict the reaction of people to different processes and events, thereby preventing a clash of sides and setting the direction of cultural and integration policy.

The media in its close interaction with various components of intercultural communication play a crucial role in the processes of international and interregional integration, as an essential communication link for the whole region of the Nordic countries and contribute to solving relevant to the region the problem of finding the optimal balance between different models of ethnic politics.

Keywords: integration, intercultural communication, intercultural dialogue, mass media, Muslims in the countries of Northern Europe, secularization, multicultural society.

References:

- Angelöw B., Thom J. 2000. *Introduktion till social psykologi*. Lund: Student litteratur AB. 288 p.
- Berglund J. 2019. State-Funded Faith-Based Schooling for Muslims in the North. *Religion & Education*. 46 (2). P. 210-233. DOI: 10.1080/15507394.2019.1590943. Available at <http://www.diva-portal.org/smash/reCORD.jsf?pid=diva2%3A1306093&dswid=9270> (accessed: 11.06.2020)
- Berry J. W. 2001. A Psychology of Immigration. *Journal of Social Issues*. 57 (3). P. 615-631.
- Borevi K., Jensen K., Mouritsen P. 2017. The civic turn of immigrant integration policies in the Scandinavian welfare states. *Comparative Migration Studies*. 5 (9). DOI: <https://doi.org/10.1186/s40878-017-0052-4>. Available at: https://www.researchgate.net/publication/315474386_The_civic_turn_of_immigrant_integration_policies_in_the_Scandinavian_welfare_states (accessed 11.06.2020).
- Diaz J.A. 1993. *Choosing integration: a theoretical and empirical study of the immigrant integration in Sweden*. Uppsala: Reprocentralen. 247 p.
- Eliassi B. 2017. Conceptions of Immigrant Integration and Racism Among Social Workers in Sweden. *Journal of Progressive Human Services*. 28 (1). P. 6-35.
- Giddens A. 2007. *Sociologi*. Lund: Studentlitteratur AB. 454 p.
- Kislev E. 2012. Components of intercultural identity – towards an effective integration policy. *Intercultural Education*. 23 (3). P. 221-235.
- Marko V., Nihad B. 2010. State assisted integration: Refugee integration policies in scandinavian welfare states: The swedish and norweigan experiance. *Journal of Refugee studies*. № 23. P. 465-483. DOI: 10.1093/jrs/feq028.
- Roald A.S. 2013. Majority versus Minority – Governmentality and Muslims in Sweden. *Religions*. 4 (1). P.116-131.
- Zuckerman P. 2009. Why are danes and swedes so irreligious? *Nordic Journal of Religion and Society* 22 (1). P. 55-69.
- Abbasian S. 2003. *Integration på egen hand: en studie av invandrade kvinnoföretagare i Sverige*. Uppsala, Dept. of Social and Economic Geography Kultur geograf is kainstitutionen. 236 p. (In Swedish).

Ahlin U. Hörberg T. 2006. Vår relation till den muslimska världen EU: s grannskapsområde. *Riksdagstryckeriet*. Stockholm. 100 p. (In Swedish).

Aytar O. 2016. *Interkulturella möten för integration i praktiken: Utvärdering av verksamheten flyktingguide/språkvän i Eskilstuna kommun och kommunens regionala/nationella samordningsroll*. Eskilstuna: Mälardalens högskola, Akademin för hälsa, vård och välfärd. 54 s. (In Swedish).

Boguslaw J. 2012. *Svensk Invandringspolitik under 500 år: 1512-2012*. Lund: Studentlitteratur. 350 p. (In Swedish).

Cetrez Ö. 2012. Mer lika än olika. Lövhelm, Mia & Bromander, Jonas (red). *Religion som resurs*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag. P. 215-238 (In Swedish).

Jonsson P. 2017. Med religionen som utgångspunkt i en sekulär vardag. *En kvalitativ studie om fyra unga muslimers vardag i Sverige*. KalmarVäxjö. P. 1-46 (In Swedish).

Roald A. 2009. *Muslim i nya samhällen, om individuella och kollektiva rättigheter*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB. 241 p. (In Swedish).

Samuelsson J., Brattlund Å. 1996. *Kärlek och familjeliv enligt islam: fakta och värderingar kring islam*. Stockholm: Natur och kultur. 146 p. (In Swedish).

Sarstrand A.M. 2004. *Integration ur två perspektiv – en analys av kommunala integrationsstrategier. In-vandring och integration. Sju uppsatser från forskningsmiljön Arbetsmarknad, Migration och Etniska relationer (AMER) vid Växjö universitet*. № 55 Available at: <http://lnu.diva-portal.org/smash/get/diva2:205083/FULLTEXT01.pdf> (accessed 11.06.2020) (In Swedish).

Svanberg I., Westerlund D. 1999. Från invandrarreligion till blågul islam? 50 år av organiserad muslimsk närvaro. I Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (red.) *Blågul Islam – Muslimer i Sverige*. Nora: Nya Doxa. P. 9-29 (In Swedish).

Touraine A. 2002. *Kan vi leva tillsammans? Jämlika och olika*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB. 432 p. (In Swedish).

Dianina S.Yu., Khalil M.A., Glagolev V.S. 2019. «Kul'turnyj islam» v prostranstve Severnoj Evropy [Cultural Islam in Northern Europe]. *Baltiyskij region*. 11 (3). P. 142-160 (In Russian).

Henkin S.M., Kudrjashova I.V. 2015. Integracija musul'man v Evrope: politicheskij aspekt [Integration of Muslims in Europe: a political aspect]. *Polis. Politicheskije issledovanija*. № 2. P. 137-155 (In Russian).

Kudrjashova I.V. 2019. Musul'manskaja identichnost' i sovremennaja politika [Muslim identity and modern politics]. *Mirovoj porjadok vremja peremen: sbornik statej*. Pod red. A.I. Solov'eva, O.V. Gaman-Golutvinoj. P. 152-167 (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Дианина С.Ю., Халиль М.А., Глаголев В.С. 2019. «Культурный ислам» в пространстве Северной Европы. *Балтийский регион*. 11 (3). С. 142-160.

Кудряшова И.В. 2019. Мусульманская идентичность и современная политика. *Мировой порядок – время перемен: сборник статей*. Под ред. А.И. Соловьева, О.В. Гаман-Голутвиной. С. 152-167.

Хенкин С.М., Кудряшова И.В. 2015. Интеграция мусульман в Европе: политический аспект. *Полис. Политические исследования*. № 2. С. 137-155.



О ПОЛОЖЕНИИ РУССКОГО ЯЗЫКА В СНГ И СТРАНАХ ДАЛЬНОГО ЗАРУБЕЖЬЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Н.Д. Афанасьева

Афанасьева Нина Дмитриевна — кандидат педагогических наук, доцент, зав. кафедрой русского языка МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76. E-mail: afan-nina@yandex.ru

Афанасьева Н.Д. 2020. О положении русского языка в СНГ и странах дальнего зарубежья на современном этапе. *Концепт: философия, религия, культура*. Том 4. No 2 (14). С. 115–125.
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-115-125>

Статья поступила в редакцию: 14.10.2019. Принята к публикации: 21.02.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



В последние годы наблюдается изменение положения русского языка в СНГ и странах дальнего зарубежья. Государственные деятели многих бывших советских республик, планируя заинтересовать школьников и студентов дальнейшим развитием отношений с Россией и необходимостью использовать русский язык в работе, признают возможность расширения рынка труда, доступность получения образования в крупнейших ВУЗах России, успешное развитие науки в партнёрстве с российскими научными заведениями. В европейских, азиатских и африканских странах отмечается и повышение интереса к изучению русского языка, и его спад в некоторых странах, например в Германии. Если до 1990 г. русский язык был обязательным предметом в государственных школах бывших социалистических стран, то после демонтажа социалистической системы их правительства отказались от обязательного изучения в школе русского языка, но в последние годы этот предмет по выбору становится популярным среди школьников, например, Польши и Чехии. Интерес к изучению русского языка, литературы и культуры проявляют и граждане Китая, Южной Кореи, Индии. Некоторое увеличение числа иностранных граждан, выбирающих русский язык объектом изучения, связано с положительными изменениями в экономике России, её деловыми отношениями с зарубежными партнёрами, необходимостью при сотрудничестве общаться на русском языке. Желание иностранных граждан изучать русский язык часто связано со стремлением приобщиться к русским национальным ценностям.

Ключевые слова: изучение русского языка, общение на русском языке, популярность языка.

Введение

Сферы использования и применения русского языка на современном этапе анализируются многими специалистами. Например, соотношение русского языка как государственного и русского литературного языка рассматривали такие исследователи, как Л.А. Вербицкая [Вербицкая, 2015], Д.В. Руднев, Т.С. Садова [Руднев, 2017], С.А. Белов, Н.М. Кропачев, А.А. Соловьев [Белов, 2017] и многие другие.

Проблемы русского языка как средства межнационального и межгосударственного общения исследуются в работах нескольких последних лет С.Г. Тер-Минасовой [Тер-Минасова, 2008], К.Ф. Затулина [Затулин, 2012], Н.М. Морозовой [Морозова, 2016, 2019], А.П. Мальцевой [Мальцева, 2013], Н.А. Боженковой [Боженкова, 2019], Л.А. Баландиной [Баландина, 2019], Г.С. Ивановой [Иванова, 2017] и др. В центре внимания исследователей находятся вопросы взаимодействия государственного и национального языков [Сулейменова, 2010; Богачиева, 2017], проблемы развития билингвизма и полилингвизма в условиях глобализации [Закирьянов, 2017; Опарина, 2018; Белякова, 2017].

Русский язык находится на шестом месте по распространению в мире (первые пять мест занимают китайский, английский, испанский, арабский и португальский языки). По данным сайта Ethnologue (21-е издание «Ethnologue: Languages of the World», 21 февраля 2018), по количеству жителей мира, для которых язык является родным, русский язык занимает восьмое место: родным его считают 154 миллиона человек (для сравнения приводятся данные 2009 г. — 167 миллионов человек)¹. Русским языком как вторым владеют около 113 миллионов человек.

Говорят и пишут на русском языке около 170 миллионов человек в мире, пони-

мают 350 миллионов, изучают 180 миллионов.

В последнее время русский язык не только вошёл в число мировых языков, он стал языком глобального общения. Если в начале 2000-х гг. наблюдался резкий спад интереса к развитию и изучению русского языка в СНГ и странах дальнего зарубежья, то сейчас, принимая во внимание экономический подъём, стабильное политическое развитие, расширяющиеся научные и культурные связи с другими государствами, можно говорить о небольшом, но постоянном увеличении желающих знать русский язык и общаться на нём.

Русский язык — официальный язык ООН (один из шести). В странах ООН в 2010 г. было учреждено шесть праздников шести официальных языков, и с того времени 6-го июня — в день рождения А.С. Пушкина — в этих странах отмечают День русского языка².

Исследование

В Белоруссии, Абхазии и Южной Осетии русский язык имеет статус государственного. В Кыргызстане он считается официальным, а в Молдове, Казахстане, Таджикистане — языком межнационального общения. В Армении статус русского языка формально не определён, но является первым и обязательным для изучения иностранным языком.

Министр образования и науки Киргизии Гульмира Кудайбердиева в интервью сообщила, что некоторые киргизские политики призывают отказаться от изучения русского языка, но правительство Киргизии с ним не согласно и, наоборот, планирует заинтересовать школьников и студентов дальнейшим развитием отношений с Россией и необходимостью использовать русский язык в работе. Киргизия обратилась с просьбой к российскому Министерству образования и науки на-

¹ Справочник по языкам мира. *Ethnologue: Languages of the World*. URL: <https://infoselection.ru/infokatalog/novosti-smi/item/666-osnovnye-yazyki-mira> (дата обращения: 8.06.2020).

² День русского языка: 20 фактов о великом и могучем. URL: <https://gorod.lv/novosti/303632-den-russkogo-yazyka-20-faktov-o-velikom-i-moguchem#ixzz5qBn82fyIhttps://gorod.lv/novosti/303632-den-russkogo-yazyka-20-faktov-o-velikom-i-moguchem/> (дата обращения: 05.06.2020).

править туда волонтеров-преподавателей русского языка. Г. Кудайбердиева отметила, что Киргизия — член СНГ, ЕАЭС, ОДКБ, ШОС, где русский язык либо официальный, либо рабочий, поэтому очень важно владение этим языком гражданами Киргизии. Рынок труда может быть тогда для них более открытым, будет доступно получение образования в крупнейших ВУЗах России, можно будет развивать науку в партнёрстве с российскими научными заведениями. Она сообщила также, что в Киргизии из 2236 школ 1423 школы, в которых обучение ведётся на киргизском языке, в 550 школах на русском и киргизском, в 216 — на русском языке. Анализируя возможности поступления киргизских школьников в различные российские ВУЗы, Г. Кудайбердиева сообщила, что существует договорённость с Министерством науки и высшего образования России о выделении 400 грантовых мест для выпускников киргизских школ, желающих получить высшее образование в России и успешно прошедших конкурсный отбор³.

Показателен пример Русского центра Таджикского национального университета, открывшего в Душанбе в сентябре 2019 года курсы повышения языковой и коммуникативной компетентности студентов, которые, по словам доцента Магнитогорского государственного технического университета (МГТУ) им. Г.И. Носова Л. Орининой, ведущей занятия на этих курсах, «станут мощнейшей образовательной и научно-исследовательской платформой, способствующей интернационализации образования, развитию и укреплению международных отношений, модернизации научно-образовательного контента, массовому вовлечению студентов Таджикистана и России в международное научное сообщество и увеличению количества молодёжи, занятой в международных

образовательных программах»⁴. Работа курсов направлена на повышение грамотности студентов, изучающих русский язык, повышение их лингвистической компетентности, развитие навыков деловой письменной речи, реферирования, преодоление стилистических ошибок [Эркаева, Эркаев, 2020: 52-60].

Также интересен следующий факт: 8 сентября 2019 г. таджикские школьники и студенты добровольно участвовали в диктанте-флешмобе «Мы сохраним тебя, русская речь, Великое русское слово». Этот день был выбран не случайно: 8 сентября — Международный день грамотности. Диктант проводили преподаватели русского языка и литературы из России и из Таджикистана. Эта акция направлена на развитие интереса к изучению русского языка, доброжелательного отношения к русской нации, объединение тех, кто планирует правильно говорить и писать по-русски⁵.

В прибалтийских государствах пример изменения отношения к русскому языку показателен в Латвии [Диманте, 2017: 107-122] и Эстонии [Никифоров: 2018]. Министр образования и науки Эстонии Майлис Репс заявила, что эстонское образование не отказывается от русских школ, они не будут закрыты и в них будут учиться те дети, русскоговорящие родители которых выберут обучение на родном языке. М. Репс заявила, что в связи с интеграцией русскоязычного населения в эстоноязычное общество может помочь увеличение количества эстонских школ, но не закрытие русских.

Как сообщал «Русский мир», парламентарии Эстонии проголосовали против того, чтобы полностью перевести образование на эстонский язык. Первый раз за время обсуждения правительством проблемы перевода русских школ и дошколь-

³ Михайлов Г. «Знание русского языка даёт преимущества»: интервью киргизского министра. URL: <https://russkiymir.ru/publications/242583/> (дата обращения: 01.06.2020).

⁴ Нагзибекова М. На курсах русского языка в Душанбе научат говорить бегло и красиво. URL: <https://russkiymir.ru/news/262159/> (дата обращения: 03.10.2019).

⁵ Школьники Таджикистана проверили своё знание русского языка. URL: <https://russkiymir.ru/news/262037/> (дата обращения: 05.10.2019).

ных учреждений на государственный язык число голосов «против» превысило число голосов «за»⁶.

В странах Центральной и Восточной Европы наибольшее распространение русский язык получил в Польше, Германии, США, Болгарии и Чехии. Но в 1990-е гг. русский язык потерял свою популярность и был исключён из списка обязательных иностранных языков в этих странах. Школьные учителя русского языка проходили переподготовку, чтобы продолжить работу в качестве преподавателей других языков (например, английский и немецкий). Сейчас интерес к изучению русского языка проявляется вновь, во-первых, потому, что он является родственным славянским языком и для изучения он легче, чем, например, французский; во-вторых, развивающиеся на новом этапе политические и экономические отношения между странами Европы и Россией требуют знания и русского языка, и менталитета граждан России; в-третьих, по мнению лингвистов, «знание русского языка облегчает говорящим на чешском языке понимание словацкого и польского дискурсов, тем самым усиливая так называемую семи-коммуникацию (рецептивное многоязычие) между чехами и словаками или чехами и поляками»⁷.

Посол РФ в Польше Сергей Андреев отмечает, что, несмотря на низкий уровень отношений между странами в политической и исторической сферах, российский рынок продолжает интересоваться польских предпринимателей, поэтому потребность к общению на русском языке у них существует. «Старшее поколение, которое учило русский в школе, как правило, если не говорит, то понимает по-русски. Что касается молодежи, то русский язык по числу изучающих его в Польше стоит на третьем месте после английского и немецкого, —

говорит в интервью «Газете.Ру» С. Андреев. — За четыре с половиной года работы в Польше я встретил здесь много людей, к которым чувствую искреннюю симпатию. Давно подмечено, что, когда происходит нормальное человеческое общение между нашими согражданами и поляками, проблем как правило не возникает... Подавляющее большинство моих польских собеседников уверяют, что искренне надеются на лучшие времена в наших отношениях»⁸.

«До 1990 г. русский язык был обязательным предметом в государственных школах Польши. После демонтажа социалистической системы польское правительство отказалось от обязательного изучения в школе русского языка. Языком Достоевского владеют в наши дни около 49% граждан страны. Русский по-прежнему популярен в восточных воеводствах Польши, на границах с Россией, Белоруссией, Украиной. Русский язык для польских школьников — это предмет по выбору. Чаще всего он привлекает лицезистов, которые собираются продолжить образование в университетах. По статистике, в польских государственных лицеях русский изучают уже более 10 % детей и подростков»⁹.

В Польше работают несколько Русских центров фонда «Русский мир». Один из них — Русский центр Краковского педагогического университета имени Комиссии народного образования, которым с большим энтузиазмом руководит Хелена Плес. Фестивали, конкурсы, встречи с интересными людьми, популярные лекции, проведение Тотального диктанта по русскому языку — далеко не полный перечень мероприятий, проводимых этим центром. Так, например, в апреле 2019 г. в VII конкурсе «Я знаю Россию!» приняли участие не только граждане Польши, но и студенты из Польши, России, Украины, Белоруссии и Греции

⁶ Русские школы в Эстонии не будут закрыты, заявили в правительстве. URL: <https://russkiymir.ru/news/262004/> (дата обращения: 09.06.2020).

⁷ Исторический словарь галлицизмов русского языка. М.: Словарное издательство ЭТС. URL: http://www.ets.ru/pg/r/dict/gall_dict.htm (дата обращения: 15.05.2020).

⁸ Братерский А. Если бы не наша Победа, Польша стала бы территорией немецкой колонизации. URL: https://www.gazeta.ru/politics/2019/02/08_a_12172435.shtml (дата обращения: 10.02.2019).

⁹ Русский язык возвращается в школы Польши. URL: <https://news.rambler.ru/education/40343826-russkiy-yazyk-vozvrashchaetsya-v-shkoly-polshi> (дата обращения: 20.09.2019.)

из вузов Кракова. Конкурсанты ответили на вопросы по истории России, русской литературе, географии и др.

В Чехии после спада интереса к русскому языку его популярность за последние десять лет заметно выросла. Многие люди изучают его в основном для работы, выбирая уже в средней школе в качестве второго языка.

В чешских вузах в Праге, Брно, Оломоуце, Остраве, Либереце, Пльзене, Ческе-Будеевице и других городах в программу обучения включён русский язык. Самые известные и старейшие университеты, где обучают русскому языку, — Карлов университет в Праге и Масариков университет в Брно. Директор Института восточноевропейских исследований Карлова университета Марек Пршигода отметил, что на педагогическом факультете успешно работает кафедра русистики и лингводидактики, Институт проводит региональные исследования Восточной Европы, в том числе Российской Федерации, Украины и прибалтийских стран. Начиная с 2005 г. ежегодно проводится Конференция молодых славистов. В 2017 г. в Институте восточноевропейских исследований русский язык и литературу изучало более 100 студентов. Обсуждая будущее преподавания русского языка в Институте восточноевропейских исследований философского факультета Карлова университета, Марек Пршигода выразил уверенность в том, количество студентов, проявляющих интерес к России и русскому языку, в следующие годы не уменьшится¹⁰.

В средних учебных заведениях Германии число учащихся, изучающих русский язык, снижается, и чаще всего он является третьим языком. Журналист крупнейшей немецкой медиакомпании MDR Андре Дамм в статье «Всё меньше учеников учат русский» отмечает, что в 2005/2006 учебном году русский язык изучали 17,3

тыс. учащихся, а в 2017/2018 учебном году его выбрали для изучения только 12 тыс. учеников (на тридцать процентов меньше). Интерес к русскому языку снижается, в немецких университетах закрываются кафедры славистики (в Бонне, в других городах), в Лейпциге в университете планируется закрыть единственное в восточной Германии отделение переводчиков с немецкого на русский. Автор статьи, определяя возможные причины этого явления, называет среди прочих негативный образ России, который формируют немецкие масс-медиа, определение деятельности фонда «Русский мир», например, который ставит своей целью популяризацию русского языка в зарубежных странах, как агента российской пропаганды¹¹.

Во Франции с 2015 г. многие высшие учебные заведения предлагают студентам в качестве третьего языка русский. По мнению французских студентов, обучающихся в МГИМО МИД России, желающих учиться в России по обмену стало гораздо больше, так как и экономические отношения между Францией и Россией улучшаются, и новому поколению французов интересно узнавать о России из русскоязычных источников.

Одним из примеров привлечения внимания французов к русскому языку является организация «Тотального диктанта», в котором в апреле 2019 г. приняли участие 14 городов. Таким образом, Франция заняла второе место среди стран Европы по количеству городов-участников. Культурно-образовательная ассоциация «Тотальный диктант во Франции» была создана в Париже в 2017 г., и ее цель — провести акцию, привлечь внимание граждан к изучению русского языка, проблемам грамотности, развитию культуры письменной речи. Для французов, не владеющих русским языком, и билингвов параллельно с диктантом проводится языковая викторина¹².

¹⁰ Халупа К. Как обстоят дела с русским языком в Чехии? URL: <https://inosmi.ru/social/20170709/239759434.html> (дата обращения: 02.06.2020).

¹¹ Ерёмченко Е. Что происходит с русским языком в Германии? URL: <https://russkiymir.ru/publications/254230/> (дата обращения: 30.05.2020).

¹² «Тотальный диктант»-2019 во Франции. URL: <http://rusoch.fr/ru/events/totalnyj-diktant-2019-vo-frantsii.html> (дата обращения: 17.08.2019).

Генеральный секретарь Индийской ассоциации преподавателей русского языка и литературы (ИНДАПРЯЛ), ассистент-профессор Центра русских исследований университета им. Джавахарлала Неру (Нью-Дели) Мину Бхатнагар, которая в 2018 г. принимала участие в V Международной конференции «Преподавание русского языка как иностранного в вузе: традиции, новации и перспективы», организованной кафедрой русского языка МГИМО, а в мае 2019 г. обсуждала проблемы преподавания русского языка на заседаниях XIV конгресса МАПРЯЛ, прошедшего в г. Нур-Султане, напомнила, что год создания Индийской ассоциации преподавателей русского языка и литературы (ИНДАПРЯЛ) – 2004. Сейчас в ассоциацию входит более 100 индийских преподавателей русского языка и литературы из разных вузов и других учреждений Индии.

Целью ИНДАПРЯЛа является развитие интереса к изучению русского языка, литературы и культуры в Индии, организация разных мероприятий, направленных на укрепление сотрудничества между российскими и индийскими университетами, институтами. Русский язык преподаётся более чем в 50 высших учебных заведениях Индии: в Университете им. Джавахарлала Неру, Делийском университете в Нью-Дели, в Центральном университете английского и иностранных языков в г. Хайдерабад. В средней школе русский язык включён в программу некоторых школ в Дели, Мумбаи и в некоторых других городах. Центр русских исследований в университете имени Джавахарлала Неру — один из крупнейших для изучения русского языка, литературы и культуры в Индии, в нём в этом году занимается более 200 студентов, в том числе около 40 аспирантов. Выпускники центра работают преподавателями русского языка в колледжах, университетах, переводчиками в

разных отделах министерства внешних дел, в министерстве обороны¹³.

В последние годы русский язык стал особенно популярным в Китае и занял третье место (на первом и втором английский и японский), но по темпам роста его распространения можно предположить, что в скором времени он будет вторым после китайского языка. Как сообщает генеральный секретарь Китайской ассоциации преподавателей русского языка и литературы и директор Института иностранных языков Пекинского университета Нин Ци, «в последнее время российская экономика демонстрирует заметный подъём, в то время как японская претерпевает существенные трудности в плане развития, поэтому у русского языка есть объективные возможности стать вторым наиболее популярным языком в КНР»¹⁴.

Популярным русский язык в Китае становится и среди молодёжи. Всего несколько лет назад в КНР было 60 общеобразовательных школ, где преподавался русский язык как иностранный, сейчас их уже больше 100.

В 140 высших учебных заведениях Китая русский язык изучается как основной. 30 тысяч студентов выбрали своей специальностью «Русский язык» (среди них более 4 тысяч учится в магистратуре и 600 — в докторантуре)¹⁵. 98 вузов КНР предлагают студентам нефилологических специальностей изучать русский язык как иностранный. Например, в столице Китая ежегодно от 900 до 1000 студентов посещают занятия русского языка в институтах и университетах [Юй, 2020: 250-270].

В Южной Корее в апреле 2019 г. Сеульский национальный университет отметил 10-летие со дня открытия Русского центра по инициативе и при поддержке фонда «Русский мир». Исполнительный директор фонда В.В. Кочин в приветственной телеграмме отметил позитивное развитие

¹³ В Индии существует большой интерес к изучению русского языка. Редакция портала «Русский мир». URL: <https://russkiymir.ru/publications/256370/> (дата обращения: 20.09.2019).

¹⁴ Русский язык набирает популярность в Кумане. URL: https://tvkultura.ru/article/show/article_id/179134/ (дата обращения: 05.05.2020).

¹⁵ Liu Liming. 2017. Russian teaching in China: traditions and development. *Russian in China*. 36 (1). P. 1-8.

отношений между Россией и Южной Кореей и успехи центра как одного из центров русистики в стране¹⁶.

Институт российских исследований (ИРИ) при другом известном вузе Южной Кореи в мае 2019 г. в пятый раз организовали и провели конкурс на знание русского языка. 40 человек из двадцати корейских вузов приняли в нём участие. Подобные мероприятия позволяют студентам больше узнать об истории России, её культуре, традициях. Победителей наградили призами и подарками, а также они получили возможность бесплатно учиться в Государственном институте русского языка им. А.С. Пушкина¹⁷.

На африканском континенте русским языком владеют в основном выпускники российских вузов и те, кто работал и обучался российскими специалистами на совместных объектах разного профиля. В некоторых африканских странах (Египет, Мали, Сенегал и др.) русский язык изучается в различных лицеях, школах и вузах¹⁸.

Чаще всего русский язык для изучения в странах Африки выбирают те, кому русский язык необходим для бизнеса — экономического, туристического. Количество туристов из России ежегодно увеличивается, поэтому преимущество в получении работы имеют работники со знанием русского языка.

Преподаватели-русисты также отмечают возрастающий интерес к русскому языку в Тунисе. Более тысячи учеников разного возраста и уровня подготовки занимаются у семнадцати педагогов, которые работают в одиннадцати регионах Туниса. Проводятся семинары, различные культурные мероприятия и поэтические вечера на русском языке, образователь-

ные акции «Живая классика» и «Тотальный диктант»¹⁹.

В целом в настоящее время разными формами изучения русского языка за рубежом охвачено около 14 млн. человек (в странах СНГ и Балтии — 12 млн., в дальнем зарубежье — почти 2 млн.).

Совет по русскому языку при Правительстве Российской Федерации создал систему распространения и поддержки русского языка за рубежом. Работают Комиссии совета «Русский язык как мировой»; «Русский язык в дальнем зарубежье», которые ставят своей целью объединение усилия различных ведомств и организаций в проведении таких крупномасштабных мероприятий, как конгрессы Международной ассоциации преподавателей русского языка литературы (МАПРЯЛ), международные конференции и семинары по проблематике русского языка и литературы, международные олимпиады школьников по русскому языку и т. д.²⁰

Возникающее общение представителей разных национальностей на иностранном языке (в том числе и на русском) зависит от толерантного отношения к людям разных национальностей, уважительного отношения к их ценностям.

Заключение

Таким образом, после почти трёх последних десятилетий после распада Советского Союза и естественного спада интереса к русскому языку в современном мире отмечается некоторое увеличение числа иностранных граждан, выбирающих русский язык объектом изучения. В первую очередь это связано с положительными изменениями в экономике России, её деловыми отношениями с зарубежными

¹⁶ Русский центр Сеульского национального университета отмечает 10-летие. Редакция портала «Русский мир». URL: <https://russkiymir.ru/news/255768/> (дата обращения: 07.10.2019).

¹⁷ Конкурс на знание русского языка прошёл в Сеуле. Редакция портала «Русский мир». URL: <https://russkiymir.ru/news/190256/> (дата обращения: 10.09.2019).

¹⁸ Справочно-информационный портал Грамота.ру – русский язык для всех. URL: http://spravka.gramota.ru/biblio/research/mid/rubric_466/ (дата обращения: 03.10.2019).

¹⁹ День русского языка и культуры пройдёт в Тунисе. Редакция портала «Русский мир». URL: <https://russkiymir.ru/news/253828/> (дата обращения: 07.08.2019).

²⁰ Гутева И. Русский язык в современном мире. Языковая ситуация на постсоветском пространстве. URL: <https://pandia.ru/text/77/305/23570.php> (дата обращения: 07.06.2020).

партнёрами, необходимостью при сотрудничестве общаться на русском языке [Казарян, 2013]. Во-вторых, неослабевающий интерес к русской культуре и искусству даёт свои результаты. Желание изучать русский язык часто напрямую связано со стремлением приобщиться к русским национальным ценностям. Кроме традиционных направлений познавательного, развлекательного туризма развивается и образовательный — курсы русского языка, учебные центры для иностранных граждан, созданные в известных ВУЗах, в школах России, учебные экскурсии, знакомство с достопримечательностями, ор-

ганизация конференций и др. В-третьих, поддержка Россией соотечественников за рубежом [Рязанцев, Гребенюк, 2014: 43], предоставленная им возможность чувствовать себя причастными к исторической родине также имеет большое значение для развития русского языка в других странах: популяризация русского языка при проведении культурных мероприятий, которые посещают не только русскоговорящие граждане, приводит к увеличению желающих больше знать о российской истории, литературе, традициях, что, в свою очередь, увеличивает количество иностранцев, изучающих русский язык.

ON THE CURRENT SITUATION WITH THE RUSSIAN LANGUAGE IN THE CIS AND FOREIGN COUNTRIES

N.D. Afanasieva

Nina D. Afanasieva — PhD in Pedagogy, Associate Professor, Head of Department of Russian language, MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: afan-nina@yandex.ru

Afanasieva N.D. 2020. On the current situation with the russian language in the cis and foreign countries.

Concept: Philosophy, Religion, Culture. Vol. 4. No 2 (14). P. 115–125.

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-115-125>

Received: 14.10.2019. Accepted: 21.02.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. *In recent years, the situation with the Russian language presence in the CIS and foreign countries has changed. Statesmen of range of former Soviet republics in their plans to involve schoolchildren and students in further development of relations with Russia and encourage the use, the Russian language in their work, consider the possibility of the labor market expansion, closer cooperation in the sphere of education in Russian largest universities, and of science partnership with Russian scientific institutions. Europe, Asia and Africa face an increase in interest in the studying of the Russian language. However, its position declines in some countries, for example in Germany. Russian was a compulsory course in public schools of former socialist countries till 1990, but after the collapse of the socialist system, their governments abandoned this practice. But in recent years Russian language is gaining popularity among students, for example, in Poland and the Czech Republic. The Chinese, South Koreans and the Indian people also show interest in studying Russian language, literature and culture. En Africa Russian is spoken by the graduates of Russian universities and people who worked with Russian partners. Due to positive changes in the Russian economy, its business relations with foreign partners, and the need to communicate in Russian when working together, there is some increase in the number of foreigners who choose to study the Russian language. En addition, this is often associated with the desire to learn Russian language in order to embrace national Russian values.*

Keywords: Russian Language Studies, Russian language communication, language popularity.

References:

- Balandina L.A., Ganina E.V. 2019. Russkij jazyk na postsovetском prostranstve: sostojanie i osnovnye tendencii razvitiya [Russian language in the post-Soviet space: state and main development trends]. *Sovremennye gumanitarnye issledovanija*. 1 (86). P. 41-46 (In Russian).
- Belov S.A., Kropachev N.M., Solov'ev A.A. 2017. Razrabotka koncepcii i normativno-pravovoe obespechenie gosudarstvennoj jazykovoj politiki Rossijskoj Federacii [Concept development and legal support of the state language policy of the Russian Federation]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*. Pravo. T. 8. Vyp. 1. P. 42-61 (In Russian).
- Beljakova I.G. 2017. *Sovremennaja mezhkul'turnaja kommunikacija: dinamika global'nyh preobrazovanij* [Modern intercultural communication: the dynamics of global transformations]. Moscow: Sputnik+. 213 p. (In Russian).
- Bogachieva Je.M. 2017. Russkij jazyk – jazyk mezhnacional'nogo obshhenija [Russian language is the language of interethnic communication]. *Nauchnaja diskussija: voprosy filologii, iskusstvovedenija i kul'turologii*. 2 (53). P. 51-55 (In Russian).
- Bozhenkova N.A., Panteleeva A.P. 2019. Sociolingvističeskij obzor statusa russkogo jazyka na postsovetском kommunikativnom prostranstve [Sociolinguistic review of the status of the Russian language in the post-Soviet communicative space]. *Izvestija Jugo-Zapadnogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Lingvistika i pedagogika*. T. 9. 1 (30). P. 6-15 (In Russian).
- Verbickaja L.A. 2015. Russkij jazyk kak gosudarstvennyj: sovremennoe sostojanie i mery po ego ukreplению i razvitiyu [Russian as a state language: current status and measures for its strengthening and development]. *Liberal Arts in Russia*. 4 (2). P. 90-96 (In Russian).
- Dimante I.V. 2017. Russkij jazyk v Latvii: vzgljad v proshloe, nastojashhee i budushhee [Russian language in Latvia: a look into the past, present and future]. *Kommunikativnye issledovanija*. 1 (11). P. 107-122 (In Russian).
- Zakir'janov K.Z. 2017. Mesto russkogo jazyka v polilingval'nom mire [The place of the Russian language in the multilingual world]. *Mezhkul'turnaja - intrakul'turnaja kommunikacija: Precedentnyj tekst v kommunikacii (Materialy Mezhdunar. nauch.-praktich. konf. g. Ufa, 15-16 dek. 2017 g.)*. Moscow: Ufa. P. 102-107 (In Russian).
- Zatul'in K.F., Egorov V.G., Dokuchaeva A.V., Savina O.V. 2012. *Polozhenie russkogo jazyka kak faktor social'no-politicheskogo povedenija rossijskoj diaspory v stranah SNG. Institut stran SNG* [The situation of the Russian language as a factor in the socio-political behavior of the Russian diaspora in the CIS countries. Institute of the CIS countries]. Moscow: In-t diaspory i integracii (In-t stran SNG). 236 p. (In Russian).
- Ivanova G.S., Mart'janova E.G., Poljakov O.E., Chesnova E.N., Chinaeva N.V. 2017. *Jazyki narodov Rossii: istorija i sovremennost'. Monografija* [Languages of the peoples of Russia: history and modernity. Monograph]. Cheljabinsk: Zapadnyj. 100 p. (In Russian).
- Kazarjan A.N. 2013. Polozhenie russkogo jazyka na postsovetском prostranstve v kontekste optimizacii gosudarstvennoj jazykovoj politiki Rossii [The situation of the Russian language in the post-Soviet space in the context of optimizing the state language policy of Russia]. *Gosudarstvennoe i municipal'noe upravlenie. Učenyje zapiski SKAGS*. № 2. P. 168-173 (In Russian).
- Mal'ceva A.P. 2013. Social'no-jekonomičeskie i političeskie osnovanija mezhnacional'nogo statusa russkogo jazyka [Socio-economic and political foundations of the international status of the Russian language]. *Russkij jazyk – obshhechelovečeskij kod kul'turnogo sodružhestva i istoričeskoj vzajmosvjazi. Materialy Nauchno-pedagogičeskogo sobranija prepodavatelej russkogo jazyka gosudarstv-uchastnikov SNG i stran Baltii*. Otv. redaktor S.V. Lapshin. Ulyanovsk: UIGPU. P. 40-45 (In Russian).
- Morozova N.M. 2016. Russkij jazyk kak sredstvo mezhnacional'nogo obshhenija [Russian language as a means of interethnic communication]. *Nauka 21 veka: voprosy, gipotezy, otvety*. Taganrog: IP Bobyrev. 3 (18). P. 66-69 (In Russian).
- Morozova N.M. 2019. Russkij jazyk v sovremenном global'nom mire [Russian language in the modern global world]. *Obshhestvennaja bezopasnost', zakonnost' i pravoporjadok v III tysjačeletii*. № 5-3. P. 258-259 (In Russian).
- Nikiforov I.V. 2018. *Zakonodatel'nye instrumenty administrativnogo i političeskogo regulirovanija prav ispol'zovanija russkogo jazyka v Jestonii* [Legislative instruments of administrative and political regulation of

the rights to use the Russian language in Estonia]. Moscow: Associacija knigoizdatelej «Russkaja kniga». 30 p. (In Russian).

Oparina E.O. 2018. Vzaimodejstvie jazykov v sovremennom mire: politicheskie i kul'turnye osobennosti bilingvizma na postsovetском prostranstve [Interaction of languages in the modern world: political and cultural features of bilingualism in the post-Soviet space]. *Nauchnyj zhurnal Chelovek: Obraz i sushhnost'. Gumanitarnye aspekty*. Moscow: INION RAN. № 1. P. 48-60 (In Russian).

Rudnev D.V., Sadova T.S. 2017. Russkij jazyk kak gosudarstvennyj i sovremennij russkij literaturnyj jazyk (v aspekte realizacii Federal'nogo zakona «O gosudarstvennom jazyke Rossijskoj Federacii») [Russian as a state and modern Russian literary language (in the aspect of the implementation of the Federal Law «On the State Language of the Russian Federation»)]. *Zhurnal rossijskogo prava*. 2 (242). P. 56-66 (In Russian).

Rjazancev S.V., Grebenjuk A.A. 2014. «Nashi» za granicej. Russkie, rossijane, russkogovorjashhie, sootchestvenniki: rasselenie, integracija i vozvratnaja migracija v Rossiju [«Ours» abroad. Russians, Russians, Russian speakers, compatriots: resettlement, integration and return migration to Russia]. Moscow: ISPI RAN. 238 p. (In Russian).

Sulejmenova Je.D. 2010. Jazykovaja kompetencija i polijazychie [Language competence and multilingualism]. *Dinamika jazykovogo sostava v Kazahstane*. P. 21-36 (In Russian).

Ter-Minasova S.G. 2008. Vojna i mir jazykov i kul'tur [War and the world of languages and cultures]. Moscow: Slovo. 344 p. (In Russian).

Jerkaeva N., Jerkaev S.A. 2020. Russkij jazyk – svjazujushhee zveno mezhdu Tadjikistanom i RF [The Russian language is a connecting link between Tajikistan and the Russian Federation]. *Vysshaja shkola: nauchnye issledovanija Materialy Mezhvuzovskogo nauchnogo kongressa*. P. 52-60 (In Russian).

Juj H. 2020. Sovremennoe polozhenie russkogo jazyka v gosudarstvah Central'noj Azii [The current situation of the Russian language in the states of Central Asia]. *Postsovetskie issledovanija*. 3 (3). P. 250-270 (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Баландина Л.А., Ганина Е.В. 2019. Русский язык на постсоветском пространстве: состояние и основные тенденции развития. *Современные гуманитарные исследования*. 1 (86). С. 41-46.

Белов С.А., Кропачев Н.М., Соловьев А.А. 2017. Разработка концепции и нормативно-правовое обеспечение государственной языковой политики Российской Федерации. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Право*. Т. 8. Вып. 1. С. 42-61.

Белякова И.Г. 2017. Современная межкультурная коммуникация: динамика глобальных преобразований. Москва: Спутник+. 213 с.

Богачиева Э.М. 2017. Русский язык – язык межнационального общения. *Научная дискуссия: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии*. 2 (53). С. 51-55.

Боженкова Н.А., Пантелева А.П. 2019. Социолингвистический обзор статуса русского языка на постсоветском коммуникативном пространстве. *Известия Юго-Западного государственного университета. Серия: Лингвистика и педагогика*. Т. 9. 1 (30). С. 6-15.

Вербицкая Л.А. 2015. Русский язык как государственный: современное состояние и меры по его укреплению и развитию. *Liberal Arts in Russia*. 4 (2). P. 90-96.

Диманте И.В. 2017. Русский язык в Латвии: взгляд в прошлое, настоящее и будущее. *Коммуникативные исследования*. 1 (11). С. 107-122.

Закирьянов К.З. 2017. Место русского языка в полилингвальном мире. *Межкультурная — интракультурная коммуникация: Прецедентный текст в коммуникации (Материалы Междунар. науч.-практ. конф. г. Уфа, 15-16 дек. 2017 г.)*. Москва: Уфа. С. 102-107.

Затулин К.Ф., Егоров В.Г., Докучаева А.В., Савина О.В. 2012. Положение русского языка как фактор социально-политического поведения российской диаспоры в странах СНГ. *Институт стран СНГ*. Москва: Ин-т диаспоры и интеграции (Ин-т стран СНГ). 236 с.

Иванова Г.С., Мартынова Е.Г., Поляков О.Е., Чеснова Е.Н., Чинаева Н.В. 2017. Языки народов России: история и современность. *Монография*. Челябинск: Западный. 100 с.

Казарян А.Н. 2013. Положение русского языка на постсоветском пространстве в контексте оптимизации государственной языковой политики России. *Государственное и муниципальное управление. Ученые записки СКАГС*. № 2. С. 168-173.

Мальцева А.П. 2013. Социально-экономические и политические основания межнационального статуса русского языка. *Русский язык – общечеловеческий код культурного содружества и исторической взаимосвязи. Материалы Научно-педагогического собрания преподавателей русского языка государств-участников СНГ и стран Балтии*. Отв. редактор С.В. Лапшин. Ульяновск: УлГПУ. С. 40-45.

Морозова Н.М. 2016. Русский язык как средство межнационального общения. *Наука 21 века: вопросы, гипотезы, ответы*. Таганрог: ИП Бобырев. 3 (18). С. 66-69.

Морозова Н.М. 2019. Русский язык в современном глобальном мире. *Общественная безопасность, законность и правопорядок в III тысячелетии*. № 5-3. С. 258-259.

Никифоров И.В. 2018. Законодательные инструменты административного и политического регулирования прав использования русского языка в Эстонии. Москва: Ассоциация книгоиздателей «Русская книга». 30 с.

Опарина Е.О. 2018. Взаимодействие языков в современном мире: политические и культурные особенности билингвизма на постсоветском пространстве. *Научный журнал Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты*. Москва: ИНИОН РАН. № 1. С. 48-60.

Руднев Д.В., Садова Т.С. 2017. Русский язык как государственный и современный русский литературный язык (в аспекте реализации Федерального закона «О государственном языке Российской Федерации»). *Журнал российского права*. 2 (242). С. 56-66.

Рязанцев С.В., Гребенюк А.А. 2014. «Наши» за границей. *Русские, россияне, русскоговорящие, соотечественники: расселение, интеграция и возвратная миграция в Россию*. Москва: ИСПИ РАН. 238 с.

Сулейменова Э.Д. 2010. Языковая компетенция и полиязычие. *Динамика языкового состава в Казахстане*. С. 21-36.

Тер-Минасова С.Г. 2008. *Война и мир языков и культур*. Москва: Слово. 344 с.

Эркаева Н., Эркаев С.А. 2020. Русский язык – связующее звено между Таджикистаном и РФ. *Высшая школа: научные исследования Материалы Межвузовского научного конгресса*. С. 52-60.

Юй Х. 2020. Современное положение русского языка в государствах Центральной Азии. *Постсоветские исследования*. 3 (3). С. 250-270.



КТО УБИЛ БЕДНУЮ ЛИЗУ? ТРАНСМИССИЯ КУЛЬТУРЫ В ПОВЕСТИ Н.М. КАРАМЗИНА «БЕДНАЯ ЛИЗА»

М.А. Дударева

Дударева Марианна Андреевна — докторант, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры русского языка № 2 ФРЯ и ОД, Российский университет дружбы народов. 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6. E-mail: marianna.galieva@yandex.ru

Дударева М.А. 2020. Кто убил бедную Лизу? Трансмиссия культуры в повести Н. М. Карамзина «Бедная Лиза». *Концепт: философия, религия, культура*. Том 4. № 2 (14). С. 126–134.
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-126-134>

Статья поступила в редакцию: 04.05.2020. Принята к публикации: 12.06.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Обращение к повести Н.М. Карамзина «Бедная Лиза» в разветвленном культурно-историческом контексте позволяет поставить вопрос о трансмиссии культуры, её «вертикальном» измерении. Что, в свою очередь, позволяет разграничить героев соответственно их культурным типам: Лиза — человек «почвы», наделена сакральными знаниями предков, Эраст — человек «культуры», оторван от земли. В этой связи оказывается актуальным не столько социальное неравенство героев, на которое обращали внимание исследователи, сколько их разное мировоззрение, отношение к природе, любви и т.д. В

этом аспекте актуальны также параллели с русской фольклорной традицией, лирикой, где концепт «любовь» репрезентирован через лексемы «душенька», «душа», «сердце». Именно к этим архаическим знаниям, наследию веков, приобщена главная героиня, Лиза. Отрешение от любви, несчастная любовь в этом аспекте равнозначны потере жизни. Исходя из подобных представлений, поступок Лизы рассматривается под другим углом: смерть — единственно возможный исход для героини, её жизни сердца. В типологическом плане продуктивно обращение к «Опытам» М. Монтеня, к его положениям о сердечной жизни, которая во многом сообразна жизни натуры. Философия Монтеня в то время была хорошо знакома литературной России.

Методологической базой работы выступают структурно-типологический, сравнительно-сопоставительный, системно-комплексный (культурологический) методы исследования, которые позволяют комплексно подойти к анализу художественного текста, показать национальный космос в повести Карамзина. Полученные результаты могут быть интересны как филологам, так и культурологам, также могут быть использованы в курсах по истории русской литературы.

Ключевые слова: русская традиционная культура, трансмиссия культуры, философия, Монтень, творчество Карамзина, архетип, русская литература.

Введение

В небольшой повести Н.М. Карамзина «Бедная Лиза», ставшей уже хрестоматийной, несмотря на то что сам автор называл ее безделкой [Алексеев, 1982: 157], представлена трагедия молодой девушки, обманутой своим возлюбленным. По крайней мере, так принято думать, и эта версия прочно закреплена в литературоведении и школьной практике. Однако в работах последних лет нашей гуманитаристики некоторые исследователи стараются избегать однозначной интерпретации, которая «опровергается внутренним строем» повести [Поселенова, 2011: 536]. Под сомнение ставятся поступки не только Эраста, предавшего свою возлюбленную, но и Лизы, которая оказалась беспечна и слабовольна, поддавшись искушениям плоти. В этом контексте исследователи проводят параллели с произведением Ж.-Ж. Руссо, известными героинями Юлией и Элоизой, но при этом также справедливо указывают на разное положение в обществе героинь: Юлия и Элоиза были аристократками, а Лиза — крестьянка. Это уточнение нуждается в более развернутом комментировании. Ю.М. Лотман, защищая Эраста, еще раз подчёркивает разность в социальном положении героев [Лотман, 1997: 618]. Однако, на наш взгляд, принципиальная разность героев не столько в отношении к материальным благам (ведь Эраст готов был давать рубль вместо пяти копеек за работу девушки) и социальном положении, сколько в их восприятии мира, бытия в целом.

Рассмотрим образную систему повести в разветвлённом культурно-историческом контексте, обратимся к традиционной народной культуре, поскольку заглавная героиня принадлежит к миру от земли, является крестьянкой не столько с социальных позиций, сколько с архаических, она *метафизически* сопричастна земле, обычаям предков. Используем структурно-типологический, сравнительно-сопоставительный, системно-комплексный (культурологический) методы исследования, которые позволяют комплексно подойти к анализу художественного текста,

показать национальный космос в повести Карамзина.

«Язык сердца» в повести

Во-первых, задумаемся над тем, почему Эраст вообще такой. Какая среда его породила? Если и воссоздавать большой культурно-исторический контекст с параллелями героям Руссо, то здесь нельзя обойтись и без творческого мышления, философии М. Монтеня с его «Опытами», которые в то время в России были известны и впоследствии даже повлияли на творческую лабораторию А.С. Пушкина, когда тот создавал заключительные части «Евгения Онегина» [Проданик, 2018: 109].

Монтень в своих «Опытах», сравнивая эротическую тоску с запрещённой книгой, акцентирует внимание на языке тела и открытой сексуальности. Это парадоксальное на первый взгляд сравнение заставляет вспомнить Франческу да Римини из «Божественной комедии» Данте и Элоизу с Абеляром, которые поддались искушению книгой, и «возбуждающие пальцы» поэзии добрались до невинных героев [Хейстад, 2009: 218]. Здесь приведём фрагмент из повести, характеризующий Эраста: «... Эраст был довольно богатый дворянин, с изрядным разумом и *добрым сердцем*, добрым от природы, но слабым и ветреным. <...>Он читывал романы, идиллии, имел довольно живое воображение...» [Карамзин, 1981: 26]. Эраст наделён сердцем, ему не чужды чувства, но он воспитан и в какой-то мере развращён *романами* и идиллическим миром, что заставляет его видеть в Лизе больше, чем есть на самом деле: «Ему казалось, что он нашел в Лизе то, чего *сердце его давно искало*» [Карамзин, 1981: 26]. И здесь во многом правы те исследователи, которые включают Эраста в литературный ряд «русских европейцев» [Бухаркин, 1999]. По справедливому суждению святителя Игнатия Брянчанинова, автора известного «Слова о смерти», чтение модных романов порождает губительные настроения, наслаждение сладострастием [Мельник, 2009: 156]. Эраст был как бы оторван от реальной жизни, он больше мечтал и читал, не зная забот.

Во-вторых, обратим внимание на «язык сердца» и сопричастность сердца героев — *натуре*. Монтень в своих размышлениях также отводит большое место сопричастности человека природе, за которой старается следовать философ (дословно «идти по ее следу» [Монтень, 1991: 619]). Лиза живёт по законам природы, она тонко чувствует все изменения в ней, и именно образ девушки сопровождают *натурфилософские описания*: «Еще до восхождения солнечного Лиза встала, сошла на берег Москвы-реки, села на траве и, подгорюнившись, смотрела на белые туманы, которые ... оставляли блестящие капли на зеленом покрове *натуры*» [Карамзин, 1981: 27]. В одном контексте вступают в парадигматические отношения «натура» и «сердце», что отображает истинную природу девушки, её внутренний мир. Стоит отметить, что Лиза здесь вписывается в общий ряд русских женских образов — вспомним пушкинскую Татьяну, которая любила «предупреждать зари восход» [Пушкин, 1969: 63].

Татьяна, по справедливому замечанию фольклориста В.А. Смирнова, наделена особой мудростью *от земли*, она «верила преданьям простонародной старины», для нее важен «свychай и обычай» [Смирнов, 2001: 65]. Кроме того, здесь уместно напомнить и о большом значении для русского человека, крестьянина *раннего вставания*, что отразилось в фольклорной формуле «рано». Это слово семантически заряжено в ритуальном плане, и с ним связана парадигма «пробуждение», «время начал» [Мальцев, 1989: 79]. Пушкинская Татьяна наделена архаическими знаниями предков, именно поэтому она отличается от светских барышень. В отечественных культурологических работах находим мысль о взаимосвязи пушкинской героини (речь идёт в целом о женском архетипе в творчестве поэта) с Космосом, о *вписанности* милого пушкинского идеала в Инобытие, о метафизической принадлежности, связи героини с архетипом луны [Океанский, Океанская, 2020: 19]. Возможно, вслед за некоторыми исследователями, и стоит противопоставлять бедную Лизу и прекрасную Татьяну, Эраста и Онегина

[Романова, 2014], поскольку итоги их поступков, жизни — разные. Хотя в работах некоторых культурологов мы находим интересное суждение, касающееся *финала* Татьяны в романе: исследователи, анализируя заключительные строфы, последовательно доказывают, что «рок отъял» у нас и Татьяну [Океанский, Океанская, 2018: 169]. В онтологическом смысле речь идёт о кончине героини и её идеального прототипа. А как еще может разрешиться в русском космо-психо-логосе великая любовь? Эрос всегда связан с Танатосом. Карамзинская Лиза также живёт по законам земли и ощущает свою связь с Космосом, также умирает, но сохраняет своё чистое сердце.

Лиза — крестьянка, человек, близкий к земле, она сопричастна тайнам природы, любит свою мать, прислушивается к ней: «... ты кормила меня своею грудью и ходила за мною, когда я была ребенком; теперь пришла моя очередь ходить за тобою» [Карамзин, 1981: 22]. В этой модели отношений проявляется *вертикальная* трансмиссия культуры, которая заключается в передаче ценностей, верований и т. д. от матери к ребенку, от одного поколения другому [Черепова, 2016]. В этом также проявляется ориентированность Карамзина на высокий идеал русского фольклора [Фохт, 1986: 4], и ориентация эта носит не стилизаторский характер, а внутренний (здесь можно поставить вопрос о латентных формах фольклоризма в творчестве писателя). До появления Эраста Лиза жила именно по таким законам, и даже тогда, когда юноша признается ей в любви, она слышит желаемое, героиня хочет поделиться радостью с матерью, сделать отношения с любимым открытыми: «Как я счастлива, и как обрадуется матушка, когда узнает, что ты меня любишь!» — «Ах нет, Лиза! Ей не надобно ничего сказывать» [Карамзин, 1981: 29]. В.Н. Топоров видит во включении матери в «диалогично-дуэтный» (Лиза — Эраст) порядок текста дань этикету [Топоров, 2006: 147]. Но ведь Эраст думает иначе, он не желает открывать своих чувств матери девушки, поскольку он *воспитан* иначе и представляет совсем другой культурно-цивилизационный тип.

Руссо хоть и постулировал в своих работах «возврат к природе», но, по справедливому критическому замечанию О. Шпенглера, в этом классическом выражении речь идёт всё-таки о человеке города, «сытого по уши поздним городом, а вместе с ним и культурой...» [Шпенглер, 2006: 409]. Конечно, эту теорию нельзя просто наложить на текст повести, но стоит обратить внимание на явную оппозицию «город — натура», с которой начинается рассказ о Лизе: «Стоя на сей горе, видишь на правой стороне почти всю Москву ... На другой стороне реки видна дубовая роща, подле которой пасутся многочисленные стада...» [Карамзин, 1981: 20].

Лиза, покидая свое ветхое жилище, попадает в пространство *большого города*, которое пока на генетическом уровне чуждо ей — её мать всегда волновалась, когда дочь покидала дом и уходила продавать свои работы: «У меня всегда *сердце быва-ет не на своем месте*, когда ты ходишь в город...» [Карамзин, 1981: 24]. Эраст, покупая Лизины ковры, чулки и цветы, оставляет её на некоторое время в «своём» пространстве, создавая тем самым иллюзию идиллии, в которую и сам сначала верит. Однако это не отменяет того факта, что перед нами два героя, представляющих разные культурные типы. Лиза — герой природы, Эраст — герой культуры (книжной, светской, городской и т. д.). Такая оппозиция проявится в «Евгении Онегине», где Татьяна принадлежит «природе», «почве», а Онегин — «культуре» [Берковский, 1975: 67]. Но при встрече этих двух типов возникает конфликт: Лиза, с одной стороны, понимает, что Эраст никогда не женится на ней, с другой стороны, называя его другом, она живет *сердечной*, а не головной жизнью.

Концепт «сердце» и все производные от него — доминантны для художественного языка повести. Анализируя язык русской народной лирики, в которой одной из главных выступает тема любви, лингвисты указывают на ряд лексем, через которые репрезентируется концепт «любовь», и среди них такие как «душа», «душенька», «сердце» [Сотникова, Салтык, 2013]. Потеря любви приравнивается к гибели,

к потере/остановке сердца. В решающий роковой момент, за несколько секунд до гибели, на лице Лизы отражаются все сердечные мучения: «Она вышла из города и вдруг увидела себя на берегу глубокого пруда, под тению древних дубов, которые за несколько недель перед тем были безмолвными свидетелями ее восторгов. ... страшнейшее *сердечное мучение* изобразилось на лице ее» [Карамзин, 1981: 39]. *Мортальное событие* случается за чертой города, на лоне природы, и сердце Лизы, чистое и наивное, тоже как бы остаётся нетронутым — на лоне природы, охраняемое сенью дубов. Мыслим ли другой исход для Лизы? Возможно ли для неё заточение, как, например, для аристократки Элоизы? По всем высоким этическим и эстетическим канонам *народной культуры*, исходя из архаического мировоззрения, которым была наделена её *преданная своему мужу* мать, — нет. В работах ряда исследователей поднимается вопрос о воле и безволии в повести относительно главных героев, и Лизу упрекают в отсутствии воли. Но если посмотреть на этот вопрос в контексте исследований философа и психолога С.Л. Рубинштейна, который разводил «проблему свободы и необходимости» и «вопрос о свободе воли» [Рубинштейн, 2016: 250], то карамзинская героиня и не могла поступить иначе. Сама культура, её натиск, готовит такой исход для Лизы, живущей по законам предков. Однажды нарушив этот закон, она всё же возвращается в высоком *онтологическом* смысле к своему чистому сердцу, к самой себе.

Возвращаясь к философским идеям Монтеня, обратим внимание еще на его одну мысль: если сердце чисто, не запятнано, то оно (и сам человек) готово к смерти. Лиза погибает не от Эраста, а от *решений* своего сердца, и тем самым любовь героини приобретает высокий космический жертвенный модус. Лиза приобщена к знаниям земли, *натуры*, она уподобляется в этом архаическому человеку, для которого, по справедливому наблюдению культуролога и танатолога Т. В. Мордовцевой, мир представлялся как «живой» космос, где осуществляется связь человека с мифом [Мордовцева, 2003: 93]. Лиза возвращает-

ся под тень *древних дубов*, что тоже весьма символично. Образ дуба здесь обладает семантической напряжённостью, поскольку в ритуальном контексте повести отсылает нас к Мировому Древу, к Началу — героиня возвращается как бы в тот день и час, когда совершила свою ошибку, доверилась Эрасту. У славян воплощением Мирового Древа являются берёза, дуб¹. Дуб в повести также выступает маркером национально-го космоса.

Заключение

Исследователи, анализирующие язык и стиль «Бедной Лизы», выделяют ключевое слово «сердце», обозначая его большие и малые контексты, через которые с психологических позиций раскрываются образы героев [Краснова, Гребнева, 2018: 20]. Однако обращение в повести к «языку сердца», созвучному в случае Лизы натурфилософскому языку, позволяет не только сконцентрироваться на социальном неравенстве героев, которое внешне обуславливает психологический конфликт, но и выявить *онтологический* план произведения. Лиза и Эраст представляют не столько разные классы общества, сколько разные культурные типы. Героиня *образована* природой, она всю свою земную жизнь живёт по законам предков, любит мать, заботится о ней, и в этом проявляется *вертикальная* трансмиссия культуры; Эраст *образован* культурой, романами, и к идиллии в душе, некому идеалу, который он находит в Лизе, молодой человек приходит интеллектуально, через книги. Именно по этим причинам героиня остаётся верна своему сердцу, своей любви, а молодой барин — нет.

Использование сравнительно-сопоставительного и системно-комплексного (культурологического) методов исследования, проведение параллелей с творчеством Пушкина, продуктивно и подтверждает наше предположение о *власти земли* над Лизой. Пушкинская Татьяна сопричастна Космосу (семантически заряжена фольклорная формула «рано»), для нее важны *преданья старины глубокой*, и для Лизы природа, родной дом многое значат, на что указывает также фольклорная формула раннего вставания — Лиза обзирала город с другого берега еще до *восхождения солнечного*. Лиза как бы *принадлежит* природе, неслучайно её жизнь обрывается под *тению древних дубов* (возникает образ Мирового Древа, происходит возврат к Началу). Конечно, мы не подводим Карамзина к присяге на верность фольклорной традиции, вопрос о фольклоризме творчества любого писателя всегда носит сложный характер и требует отдельных разъяснений и исследований, касающихся типов фольклоризма. Но в повести играет большую роль натурфилософский язык, *космический* план, разделение пространства на «своё» и «чужое», «здесь» и «там» (имеются в виду топонимы деревни и города, женское и мужское начала), что важно и для человека архаических знаний, обладающего фольклорным сознанием. На таком латентном уровне также осуществляется трансмиссия культуры в произведении. Последовательный анализ языка и образной системы повести в контексте фольклорной действительности позволяет пересмотреть и сложившиеся в отечественной гуманитаристике взгляды на поступки главной героини и в онтологическом освещении оправдать итог жизни Лизы, не укоряя главную героиню в безволии.

¹ Маслова В.А. 2004. *Когнитивная лингвистика: учеб. пособие*. Минск: Тетра Системс. 256 с.

WHO KILLED POOR LIZA? CULTURAL TRANSMISSION IN NIKOLAY KARAMZIN'S NOVEL POOR LIZA

M.A. Dudareva

Marianna A. Dudareva – PhD in Philology, Senior lecturer Russian Language Department No. 2, the Russian Language and General Education Faculty RUDN University Build. 3. 117198, Moscow, Miklukho-Maklaya str., 6. E-mail: marianna.galieva@yandex.ru

Dudareva M.A. 2020. Who killed poor Liza? Cultural transmission in Nikolay Karamzin's novel Poor Liza.

Concept: Philosophy, Religion, Culture. Vol. 4. No 2 (14). P. 126–134.

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-126-134>

Received: 04.05.2020. Accepted: 12.06.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. An appeal to the novel "Poor Lisa" by Nikolay Karamzin in an extensive cultural and historical context provides an opportunity to pose a question on the transmission of culture, its "vertical" dimension. This makes it possible to distinguish between the characters according to their cultural types: Liza is a person of "soil", endowed with ancestors' sacred knowledge, while Erast is a man of «culture» out of touch with the ground. In this regard, it proves to be relevant not so much the social inequality of the characters, as noted by the researchers, as their different worldview, attitude to nature, love, etc. Parallel with the Russian folklore tradition, lyrics, where the concept of «love» is represented through the lexemes «sweet-heart», «soul», «heart» are also challenging in this respect. It is to this archaic knowledge, the heritage of centuries, that Liza, the main character, is attached. Separation from love, a broken heart in this context is equivalent to the loss of life. Based on such representations, Liza's act is considered from a different angle: death is the only possible outcome for the heroine, for her heart life. In the typological aspect, it is fruitful to refer to Montaigne's Essays, to his statements on heart life, which is to a great extent consistent with the life of nature. At that time, Montaigne's philosophy was well known to Russian literary figures. The methodological basis of the study includes structural-typological, comparative, and system-complex (culturological) research methods, ensuring a comprehensive approach to the analysis of the artistic text and making it possible to show the national space in Karamzin's novel. The results may be interesting to both philologists and cultural scientists, and can also be used in courses on the history of Russian literature.

Keywords: Russian traditional culture, cultural transmission, philosophy, Montaigne, Karamzin's work, archetype, Russian literature.

References:

Alekseev M.P. 1982. Anglijskie perevody proizvedenij Karamzina i ego sovremennikov [English Translations of Works by Karamzin and His Contemporaries]. *Russko-anglijskie literaturnye sviazi (XVIII – pervaja polovina XIX veka). Literaturnoe nasledstvo. T. 91.* Moscow: Nauka. P. 150-160 (In Russian).

Berkovskii N.Ya. 1975. *O mirovom znachenii irusskoj literatury* [On the Global Significance of Russian Literature]. Leningrad: Nauka. 184 p. (In Russian).

Bukharkin P.E. 1999. O «BednojLize» N.M. Karamzina (Jerast i problema tipologii literaturnogo geroja) [About Poor Liza by N.M. Karamzin (Erast and the Problem of Typology of a Literary Hero)]. *XVIII vek. Sb. 21.* Saint- Petersburg: Nauka. P. 318-326 (In Russian).

Cherepova A.A. 2016. Mezhdisciplinarnyj podhod k opredeleniju ponjatija «kul'turnaja transmissija» [interdisciplinary Approach to the Definition of the Term «Cultural Transmission»]. *Obshchestvo: filosofija, istoriia, kul'tura.* № 8. P. 99-101 (In Russian).

Fokht G.P. 1986. Literaturnye i fol'klornye tradicii v povesti N.M. Karamzina «Bednaja Liza» [Literary and Folklore Traditions in N.M. Karamzin's novel Poor Liza]. *Fol'klornaia traditsiia v russkoi literature: Sbornik nauchnykh trudov*. Volgograd: A.S. Serafimovich Volgograd State Pedagogical Institute. P. 3-11 (In Russian).

Høystad O.M. 2009. *Istoriia serdca v mirovoj kul'ture ot Antichnosti do sovremennosti* [History of the Heart in World History from Antiquity to Modern Times]. Moscow: Text. 317 p. (In Russian).

Karamzin N.M. 1981. *Bednaja Liza* [Poor Liza]. Moscow: Russkii yazyk. 69 p. (In Russian).

Krasnova O.N., Grebneva M.P. 2018. Kljuchevoe slovo «serdce» v structure povesti N.M. Karamzina «Bednaja Liza»: tekstovye svyazi s glubinnymi storonami individual'nogo mira povestvovatelja [Keyword «heart» in the structure of N.M. Karamzin's novel «Poor Lisa»: textual connections with the deep sides of the narrator's individual world]. *Filologija i chelovek*. № 4. P. 7-22 (In Russian).

Lotman Yu.M. 1997. Ob odnom chitatel'skom vospriyatii «Bednoj Lizy» N.M. Karamzina (K structure massovogogo znaniia XVIII veka) [About One Reader's Perception of N.M. Karamzin's Poor Liza (To the Structure of Mass Consciousness of the 18th Century)]. *Yu.M. Lotman, Karamzin*. Saint-Petersburg: Iskusstvo-SPb. P. 616-620 (In Russian).

Mal'cev G.I. 1989. Jesteticheskaja specifika formuly i sodержanie pesni: tradiciia — formula — tekst [Aesthetic specificity of the formula and content of the song: tradition — formula — text]. *Tradicionnye formuly russkoj narodnoj neobryadovoj liriki*. Leningrad: Nauka. P. 7-104 (In Russian).

Melnik V.I. 2009. Pravoslavie i kul'tura: svjatateli Filaret (Drozdov) i Ignatij (Brjanchaninov) o hudozhestvennoj literature [Orthodoxy and Culture: Saints Philaret (Drozdov) and Ignatius (Bryanchaninov) about Fiction]. *Filaretovskii al'manakh*. № 5. P. 151-164 (In Russian).

Montaigne M. 1991. O tom, chto nuzhno vladet' svoej volej. Ob opyte [Of Managing the Will]. *Opyty: Izbrannye glavy*. Moscow: Pravda. P. 536-622 (In Russian).

Mordovceva T.V. 2003. *Ideja smerti v kul'te mertvykh* [The idea of death in the cult of the dead]. Rostov-on-Don: Izd-vo SKNC VSh. 284 p. (In Russian).

Okeanskij V.P., Okeanskaja Zh.L. 2018. «Evgenij Onegin» v kul'turno-civilizacionnoj dinamike [«Eugene Onegin» in cultural and civilizational dynamics]. *Nikonovskie chtenija: sb. nauch. st. po materialam III Vserossijskogo (s mezhdunarodnym uchastiem) kul'turologicheskogo foruma «Nikonovskie chtenija» (v pamjat' o Zasluzhennom rabotnike obrazovaniia ChR G.L. Nikonovoj)*. Cheboksary: Chuvash. gos. ped. un-t. P. 169-173 (In Russian).

Okeanskij V.P., Okeanskaja Zh.L. 2020. «Mlechnaja doroga» — ot Pushkina k Bal'montu [The Milky Way - from Pushkin to Balmont]. *Solnechnaja prjazha: nauchno-populjarnyj literaturno-hudozhestvennyj al'manah*. Shuja: Izdatel'stvo Shujского filial IvGU. Vyp. 14. P. 16-22 (In Russian).

Poselenova E.Yu. 2011. Jeticheskaja problematika «Bednoj Lizy» N.M. Karamzina: k postanovke voprosa [Ethical Issues in N.M. Karamzin's Poor Liza: Statement of the Question]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo*. 6 (2). P. 536-540 (In Russian).

Prodanik N.V. 2018. Knjaginja N v romane A.S. Pushkina «Evgenij Onegin» i «Opyty» M. Montenja: knizhnyj istochnik literaturnogo obraza [Princess N in A.S. Pushkin's novel Eugene Onegin and M. Montaigne's Essays: A Book Source of the Literary Image]. *Vestnik Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniia*. 3 (20). P. 108-112 (In Russian).

Pushkin A.S. 1969. *Sobr. soch.: v 8 t. T. 5* [Collected works.: v 8 t. V. 5]. Moscow: Hudozhestvennaja literatura. 318 p. (In Russian).

Romanova A.N. 2014. Konstruktivnye protivorechija v obraze Tat'jany Larinoj [Constructive contradictions in the image of Tatyana Larina]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta*. № 6. P. 153-156 (In Russian).

Rubinshtejn S.L. 2016. *Bytie i soznanie* [Being and consciousness]. Saint-Petersburg: Piter. 288 p. (In Russian).

Smirnov V.A. 2001. *Literatura i fol'klornaja tradiciia: voprosy pojetiki (arhetipy «zhenskogo nachala» v russkoj literature XIX – nachala XX veka): Pushkin. Lermontov. Dostoevskij. Bunin* [Literature and folklore tradition: issues of poetics (archetypes of the «feminine principle» in Russian literature of XIX – early XX centuries): Pushkin. Lermontov. Dostoevsky. Bunin]. Ivanovo: Yunona. 234 p. (In Russian).

Sotnikova S.S., Saltyk A.I. Leksicheskoe vyrazhenie koncepta «ljubov'» v russkikh i anglijskikh fol'klornykh pesnjah [Lexical Expression of the Concept of «Love» in Russian and English Folk Songs]. *V mire nauki i iskusstva: voprosy filologii, iskusstvovedeniia i kul'turologii*. № 26. P. 65-73 (In Russian).

Spengler O. 1981. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 1.* München: C.H. Beck. 1249 p. (In German) (Russ. ed.: Spengler O. 2006. *Образ души и жизнеощущение. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: V 2 т. Т. 1. Образ и деистивител'ност'*. Moscow: Airis Press. P. 351-435).

Toporov V.N. 2006. «*Bednaja Liza*» Karamzina. *Opyt prochtenija* [Karamzin's Poor Liza. Reading Experience]. Moscow: Russkiimir. 428 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Алексеев М.П. 1982. Английские переводы произведений Карамзина и его современников. *Русско-английские литературные связи (XVIII – первая половина XIX века). Литературное наследство. Т. 91.* Москва: Наука. С. 150-160.

Берковский Н.Я. 1975. *О мировом значении русской литературы.* Ленинград: Наука. 184 с.

Бухаркин П. Е. 1999. О «Бедной Лизе» Н. М. Карамзина (Эраст и проблема типологии литературного героя). *XVIII век. Сб. 21.* Санкт-Петербург: Наука. С. 318-326.

Карамзин Н.М. 1981. *Бедная Лиза.* Москва: Русский язык. 69 с.

Краснова О.Н., Гребнева М.П. 2018. Ключевое слово «сердце» в структуре повести Н.М. Карамзина «Бедная Лиза»: текстовые связи с глубинными сторонами индивидуального мира повествователя. *Филология и человек. № 4. С. 7-22.*

Лотман Ю.М. 1997. Об одном читательском восприятии «Бедной Лизы» Н.М. Карамзина (К структуре массового сознания XVIII века). *Лотман Ю.М. Карамзин.* Санкт-Петербург: Искусство-СПб. С. 616-620.

Мальцев Г.И. 1989. Эстетическая специфика формулы и содержание песни: традиция — формула — текст. *Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики.* Ленинград: Наука. С. 37-104.

Мельник В. И. 2009. Православие и культура: святители Филарет (Дроздов) и Игнатий (Брянчанинов) о художественной литературе. *Филаретовский альманах. № 5. С. 151-164.*

Монтень М. 1991. О том, что нужно владеть своей волей. Об опыте. *Опыты: Избранные главы.* Москва: Правда. С. 536-622.

Мордовцева Т.В. 2003. *Идея смерти в культе мертвых.* Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ. 284 с.

Океанский В.П., Океанская Ж.Л. 2018. «Евгений Онегин» в культурно-цивилизационной динамике. *Никоновские чтения: сб. науч. ст. по материалам III Всероссийского (с международным участием) культурологического форума «Никоновские чтения» (в память о Заслуженном работнике образования ЧР Г.Л. Никоновой).* Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т. С. 169-173.

Океанский В.П., Океанская Ж.Л. 2020. «Млечная дорога» — от Пушкина к Бальмонту. *Солнечная пряжа: научно-популярный и литературно-художественный альманах.* Шуя: Издательство Шуйского филиала ИвГУ. Вып. 14. С. 16-22.

Поселенова Е.Ю. 2011. Этическая проблематика «Бедной Лизы» Н. М. Карамзина: к постановке вопроса. *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 6 (2). С. 536-540.*

Проданик Н.В. 2018. Княгиня N в романе А.С. Пушкина «Евгений Онегин» и «Опыты» М. Монтеня: книжный источник литературного образа. *Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 3 (20). С. 108-112.*

Пушкин А.С. 1969. *Собр. соч.: в 8 т. Т. 5.* Москва: Художественная литература. 318 с.

Романова А.Н. 2014. Конструктивные противоречия в образе Татьяны Лариной. *Вестник Костромского государственного университета. № 6. С. 153-156.*

Рубинштейн С.Л. 2016. *Бытие и сознание.* Санкт-Петербург: Питер. 288 с.

Смирнов В.А. 2001. *Литература и фольклорная традиция: вопросы поэтики (архетипы «женского начала» в русской литературе XIX – начала XX века): Пушкин. Лермонтов. Достоевский. Бунин. Иваново: Юнона. 234 с.*

Сотникова С.С., Салтык А.И. 2013. Лексическое выражение концепта «любовь» в русских и английских фольклорных песнях. *В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. № 26. С. 65-73.*

Топоров В.Н. 2006. *«Бедная Лиза» Карамзина. Опыт прочтения*. Москва: Русский мир; Моск. учеб. 428 с.

Фохт Г.П. 1986. Литературные и фольклорные традиции в повести Н.М. Карамзина «Бедная Лиза». *Фольклорная традиция в русской литературе: Сборник научных трудов*. Волгоград: Волг. гос. пед. ин-т им. А.С. Серафимовича. С. 3-11.

Хейстад Уле М. 2009. *История сердца в мировой культуре от Античности до современности*. Москва: Текст. 317 с.

Черепова А.А. 2016. Междисциплинарный подход к определению понятия «культурная трансмиссия». *Общество: философия, история, культура*. № 8. С. 99-101.

Шпенглер О. 2006. Образ души и жизнеощущение. *Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. Т. 1. Образ и действительность*. Москва: Айрис-пресс. С. 351-435.



ОБРАЗ ПРОТИВНИКА ТЕХНОЛОГИЙ В РАССКАЗЕ А. АЗИМОВА «РАБ КОРРЕКТУРЫ»: СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

А.Е. Уланова

Уланова Александра Евгеньевна — аспирант кафедры философии МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76. E-mail: aleksa.ulanova@yandex.ru

Уланова А.Е. 2020. Образ противника технологий в рассказе А. Азимова «Раб корректуры»: современная интерпретация. *Концепт: философия, религия, культура*. Том 4. No 2 (14). С. 135–143.
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-135-143>

Статья поступила в редакцию: 09.10.2019. Принята к публикации: 30.03.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



На примере образа Саймона Нинхеймера — противника научно-технического прогресса, описанного в рассказе А. Азимова «Раб корректуры», — прослеживается развитие идеи сопротивления механизации, которая в настоящее время находит всё больше сторонников вследствие усиления влияния на общество информационно-коммуникационных технологий в целом и искусственного интеллекта и робототехники в частности. Исторические и концептуальные основы подхода, базирующегося на выступлении против технологического развития, связываются с современными течениями, призывающими к постепенному, контролируемому внедрению инноваций. Происходит обращение к истокам луддизма, идеи которого сохраняются в романтической литературе и трансформируются в XX в. в неолуддизм. Теоретики данного движения используют философские концепции разных эпох для подтверждения легитимности собственного статуса, опираясь на взгляды Сократа, Ж.-Ж. Руссо и М. Хайдеггера, и успешно с этим справляются, вследствие чего в XXI в. под действием постмодерна активно развиваются более умеренные направления борьбы с научно-техническим прогрессом. Набирает силу «медленное движение», сторонники которого стремятся к замедлению темпа жизни и к вдумчивому, ответственному отношению к новым технологиям. Положения, лежащие в основе «медленного движения», оказываются созвучны дромологии П. Вирильо и медленной философии Г. Флейстада. Несмотря на распространение неолуддизма, в обществе данное течение имеет статус контркультуры, однако в связи со стремительным и порой не поддающимся контролю развитием технологий отношение к нему может измениться.

Ключевые слова: луддизм, неолуддизм, «медленное движение», дромология, панглоссионизм, постав, ИКТ, робот, искусственный интеллект, технологии.

«Раб корректуры» — рассказ А. Азимова, в котором описывается судебный процесс между компанией, производящей роботов, и профессором Саймоном Нинхеймером. Учёный работает в университете, арендовавшем робота-корректора для правки научных работ, сам он при этом является активным противником технологий. Антропоморфный робот Изи, способный на полноценное общение с человеком и безошибочно выполнявший все задания по корректировке текстов, в какой-то момент не только вносит правки орфографического и стилистического характера, но и радикально меняет смысл нескольких абзацев в монографии С. Нинхеймера, посвящённой социальным конфликтам при космических перелётах. Профессор, который изначально был крайне отрицательно настроен по отношению к Изи, возмущён, ведь его академическая репутация оказалась загубленной, и требует солидной денежной компенсации.

В ходе судебного разбирательства выясняется, что Нинхеймер лично внёс исправления в свою работу. Учёный надеялся переложить вину на Изи, тем самым очернив образ робота, помогающего людям. После того, как профессор признаётся в содеянном и процесс выигрывает производитель роботов, к нему домой приходит роботсихолог, участвовавшая в создании Изи и выступавшая на стороне компании в суде. Она просит Нинхеймера рассказать о причинах его поступка, и он объясняет ей, что машины в течение столетий поэтапно отбирали у человека его роль в создании произведений искусства или научных работ, в конце концов оставив ему только оперирование абстракциями, тогда как в процессе творчества между автором и его работой должны возникать «тысячи обратных связей, изменяющих и улучшающих первоначальную идею» [Азимов, 2008: 89]. Только обрабатывая, переделывая, изменяя творение, автор может углубить и усовершенствовать исходную идею.

В «Рабе корректуры» описаны три варианта отношения к научно-техническому прогрессу и к его непосредственным проявлениям. Первый основан на содействии

технологическому развитию и на создании инновационных продуктов, их контроле и активном продвижении. Его олицетворяет роботсихолог, благодаря которой производитель роботов выигрывает судебный процесс. Второй представлен сотрудниками университета, согласившимися на аренду Изи, то есть активно адаптирующимися к автоматизации интеллектуального труда людьми. Третий, выражающийся в неприятии научно-технического прогресса и в готовности активно ему противостоять, легко увидеть в образе профессора Нинхеймера.

Хотя все три взгляда на НТП интересны для изучения и анализа, в данной статье будет подробно рассматриваться последний из описанных выше подходов, так как именно в нем проявляется имеющая давнюю историю идея сопротивления механизации.

Саймона Нинхеймера можно назвать представителем неолуддизма — течения, переработавшего в XX в. идеи, возникшие в первой четверти XIX в. в Англии, когда по стране прошла волна протестов, связанных с внедрением паровых машин в работу ткацких производств, что, с точки зрения луддитов, приводило к уничтожению рабочих мест. Вдохновителем и предводителем движения считался Нед Лудд, или Генерал Лудд. Современные исследователи склонны полагать, что он представляет из себя подобие Робин Гуда и является собирательным образом трудолюбивого ткача, который, согласно легенде, сломал вязальный станок, удешевлявший его труд. История Неда Лудда, передававшаяся из уст в уста и обраставшая подробностями, стала фундаментом движения, противодействующего промышленной революции, и привела к многочисленным разрушениям машин на текстильных фабриках в Ноттингеме, Йоркшире и Манчестере. Правительственные войска жестко подавили восстание луддитов, но дело по борьбе с техническим прогрессом осталось жить в ставших мировой классикой произведениях британских писателей, например, в романе «Шерли» Ш. Бронте, в «Оде авторам билля» Дж. Байрона и в оказавшем значительное влияние на культуру XX в. романе

«Франкенштейн, или современный Прометей» М. Шелли [Jones, 2013: 122].

Вдохновленные историческими событиями и отображением позиции сторонников Неда Лудда в романтической литературе деятели новой волны — неолуддиты — выступают не против технологий, являющихся, по их мнению, неотъемлемой частью творчества и культуры, но против таких технологических форм, которые лежат в основе современного общества и поощряют механистический подход к жизни, основанный, в частности, на рациональном мышлении, утилитаризме и убежденности в превосходстве человека над природой [Glendinning, 1990: 50]. Они призывают к использованию альтернативных и возобновляемых источников энергии, к созданию технологий, происходящих непосредственно из естественных моделей и систем, к разработке социальных, политических, экономических подходов, основанных на сотрудничестве, доверии, ответственности и ведущих к устойчивому развитию. Что вполне закономерно, неолуддиты отрицательно относятся к ядерным, химическим, генно-инженерным и подобным им технологиям, особенно выделяя информационно-коммуникационную сферу, в том числе робототехнику и искусственный интеллект (ИИ).

Противники научно-технического прогресса представляют из себя крайне разнородную группу и используют для объяснения своих подходов и требований радикально противоположные формулировки. С одной стороны, существуют практики, готовые пойти на крайние меры, наподобие придуманного А. Азимовым С. Нинхеймера и существующего в реальности Т. Качинского. С другой стороны, есть исследователи, которые в мягкой форме призывают подумать, стоит ли реализовывать все возможности, предоставляемые НТП.

В контексте обсуждения «Раба корректуры» интересна работа «Манифест неолуддизма; или почему я не люблю роботов» Н. Хант-Балла, в которой автор подчёркивает, что его устраивает ИИ, применяемый для исправления орфографии в поисковых запросах или для разработки

более эффективных механизмов доставки почты, а беспокойство вызывают машины, способные на перемещение и принятие самостоятельных решений в ответ на изменения окружающей среды, т.е. роботы. Хант-Балл называет позицию, основанную на отношении к автоматам как к абсолютному или практически абсолютному социальному добру «панглоссионизмом в отношении роботов», показывая, что такой подход напоминает идеи персонажа повести Вольтера «Кандид», а значит, чрезвычайно наивен и может быть опасен для человечества. Приводя в пример проблему искусственного интеллекта, автор обращает внимание на необходимость изучения последствий внедрения технологий до периода их активного распространения, так как изменения, вызванные НТП, могут быть положительными, только если они не противоречат общечеловеческим ценностям, происходят в разумном темпе и улучшают жизнь большинства, а не ведут к увеличению доходов меньшинства [Hunt-Bull, 2006: 4]. Следует заметить, что подобные идеи ранее высказывал Э. Тоффлер в книге «Шок будущего», когда предлагал создавать комиссии из ученых, изучающих поведение, для оценки ими в динамике социальных последствий, которые могут быть вызваны новой технологией. При высокой вероятности сильных потрясений должны включаться механизмы приостановки инновации до достижения общественного консенсуса; также возможно распространение технологии при обеспечении мер, достаточных для компенсации отрицательных воздействий. «Рассматривая не просто специфические технологии, но и их отношения друг с другом, промежуток времени между ними, предлагаемую скорость распространения и тому подобные факторы, мы могли бы в конце концов добиться некоторого контроля над темпом перемен, а также над их направлением», — пишет Тоффлер [Тоффлер, 2002: 484].

Говоря о неолуддизме, стоит обратить внимание и на других авторов, которые считаются предшественниками, вдохновителями и сторонниками данного течения. Впервые, как полагают теоретики

направления, негативное отношение к тому, что теперь получило название «научно-технический прогресс», выразил Сократ, который в диалоге Платона «Федр» отрицательно высказывается о письменности, приводя в пример реакцию царя Таруса на изобретенные египетским божеством Тевтом письма: «В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память. <...> Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость» [Платон, 1993: 278]. Стоит отметить, что, хотя позицию Сократа сложно трактовать однозначно, неолуддиты не сомневаются в неприязни философа к технологиям и часто упоминают об этом в своих работах.

Также с принципами, которые в дальнейшем легли в основу борьбы с научно-техническим прогрессом, могут ассоциироваться взгляды Ж.-Ж. Руссо. Казалось бы, сходство очевидно. В сочинении, посвященном изучению влияния наук и искусств на нравственность, французский философ продолжает мысль Сократа: «Существует древнее, перешедшее из Египта в Грецию предание о том, что науки изобрел один из богов, враг человеческого покоя» [Руссо, 2012: 63]. Руссо осуждает попытки людей выйти из состояния неведения, подчёркивая, что с развитием наук и искусств, которые являются порождением пороков, человек всё больше развращает свою душу. Т.И. Ойзерман в статье «Плодотворная противоречивость философско-исторических и общественно-политических воззрений (Социальная философия Жана-Жака Руссо)» отмечает амбивалентность позиции мыслителя, показывая, что как в первой, так и в дальнейших его работах есть и рассуждения о пользе знания и развития. Российский философ также обращает внимание на то, что двойственность Руссо является достоинством, ведь только благодаря ей видны «противоречия культурного развития человечества, противоречия, которые в современную эпоху стали еще более глубокими и очевидными» [Ойзерман, 2009: 148].

Неоднозначное отношение к научно-техническому развитию не исчезает и в XX в.

Более того, именно тогда появляется системный подход к технологиям как к угрозе, причём формируется он на основании взглядов, приписываемых, в первую очередь, М. Хайдеггеру. Его фигура особенно интересна для рассмотрения в данной статье, так как, во-первых, многие современные авторы открыто называют Хайдеггера неолуддитом, а во-вторых, можно увидеть общие черты между его взглядами на философию техники и идеями, прописанными А. Азимовым в «Рабе корректуры».

Считается, что М. Хайдеггер был первым, кто не столько описал проявления или причины развития техники, сколько открыл её сущность [Smith, 1991: 375]. В «Вопросе о технике» он утверждает, что распространенное представление о технике как о средстве достижения целей и как о человеческой деятельности является правильным, но не позволяет добраться до её сути. Из-за подобных взглядов мы «рабски прикованы к технике, безразлично, энтузиастически ли мы ее утверждаем или отвергаем» [Хайдеггер, 1993: 221]. Ещё хуже наиболее часто встречающееся нейтральное отношение к технике, которое «делает нас совершенно слепыми к ее существу» [Хайдеггер, 1993: 221]. Существо же техники, по Хайдеггеру, состоит в раскрытии потаённости. Способ раскрытия потаённости, реализуемый через современную технику, которая связана с добывающим производством, он называет поставом, что направляет человека по определённому пути исторического развития, основанного на естественных науках, точном расчёте и рационализме. Хотелось бы отметить, что Хайдеггер неоднократно подчёркивает пагубность «тупого фатализма слепых служителей или, что сводится к тому же, бессильных бунтарей против техники» [Хайдеггер, 1993: 232], поэтому необходимо поставить под вопрос возможность причисления немецкого философа к сторонникам борьбы с технологическим развитием, учитывая, впрочем, огромное влияние, которое он оказал на неолуддизм. Безусловно, М. Хайдеггер предупреждает об опасности раскрытия потаённости, которое само по себе есть риск, только по образу постава, так как, во-первых, «рас-

пространяется видимость, будто всё пред-
стающее человеку стоит лишь постоль-
ку, поскольку так или иначе поставлено
им», а во-вторых, «поставом скрадывает-
ся тот путь раскрытия тайны, который
дает присутствующему явиться в смысле
произведения» [Хайдеггер, 1993: 233],
т.е. творчества. Но вместе с тем, цитируя
Гельдерлина («Но где опасность, там вы-
растает // И спасительное»), он приходит
к выводу, что именно благодаря поставу
человек может вернуться к иному спосо-
бу раскрытию потаённости, называемому
ранее, как и техника, «техне» — к поэзии
изящных искусств. Хайдеггер говорит, что
«бытие требует человека», а В.В. Биbihин,
осмысливая его слова, добавляет: «Бытие
никогда не говорит другим голосом, кроме
зова тишины. Тишина кажется пустотой.
Но кто вслушивается в нее, тому ее пустота
открывается впускающим простором. Он
допускает вещам быть тем, что они есть.
Так слово мыслителя и поэта оказывается
способно на то, что не дается всей делови-
тости поставы» [Биbihин, 1989: 67].

Казалось бы, выход найден: человек
может найти спасение от господства тех-
ники в творчестве. Но что, если постав по-
степенно захватывает и область искусств?
Именно такую ситуацию описывает А.
Азимов в «Рабе корректуры», и в настоя-
щее время придуманная фантастом исто-
рия начинает становиться реальностью.
Современные информационно-коммуни-
кационные технологии, особенно искус-
ственный интеллект и робототехника,
«медленно, но верно» проникают в музы-
ку, живопись, поэзию и начинают прояв-
лять нечто, напоминающее способность к
творчеству, которое традиционно считает-
ся прерогативой человека.

Иной способ решения проблемы осво-
бождения человека от техники предлагает
Н.А. Бердяев, предполагая, что необходимо
выбрать путь, способный поставить «че-
ловека выше природы и общества», по-
ставить «душу человеческую выше всех
природных и общественных сил, которые
должны ему подчиниться», иными слова-
ми, путь к Богу [Бердяев, 1933: 37]. Как от-
мечает М.В. Силантьева, Бог у Бердяева —
это «запредельное понятие», «абсолютное

совершенство», и «возвращение» к нему
становится доступно в морали [Силантье-
ва, 2017: 74]. Парадоксально, но подход,
разрабатываемый русскими философа-
ми, имеет некоторое сходство с западной
идеей «медленного движения», которое
призывает вернуться к базовым человече-
ским ценностям и в XXI в. привлекает всё
больше сторонников.

Предполагается, что концепция «мед-
ленного движения» (slowmovement) офи-
циально появилась в 1989 г., когда была
создана международная организация
«Медленное питание» (Slowfood), целью
которой является борьба с популяриза-
цией быстрого питания и быстрой жизни.
Ее основатель К. Петрини предложил три
принципа медленного питания: хорошо,
чисто и честно (good, clean, fair). Впослед-
ствии данные правила были распростра-
нены и на другие направления: медленный
город, медленное образование, медленная
наука, медленное воспитание, медленное
телевидение и т.д. Были созданы много-
численные организации, распространяю-
щие идеи замедления темпа жизни, такие
как «Мировой институт медленности»,
«Сообщество замедления времени», «Меж-
дународный институт неделания слиш-
ком многого» и др., а популярность данное
течение стало приобретать после выхода
книги К. Оноре «Без суеты. Как перестать
спешить и начать жить», в которой автор
рассказывает о различных течениях мед-
ленного движения и делает акцент на том,
что в эпоху главенства культа скорости
каждому человеку важно не просто замед-
литься, но найти свой собственный, есте-
ственный темп [Оноре, 2017: 241].

Медленное движение не обошло сто-
роной и научно-технический прогресс. По-
пытка использовать сформулированные
К. Петрини принципы по отношению к ИКТ
описана в статье «Медленные техноло-
гии: запрос на хорошие, чистые и честные
ИКТ». Так, хорошие информационно-ком-
муникационные технологии должны по-
мочь людям найти баланс между работой и
свободным временем, изменяя сегодняш-
нюю ситуацию, когда они лишь ускоряют
жизненный ритм и переводят человека
в состояние перманентной активности.

Кроме того, необходимо осуществлять анализ рисков, связанных с внедрением технологий, причём авторы утверждают, что хорошие ИКТ обязаны быть результатом оценки и разработки инноваций, осуществляемой не только экспертами и специалистами, но и действующими и потенциальными пользователями (такой подход назван «совместным проектированием»). Идея чистых ИКТ связана с необходимостью максимально уменьшить вред от производства и использования технологических продуктов и с продлением их жизненного цикла, но в статье отмечается, что её реализация затруднена желанием потребителей накапливать материальные блага и следовать последним тенденциям технологической моды и стремлением производителей получить сиюминутную прибыль. Наконец, в основе подхода «честные ИКТ» лежит уважительное отношение ко всем сторонам, имеющим отношение к развитию технологий, а также стремление к распространению открытого программного обеспечения и к свободному доступу к спецификациям и схемам оборудования [Patrignani, 2014: 82].

Интересно отметить, что медленные технологии, как и всё медленное движение, созвучно философии П. Вирильо, для которого скорость является центральным понятием постиндустриального общества. Опираясь на феноменологическую традицию, он разрабатывает концепцию, основанную на идее дромоса (в переводе с греч. — «путь, проход, бег») [Сидоров, 2012: 138], и включающую в себя четыре основные сферы: дромологию, под которой понимается всестороннее изучение влияния скорости на человеческое существование, дромоскопию, или восприятие мира людьми, двигающимися с высокой скоростью, дромократию, т.е. власть скорости, что меняет социальные и политические структуры, и дромосферу — пространство, измеряемое и определяемое не с помощью объема, массы или плотности, но через скорость [Lennerfors, 2014: 290-293]. Являясь представителем постмодерна, П. Вирильо в разработке своей теории достигает высочайшего уровня абстракции, однако применяемая им самим концепция заклю-

чения времени в материальную оболочку в виде часов позволяет использовать идеи французского философа в физической реальности на практическом уровне.

П. Вирильо полагает, что благодаря ИКТ человечество почти что достигло предела скорости, т.е. мгновенности, которая стирает различия между прошлым, настоящим и будущим, заставляет нас терять историческую память и уверенность в завтрашнем дне и побуждает к концентрации на мгновении жизни, на *carpediem* [Virilio, 2012: 10]. Описанной автором угрозе, таящейся в современных технологиях, медленное движение противопоставляет подход, прекрасно выраженный норвежским мыслителем, специализирующемся, что интересно, на философии М. Хайдеггера, Г. Флейстадом в книге «Изучение медленной философии». По его мнению, так как темп жизни становится все более быстрым и для достижения успеха сегодня надо постоянно ускоряться, стоит напомнить людям о постоянстве наших основных потребностей, заключающихся в близости, заботе и любви, которые достигаются только через неторопливость человеческих отношений [Fløistad, 2002: 30-35].

Подводя итог, можно отметить, что Айзек Азимов, являясь сторонником научно-технического прогресса и веря, что роботов, как и любую другую технологию, человечество способно взять под контроль, тем не менее прописывает образ Саймона Нинхеймера. Человека, который представляет меньшинство противников НТП, который делает всё, чтобы защитить людей от угрозы, исходящей от искусственного интеллекта как одной из вершин научной деятельности. Подобно луддитам XIX в., Нинхеймер рискует едва ли не всем, что у него есть — и проигрывает. Но в реальности дело борцов с технологиями продолжает жить. На смену луддитам приходят анархо-примитивисты, энвайронменталисты, сторонники устойчивого развития, альтернативной энергетики, медленного движения... Те, кого сегодня принято называть неолуддитами. И хотя людей, призывающих к осторожному и вдумчивому использованию технологий, становится

всё больше, их взгляды, во многом из-за деятельности представителей радикальных ответвлений движения, всё равно воспринимаются обществом как контркультура. Возможно, со временем отношение к ним изменится и превратится в ощущение, которое испытывает робопсихолог, уходя

от потерявшего работу, статус и репутацию С. Нинхеймера в «Рабе корректуры»: «Она пыталась что было сил заглушить колющее чувство симпатии к загубленному человеку. Нельзя сказать, чтобы ей это полностью удалось» [Азимов, 2008: 89].

THE IMAGE OF THE OPPONENT OF TECHNOLOGICAL INNOVATION IN *GALLEY SLAVE* BY A. ASIMOV: MODERN INTERPRETATION

A.E. Ulanova

Aleksandra E. Ulanova — PhD student of the Department of philosophy, MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: aleksa.ulanova@yandex.ru

Ulanova A.E. 2020. The image of the opponent of technological innovation in *Galley Slave* by A.Asimov: modern interpretation. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 2 (14). P. 135–143. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-135-143>

Received: 09.10.2019. Accepted: 30.03.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. *The image of Simon Ninheimer — the opponent of scientific and technological progress — is described by A. Azimov in the story «Galley Slave». It is used to develop the idea of resistance to mechanization, which is now finding increasingly supporters due to the increased influence of information and communication technologies in general and artificial intelligence and robotics in particular. The historical and conceptual foundations of neo-luddism are linked with modern trends calling for a gradual, controlled innovation. It is noticed that the ideas of the luddites have been preserved in romantic literature and transformed into neo-luddism in the 20th century. The theorists of this movement use philosophical concepts of different epochs (e.g. Socrates, J.-J. Rousseau and M. Heidegger) to confirm the legitimacy of their own status. As a result, in the 21st century more moderate areas of struggle against scientific and technological progress are actively developing under the influence of postmodernism. For example, the slow movement is growing strength, and its supporters are trying to slow down the pace of life and are calling for a thoughtful, responsible attitude towards emerging technologies. The positions underlying the slow movement are in tune with the dromology of P. Virilio and the slow philosophy of G. Fleistad. However, neo-luddism has social status of counterculture, but the situation can be changed due to the rapid and sometimes uncontrollable development of technology.*

Keywords: luddism, neo-luddism, slow movement, dromology, panglossianism, gestell, ICT, robot, artificial intelligence, technology.

References:

- Fløistad G. 2002. *Studier ilangsomhetensfilosofi, Bind I. Ledelsesfilosofi*. 332 s.
Glendinning C. 1990. Notes toward a Neo-Luddite Manifesto. *Utne Reader*. Vol. 38. №. 1. P. 50-53.

Hunt-Bull N.A. 2006. *Neo-Luddite Manifesto: or Why I Do Not Love Robots*. P. 1-5. Available at: https://www.researchgate.net/publication/239838409_A_Neo-Luddite_Manifesto_or_Why_I_Do_Not_Love_Robots (accessed 13.06.2020).

Jones S.E. 2013. *Against Technology: From the Luddites to Neo-Luddism*. Oxford: Routledge. 288 p.

Lennerfors T.T. 2014. Sustainable and fast ICT: lessons from dromology. *Journal of Information, Communication and Ethics in Society*. Vol. 12. № 4. P. 284-297.

Patrignani N., Whitehouse D. 2014. Slow Tech: a quest for good, clean and fair ICT. *Journal of Information, Communication and Ethics in Society*. Vol. 12. № 2. P. 78-92.

Smith G.B. 1991. Heidegger, technology and postmodernity. *The Social Science Journal*. Vol. 28. №. 3. P. 369-389.

Virilio P. 2012. *The Great Accelerator*. Cambridge: Polity Press. 100 p.

Asimov I. 2008. *Ves' Azimov. Ia, robot* [All of Asimov. I, robot]. Trans. by S. Berezhkov. Moscow: Eksmo. 180 p. (In Russian).

Berdyayev N. 1933. Chelovek i mashina (problema sotsiologii i metafiziki tekhniki). [Man and Machine (problem of sociology and metaphysics of technology)]. *Put'*. № 38. P. 3-38 (In Russian).

Bibikhin V. 1989. Khaidegger [Heidegger]. *Znanie — sila*. № 10. P. 60-69 (In Russian).

Heidegger M. 1967. *Sein und Zeit*. 11te Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 450 s. (In German) (Russ. ed.: Heidegger M. 1993. *Vremia i bytie (stat'i i vystupleniia)*. Trans. by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika. 447 p.).

Honore C. 2017. *Bez suety. Kak perestat' speshit' i nachat' zhit'* [No fuss. How to stop rushing and begin to live]. Trans. by L. Summ. Moscow: Al'pina Publisher. 260 p. (In Russian).

Oizerman T. 2009. Plodotvornaia protivorechivost' filosofsko-istoricheskikh i obshchestvenno-politicheskikh vozzrenii (Sotsial'naiia filosofii Zhana-Zhaka Russo) [Productive contradiction of philosophical-historical and socio-political views (Social philosophy of Jean-Jacques Rousseau)]. *Voprosy filosofii*. № 5. P. 133-149 (In Russian).

Plato. 1993. *Sobr. soch. v 4-kh tomakh. Tom 2* [Collected works in 4 volumes. Vol. 2]. Trans. by A. Egunov. Moscow: Mysl'. 992 p. (In Russian).

Rousseau J.-J. 2012. Rassuzhdenie o naukakh i iskusstvakh, poluchivshee premiiu Dizhonskoi akademii v 1750 godu, na temu, predlozhennuiu etoi zhe akademiei: Sposobstvovalo li vozrozhdenie nauk i iskusstv uluchsheniuiu нравов? [Discourse on the Arts and Sciences which was awarded the prize by the Academy of Dijon in the year 1750 on this question, which the Academy itself proposed: Has the restoration of the sciences and the arts contributed to refining moral practices?]. *Istoriko-pedagogicheskii zhurnal*. № 2. P. 54-79 (In Russian).

Sidorov A. 2012. Pol' Viril'o: telo, skorost' i sovremennoe iskusstvo [Paul Virilio: body, speed and contemporary art]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina*. Vol. 2. № 3. P. 137-144 (In Russian).

Silant'eva M. 2017. Filosofiiia kul'tury Nikolaia Berdiaeva o perspektivakh «Postkrizisnogo mira»: metodologicheskie aspekty intellektual'noi modeli «Novogo srednevekov'ia» [Philosophy of culture of Nikolai Berdyayev on the prospects of the «Post-Crisis World»: the methodological aspects of the intellectual model of the «New Middle Ages»]. *Uchenye zapiski Zabaikal'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Sotsiologicheskie nauki*. Vol. 12. № 3. P. 71-79 (In Russian).

Toffler A. 2002. *Shok budushchego* [Future Shock]. Trans. by K. Burmistrov et al. Moscow: ACT. 557 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Азимов А. 2008. *Весь Азимов. Я, робот*. / Пер. с англ. С. Бережкова. Москва: Эксмо. 180 с.

Бердяев Н.А. 1933. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники). *Путь*. № 38. С. 3-38.

Бибихин В.В. 1989. Хайдеггер. *Знание — сила*. № 10. С. 60-69.

ОйзерманТ.И. 2009. Плодотворная противоречивость философско-исторических и общественно-политических воззрений (Социальная философия Жана-Жака Руссо). *Вопросы философии*. № 5. С. 133-149.

Оноре К. 2017. *Без суеты. Как перестать спешить и начать жить*. Пер. с англ. Л. Сумм. Москва: Альпина Паблишер. 260 с.

Платон. 1993. *Собр. соч. в 4-х томах. Том 2*. Пер. А.Н. Егунова. М.: Мысль. 992 с.

Руссо Ж.-Ж. 2012. Рассуждение о науках и искусствах, получившее премию Дижонской академии в 1750 году, на тему, предложенную этой же академией: Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов? *Историко-педагогический журнал*. № 2. С. 54-79.

Сидоров А.М. 2012. Поль Вирильо: тело, скорость и современное искусство. *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. Т. 2. № 3. С. 137-144.

Силантьева М.В. 2017. Философия культуры Николая Бердяева о перспективах «Посткризисного мира»: методологические аспекты интеллектуальной модели «Нового средневековья». *Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия: Социологические науки*. Т. 12. № 3. С. 71-79.

Тоффлер Э. 2002. *Шок будущего*. Пер. К. Бурмистрова и др. Москва: АСТ. 557 с.

Хайдеггер М. 1993. *Время и бытие (статьи и выступления)*. Пер. В.В. Бибихина. Москва: Республика. 447 с.



«АЛФАВИТ БЛАГОЧЕСТИЯ» В КОНТЕКСТЕ ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОГО ПОДХОДА

М.С. Киселев

Киселев Михаил Сергеевич — аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. 119991, Москва, ГСП-1, Ломоносовский проспект, 27, корп. 4. E-mail: Mikh.Kiselev@gmail.com

Киселев М.С. 2020. «Алфавит благочестия» в контексте интертекстуального подхода.

Концепт: философия, религия, культура. Том 4. № 2 (14). С. 144–154.

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-144-154>

Статья поступила в редакцию: 27.01.2020. Принята к публикации: 22.05.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья подготовлена в рамках деятельности Выдающейся научной школы МГУ имени М.В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».



Статья посвящена методологическим проблемам исследования межтекстуальных связей при изучении первоисточников и находится на пересечении проблемных полей религиоведения, культурологии, филологии и кельтологии. На материале конкретного первоисточника — трактата «Алфавит благочестия», самого раннего из сохранившихся христианских прозаических текстов, написанных на древнеирландском языке, делается попытка найти адекватный методологический подход для выявления и описания межтекстуальных связей. Вкратце разбираются существующие на данный момент гипотезы о том, какие христианские тексты, написанные на латыни, оказали влияние на структуру и содержание данного трактата: П.П. О Нейл — Иоанн Кассиан; Т.О. Кленси и Г. Маркус — Иоанн Кассиан и Василий Великий; А.А. Королёв — Исидор Севильский и Иоанн Кассиан. Высказываются критические замечания касательно методологии выявления вышеуказанных влияний на «Алфавит благочестия», избранной этими исследователями, и использованного ими языка научного описания. В качестве более корректного методологического подхода для маркировки и описания межтекстуальных связей предлагается использовать приёмы, разрабатываемые в рамках теории интертекстуальности. Использование интертекстуального описания в работе с первоисточниками показывается на примере анализа фрагмента «Алфавита благочестия» (§ 8). В результате анализа выдвигается гипотеза о том, что источником влияния, интертекстом, для указанного фрагмента помимо текста Священного Писания служит труд «Беседы на Книгу пророка Иезекииля» папы Григорий I Великого. В качестве дополнительного аргумента в пользу этой гипотезы приводится краткий обзор почитаемости папы Григория I, зафиксированной в ирландской церковной литературе.

Ключевые слова: христианство, раннесредневековая Ирландия, Григорий Великий, «Беседы на Книгу пророка Иезекииля», интертекст, методология, религиоведение.

В центре внимания данного исследования находится раннесредневековый христианский дидактический текст, написанный на древнеирландском языке и известный как «Алфавит благочестия» (Apgitir chrábaid). Возникший в самой ранней своей редакции, как считает ряд исследователей [Thurneysen, 1936; Ó Néill, 1987; Clancy, 1995: 195-199; Carey, 2000: 231-232; Калыгин, 2006: 112-113],¹ вероятно, в первой половине VII в., он, с точки зрения советских и российских кельтологов В.П. Калыгина и А.А. Королёва, может считаться фактически древнейшим христианским прозаическим произведением, написанным на древнеирландском языке, на основании того, что все другие известные на данный момент ирландские церковные тексты, которые могут быть датированы ранее VII в., были записаны на латыни [Калыгин, 2006: 112-113].

Если обратиться к композиционной и содержательной сторонам «Алфавита», то мы увидим, что он очень напоминает собой сборник, компендиум сентенций, поучений и иногда весьма пространных рассуждений, посвящённых воспитанию добродетелей, борьбе со страстями и некоторым другим смежным темам. Причём, несмотря на просматриваемые в структуре текста попытки авторов-составителей создать в «Алфавите» некоторое подобие художественной целостности путём смыслового объединения «параграфов»² трактата (всего «Алфавит» делится на шесть частей), они редко выдерживают логическую связанность дольше, чем в течение трёх «параграфов». Наконец, при знакомстве с трактатом складывается впечатление, что при исключении некоторых «параграфов» общий посыл текста не изменится, что лишь подчёркивается тем фактом, что из девятнадцати известных рукописей «Алфавита» целиком он пред-

ставлен лишь в четырёх [Hull, 1968: 45-48; Follett, 2006: 226].

Вся эта лоскутность, мозаичность структуры «Алфавита» подталкивает к гипотезе о том, что перед нами текстовая компиляция, аппликация или, своего рода, центонный текст. Если наше предположение верно, то этот текст представляет собой, вероятнее всего, набор искаженных цитат, пересказов и даже, возможно, собственных идей авторов-составителей трактата, части которого с большой долей вероятности были скомпонованы не единомоментно, а собирались в течение некоторого промежутка времени. Выдвижение подобной гипотезы сразу же порождает целый ряд исследовательских вопросов: можно ли составить исчерпывающий список источников, повлиявших на текст «Алфавита»; состоит ли он только из заимствований из других текстов или же авторы-составители трактата высказали в нём какие-то свои соображения; реально ли реконструировать процесс редакций «Алфавита» и т.д.

В рамках данного исследования мы хотели бы попробовать сосредоточиться лишь на одном вопросе — возможности поиска источников «Алфавита благочестия» среди других раннесредневековых христианских произведений, в первую очередь латинских, т.е., иными словами, на проблеме выявления межтекстуальных связей. Поиск таких связей в случае «Алфавита» нам представляется весьма интересным и актуальным, поскольку их обнаружение может добавить новые штрихи к нашим знаниям об идеях и текстах христианских авторов, которые воспринимались, (пере)осмыслились и в дальнейшем транслировались на «изумрудном острове». Наше исследование может помочь в поиске ответов на вопросы о том, каким мог быть «средний» уровень эрудиции ирландского духовенства в Ранние Средние

¹ В кельтологии представлен ещё целый ряд позиций других учёных, датирующих данный трактат позже начала VII в., однако, сравнительный анализ датировок «Алфавита» вкупе с проблемой авторства данного текста и его рукописной традицией, заслуживают того, чтобы им уделили всестороннее внимание в отдельной работе.

² Слово «параграф» взято в кавычки, т.к. в рукописной традиции такое деление текста не наблюдается — оно было введено первым издателем полного текста «Алфавита» К. Мейером, который разделил текст на тридцать восемь параграфов [Meyer, 1901].

века (здесь нам кажется адекватным предположение о том, что разглядеть в «Алфавите» «компендиум цитат» могли только образованные клирики, владеющие латынью, обычные же миряне вряд ли видели в нём нечто большее, чем просто дидактический текст); с опорой, на каких авторов делалась, если можно так выразиться, одна из первых попыток вписать локальную ирландскую христианскую мысль в *Pax Christiana*.

Нам известны несколько гипотез, на данный момент выдвинутых в попытке проследить, какие тексты оказали влияние на авторов-составителей «Алфавита». Так, П.П. Ó Нейл высказал мнение, что ирландские монахи были хорошо знакомы с трудами Иоанна Кассиана, у которого они «вероятно, заимствовали» идеи о важности умеренности и рассудительности в аскетических практиках, о возможности преодоления пороков противоположными им добродетелями и о «сторичной награде» за добродетель ещё в земной жизни [Ó Néill, 1987: 207-208]. К сожалению, исследователь подкрепляет примерами (и то лишь из текста «Алфавита») только второй тезис, оставляя верификацию первого и третьего на откуп своих читателей³. Позже Т.О. Кленси и Г. Маркус, соглашаясь с П.П. Ó Нейлом, добавляют предположение, что текст «Алфавита» также «перекликается» и с аскетическими сочинениями Василия Великого, однако не приводят никакой конкретики, апеллируя к тому, что стилистически древнеирландский трактат кардинально отличается от трудов великого каппадокийца, что в свою очередь не позволяет исследователям идентифицировать точные цитаты [Clancy,

1995: 196-197]. Гораздо более выигрышно по отношению к зарубежным коллегам, на наш взгляд, выглядит исследование А.А. Королёва, где он на основании сравнительного анализа текстов выдвинул гипотезу о «влиянии» на авторов-составителей «Алфавита» «Сентенций» Исидора Севильского⁴. Однако впоследствии А.А. Королёв стал отдавать большее предпочтение позиции П.П. Ó Нейла [Королёв, 2017: 416], к сожалению, не пытаясь подкрепить её дополнительными аргументами.

На наш взгляд, описание межтекстовых связей в столь расплывчатых терминах, как «влияние», «заимствование», «перекличка» и т.п., указывающих, прежде всего, на семантический уровень отношений между текстами, без приведения конкретных примеров, безальтернативно влечёт за собой конфликт интерпретаций, затрудняет как верификацию, так и фальсификацию подобных предположений для последующих исследователей. Возможность решения данной проблемы языка научного описания мы видим в обращении к теории интертекстуальности.

Вслед за французской исследовательницей Н. Пьеге-Гро в идее интертекстуальности мы видим концептуальную позицию, опирающуюся на допущение, что любое произведение неизбежно находится в наполненном предшествующими ему по времени сочинениями текстовом пространстве, где интертекстуальность выступает в роли «устройства», благодаря которому осуществляется перезапись одного текста другим, понимая, что сама интертекстуальность может принимать целый ряд разнообразных форм, начинающийся с цитаты, референции, плагиата

³ Не можем не отметить, что если с первым тезисом П.П. Ó Нейла мы пока склонны скорее согласиться («пока», т.к. в рамках наших дальнейших исследований предполагается проведение самостоятельного анализа на выявления межтекстуальных связей между «Алфавитом» и трудами Иоанна Кассиана), то тезис о заимствовании идеи «сторичной награды» у наставника галльского монашества нам представляется спорным уже сейчас. С нашей точки зрения, фигурирование в ирландском трактате подобной идеи может быть, как мы писали ранее [Киселев, 2019: 108-109], расценено в качестве неатрибутированной цитаты из Евангелий (Мф. 29, 19; Мк. 10, 29-30; Лк. 18, 29-30). Таким образом, получается, что авторы-составители «Алфавита» могли подчерпнуть данный концепт непосредственно из Священного Писания, без посредничества Иоанна Кассиана, который в своём тексте как раз комментирует этот евангельский сюжет [Ioannes Cassianus, 1846: 1320-1326; Иоанн Кассиан, 1892: 629-633]. Однако, скорее всего, отдать окончательное предпочтение одному из этих двух вариантов попадания «сторичной награды» в ирландский трактат не представляется возможным.

⁴ Королёв А.А. 2009. *Св. Ултан и истоки ирландской агиографии: дис. ... канд. культурологии: 24.00.01*. Москва: РГГУ. 216 с. С. 111-118.

и аллюзии и продолжающийся коллажем, перезаписью, пародией, стилизацией и т.д., а вся «совокупность текстов, отразившихся в данном произведении» называется интертекстом [Пьеге-Гро, 2008: 48]. Таким образом, использование при описании межтекстовых связей терминологического инструментария, разрабатываемого в рамках различных подходов к интертекстуальности, нам представляется методологически удачным на том основании, что её понятийный аппарат самим своим присутствием в языке научного описания не просто позволяет автору фиксировать связь между текстами на семантическом уровне, но и обязывает обозначать языковую форму проявления этой связи. Такое принуждение к акцентированию внимания на способах «перезаписи» одного текста другим, на наш взгляд, позволяет несколько сгладить фактор субъективности, безусловно проявляющийся в акте чтения, а, соответственно, и интерпретации текста читателями. Таким образом, описание каждого акта выявления (а *de facto* «вчитывания») читателем межтекстовых связей оказывается формализованным (сопровождается указанием на конкретные примеры проявления интертекстуальности в тексте), что, соответственно, делает его более «прозрачным» для последующих интерпретаторов, и даже, возможно, более верифицируемым и фальсифицируемым. Более того, как мы понимаем, работа в рамках теории интертекстуальности, легитимизирует и обратную исследовательскую ситуацию, когда сначала констатируется присутствие влияний или заимствований

между текстами в языковых приёмах и только затем на семантическом уровне.

В качестве примера использования интертекстуального описания *ad hoc* анализируем следующий фрагмент «Алфавита благочестия»: «§ 8. Четыре (средства) спасения души: страх (Божий) и покаяние, любовь и надежда. Два из них те, что оберегают на земле; два другие — те, что возносят на Небеса. Страх (Божий) изгоняет грехи грядущие. Покаяние уничтожает грехи предшествующие. Любовь Создателя и надежда на Его Царство — то, что возводит на Небеса...»⁵.

С нашей точки зрения, в роли частей интертекста для данного отрывка выступают Священное Писание и «Беседы на пророка Иезекииля» папы Григория I (ок. кон. VI – нач. VII вв.)⁶. Эти тексты «перезаписаны» здесь посредством неатрибутированных цитат, «вариаций на тему претекста», а так же «дописывания “чужого” текста» (термины Н.А. Фатеевой [Фатеева, 2007: 144-146]), опосредованных, в том числе, переводом с латинского на древнеирландский язык.

Фраза «Четыре (средства) спасения души: страх (Божий) и покаяние, любовь и надежда» содержит в себе неатрибутированную цитату из «Бесед» — перечисление двух пар добродетелей, которые Григорий Великий приводит как интерпретацию двух пар крыльев (первая пара — «соединенные» направлены вверх; вторая — «раздельные», прикрывающие тела) тетраморфа из первой главы Книги пророка Иезекииля: «Ибо если мы внимательно смотрим, то находим четыре до-

⁵ Оригинальный текст см. [Hull, 1968: 60]. Перевод с древнеирландского языка, а также вставки и пояснения, в «(...)», в тексте наши — МК.

⁶ «Беседы на пророка Иезекииля», как сообщает сам Григорий во введении, адресованном епископу Мариану, были произнесены им как проповеди перед народом и только спустя восемь лет переработаны и оформлены в виде книг [Gregorius I Magnus, 1849: 785; Григорий Двоеслов, 1863: 3-4]. Как считает большинство исследователей [Sraw, 1996: 52; Markus, 1997: 16; Moorhead, 2005: 13-14; Ricci, 2013: 37-38], этот цикл проповедей был прочитан папой Григорием в период с ок. 591 по ок. кон. 593 – нач. 594 гг., т.к. во введении ко второй книге «Бесед», упоминается лангобардский король Агилульф, собирающийся осадить Рим [Gregorius I Magnus, 1849: 933-935; Григорий Двоеслов, 1863: 373-374].

Сразу отметим, что в определении датировки «Алфавита благочестия» датировка «Бесед» Григория Великого может сыграть особую роль, только в том случае, если кто-то предложит датировать этот ирландский трактат ранее конца VI в., что весьма маловероятно, т.к. в последние годы в кельтологических исследованиях наблюдается тенденция по «омолаживанию» первоисточников. Таким образом, единственное, о чём можно будет в этом ракурсе говорить, так только о том, что анализируемый в данной статье фрагмент не мог быть составлен ранее, чем были произнесены проповеди папы Григория I на книгу пророка Иезекииля в начале 90-х годов VI в.

бродетели, которые возвышают всякое пернатое животное от земных дел, именно: в будущем *любовь и надежда* (*amor et spes*), а в прошедшем *страх и покаяние* (*timor et poenitentia*)»⁷ [Gregorius I Magnus, 1849: 817; Григорий Двоеслов, 1863: 81].

В исследуемом нами тексте «Алфавита» предложение «Два из них те, что оберегают на земле; два другие — те, что возносят на Небеса», вероятно, можно расценивать как «вариацию» на неоднократные пассажи Григория о том, что «святое оное животное опирается на четыре крыла, из коих на двух возлетает к горнему (*ex quibus duabus ad superiora evolat*), а двумя крылами прикрывает тело (*duabus vero pennis corpus contegit*), потому что скрывает прошедшие деяния»⁸ [Gregorius I Magnus, 1849: 818; Григорий Двоеслов, 1863: 82-83].

Пара «Страх (Божий) изгоняет грехи грядущие. Покаяние уничтожает грехи предшествующие», с нашей точки зрения — неатрибутированная цитата из Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова: «*timor Dei expellit peccatum*» (Sir 1, 27)⁹ – «Страх Господень отгоняет грехи» (Сир 1, 21)¹⁰; «дописанная» по аналогии в рамках риторической фигуры параллелизма¹¹. Можно предположить, что данная цитата была выбрана авторами-составителями «Алфавита» для более яркой иллюстрации тезиса Григория Великого о том, что «два крыла каждого соединены, а два не соединены; потому что по любви и надежде у них одно, чего они желают, а

по *страху и покаянию* различно, что они оплакивают (*per timorem et poenitentiam diversum est quod deplorant*)» [Gregorius I Magnus, 1849: 819; Григорий Двоеслов, 1863: 84].

Фразу «Любовь Создателя и надежда на Его Царство — то, что возводит на Небеса», на наш взгляд, можно расценивать как «дописанную» краткую «вариацию» следующего пассажа Григория I: «Итак, крылья, соединенные одно с другим, простираются вверх, потому что *любовь и надежда святых возвышают ум их в горняя* (*amor et spes ad superna sublevant*). Они хорошо еще называются соединенными, потому что избранные без сомнения и *любят небесное, которого надеются, и надеются того, что любят* (*amant coelestia quae sperant, et sperant quae amant*). ... Итак, два крыла, как сказано, соединяютсяверху, когда *любовь и надежда возвышают сердца избранных в горняя, прилепляют к небесному* (*amor et spes electorum corda ad superiora elevant, ad coelestia suspendunt*)» [Gregorius I Magnus, 1849: 817-818; Григорий Двоеслов, 1863: 81].

Таким образом, принимая также во внимание факт того, что подобное сочетание добродетелей (ни в какой-либо связи с Иезекиилем, ни вне её) не было нами обнаружено более ни в одном доступном нашему анализу латинском тексте, представляется правомерным выдвижение гипотезы о том, что «Беседы на пророка Иезекииля» Григория Великого можно считать частью интертекста «Алфавита благочестия»¹².

⁷ Отметим, что такие формулировки этих пар встречаются в «Беседах» неоднократно: любовь и надежда – шесть раз [Gregorius I Magnus, 1849: 817-819; Григорий Двоеслов, 1863: 81-84], а страх и покаяние – девять [Gregorius I Magnus, 1849: 817-819, 851-852; Григорий Двоеслов, 1863: 81-84, 165-166].

⁸ В качестве дополнительного, но весьма слабого аргумента, можно отметить, что использованный Григорием I в данном контексте глагол *contego* мог быть понят ирландскими монахами не в первом своём значении – «покрывать, закрывать», но во втором – «защищать, оберегать» (см. [OLD, 1968: 426]).

⁹ Латинский текст воспроизводится по третьему Штутгартскому изданию Библии [Biblia Sacra, 1983].

¹⁰ Русский текст Библии приводится по Синодальному переводу [Библия, 2010].

¹¹ О бытовании Священного Писания в раннесредневековой Ирландии и особенностях его рецепции в «Алфавите», в том числе и в указанном фрагменте, мы писали ранее [Киселев, 2019].

¹² Прежде чем выдвинуть данное предположение, мы решили изучить на предмет наличия схожей интерпретации крыльев тетраморфа из Книги пророка Иезекииля тексты предшественников папы Григория I, с которыми он мог бы быть знаком.

А.Р. Фокин, вероятнее всего, основываясь на мнении В.Ф. Певницкого («... св. Григорий обращается по временам к руководству своих предшественников, Оригена и в особенности блж. Иеронима, но если следует им, то не во всей широте их мысли, а настолько, насколько позволяла ему это господствующая над его мыслью аллегория» [Певницкий, 1871: 243]), отмечает, что в своих «Беседах» Григорий Великий «опирался главным образом на труды Оригена и блж. Иеронима Стридонского» [Фокин, 2006: 616]. Несмотря на то, что данное замечание, скорее всего, относится по большей части к аллегорическому стилю толкования Писания, активно используемому па-

Дополнительными аргументами в пользу этой гипотезы, по нашему мнению, могут служить известность и почитаемость папы Григория I, зафиксированная в ирландской церковной литературе. К. Айреланд насчитывает минимум 10 текстов, написанных в Ирландии с нач. VII по первую треть VIII вв., где упоминается, используется или цитируется Григорий Великий [Ireland, 2015: 145-147]. Из них стоит назвать: Письмо св. Колумбана папе Григорию I (ок. 603 г.), где ирландский перегрин хвалит его «Пасторское правило» и просит прислать ему копию «Бесед на про-

рока Иезекииля» [Columbanus, 1863; 263]; труды аббата монастыря на острове Иона Адомнана (ок. 679-713 гг.)¹³; Камбрейскую гомилию — самую раннюю из известных ирландских проповедей (ок. 700 г.); и *Collectio canonum hibernensis* — собрание ирландских церковных канонов (ок. 725 г.). Фрагменты из «Моралий на Книгу Иова» содержатся в «Книге Армы» (ок. 807 г [Bieler, 1993: 7]) [Liber Ardmachanus, 1913: 201], а многие из текстов так называемой «Книги гимнов» (ок. кон. X в. [Herbert, 1989: 67-68]) снабжены глоссами и из других трудов папы Григория I

пой Григорием I для раскрытия нравственного смысла библейского текста, поиск мы начали именно с указанных А.Р. Фокиным авторов. Так, Ориген в первой из четырнадцати своих гомилий на Книгу пророка Иезекииля (переведенных на латынь Иеронимом Стридонским ок. 381-382 гг. [McGuckin, 2004: 28; Фокин, 2009: 348]) разбирает образ тетраморфа в целом и видит в нём аллгорию человеческой души, не уделяя никакого особого внимания частным элементам образа, за исключением четырёхликости [Origenes, 1862: 680-681; Origen, 2010: 44-45]. В свою очередь, Иероним Стридонский в первой главе первой книги «Толкований на Книгу пророка Иезекииля» (составлялись с 410 по 414 год [Фокин, 2009: 345]), комментируя Иез. 1.6-11 [Hieronymus Stridonensis, 1845: 20-25; Иероним Стридонский, 1886: 9-13], останавливается на образе тетраморфа более подробно: используя, в том числе наследие античных авторов, приводит целый сонм вариантов интерпретации его четырехсоставности — четыре Евангелия, четыре стихии, четыре времени года, четыре «душевных воления» и т.п. Для нас самая ценная из интерпретаций — соотнесение тетраморфа с так называемыми кардинальными добродетелями, т.е. мудростью (*prudentia*), справедливостью (*iustitia*), мужеством (*fortitudo*) и воздержанием или умеренностью (*temperantia*), с которыми имплицитно, вкупе со всеми остальными элементами его четырехсоставности сравниваются и четыре крыла. Однако стоит отметить, что Иероним не был первым, кто проинтерпретировал образ тетраморфа с использованием кардинальных добродетелей: его современник Амвросий Медиоланский обращался к такому соотнесению в своих трактатах, написанных раньше комментариев Иеронима — «О девстве» (ок. 377-378 или ок. 387-390 [Александрова, 2012: 31-32]) и «Об Аврааме» (ок. 382 [Скрат, 2001: 122] или ок. 382-388 [Christman, 2005: 115]). В первом случае епископ Медиолана вспоминает о кардинальных добродетелях, сравнивая тетраморфа с человеческой душой, уже достигшей совершенства [Амвросий Медиоланский, 2012: 352-357]; а во втором, также рассуждая о душе, он сравнивает с кардинальными добродетелями непосредственно сами крылья тетраморфа: «Наконец, пророк говорит, что сам слышал шум крыльев (*vocem alarum*, цитируется Иез. 1.24 — М.К.). Эти крылья суть добродетели, они величайшим и двойным хлопаньем мудрости, мужества, умеренности, справедливости приятную, прекрасную песнь жизни отбивают» (перевод с латинского наш, оригинал см. [Ambrosius Mediolanensis, 1845: 480]). Опираясь на этот пассаж, А.Р. Кристман высказала мнение, что именно под влиянием Амвросия Медиоланского Григорий Великий в своих «Беседах» проинтерпретировал крылья тетраморфа как символ четырех добродетелей, пусть даже и не кардинальных [Christman, 2005: 141-145] (подробнее о вышеуказанном и о других реминисценциях Иезекииля в творчестве Амвросия Медиоланского у А.Р. Кристман см. [Christman, 2005: 105-128]). Однако, на наш взгляд, это предположение выглядит несколько странным, так как в «Беседах» папы Григория I присутствуют кардинальные добродетели, и даже в более раннем месте — в интерпретации четырех стран из Иез. 1.8 [Gregorius I Magnus, 1849: 809; Григорий Двоеслов, 1863: 59-60]. Нам представляется, что если бы он был знаком с использованием кардинальных добродетелей для толкования образа крыльев тетраморфа у Амвросия, он, скорее всего, не оставил бы этого без внимания, учитывая, что сам он не скрывал своего пиетета к наследию епископа Медиолана [Gregorius I Magnus, 1849: 785; Григорий Двоеслов, 1863: 4]. В данном контексте становится особенно интересен тот факт, что Иероним, когда говорит о кардинальных добродетелях в своих «Толкованиях», ссылается не на Амвросия, а напрямую на Вергилия [Hieronymus Stridonensis, 1845: 23; Иероним Стридонский, 1886: 12-13] (однако в науке традиционно считается, что христианское переосмысление этих четырех классических добродетелей началось именно с творчества наставника Аврелия Августина [Bejczy, 2011: 11-18]).

Таким образом, из нашего мини-исследования напрашиваются два следствия: 1) так как в доступных нам первоисточниках, в том числе и в тех, с которыми мог бы быть знаком папа Григорий I, не было обнаружено интерпретации крыльев тетраморфа схожей с его вариантом по составу добродетелей, то можно выдвинуть предположение о новаторском и оригинальном характере его толкования; 2) самое большее, что можно предположить по отношению к первоисточникам, которые могли бы составлять интертекст «Бесед» Григория Великого, так это то, что он мог позаимствовать у своих предшественников применение эзегетических приёмов (аллегорического и нравственного истолкования библейского текста) в отношении Книги пророка Иезекииля, которые, однако, привели его к новому, отличному от уже существовавших толкований результату.

¹³ Существует целый ряд исследований, где поднимается проблема влияния Григория Великого на творчество Адомнана: [Brüning, 1917; O'Loughlin, 1994; O'Loughlin 1996; Mc Carthy, 2015: 23; Живлова, 2019: 39-40] и др.

[Irish Liber Hymnorum, 1898: xxix], так же сам он упоминается среди Отцов Церкви (сразу после Иеронима и Августина) в литании из самого древнего ирландского богослужебного сборника — «Миссала Стоу» (ок. 792-812 [Stowe Missal, 1915: xxxiii]) [Stowe Missal, 1915: 14]. В каком-то смысле ещё одним призрачным мостиком между «Алфавитом благочестия» и Григорием Великим можно считать то, что он упоминается в качестве наставника в обеих версиях латинского (ок. VIII в. [Donkin, 2018: 366]) [Vita, 1910: 264-265; Vita, 1965: 215-216] и ирландском (не датировано, т.к. сохранилось в единственной копии в рукописи XVII в. [Donkin, 2018: 366]) [Betha, 1922: 172] житиях святого Кольмана Эло (также известного как Кольман потомок Беогна) — святого, которому рукописная традиция приписывает авторство «Алфавита».

Однако отметим, что, на наш взгляд, однозначно реконструировать ситуацию, в которой происходила «перезапись» указанных фрагментов «Бесед» в «Алфавите», невозможно, как, впрочем, и установить,

носила ли она осознанный характер или нет. Скорее всего, достоверно мы никогда не узнаем, была ли у авторов-составителей ирландского трактата рукопись с «Беседами» папы Григория I в момент работы над «Алфавитом»; или они когда-то прежде читали или слышали их текст и воспроизвели данные фрагменты в том виде, в каком смогли их запомнить; или же высказанные Григорием Великим идеи были подчерпнуты ими из совокупности сюжетов, которые, если так можно выразиться, циркулировали в окружающей их среде изустно.

В заключении хотелось бы сказать, что полученный опыт интертекстуального анализа «Алфавита благочестия» нам кажется позитивным, а потому нам представляется перспективным продолжение исследований по выявлению его межтекстуальных связей, как с предшествующими ему латинскими христианскими текстами, так и последующей традицией ирландской церковной литературы, для которой уже сам «Алфавит» мог начинать выступать в роли интертекста.

APGITIR CHRÁBAID IN THE CONTEXT OF AN INTERTEXTUAL APPROACH

M.S. Kiselev

Mikhail S. Kiselev — PhD student, Department of the Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 119991, Russia, Moscow, GSP-1, Lomonosovsky prospekt, 27-4. E-mail: Mikh.Kiselev@gmail.com

Kiselev M.S. 2020. Apgitir chrábaid in the context of an intertextual approach. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 2 (14). P. 144–154. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-144-154>

Received: 27.01.2020. Accepted: 22.05.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

This research project was supported by the Outstanding scientific school of Lomonosov Moscow State University "Transformations of culture, society, and history: a philosophical and theoretical reflection".

Abstract. This article is dedicated to methodological problems of intertextual relations studies which appear during the research of primary sources. The subject matter stands at the joint between several branches of knowledge: Religious studies, Cultural studies, Philology and Celtic studies. In this article, we

make an attempt to find the most adequate methodological approach for the detection and description of intertextual relations. The source for our experiment would be an Irish primary source — Apgitir chrábaid, the earliest surviving Christian prose tract written in Old Irish. Moreover, the article contains a brief analysis of existing hypotheses which attempt to explain what exact Christian texts, written in Latin, influenced the structure and content of this treatise in particular: P.P. Ó Néill — John Cassian; T.O. Clancy and G. Márkus — John Cassian and Basil the Great; A.A. Korolev — Isidore of Seville and John Cassian. Then we make critical remarks about the methodology of identification of said influences on Apgitir chrábaid chosen by those researchers and on the language of scientific description used by them. It is proposed to use methods developed within the theory of intertextuality as a more correct approach for marking and description of intertextual relations. The use of the intertextual description in working with primary sources is shown by the example of the analysis of the fragment from Apgitir chrábaid (§ 8). The result of the analysis is the hypothesis that the source of influence, the intertext, for the indicated fragment in addition to the text of the Holy Scripture, is the work «Homilies on Ezekiel» by Pope Gregory I the Great. As an additional argument in favor of this hypothesis, a brief review of the veneration of Pope Gregory I, recorded in Irish church literature, is given.

Keywords: Christianity, Early Ireland, Gregory the Great, «Homilies on Ezekiel», intertext, methodology, Religion Studies

References:

- Bejczy I.P. 2011. *The cardinal virtues in the Middle Ages: a study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*. Leiden: Brill. vii + 361 p.
- Bieler L. 1993. *Libri epistolarum sancti Patricii episcopi*. Dublin: Royal Irish Academy. 315 p.
- Brüning G. 1917. Adamnans Vita Columbae und ihre Ableitungen. *Zeitschrift für celtische Philologie*. 11 (1). S. 213-304. (In German).
- Carey J. 2000. *King of mysteries: Early Irish religious writings*. Dublin: Four Courts. 304 p.
- Christman A.R. 2005. *What did Ezekiel see? Christian exegesis of Ezekiel's vision of the chariot from Irenaeus to Gregory the Great*. Leiden: Brill. xi + 195 p.
- Clancy T.O., Márkus G. 1995. *Iona: the earliest poetry of a Celtic monastery*. Edinburgh: EUP. xi + 271 p.
- Donkin L. 2018. Roman soil and Roman sound in Irish hagiography. *Journal of Medieval History*. 44 (3). P. 365-379.
- Follett W. 2006. *Céli Dé in Ireland monastic writing and identity in the early Middle Ages*. Studies in Celtic History 23. Woodbridge: The Boydell Press. xii + 253 p.
- Herbert M. 1989. The Preface to the Amra Choluim Chille. *Sagas, Saints and Storytellers*. Ed. by D. Ó Corráin et al. Maynooth: An Sagart. P. 67-75.
- Hull V. 1968. Apgitir Chrábaid: the Alphabet of Piety. *Celtica*. № 8. P. 44-89.
- Ireland C. 2015. Some Irish characteristics of the Whitby life of Gregory the Great. *Early medieval Ireland and Europe: chronology, contacts, scholarship. A Festschrift for Dáibhí Ó Cróinín*. Ed. by P. Moran and I. Warn-tjes. Turnhout: Brepols. P. 139-178.
- Liber Ardmachanus: The book of Armagh*. 1913. Ed. by J. Gwynn. Dublin: Hodges, Figgis & Co. ccxc + 503 p.
- Markus R.A. 1997. *Gregory the Great and his world*. Cambridge: CUP. xxiii + 241 p.
- McCarthy D.P. 2015. The chronology of Saint Columba's life. *Early medieval Ireland and Europe: chronology, contacts, scholarship. A Festschrift for Dáibhí Ó Cróinín*. Ed. by P. Moran and I. Warn-tjes. Turnhout: Brepols. P. 3-32.
- McGuckin J.A. 2004. *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville: Westminster John Knox Press. 272 p.
- Moorhead J. 2005. *Gregory the Great*. Abingdon: Routledge. vii + 177 p.
- Ó Néill P.P. 1987. The date and authorship of Apgitir Chrábaid: some internal evidence. *Irland und Christenheit: Bibelstudien und Mission*. Hrsg. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttgart: Klett-Cotta. P. 203-215.
- O'Loughlin T. 1994. The Library of Iona in the Late Seventh Century: the evidence from Adomnán's «de Locis Sanctis». *Ériu*. Vol. 45. P. 33-52.

- O'Loughlin T. 1996. The view from Iona: Adomnán's mental maps. *Peritia*. No 10. P. 98-122.
- Origen. 2010. *Homilies 1-14 on Ezekiel*. Ed. and trans. by T. Scheck. New Jersey, Newman Press. 214 p.
- Oxford Latin Dictionary (OLD)*. 1968. Oxford: OUP. xxiii + 2126 p.
- Piégay-Gros N. 2002. *Introduction à l'intertextualité*. Paris: Nathan. 186 p. (Russ, ed.: Piégay-Gros N. 2008. *Vvedenie v teoriiu intertekstual'nosti*. Moscow: Publishing House LKI. 240 p.).
- Ricci C. 2013. Gregory's Missions to the Barbarians. *A companion to Gregory the Great*. Ed. by B. Neil and M. Dal Santo. Leiden-Boston: Brill. P. 29-56.
- Straw C.E. 1996. *Authors of the Middle Ages. Vol. 12. Gregory the Great. Historical and Religious Writers of the Latin West*. Aldershot: Ashgate. vi + 66 p.
- The Irish Liber Hymnorum*. Vol. 1. 1898. Ed. by J.H. Bernard, R. Atkinson. London. xxxii + 299 p.
- The Stowe Missal: MS. D. II. 3 in the library of the Royal Irish Academy, Dublin*. Vol. 2. 1915. Ed. G.F. Warner. London, lvii, 45 p.
- Meyer K. 1901. Mitteilungen aus irischen Handschriften: IV. Aus Harleian 5280. Das Apgitir Crábaid des Colmán maccu Béoghae. *Zeitschrift für celtische Philologie*. № 3. S. 447-455 (In German).
- Thurneysen R. 1936. Irisches. Altir. ro-geinn «hat Platz». *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*. 63 (1.2). S. 114-117 (In German).
- Ambrosius Mediolanensis. 1845. De Abraham [On Abraham]. *Patrologiae Latina*. T. XIV. Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 417-500. (In Latin).
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. 1983. [Holy Bible. Vulgate]. 3rd edition. Stuttgart. Available at: <https://www.thelatinlibrary.com/bible.html> (accessed 24.12.2019) (In Latin).
- Columbanus. 1863. Epistola I [Letter I]. *Patrologiae Latina*. T. LXXX. Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 261-264. (In Latin).
- Gregorius I Magnus. 1849. Homiliae in Ezechielem Prophetam [Homilies on Ezekiel]. *Patrologiae Latina*. T. LXXVI. Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 781-1072. (In Latin).
- Hieronymus Stridonensis. 1845. Commentaria in Ezechielem [Commentary on Ezekiel]. *Patrologiae Latina*. T. XXV. Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 15-490. (In Latin).
- Ioannes Cassianus. 1846. Vigintiquatuor collationes [Conferences of the Desert Fathers]. *Patrologiae Latina*. T. XLIX. Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 477-1328. (In Latin).
- Vita s. Colmani de Land Elo [Life of St. Colman of Lann Elo]. 1965. *Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi*. Ed. by W. W. Heist. Brussels. P. 209-224 (In Latin).
- Vita sancti Colmani de Land Elo [Life of St. Colman of Lann Elo]. 1910. *Vitae sanctorum Hiberniae*. Vol. I. Ed. by Ch. Plummer. Oxford: Clarendon Press. P. 258-273 (In Latin).
- Origenes. 1862. Homiliae in Ezechielem [Homilies on Ezekiel]. *Patrologiae Graeca*. T. XIII. Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 663-766. (In Old Greek and Latin).
- Betha Cholmáin Ela [Live of Colman Ela]. 1922. *Bethada náem nÉrenn: Lives of Irish saints, 2 vols*. Vol. I: Introduction, texts, glossary. Ed. by Ch. Plummer. Oxford: Clarendon Press. P. 168-182 (In Old Irish).
- Aleksandrova T.L. 2012. Predislovie [Preface]. *Amvrosii Mediolanskii. Sobranie tvorenii: na latinskoy i russkoy iazykakh* [Ambrose of Milan. Collection of writings in Latin and Russian. Vol. II]. T. II. Sost. N.A. Kul'kova. Moscow: Izd-vo PSTGU. P. 11-39 (In Russian).
- Ambrose. 2012. O devstve [On Virginity]. *Amvrosii Mediolanskii. Sobranie tvorenii: na latinskoy i russkoy iazykakh*. T. II. [Ambrose of Milan. Collection of writings in Latin and Russian. Vol. II]. Sost. N.A. Kul'kova. Moscow: Izd-vo PSTGU. P. 266-373 (In Latin and Russian).
- Bibliia. Knigi Sviaschennogo Pisanii Vetkhogo i Novogo Zaveta*. 2012. [Biblia. Sacred texts of Old and New Testaments]. Moscow: Rossijskoe Biblejskoe Obshchestvo. 1377 p. (In Russian).
- Fateeva N.A. 2007. *Intertekst v mire tekstov. Kontrapunkt intertekstual'nosti* [Intertext in the world of texts. Counterpoint of intertextuality]. Moscow: KomKniga. 280 p. (In Russian).
- Fokin A.R., Korolev A.A., E.P.I. 2009. Ieronim Stridonskii [Jerome]. *Pravoslavnaia entsiklopediia*. T. XXI. Moscow: Cerkovno-nauchnyj centr «Pravoslavnaia jenciklopediia». P. 336-375 (In Russian).
- Fokin A.R., Turilov A.A., Zaitsev D.V., Afinogenova O.N., E.P.L., Shevchenko E.V., Oblitsova T.Iu. 2006. Gori I Velikii [Gregory I the Great]. *Pravoslavnaia entsiklopediia*. T. XII. Moscow: Cerkovno-nauchnyj centr «Pravoslavnaia jenciklopediia». P. 612-632. (In Russian).

Gregory the Great. 1863. *Besedy na knigu sv. proroka Iezekiilia, v dvukh knigakh* [Homilies on Ezekiel, in two books]. Kazan. 712 p. (In Russian).

Jerome. 1886. *Tolkovaniia na proroka Iezekiilia. Knigi 1-8* [Commentary on Ezekiel]. *Tvoreniia blazhennogo Ieronima Stridonского*. Ch. 10. (Kn. 17.). Kiev. 401 p. (In Russian).

John Cassian. 1892. *Sobesedovaniia Egipetskikh podvizhnikov* [Conferences of the Desert Fathers]. *Pisaniia prepodobnogo ottsa Ioanna Kassiana Rimlianina*. Moscow. P. 165-633. (In Russian).

Kalygin V.P., Korolev A.A. 2006. *Vvedenie v kel'tskuiu filologiiu* [Introduction in Celtic philology]. Moscow: URSS. 272 p. (In Russian).

Kiselev M.S. 2019. «Алфавит благочестия»: особенности ретсепсии библейского текста в раннесредневековой Ирландии [Apgitir chrábaid: features of reception of Biblical text in Early Ireland]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiia*. № 4. P. 104-112 (In Russian).

Korolev A.A. 2017. Прп. Иоанн Кассиан и «дoustавное» ирландское монашество [St. John Cassian and «pre-rule» Irish monasticism]. *Prepodobnyi Ioann Kassian i monasheskaia traditsiia khristianskogo Vostoka i Zapada*. Moscow: Izdatel'skij dom «Poznanie». P. 412-420 (In Russian).

Pevnitskii V.F. 1871. *Sv. Grigorii Velikii – ego propovedi i gomileticheskie pravila* [St. Gregory the Great — his homilies and homiletic rules]. Kiev. 339 p. (In Russian).

Skurat K.E., Gratsianskii M.V., Fokin A.R., E.P.S., Lebedev S.N., Nikiforova A.Iu., Zaigraikina S.P. 2001. Амвросий, свт., еп. Медиоланский [St. Ambrose, bishop of Milan]. *Pravoslavnaia entsiklopediia*. T. II. Moscow: Cerkovno-nauchnyi centr «Pravoslavnaia jenciklopediia». P. 119-135. (In Russian).

Zhivlova N.Yu. 2019. *Mir sviatogo Kolumby: Rannesrednevekovaia Irlandiia i Britaniia glazami monakhov s ostrova Iona* [The World of Saint Columba: Early Ireland and Britain through the eyes of the monks from the island Iona]. Moscow: Izdatel'skij Dom JaSK. 432 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Александрова Т.Л. 2012. Предисловие. Амвросий Медиоланский. Собрание творений: на латинском и русском языках. Т. II. Сост. Н.А. Кулькова. Москва: Изд-во ПСТГУ. С. 11-39.

Амвросий Медиоланский. 2012. О девстве. Амвросий Медиоланский. Собрание творений: на латинском и русском языках. Т. II. Сост. Н.А. Кулькова. Москва: Изд-во ПСТГУ. С. 266-373.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. 2012. Москва: Российское Библейское Общество. 1377 с.

Григорий Двоеслов. 1863. *Беседы на книгу св. пророка Иезекииля, в двух книгах*. Казань. 712 с.

Живлова Н.Ю. 2019. *Мир святого Колумбы: Раннесредневековая Ирландия и Британия глазами монахов с острова Иона*. Москва: Издательский Дом ЯСК. 432 с.

Иероним Стридонский. 1886. Толкования на пророка Иезекииля. Книги 1-8. Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 10. (Kn. 17.). Киев. 401 с.

Иоанн Кассиан. 1892. Собеседования Египетских подвижников. Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. Москва. С. 165-633.

Калыгин В.П., Королёв А.А. 2006. *Введение в кельтскую филологию*. Москва: URSS. 272 с.

Киселев М.С. 2019. «Алфавит благочестия»: особенности рецепции библейского текста в раннесредневековой Ирландии. *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*. № 4. С. 104-112.

Королёв А.А. 2017. Прп. Иоанн Кассиан и «доуставное» ирландское монашество. *Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада*. Москва: Издательский дом «Познание». С. 412-420.

Певницкий В.Ф. 1871. *Св. Григорий Великий – его проповеди и гомилетические правила*. Киев. 339 с.

Пьеге-Гро Н. 2008. *Введение в теорию интертекстуальности*. Москва: Издательство ЛКИ. 240 с.

Скурат К.Е., Грацианский М.В., Фокин А.Р., Э.П.С., Лебедев С.Н., Никифорова А.Ю., Заиграйкина С.П. Амвросий, свт., еп. Медиоланский. 2001. *Православная энциклопедия*. Т. II. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». С. 119-135.

Фатеева Н.А. 2007. *Интертекст в мире текстов. Контрапункт интертекстуальности*. Москва: КомКнига. 280 с.

Фокин А.Р., Королёв А.А., Э.П.И. 2009. Иероним Стридонский. *Православная энциклопедия*. Т. XXI. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». С. 336-375.

Фокин А.Р., Турилов А.А., Зайцев Д.В., Афиногенова О.Н., Э.П.Л., Шевченко Э.В., Облицова Т.Ю. 2006. Григорий I Великий. *Православная энциклопедия*. Т. XII. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». С. 612-632.



СПЕЦИФИКА РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ВОЕННОГО ПРОШЛОГО В РОССИЙСКОМ КОММЕМОРАТИВНОМ И РЕВИЗИОНИСТСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ XXI ВЕКА

А.П. Петрова

Петрова Александра Петровна — аспирант, преподаватель кафедры режиссуры кино и телевидения Челябинского государственного института культуры. 454091, Челябинск, ул. Орджоникидзе, 36-а. E-mail: sahsyla@mail.ru

Петрова А.П. 2020. Специфика репрезентации военного прошлого в российском коммеморативном и ревизионистском кинематографе XXI века. *Концепт: философия, религия, культура*. Том 4. № 2 (14). С. 155–169. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-155-169>

Статья поступила в редакцию: 18.04.2020. Принята к публикации: 29.05.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Основываясь на теоретических исследованиях феномена культурной памяти (М. Хальбвакс, Ф. Р. Анкерсмит, Я. Зерубавель), имеет смысл обратиться к анализу сущности и механизмов коммеморации военной тематики в современном российском кинематографе. Актуальность исследования обусловлена широким общественным интересом к отечественному военному кинематографу, его социальной значимостью и возрастающим количеством коммеморативных практик (к числу которых относятся и кинематографические произведения) в честь юбилейных дат победы в Великой Отечественной войне. Эмпирическая база исследования основывается на анализе широкого российского кинопроката и отечественной кинофестивальной отрасли 2000-2019 гг.

Работая с феноменом прошлого, военный кинематограф неизбежно создает его экранную интерпретацию, которая вследствие широкого тиражирования становится актом политики памяти, направленной на формирование и поддержание социальной идентичности. Целью исследования является выявление аксиологической составляющей российского военного кинематографа XXI века посредством анализа ценностных программ киногероев. Прослеживая сущность и логику формирования советского политического «мифа о войне» в кинематографе, можно сделать вывод, что данная парадигма репрезентации военного прошлого до сих пор наличествует на экране, принимая форму коммеморативного кино. Аксиологическую оппозицию этому направлению составляет сегмент ревизионистского кино, которое не воспроизводит советский миф, а переосмысливает и проблематизирует события военного прошлого. Посредством анализа ревизионистских фильмов выявляются новые варианты репрезентации травмирующего военного опыта на экране, что позволяет сделать вывод об аксиологической составляющей коммеморативного и ревизионистского кинематографа.

Ключевые слова: коллективная память, культурная память, коммеморация, коммеморативный нарратив, коммеморативные практики, киноантропология, ремифологизация, кинотеатральный прокат, кинофестивальная отрасль, военный кинематограф, Великая Отечественная война.

Введение

Оставаясь частью фундамента национальной идентичности, образ войны имплицитно содержится в российском дискурсе повседневности XXI в.: в обозримом прошлом была травмирующая Великая Отечественная, затем случился Афган и две Чеченских кампании, а нынешнее десятилетие укрепило милитаристские тенденции неоднозначностью международной обстановки. Репрезентация образа войны на экране происходит постфактум, по окончании её активной фазы (за исключением малочисленного кино военного времени). Соответственно, при анализе кинематографа военной тематики в подавляющем большинстве случаев мы имеем дело не с непосредственными переживаниями явлений действительности, а с коллективной памятью о феномене прошлого [Зубанова, 2019]. Прошлое же — как и любая умозрительная категория, лишенная основ для единой и неизменной коннотации — постоянно реконструируется исходя из нужд настоящего, всё чаще приобретая форму кинематографических свидетельств.

Актуальность исследования обоснована серьёзным общественным интересом к отечественному кинематографу военной тематики: за 2000–2019 гг. в широкий российский кинотеатральный прокат вышло 67 фильмов, повествующих о военном и послевоенном времени. Большинство из них имели масштабную рекламную кампанию и государственную поддержку, как следствие, широкую узнаваемость в пространстве повседневности и высокие кас-

совые сборы. На крупнейших российских кинофестивалях и кинопремиях двух последних десятилетий победу одержали 15 фильмов военной тематики, что говорит об актуальности данного сегмента в рамках профессиональной кинематографической среды.

Развитие информационных технологий, в том числе и кинематографа, «визуализирует» историю, помогая зрителям приблизиться к ней и ощутить себя виртуальными участниками событий [Heisler, 2008: 19; Kattago, 2009: 381]. Несмотря на спорную фактологическую составляющую нарратива в военном кинематографе — ведь рассказ, по Ф.Р. Анкерсмит, «есть конструкция, которую мы навязываем фактам» [Анкерсмит, 2009: 26] — на его материале реализуются образовательные и воспитательные функции. Ознакомление школьников с военно-патриотическими новинками кинотеатрального проката всегда было неотъемлемой составляющей дополнительного образовательного процесса. Для поддержания данных инициатив в январе 2020 г. Министерство культуры РФ выдвинуло идею создания госпрограммы для стимулирования походов школьников в кино¹, тем самым потенциально увеличивая зрительскую аудиторию кинематографа военной тематики отечественного производства.

Работая с феноменом прошлого, военный кинематограф неизбежно создает его экранную интерпретацию, которая вследствие широкого тиражирования становится актом политики памяти, целью которой является формирование и поддержание социальной идентичности. В связи с чем

¹ Медиский поддержал идею создания госпрограммы по поддержке походов школьников в кино. URL: <https://tass.ru/kultura/7561025> (дата обращения: 13.04.2020).

представляется важным определить, на фундаменте каких смыслов, связанных с переосмыслением военного прошлого, основывается социальная идентичность России XXI в.

**Феномен коллективной памяти в
российском кинематографе военной
тематики**

Исходным положением для нашего анализа является тот факт, что кинематографическое произведение военной тематики не может являться актом индивидуальной памяти. Ушло время режиссёров-фронтовиков, для которых проживаемая действительность Великой Отечественной легла в основу индивидуальной памяти. Отсутствуют подтверждённые свидетельства того, что современные российские режиссеры были участниками или непосредственными очевидцами Афганского, Чеченского или Украинского вооруженных конфликтов, которые наравне с Великой Отечественной осмысляются в российском кинематографе XXI в. Соответственно, при работе над фильмом съёмочная группа изначально опирается на коллективную память о том или ином военном конфликте, в редких случаях — на память участников или очевидцев, которая, становясь ретранслированной, уже перестаёт быть индивидуальной. Нельзя забывать и о том, что профессиональный полнометражный игровой фильм всегда является следствием коллективного творчества, где первоначальные смыслообразующие функции реализуют одновременно несколько человек — продюсер, режиссёр и сценарист. На последующих этапах концепция фильма дорабатывается многочисленными сотрудниками операторского, осветительного, звукового, гримёрного, костюмерного и декоративно-творческого цехов, априори становясь результатом коллективной памяти.

Фундаментальные положения для нашего исследования были выдвинуты М. Хальбваксом в работе «Социальные рамки памяти». Её квинтэссенция заключается в том, что память индивидов социально детерминирована так называемыми «рамками». С одной стороны они представля-

ют для М. Хальбвакса некий компендиум устойчивых воспоминаний группы людей, которые являются основополагающими для реконструкции индивидуальных воспоминаний, с другой — пространство и время как социальные конструкции. Каждая социальная группа обладает своими рамками памяти, являющимися ресурсом для возникновения межгрупповых различий и одновременно внутригрупповой консолидации [Хальбвакс, 2007]. Исходя из данных положений М. Хальбвакс делает вывод о механизме функционирования коллективной памяти, утверждая, что «... история не просто воспроизводит рассказы современников о событиях прошлого, но время от времени и подправляет их — не только потому, что располагает другими свидетельствами, но и с тем, чтобы приспособить их к приёмам мышления и репрезентации, свойственным нынешним людям» [Хальбвакс, 2007: 209]. А. Талавер, опираясь на М. Хальбвакса в монографии «Память о Великой Отечественной войне в постсоветском кинематографе», дополняет, что «содержание воспоминания будет сильно деформировано положением настоящего и обусловлено нуждами социальной группы, к которой принадлежит индивид» [Талавер, 2013: 6].

Память, по М. Хальбваксу, «хранит живой образ прошлого, который необходим для единства группы» [Талавер, 2013: 8], утверждая, таким образом, непрерывность времени. «История же возникает в момент, — комментирует его тезис А. Талавер, — когда умирает память, т.е. исчезает группа-хранитель, тогда она требует фиксации, чтобы не быть утраченной» [Талавер, 2013: 8]. С большой вероятностью можно предположить, что именно возрастающая временная дистанция, отделяющая нас от времён Великой Отечественной войны, является причиной повышенного к ней интереса в кинематографическом дискурсе. Вследствие нетривиальности происходящего момента и визуальности конфликтных действий, любая война может стать предлагаемыми обстоятельствами для острого кинематографического нарратива и обеспечить предпосылки для экранной зрелищности (если на это есть

запрос жанра). Однако собранная статистика показывает, что 65% военных фильмов российского производства, вышедших в широкий кинотеатральный прокат в 2000-2019 гг., репрезентуют военную действительность и ближайшие послевоенные годы именно Великой Отечественной.

Для удобного воспроизведения прошлого, каким бы хаотичным оно не было, всегда придается форма нарратива, в особенности — для его репрезентации в кинематографе, требующем от истории не столько максимальной достоверности, сколько драматургической логики и аттрактивности повествования. В связи с чем представляется необходимым обратиться к нескольким ключевым тезисам Ф.Р. Анкерсмита, работающего с феноменом прошлого в рамках нарративной философии истории. Опираясь на историческую теорию Х. Уайта, он настаивает, что «выстраивание рассказа (или написание истории) есть конструкция, которую мы навязываем фактам» [Анкерсмит, 2009: 26], выбирая тот или иной сюжет. Согласно концепции Ф.Р. Анкерсмита, исторический нарратив обязательно включает в себя элемент дискурсивности, становясь не просто описанием прошлого, но его интерпретацией [Анкерсмит, 2009: 130], что в конечном счёте означает следующее: «Если вы посмотрите на прошлое с этих позиций, это будет для вас лучшей гарантией понимания прошлого» [Талавер, 2013: 11]. Таким образом, задача режиссёра военного фильма (вне зависимости от того, осознаёт ли он это) заключается в выборе сюжетов и художественно-выразительных средств, которые будут наилучшим образом отражать понимание прошлого исходя из рамок коллективной памяти группы, с позициями которой он чувствует сопричастность.

Подводя логический итог, Ф.Р. Анкерсмит выводит важный механизм репрезентации истории: «всегда есть способ видения прошлого, и если нам дан только один такой способ, он легко может превратиться в представление о том, каким на самом деле было прошлое» [Анкерсмит, 2009: 165-166]. Работу данного механизма мы будем неоднократно наблюдать, когда

приступим к анализу российского военного кинематографа XXI в.

Исследуя специфику коммеморации, Я. Зерубавель выводит важное для нас понятие «*коммеморативного нарратива*», подразумевая под ним «рассказ о тех или иных исторических событиях, объясняющий причины, по которым общество в ритуализированной форме вспоминает об этом эпизоде прошлого, и заключающий в себе нравственный урок членам данного социума» [Зерубавель, 2011: 15]. Принципиально новым здесь является акцент на воспитательных задачах коммеморации, в нашем случае — на аксиологической составляющей военного кинематографа. Важную роль, по мнению Я. Зерубавель, имеют упрощения и яркие образы, вследствие чего коммеморативный нарратив реконструирует лишь отдельные отрезки прошлого, поэтому коллективная память является фрагментарной. Одновременно с этим все коммеморативные акты выстраиваются в единую «*master commemorative narrative*» (общую повествовательную конструкцию), т. е. «основную “сюжетную линию”, которая определяется всей культурой данного социума и формирует у его членов единое понимание их прошлого» [Зерубавель, 2011: 16]. Исходя из потребностей настоящего, разным периодам в жизни группы придается разное символическое значение. Для обозначения данной особенности Я. Зарубавель вводит понятие *коммеморативной плотности*, особо маркируя *поворотные моменты* — наиболее важные события прошлого, изменившие ход истории. По мнению исследователя, в выборе таких моментов «артикулируются основные идеологические принципы общей повествовательной конструкции» [Талавер, 2013: 14], притом факты, опасные для единства группы, нивелируются.

Репрезентация политического мифа о войне в советском кинематографе

Согласно Ф.Р. Анкерсмит, когда интерпретации прошлого неоднократно принимают идентичную форму, они становятся мифом. Однако важна не только частота репрезентации коммеморативного нар-

ратива, но и его содержание. Ссылаясь на классика этнологии В. Тернера, исследователь утверждает, что миф всегда существует в статусе травмы — «как холодное и окаменевшее сердце цивилизации» [Анкерсмит, 2007: 500]. Эпизоды травматического опыта, разрушающие прежнюю идентичность группы, не могут переживаться безболезненно, соответственно, закрепляются в коллективной памяти в виде мифа, в контексте нашего исследования — политического мифа о войне в системе коллективной памяти России.

Мы не ставили задачу производить развёрнутый анализ репрезентации войны на протяжении всей истории советского и протийского кинематографа. Однако для понимания специфики отечественного военного кино XXI в. необходимо проследить логику формирования мифа о войне, акцентируя внимание на этапах его формирования и основных составляющих.

С конца 1930-х гг. в СССР начинает складываться канон репрезентации войны на экране. Тогда в советском кино впервые появляется тема грядущей войны с Германией, маркируемая, по мнению А. Талавер, как «война малой кровью» [Талавер, 2013: 17]. Первые военные фильмы носили агитационный характер и продолжили традицию изображения «лёгкой войны». «Их темой, — поясняет А. Талавер, — был успех Красной Армии и советского народа: старики и дети рассекречивают немецких шпионов, советский солдат всегда побеждает врага и т. д.» [Талавер, 2013: 18]. Слом данной традиции происходит в начале 1940-ых гг. с первым серьёзным травматическим опытом, легализуя на экранах образы и мотивы серьёзных потерь, страдания, страха. Небезынтересно, что в данный период игровое и хроникальное кино придерживаются единого канона репрезентации войны на экране. Директивное письмо Главкинохроники «О съёмках кинохроники» от 2 декабря 1943 г. открыто манифестировало установку на настоящую правду о войне. Некоторые разделы документа не только разрешали, но обязывали фронтовых операторов фиксировать трудности и поражения: «Потери в людях после боя, трупы наших бойцов,

лица раненых, кровь. Потери в технике. После боя. Подбитые и горящие танки, сбитые самолеты» [Фомин, 2006: 37]. Однако данный канон сохранялся в советском кинематографе крайне непродолжительное время — слишком глубокий был травматический опыт, вследствие чего появился запрос на новую, иносказательную, менее натуралистичную эстетику.

Фундамент мифа о войне формируется в советском кинематографе с появлением кардинально новых сюжетов, которые берут своё начало в первых победах Красной Армии. На протяжении всей советской истории миф претерпевал незначительные трансформации, однако неизменно постулировал главное — однозначность Подвига советского народа и табуирование проблематизации войны [Талавер, 2013: 20]. Как устойчивая нарративная структура, он обладает рядом узнаваемых и воспроизводимых содержательных, а также эстетических шаблонов. Так, в своём исследовании о военном советском и постсоветском кинематографе А.В. Лямзин выделяет канонические устойчивые образы «войны», «врага», «вождя», «армии» и «своих», необходимые для жизнеспособности мифа [Лямзин, 2019].

Сюжетно война обрушивается на советского человека, как гром среди ясного неба, вырывая его из нарочито пасторальной обыденности. Тяготы рассматриваются исключительно как путь к великой Победе, а пострадавшие на поле боя являются не жертвами, а героями, оправдывая, таким образом, увечья и смерть. Социальные характеристики в мифологическом нарративе строго стратифицированы (пленный, солдат, командир и т.д.), а жертвенность советского народа во имя Родины — гипертрофирована. В финале травматический опыт поглощен риторикой триумфа, Победа является точкой отсчёта национальной идентичности, а военный опыт рассматривается как источник истинных ценностей, объединяющих народ.

Некоторые современные исследователи категорически отрицают правомерность использования дефиниции «миф о войне», утверждая, что советский военный кинематограф следует рассматривать

как «героический эпос» [Изволов, 2006: 68]. Данная позиция продиктована тем, что прошлое не мифологизируется искусственно — для нации, пережившей страшные потери и одержавшей великую Победу, оно является подлинно героическим и не может транслироваться иначе. Однако стоит отметить, что важным механизмом формирования мифологического нарратива является не умаление подвига, а избирательность событий, репрезентуемых на экране. Пример тому — корпус табуированных сюжетов советского кинематографа, включающий коллаборационизм, дезертирство, плен, оккупированные территории, сомнения относительно целесообразности военных действий и др.

Во избежание излишней примитивизации необходимо оговориться, что советский военный кинематограф был неоднороден в отношении мифологизации войны на экране. К лентам, допускающим проблематизацию военного опыта, можно отнести «Судьбу человека» (1959, реж. С. Бондарчук), «Балладу о солдате» (1959, реж. Г. Чухрай), «Иваново детство» (1962, реж. А. Тарковский), однако подобные прецеденты являлись скорее исключением из общепринятой парадигмы репрезентации войны.

Ссылаясь на Б. Дубина, А. Талавер утверждает, что миф о войне окончательно затвердевает к 1970-ым гг., «когда на авансцене социальной и политической жизни оказывается поколение, которое не было непосредственным участником войны» [Талавер, 2013: 25]. Утопия построения коммунизма обозначила кризис — требовалось идеологическое обновление власти, которая бы базировалась на риторике «новой исторической общности», новом «мы» [Талавер, 2013: 23]. Именно в тот период «центр тяжести был перенесен с будущего на прошлое, а именно на Великую Отечественную войну — общую трагедию, которую удалось преодолеть советскому народу» [Талавер, 2013: 23].

Коммеморативный нарратив в российском кинематографе XXI в.

Несмотря на исчезновение политической цензуры в 1990-х гг., советский ка-

нон нарративной интерпретации войны до сих пор наличествует в современном российском кинематографе. По мнению некоторых исследователей, Великая Отечественная война ещё в советское время превратилась в ключевое звено политического нарратива и стала «мифом основания», вытеснив с данной позиций Октябрьскую революцию [Gill, 2011: 198–199; Копосов, 2011: 102–105]. О.Ю. Малинова, исследуя политическое использование символа Великой Отечественной войны, утверждает, что с 2000-х гг. он стал «чуть ли не единственным элементом актуализированного прошлого, способным служить опорой современной российской идентичности» [Малинова, 2015: 90]. Это стало возможным за счёт того, что Великая Отечественная война обладает значительной символической поливалентностью и «может быть вписана в широкий спектр культурно одобряемых фреймов (национальная слава, героизм, борьба за свободу, коллективная жертва и др.)» [Малинова, 2015: 89], благодаря чему удобна для конструирования положительного образа нации в различных контекстах.

В нашем исследовании фильмы, эксплуатирующие традицию мифологизации военного прошлого, мы будем обозначать как *коммеморативные*. Однако с 2000-х гг. стремительно формируется оппозиционное направление *ревизионистского* кинематографа, который, в отличие от коммеморативного, не воспроизводит советский миф, а переосмысливает и проблематизирует события военного прошлого.

Коммеморативный нарратив всегда задает фильму жёсткие рамки, диктуя понятные зрителю содержание и форму (в особенности возрастному зрителю, воспитанному на классике советского военного кинематографа). Современное ревизионистское кино сознательно отказывается от мифологического каркаса, таким образом нивелируя привычную структуру военного фильма. Современная российская киноотрасль порождает всё больше ревизионистских картин, что даёт основание предположить наличие общественного запроса и эмоционального отклика на них. В связи с чем обозначаются проблем-

ные вопросы нашего исследования — какой структурой в ревизионистском кинематографе замещается привычный мифологический нарратив и какой аксиологической парадигмы придерживается ревизионистское направление?

Наш анализ основывался на полнометражных игровых фильмах военной тематики двух сегментов кинорынка 2000-2019 гг. — широком российском кинотеатральном прокате и российской кинофестивальной отрасли. Широкий прокат подразумевает демонстрацию фильма более чем в 51-ом кинотеатре страны², соответственно, гарантирует качество экранного произведения и максимальный охват массового кинозрителя. Кинофестивальная отрасль не имеет цели широкого зрительского охвата. Она зачастую демонстрирует и награждает нестандартные фильмы, рассчитанные скорее на элитарную аудиторию, выдавая им условный «сертификат качества» от профессиональной кинематографической среды.

Принципиально важным критерием выборки являлось то, что военная проблематика должна быть основной в структуре произведения. В связи с чем по тематическим соображениям нами не учитывались: фильмы, где военный конфликт является периферийным («12», 2007, реж. Н. Михалков); фантастические фильмы, сюжет которых разворачивается на фоне вымышленной войны («Притяжение», 2017, реж. С. Бондарчук; «Скиф», 2018, реж. Р. Мосафир; «Аванпост», 2019, реж. Е. Баранов);

комедии, где война является лишь предлагаемыми обстоятельствами для раскрытия других конфликтов («Гитлер капут!», 2008, М. Вайсберг; «Ржевский против Наполеона», 2012, М. Вайсберг; «Спасибо деду за победу», 2019, Т. Тания). По видовым критериям в основу эмпирического материала не ложились документальные и анимационные фильмы военной тематики. Так как целью исследования является выявление исключительно отечественного взгляда на военную проблематику, мы не учитывали зарубежные военные картины и фильмы, снятые в ко-продакшене с Россией, режиссура и сценарий которых были выполнены зарубежными авторами («Колоски», 2012, В. Пасиковский).

Анализ российской кинотеатральной отрасли показал, что за 2000-2019 гг. в широкий кинопрокат вышло 67 фильмов военной тематики (Таблица 1). Примерно 70% из них являются продолжателями коммеморативной традиции («Звезда», 2002, реж. Н. Лебедев; «Мы из будущего», 2008, реж. А. Малюков; «Т-34», 2019, реж. А. Сидоров и др.). Остальная часть ниши занята явными ревизионистскими картинами («Война», 2002, реж. А. Балабанов; «Рай», 2017, реж. А. Кончаловский; «Дылда», 2019, реж. К. Балагов и др.). Данное процентное соотношение демонстрирует преобладающую репрезентацию советской военной парадигмы, однако показывает, что ревизионистское кино с его ранее табуированными сюжетами всё-таки имеет выход к широкому зрителю.

Таблица 1

**Статистика российского кинематографа военной тематики
в широком отечественном кинопрокате 2000-2019 гг.**

Год	Общее количество фильмов отечественного производства в широком российском кинопрокате	Из них на военную тематику	Название, режиссёр	Военный конфликт
2000	10	0		
2001	7	0		
2002	22	3	«Война» (А. Балабанов)	Чеченская война
			«Звезда» (Н. Лебедев)	ВОВ

² Словарь «Бюллетень кинопрокатчика». URL: <http://www.kinometro.ru/abc> (дата обращения: 13.04.2020).

Год	Общее кол-во фильмов отечественного производства в широком российском кинопрокате	Из них на военную тематику	Название, режиссёр	Военный конфликт
2002	22	3	«Дом дураков» (А. Кончаловский)	Чеченская война
2003	19	1	«Марш-бросок» (Н. Стамбула)	Чеченская война
2004	10	0		
2005	23	3	«Первый после Бога» (В. Чигинский)	ВОВ
			«9 рота» (Ф. Бондарчук)	Афганская война
			«Турецкий гамбит» (Дж. Файзиев)	Русско-турецкая война
2006	49	4	«Живой» (А. Велединский)	Чеченская война
			«Перегон» (А. Рогожкин)	ВОВ
			«Прорыв» (В. Лукин)	Чеченская война
			«Сволочи» (А. Атанесян)	ВОВ
2007	65	3	«Александра» (А. Сокуров)	Чеченская война
			«Груз 200» (А. Балабанов)	Афганская война
			«Отец» (А. Соловов)	ВОВ
2008	63	4	«Адмиралъ» (А. Кравчук)	Гражданская война
			«Пленный» (А. Учитель)	Чеченская война
			«Живи и помни» (А. Прошкин)	ВОВ
			«Мы из будущего» (А. Малюков)	ВОВ
2009	73	1	«Обреченные на войну» (О. Жулина)	ВОВ
2010	63	5	«Брестская крепость» (А. Котт)	ВОВ
			«Край» (А. Учитель)	ВОВ
			«Одна война» (В. Глаголева)	ВОВ
			«Мы из будущего 2» (А. Самохвалов, Б. Ростов)	ВОВ
			«Кандагар» (А. Кавун)	Афганская война
2011	59	3	«Пять невест» (К. Оганесян)	ВОВ
			«Утомленные солнцем 2: Цитадель» (Н. Михалков)	ВОВ
			«Тихая застава» (А. Моховиков)	Афганская война
2012	71	7	«Искушение» (А. Прошкин)	ВОВ
			«Испанец» (А. Цацуев)	ВОВ
			«Багровый цвет снегопада» (В. Мотыль)	Гражданская война
			«Матч» (А. Малюков)	ВОВ
			«Белый тигр» (К. Шахназаров)	ВОВ
			«Шпион» (А. Андрианов)	ВОВ
			«Август. Восьмого» (Дж. Файзиев)	ВОВ
2013	59	1	«Сталинград» (Ф. Бондарчук)	ВОВ
2014	83	1	«Василиса» (А. Сиверс)	Отечественная война 1812 г.
2015	129	5	«Единичка» (К. Белевич)	ВОВ
			«Дорога на Берлин» (С. Попов)	ВОВ
			«А зори здесь тихие...» (Р. Давлетьяров)	ВОВ
			«Битва за Севастополь» (С. Мокрицкий)	ВОВ
			«Батальонъ» (Д. Месхиев)	Гражданская война

Год	Общее кол-во фильмов отечественного производства в широком российском кинопрокате	Из них на военную тематику	Название, режиссёр	Военный конфликт
2016	141	5	«28 панфиловцев» (К. Дружинин, А. Шальопа)	ВОВ
			«Осенью 41-го» (Е. Борисова)	ВОВ
			«72 часа» (К. Ангелина)	ВОВ
			«Герой» (Ю. Васильев)	Гражданская война
			«Милый Ханс, дорогой Пётр» (А. Миндадзе)	ВОВ
2017	124	3	«Три дня до весны» (А. Касаткин)	ВОВ
			«Рай» (А. Кончаловский)	ВОВ
			«Крым» (А. Пиманов)	Вооруженный конфликт на востоке Украины
2018	140	6	«Семь пар нечистых» (К. Белевич)	ВОВ
			«Несокрушимый» (К. Максимов)	ВОВ
			«Свидетели» (К. Фам)	ВОВ
			«Прощаться не будем» (П. Дроздов)	ВОВ
			«Собибор» (К. Хабенский)	ВОВ
			«Танки» (К. Дружинин)	ВОВ
2019	178	12	«Союз спасения» (А. Кравчук)	Отечественная война 1812 г.
			«Ржев» (И. Копылов)	ВОВ
			«Ленин. Неизбежность» (В. Хотиненко)	Гражданская война
			«Сестрёнка» (А. Галибин)	ВОВ
			«Дылда» (К. Балагов)	ВОВ
			«Донбасс. Краина» (Р. Давлетьяров)	Вооруженный конфликт на востоке Украины
			«Братство» (П. Лунгин)	Афганская война
			«Коридор бессмертия» (Ф. Попов)	ВОВ
			«Война Анны» (А. Федорченко)	ВОВ
			«На Париж...» (С. Саркисов)	ВОВ
			«Спасти Ленинград» (А. Козлов)	ВОВ
			«Т-34» (А. Сидоров)	ВОВ
ИТОГО	1388	67		

Большая часть фильмов — 66% от общего количества в широком кинотеатральном прокате — репрезентует военный конфликт Великой Отечественной (Таблица 2). В первую очередь, это безусловно связано с узнаваемостью и близостью данного военного конфликта населению страны — вряд ли в России найдётся семья, прошлое которой тем или иным образом не травмировано Великой Отечественной. Однако в равной степени это коррелирует с массовым уходом живых свидетелей войны в 2000-ых гг., ведь, как отмечал

П. Нора, объективация памяти возникает, когда уходит живая память социальных групп [Нора, 1999: 17]. Увеличение количества коммеморативных практик Великой Отечественной (к которым относится и кинематограф, эксплуатирующий миф о войне), по мнению Б. Дубина, является не свидетельством памяти, а скорее забвением: «Перед нами, можно сказать, своего рода кенотаф, надгробье над отсутствующим в этом «месте» сознанием — над не состоявшимся фактом осмысления: памятник, но не память» [Дубин, 2004].

Таблица 2

**Количество обращений к военным конфликтам
в широком отечественном кинопрокате 2000-2019 гг.**



Второе место со значительно меньшим количеством обращений занимает Чеченская война, осмысление которой происходило «по горячим следам». Фильмы, репрезентующие данный военный конфликт, выходили в прокат исключительно в 2002-2003 и 2006-2008 гг., когда в самом разгаре была Вторая Чеченская кампания. Однако по её окончании в 2009 г. тема Чеченской войны больше ни разу не фигурировала в широком кинотеатральном прокате.

Меньше всего обращений (от 1 до 5 фильмов на военный конфликт) встречается по отношению к Афганской и Гражданской войнам, Отечественной войне 1812 г., Вооруженному конфликту на востоке Украины и Русско-турецкой войне.

***Ревизионистский военный
кинематограф России XXI в.***

Для анализа кинофестивального сегмента нами были проанализированы победители в номинациях за лучший фильм, лучшую режиссуру и лучший сценарий крупнейших российских кинофестивалей и кинопремий («Кинотавр», «ММКФ», «Зеркало», «Киношок», «Окно в Европу», «SIFFA», «Золотой орел», «Белый слон», «Слово», «Ника»). В 2000-2019 гг. победите-

лями стали 15 фильмов военной тематики, 13 из которых являются явными представителями ревизионистского направления: «Война» (2002, реж. А. Балабанов.), «Кукушка» (2002, реж. А. Рогожкин), «Последний поезд» (2003, реж. А. Герман мл.), «Свои» (2004, реж. Д. Месхиев), «Живой» (2006, реж. А. Велединский), «Груз 200» (2007, реж. А. Балабанов), «Живи и помни» (2008, реж. А. Прошкин), «Обратное движение» (2010, реж. А. Стемпковский), «Край» (2010, реж. А. Учитель), «Милый Ханс, дорогой Пётр» (2015, реж. А. Миндадзе), «Рай» (2016, реж. А. Кончаловский), «Война Анны» (2018, реж. А. Федорченко), «Дылда» (2019, К. Балагов). Оставшиеся фильмы-победители — «9 рота» (2005, реж. Ф. Бондарчук) и «Белый тигр» (2012, реж. К. Шахназаров) — являются коммеморативными продолжателями советской традиции. Количественное соотношение явно демонстрирует преобладание в кинофестивальной отрасли ревизионистского кино (в отличие от широкого кинофестивального проката, где в приоритете оказались коммеморативные картины).

Как правило, пространственно-временное измерение ревизионистских картин вынесено за поля сражений: основной сюжет фильмов разворачивается на оккупи-

рованных территориях («Война Анны»), в деревнях («Свои», «Живи и помни»), на диких северных просторах («Кукушка»), в концлагерях («Рай»), в пространстве перехода между жизнью и смертью («Живой»), в довоенные («Милый Ханс, дорогой Пётр») или послевоенные годы («Край», «Дылда»). Смена предлагаемых обстоятельств помогает перенести акцент с героического, зачастую агрессивного пафоса военного конфликта на более тонкое антропологическое измерение. В отличие от коммеморативного кино, тяготеющего к «музейной достоверности прошлого» (в терминологии А. Талавер), ревизионистский кинематограф не стремится стать интерактивным музеем, цель которого — максимально обширно и правдоподобно продемонстрировать военную технику, форму и предметы быта. Это позволяет ревизионистским картинам не реконструировать прошлое на физическом уровне, а проблематизировать его на смысловом.

Примечательно, что ни в одной из картин мы не встречаем коллективного героя: нет больше имманентной общности с армией, сослуживцами, страной или вождём, есть лишь человек наедине с экзистенцией. Даже если мы наблюдаем точечные вооруженные столкновения, то герой борется исключительно за себя, но не за страну («Кукушка», «Свои»), а в некоторых случаях даже оказывается предан ею («Война»). Очевидной становится трансформация самоотверженного «блокбастерного» героизма в героизм тихого подвига. Исключениями являются лишь картины «Война» и «Край»: герой первой из них — сержант Ермаков — вопреки государственной установке самостоятельно вызволяет из чеченского плена капитана российской армии и англичанку; герой второй картины — бывший танкист Игнат, вернувшийся с фронта — является чужаком среди соотечественников и рискует пойти под трибунал за укрывательство немки, самостоятельно чинит забытый в тайге немецкий паровоз и героически покидает деревню. Герои остальных ревизионистских картин совершают скорее внутренних, нежели внешний подвиг, демонстри-

руя, что он может родиться не только на поле боя.

Нет больше типизированных героев (добрый командир, мужественный солдат, дезертир, самоотверженная санитарка, труженица тыла и др.) с привычными для них, заведомо ясными оценочными коннотациями. На протяжении развития драматургического конфликта герои ревизионистских фильмов могут неоднократно менять роли, обнажая нарочитую плоскость ярлыков и невозможность уложить в жёсткий шаблон поведение человека в предельных обстоятельствах. Вслед за этим разрушаются устойчивые категории «свой» и «чужой», подразумевающие, как правило, оппозицию «хороший — плохой». Некоторые картины полностью отзеркаливают её, делая «своими» представителей оппозиционной стороны: в картине «Милый Ханс, дорогой Пётр» главные герои — немецкие инженеры, производящие оптику на советском заводе; в картинах «Край» и «Рай» второстепенными, но чрезвычайно важными для сюжетного развития героями являются немка Эльза и немецкий офицер Хельмут. В большинстве советских военных лент и современных продолжателях данной коммеморативной традиции враг существует либо как призрачная угроза, вовсе не явленная на экране, либо как схематичная и крайне типизированная категория. Ревизионистские картины производят колоссальное переосмысление понятия «враг», во-первых, выводя его на экран, а во-вторых — очеловечивая. Некоторые картины идут ещё дальше в переосмыслении пресуппозиции «свой — чужой», реализуя проблемные сюжеты, когда «свой» страдает от «своих» же. Герои фильма «Кукушка» — капитан советской армии и финский снайпер — преданы своими же соотечественниками, что в последствии делает их друзьями; герои драмы «Свои» — советские беглецы из немецкого плена — достигнув, казалось бы, безопасного тыла, вынуждены сражаться с русскими, которые теперь служат в немецкой комендатуре; герой ленты «Край» выстраивает успешную коммуникацию лишь с немкой, пережившей всю войну в сибирской тайге, но так и не находит общего языка с жителями своей деревни.

Ремифологизация в ревизионистских картинах происходит так же за счёт проблематизации насилия, что стало возможным посредством вывода на экран очеловеченного врага. Как отмечает историк повседневности А. Людке, когда боевое задание служит восстановлению порядка, оно «нивелирует разрушительный аспект войны и представляет действия как символ производительности и созидательной силы» [Людке, 2010: 221]. Это является очень характерной чертой коммеморативных картин, где убийства совершаются легко и привычно — они скорее аффект, нежели обдуманное действие. Ревизионистский кинематограф переосмысливает категорию «насилия» на экране, что наиболее заметно в картине «Свои»: группа российских солдат вынуждена совершать ряд убийств, после каждого из которых они впадают в иступление. Герои практически на животном, бессознательном уровне осознают ужас происходящего и не могут пойти дальше после совершенного акта убийства — им нужна некая разрядка, которую они находят в крике, плаче, истерике. А. Талавер, ссылаясь на военного историка Дж. Кигана, замечает, что без устава, чёткого командования и военных категорий («воздушный удар», «лобовая атака» и т.д.), упорядочивающих происходящее, персонажи оказываются в ситуации полного хаоса: «Перед зрителем возникает картина войны, в которых нет героя, нет того, кто знает, что делать и зачем» [Талавер, 2013: 40].

Обращение к антропологическому измерению так же являет себя в переносе центра тяжести с великой Победы на трагедию, с жертвенного героизма — на эмоциональную составляющую травматического опыта персонажей, которые отныне могут быть слабыми и беспомощными. Примечательно, что ни в одной из картин мы не встречаем сюжета или хотя бы мотива Победы — важен не результат, а процесс, не точка, а человек, который к ней движется. Все герои ревизионистских картин слабы в сравнении с типичными военными героями коммеморативного дискурса, но наиболее явным это становится в драме «Дылда». В центре

повествования — две молодые женщины-фронтовички, пытающиеся адаптироваться к условиям послевоенной повседневности. Война выбила почву из-под их ног, но не дала ничего для построения нового фундамента. Есть Победа как априорное явление, но нет новой идентичности и успешной адаптации к изменившемуся социуму. Вместо них лишь болезненность существования, дезориентация и утрата женской составляющей, которая являет себя через невозможность продолжения рода.

Анализ героев ревизионистского военного кинематографа как носителей и трансляторов культурных ценностей позволяет говорить о следующей аксиологической парадигме, манифестирующей:

1. Человеческую равноценность и нивелирование искусственно смоделированных категорий «свой» и «враг» («Милый Ханс, дорогой Петр», «Край», «Рай», «Последний поезд», «Кукушка»);
2. Превалирование человечности над формальным соблюдением устава («Живи и помни», «Свои»);
3. Важность безболезненной адаптации к жизни без войны («Край», «Кукушка», «Дылда», «Живой»);
4. Подвиг, обнаруживающий себя в спасении, а не в уничтожении («Свои», «Рай», «Край»).

Выводы

Анализ полнометражных игровых российских фильмов военной тематики 2000-2019 гг. двух сегментов кинорынка — широкого кинотеатрального проката и кинофестивальной отрасли — позволил выявить два полярных метода репрезентации прошлого в кинематографе. Коммеморативное кино, занимающее лидирующие позиции в широком прокате, основывает свой нарратив на героическом «мифе о войне», оставаясь, таким образом, продолжателем советской традиции. Оно пользуется большим спросом у массового зрителя и является неотъемлемой частью современных коммеморативных практик, особенно актуализируясь в юбилейные даты Победы. Инкрустированное современными художественно-выразительными

средствами («музейной достоверностью» техники и костюмов, спецэффектами и др.), призванными создать правдоподобие прошлого, коммеморативное кино, тем не менее, практически никогда не достигает его, оставляя военные конфликты такими же чужими для современного зрителя.

Ревизионистское кино, напротив, проблематизирует военное прошлое, что происходит за счет интимизации истории и

переосмысления ранее табуированных тем (отсутствие объединяющей идеи, потеря идентичности, примирение с врагом и др.). Актуализация военного опыта происходит за счёт включения в нарратив подлинно человеческих переживаний на фоне войны, вследствие чего прошлое предстает на экране значительно более живым, нежели в коммеморативных картинах.

SPECIFICITY OF REPRESENTATION OF THE MILITARY PAST IN THE RUSSIAN COMMORATIVE AND REVISIONIST CINEMA OF THE XXI CENTURY

A.P. Petrova

Alexandra P. Petrova — PhD student, lecturer at the Department of Film and Television Directorate, Chelyabinsk State Institute of Culture. 454091, Chelyabinsk, Ordzhonikidze str., 36-a. E-mail: sahsyla@mail.ru

Petrova A.P. 2020. Specificity of representation of the military past in the russian commorative and revisionist cinema of the XXI century. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 2 (14). P. 155–169. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-155-169>

Received: 18.04.2020. Accepted: 29.05.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. *Based on theoretical studies of the phenomenon of cultural memory (M. Halbwax, F.R. Ankersmit, J. Zerubavel), the author analyzes the essence and mechanisms of commemoration in contemporary Russian military-themed cinema. The relevance of the study is due to the wide public interest in domestic military cinema, its social significance and the growing number of commemorative practices (which include cinematographic works) in honor of the anniversary dates of victory in the Great Patriotic War. The empirical base of the study is founded on the analysis of broad Russian film distribution and the domestic film festival industry 2000–2019.*

Working with the phenomenon of the past, military cinema inevitably creates its on-screen interpretation, which, as a result of wide circulation, becomes an act of memory policy aimed at the formation and maintenance of social identity. In this connection, the aim of the study is to identify the axiological component of Russian military cinema of the 21st century by analyzing the value programs of the movie heroes. Tracing the essence and logic of the formation of the Soviet political «myth of war» in cinema, the author comes to the conclusion that this paradigm of war record representation is still present on the screen, taking the form of commemorative cinema. The axiological opposition to this trend is the segment of revisionist cinema, which does not reproduce the Soviet myth, but reinterprets and problematizes the events of the military past. The analysis of revisionist films reveals new options for representing the traumatic military experience on the screen. Finally, conclusions are drawn about the axiological component of commemorative and revisionist cinema.

Keywords: collective memory, cultural memory, commemorative, commemorative narrative, commemorative practices, cinema anthropology, demythologization, cinema rental, film festival industry, military cinematography, World War II.

References:

- Gill G. 2011. *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*. Cambridge: Cambridge University Press. 364 p.
- Heisler M.O. 2008. The political currency of the past: History, memory, and identity. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 617. № 1. P. 14-24.
- Kattago S. 2009. Agreeing to disagree on the legacies of recent history. Memory, pluralism and Europe after 1989. *European Journal of Social Theory*. Vol. 12. № 3. P. 375-395.
- Ankersmit F.R. 2007. *Vozvyshennyi istoricheskii opyt* [Sublime historical experience]. Moscow: Izdatel'stvo «Evropa». 608 p. (In Russian).
- Ankersmit F.R. 2009. *Istoriia i tropologiia: vzlet i padenie metafory* [History and tropology: the rise and fall of metaphor]. Transl. by M. Kukartseva, E. Kolomoets, V. Kataev. Moscow: Kanon +. 400 p. (In Russian).
- Dubin B. 2004. «Krovavaia» voina i «velikaia» pobeda [«Bloody» war and «great» victory]. *Otechestvennye zapiski*. № 5. Available at: <http://www.strana-oz.ru/2004/5/krovavaya-voynai-velikaya-pobeda> (accessed 13.04.2020) (In Russian).
- Fomin V.I. 2006. Tsena kadra: kazhdyi vtoroi — ranen. Kazhdyi chetvertyi — ubit... [Price frame: every second is wounded. Every fourth dies...]. *Voina na ekrane*. Moscow: Materik. P. 17-46 (In Russian).
- Halbwax M. 2007. *Sotsial'nye ramki pamiati* [Social framework of memory]. Translation from fr. and entry. article S.N. Zenkina. Moscow: Novoe izdatel'stvo. 348 p. (In Russian).
- Izvolov N.A. 2006. Voina, epos, istoriia i politika [War, epic, history and politics]. *Voina na ekrane*. Moscow: Materik. P. 67-72 (In Russian).
- Koposov N.Ye. 2011. *Pamiat' strogogo rezhima. Istoriia i politika v Rossii* [Memory of strict regime. History and politics in Russia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 316 p. (In Russian).
- Ludtke A. 2010. *Istoriia povsednevnosti v Germanii: Novye podkhody k izucheniiu truda, voiny i vlasti* [Everyday history in Germany: New approaches to the study of labor, war and power]. Moscow: Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia (ROSSPEN). 271 p. (In Russian).
- Lyamzin A.V. 2019. Bazovye obrazy Velikoi Otechestvennoi voiny v sovetskom i postsovetskom kinematographe kak elementy natsional'noi rossiiskoi identichnosti [The main images of the Great Patriotic War in Soviet and post-Soviet cinema as elements of the national Russian identity]. *Istoriia i sovremennoe mirovozzrenie*. № 1. Moscow: Izdatel'skii dom «Iur-VAK» P. 73-80 (In Russian).
- Malinova O.Yu. 2015. *Aktual'noe proshloe: Simvolicheskaiia politika vlastvuiushchei elity i dilemmy rossiiskoi identichnosti* [Current past: The symbolic policy of the ruling elite and the dilemmas of Russian identity]. Moscow: Politicheskaiia entsiklopediia. 207 p. (In Russian).
- Nora P. 1999. Mezhdru pamiat'iu i istoriei [Between memory and history]. *Frantsiia-pamiat*. Saint-Petersburg: Izd-vo SpbGU. P. 17-55 (In Russian).
- Talaver A. 2013. *Pamiat' o Velikoi Otechestvennoi voine v postsovetskom kinematographe. Etapy osmysleniia proshlogo (ot 1990-kh k 2000-m): preprint WP20/2013/06 / A. Talaver; Nats. issled. un-t «Vysshiaia shkola ekonomiki»* [The memory of the Great Patriotic War in the post-Soviet cinema. Stages of understanding the past (from the 1990s to the 2000s) preprint WP20/2013/06 / A. Talaver; Research University «Higher School of Economics»]. Moscow: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki. 56 p. (Series WP20 «Philosophy and Cultural Studies»). 10 copies (In Russian).
- Zerubavel' Ia. 2011. Dinamika kollektivnoi pamiati [Dynamics of collective memory]. *Imperiia i natsiia v zerkale istoricheskoi pamiati*. Moscow: Novoe izdatel'stvo. P. 10-30 (In Russian).
- Zubanova L.B. 2019. «Mediurny pamiati» v elitarno-gumanitarnom tipe mediadiskursa [«The environment of memory» in the elite-humanitarian type of media discourse]. *Voprosy literatury i zhurnalistiki v kontekste sokhraneniia humanisticheskikh tsennostei*. Ed. M.V. Zagidullina, S.I. Simakova. Chelyabinsk: Izd-vo Cheliab. gos. un-ta. P. 162-170 (In Russian).

Список литературы на русском языке:

- Анкерсмит Ф.Р. 2007. *Возвышенный исторический опыт*. Москва: Издательство «Европа». 608 с.
- Анкерсмит Ф.Р. 2009. *История и тропология: взлет и падение метафоры*. Пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаев. Москва: Канон+. 400 с.
- Дубин Б. 2004. «Кровавая» война и «великая» победа. *Отечественные записки*. № 5. URL: <http://www.strana-oz.ru/2004/5/krovavaya-voynai-velikaya-pobeda> (дата обращения: 13.04.2020).
- Зерубавель Я. 2011. Динамика коллективной памяти. *Империя и нация в зеркале исторической памяти*. Москва: Новое издательство. С. 10-30.
- Зубанова Л.Б. 2019. «Медиумы памяти» в элитарно-гуманитарном типе медиадискурса. *Вопросы литературы и журналистики в контексте сохранения гуманистических ценностей*. Под ред. М.В. Загидуллиной, С.И. Симаковой. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та. С. 162-170.
- Изволов Н.А. 2006. Война, эпос, история и политика. *Война на экране*. Москва: Материк. С. 67-72.
- Копосов Н.Е. 2011. *Память строгого режима. История и политика в России*. Москва: Новое литературное обозрение. 316 с.
- Людтке А. 2010. *История повседневности в Германии: Новые подходы к изучению труда, войны и власти*. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). 271 с.
- Лямзин А.В. 2019. Базовые образы Великой Отечественной войны в советском и постсоветском кинематографе как элементы национальной российской идентичности. *История и современное мировоззрение*. № 1. Москва: Издательский дом «Юр-ВАК». С. 73-80.
- Малинова О.Ю. 2015. *Актуальное прошлое: Символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности*. Москва: Политическая энциклопедия. 207 с.
- Нора П. 1999. Между памятью и историей. *Франция-память*. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ. С. 17-55.
- Талавер А. 2013. *Память о Великой Отечественной войне в постсоветском кинематографе. Этапы осмысления прошлого (от 1990-х к 2000-м): препринт WP20/2013/06 / А. Талавер; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики»*. Москва: Изд. дом Высшей школы экономики. 56 с. (Серия WP20 «Философия и исследования культуры»). 10 экз.
- Фомин В.И. 2006. Цена кадра: каждый второй — ранен. Каждый четвертый — убит... *Война на экране*. Москва: Материк. С. 17-46.
- Хальбвакс М. 2007. *Социальные рамки памяти*. Пер. с фр. и вступ. статья С.Н. Зенкина. Москва: Новое издательство. 348 с.

РОССИЙСКИЙ ОРГАНИЦИЗМ: ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ПРОЕКТ

3. Плашиенкова

Плашиенкова Златица — доктор философии, профессор, профессор кафедры философии и истории философии, Философский факультет, Университет Коменского в Братиславе. 811 02, Братислава, Словакия, ул. Гондова, 2. E-mail: zlatica.plasienkova@uniba.sk

Маслобоева О.Д. 2020. *Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в контексте современной исторической ситуации: монография*. Москва: ИНФРА-М. 390 с. (Научная мысль). DOI 10.12737/1070337



Монография петербургского философа О.Д. Маслобоевой раскрывает пути эволюции русского¹ космизма и органицизма на фоне широкого социокультурного контекста. В работе обоснован тезис о специфическом «темпоритме» российской культуры, показана культурная обусловленность появления российского органицизма и «вырастающего» из него русского космизма. В их внутреннем единстве выражается, по убеждению автора, осознание ключевого для российской культуры и истории концепта «правда жизни». Связывая рождение органицизма с событиями рубежа XVIII-XIX вв., О.Д. Маслобоева детально анализирует переход от механического (пассивно-созерцательного) типа мировоззрения к органическому (деятельностному) как «рефлексию взросления социального субъекта», — тема столь же редкая, сколь и привлекательная для современного исследователя.

Опираясь на методологические идеи Т.Н. Грановского и философской антропологии, автор рассматривает русский органицизм как синтез учения И. Канта о человеке, призванном быть «гражданином мира», и мысли А.Н. Радищева о необходимости нести ответственность за свою деятельность, осознанную в масштабах вечности. Особый интерес в данной связи представляет собой второй раздел монографии, который посвящён сопоставлению идей философской антропологии XIX-XX вв. представителей российской школы и концепций М. Шелера, Х. Плеснера и А. Гелена. По мнению автора, атмосфера, сложившаяся в целостном поле европейской культуры, обусловила в этот период редукцию органического мировоззрения к физикализму и биологизаторству. В то же время самое время русские органицисты (а к ним О.Д. Маслобоева относит представителей едва ли не всех основных течений русской философии: русских шеллингианцев, славянофилов, западников, почвенников и даже революционных демократов)

¹ Следует подчеркнуть, что термин «русский» в данном случае используется как культурный, а не этнический, маркер.

отталкивались от целостного подхода к исследованию реальности, включая в неё как природу, так и социум. Точкой отсчёта при этом выступал мыслящий и практически действующий субъект.

В свою очередь, предпринятое органицистами исследование культуры как органического целого подготовило концептуальную базу рождения философии русского космизма, предметом которой является космическая функция человека, а адекватной этому предмету методологией становится разработка философско-антропологического проекта. Основоположник философии русского космизма — Николай Фёдорович Фёдоров, «первый Гагарин»² — в преддверии века глобализации «критически снимает исходный кантовский дуализм», обосновывая проективный характер активности человека: «Вот почему разум получает значение не субъективное и не объективное, а проективное, и в этой своей проективной способности объединяются теоретический разум и практический»³.

В третьем разделе монографии концептуализируется «проективность» русской философии серебряного века. Автор обосновывает следующую систему принципов в содержании проекта русского космизма: всеобщности жизни, синергийной

целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности, гармонии и антиномичности бытия и мышления. Здесь отчётливо выявляются принципы, открывающие возможность уточнить границы рассмотрения проектов органицизма и космизма в качестве теории метауровня, позволяющей проанализировать в том числе и современную историческую ситуацию постиндустриального информационного общества.

Что предпочтёт современный человек в исторической перспективе: органический или «протезный» (Н.Ф. Фёдоров) прогресс? «Согласится» ли социальный субъект трансформироваться в цивилизацию киборгов, или же человек изберёт трудный путь актуализации нравственной свободы как основания технологии превращения «крыльев души в телесные крылья»? Ответы на эти вопросы современная культура ищет не первое десятилетие. Монография О.Д. Маслобоевой системно и последовательно раскрывает один из малоизученных подходов к решению этой амбициозной задачи, актуализируя мысль, некогда высказанную Н.Ф. Фёдоровым: «Истинная нравственность не должна считать зло неистребимым, а благо недоступным»⁴.

RUSSIAN ORGANICISM: PHILOSOPHY AND A PUBLIC PROJECT

Z. Plasienkova

Zlatica Plasienkova — PhDr., PhD., Prof., Department of Philosophy and History of Philosophy, Faculty of Arts, Comenius University in Bratislava. 811 02, Bratislava, Slovakia, Gondova str., 2. E-mail: zlatica.plasienkova@uniba.sk

Book review: Masloboeva O.D. 2020. Filozofsko-antropologičeskii projekt rossiiskogo organitsizma i russkogo kosmizma v kontekste sovremennoi istoričeskoi situatsii: monografiia [Philosophical and anthropological project of the Russian organicism and cosmism in the context of modern historical conditions: monograph]. Moscow: INFRA-M. 390 p. (Nauchnaia mysl'). DOI 10.12737/1070337 (In Russian).

² Н.Ф. Фёдоров, как известно, был незаконнорожденным сыном графа П.И. Гагарина.

³ Фёдоров Н.Ф. 1982. *Сочинения*. Москва: Мысль. С. 544.

⁴ Фёдоров Н.Ф. 1982. *Сочинения*. Москва: Мысль. 711 с. С. 434.

ИСТОРИОСОФИЯ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

А.В. Шестопад, М.В. Силантьева

Шестопад Алексей Викторович — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского 76. E-mail: kfmgimo@gmail.com

Силантьева Маргарита Вениаминовна — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского 76. E-mail: silvari@mail.ru

Кожокин Е.М. 2020. *Революция и её преодоление: очерки истории российской ментальности*. Москва: МГИМО-Университет. 270 с.



Книга известного российского историка Е.М. Кожокина, вышедшая в издательстве МГИМО-Университет, поднимает вопрос о преодолении разрушительных последствий революций XX в. в России. С научно-практической точки зрения сегодня одним из главных «уроков» русских революций — социалистической 1917 г. и либеральной 1991 г. — стало

внимание к вопросу о предотвращении повторений революционных моделей выхода из кризисных ситуаций. При этом для книги Е.М. Кожокина характерно стремление к сопряжению революционных событий с поиском социальных и цивилизационных основ российской ментальности. Опираясь на традиции отечественных мыслителей — в частности, Н.А. Бердяева, — Е.М. Кожокин в своих сочинениях связывает её актуальную динамику с борьбой христианских начал Закона и Благодати, восходящих к

выбору князя Владимира и крещению Киевской Руси; а также с языческими и неоязыческими началами насилия, имеющими корни как в наследии местных дохристианских культур, так и в заимствованных революционных утопиях Нового и Новейшего времени. Особое внимание уделяется в работе полиэтническому и полирелигиозному характеру российской цивилизации.

В период кризиса и человек, и общество нередко обращаются к теме «истоков». И чем глубже кризис, тем интенсивнее запускается процесс конструирования идентичности на основе «апробированных моделей», тем более развёрнуты и рельефны практики коммеморации. Один из самых кризисных веков русской истории — XX — завершился. Но не завершились кризисные процессы, запущенные двумя русскими революциями этого века — 1917 и 1991 гг. (именно так — «революцией» — именуется событие 1991 г. в своих трудах Е.М. Кожокин [Кожокин, 2020: 3]¹). Сопоставляя события столетней и тридцатилетней давности, он пишет: «В изучении революций всегда доминирует проблематика того, что револю-

¹ Революцией называет события 1991 г. в России и английский историк Ричард Саква [Саква, 2019: 10].

ции изменили. Гораздо реже в фокусе исследовательских интересов оказываются вопросы о том, что революциям изменить не удалось» [Кожокин, 2020: 4].

Сочетанию изменений и того, что осталось «неизменным» в истории российской культуры, во многом посвящены две последние книги Е.М. Кожокина: «Князь Владимир, сын Святослава: хроника жизни и смерти» (Кожокин Е.М. 2017. *Князь Владимир, сын Святослава: хроника жизни и смерти*. Москва: МГИМО-Университет. 156 с.) и уже упомянутая «Революция и ее преодоление: очерки истории российской ментальности». Книги очень разные и по предмету исследования, и по стилистике. И вместе с тем, очень схожие по эмоционально-личностному отношению автора к описываемым событиям. Ведь Е.М. Кожокин — участник исторических событий начала 1990-х гг., депутат последнего созыва Верховного Совета РСФСР, затем Российской Федерации, в октябре 1993 г. стремившийся (увы, безуспешно) предотвратить открытое столкновение Президента и парламента. Однако не менее важно, что автор — писатель, киносценарист и кинорежиссёр, стремящийся силой воображения преодолеть тысячелетние расстояния, как бы становясь свидетелем событий времён Киевской Руси и князя Владимира.

Вслед за мыслителями эпохи первых русских революций начала XX в., Е.М. Кожокин полагает, что выбор князя Владимира — это прежде всего выбор между сводом языческих богов, хазарским иудаизмом, исламом и христианством, выбор между культом силы — «законничеством» — и благодатью. Христианство с этого момента начинает «работать» как идеология, причём не секрет, что на судьбоносный выбор «огромное влияние оказали связи Древней Руси с передовой цивилизацией тогдашнего мира — Византией и принятие от нее христианства... С принятием христианства древнее понятие правды сливается с верой» [Торкунов, 2017: 15-16]. В российской историографии со времён как минимум и О.В. Ключевского считается, что выбор князя Владимира стал ключевым событием, определившим ход

русской истории. С подачи Н.А. Бердяева почти хрестоматийной стала мысль об эволюции идеологии христианства, совмещённой с концепцией «Третьего Рима», при всех последующих переходах российской истории — от Киевской Руси к Московскому царству, Российской империи, Советскому Союзу и, наконец, к Российской Федерации.

Адаптированная к потребностям государственного строительства, христианская идеология привносит сюда эмоционально окрашенный компонент, очеловечивает схематизм организационно-административных связей. На этой основе складываются жизнеспособные идентификационные коды, определяющие жизненный выбор человека и народа, их путь и судьбу, то есть задающие программу социального поведения. Логика принятия этих программ такова: пока мы следуем нашему выбору, даже неосознанно, даже сопротивляясь, мы остаемся самими собой; возвращаясь к князю Владимиру, к его выбору, мы, как блудные дети, возвращаемся к Отцу, возвращаемся к самим себе, к лучшему, что есть в нас.

Подобное перекрестье идеологии и исповедальности определило, по мнению автора книги, не только путь государственного строительства, но и, парадоксальным образом, *отступления* от этого пути. Одно из самых крупных отступлений такого рода связано с искушением революцией, то есть Утопией в разных её формах. Автор ссылается на мысль Н.А. Бердяева, высказанную в книге «Истоки и смысл русского коммунизма»: «...самый большой парадокс в судьбе России и русской революции в том, что либеральные идеи, идеи права, как и идеи социального реформизма, оказались в России утопическими. Большевизм же оказался наименее утопическим и наиболее реалистическим, наиболее соответствующим всей ситуации, как она сложилась в России в 1917 г., и наиболее верным некоторым исконным русским традициям, и русским исканиям универсальной социальной правды, понятой максималистически, и русским методам управления и властвования насилием... Коммунизм оказался не-

отвратимой судьбой России, внутренним моментом в судьбе русского народа» [Бердяев, 1990: 93]. Эту цитату Е.М. Кожокин ставит эпиграфом к своей книге о революции.

Автор ряда фундаментальных трудов, посвященных французской революции XVIII в. [Кожокин, 1985; Кожокин, 1989; Кожокин, 2005], Е.М. Кожокин подробно исследует влияние французской революции на российскую политическую ментальность: от отзвука революционных идей европейского Просвещения в российском масонстве до проектов будущих декабристов и далее до якобинской символики большевиков: «В 1917 г., в дооктябрьские месяцы, Ленин постоянно обращался к понятиям и образам Великой французской революции. Он писал о Советах, а представлял их по образу Конвента, органа якобинской диктатуры, и законодательствовавшего, и претворявшего в жизнь принятые законы. Никогда ни до, ни после 1917 г. Ленин так настойчиво не отождествлял большевиков и якобинцев» [Кожокин, 2020: 105]. И всюду — от Радищева и Пестеля до Ленина — сквозь рационализм европейской революционаристской утопии проглядывает русский бунт — «бессмысленный и беспощадный» (А.С. Пушкин), языческое и неязыческое насилие, как определяет этот феномен Е.М. Кожокин. Насилие, противостоящее «выбору князя Владимира».

* * *

Движение российской ментальности к революции 1917 г. и в последующий период Е.М. Кожокин рассматривает через трансформацию известной уваровской триады «Православие, Самодержавие, Народность»².

Он поддерживает точку зрения, согласно которой сильнейший удар по православию в России нанес церковный раскол XVII в., во многом предопределивший и беззащитность Церкви перед бюрократи-

ей, и падение религиозности, как в дворянской элите, так и в крестьянских (а потом рабоче-крестьянских) массах. В третьину, образовавшуюся между культурой «верхов» и культурой «низов» общества, хлынул поток утопий, в том числе революционных.

При этом в глубине души русский человек по-прежнему оставался верующим. Об этом лучше всего свидетельствуют семейные истории, которые за последние десятилетия всплывают на поверхность, восполняя, исправляя профессиональные исследования «Большой истории». Так, Е.М. Кожокин пишет: «Семья моей матери Кожокиной Зои Васильевны (1929 г. рождения) ведет свою родословную от крестьян богатого монастырского села в излучине реки Нерль, расположенного между Владимиром и Суздалем. В этом селе по названию Мордыш до революции стояла над рекой красивая церковь с высокой колокольней. Об отношении к местному священнику моя мать знает по отзывам прежде всего своей матери Кожокиной Анны Федоровны (в девичестве Печенкиной) и бабушки по материнской же линии Евфросинии Васильевны Печенкиной (в девичестве Луневой). Священника в селе не особо уважали. Бывало, что рассказывали незатейливые, не особо пристойные байки как про попа, так и про монашенку. В ближайшем Суздале было несколько женских монастырей. В то же время после революции в селе жила женщина, всегда одетая в длинное темное платье, которую звали «бабенька суздальская». Про неё говорили, что она ранее была монашенкой и ходила за тифозными больными в суздальской больнице. В церкви она торговала просвирами, а детишкам их отдавала бесплатно. Ни Анна Федоровна Кожокина, ни ее мать Евфросиния Васильевна в церковь не ходили, но своих близких перед расставанием всегда во след крестили. Общение с Богом было для них делом сугу-

² С.С. Уваров (1786-1855) — дипломат, учёный и государственный деятель. Консерватор, сторонник взглядов Н.М. Карамзина на историю России. Отводил России ведущую роль как посреднице между Востоком и Западом. К сожалению, труды С.С. Уварова на ниве русского образования и просвещения были во многом опошлены как его противниками, так и сторонниками.

бо непубличным, очень значимым и очень личным» [Кожокин, 2020: 162]. Именно это непубличное, очень значимое и очень личное выплеснулось в подвиге новоченичества в годы торжества социалистической утопии в Советской России и привело к чуду «Второго крещения Руси» уже в годы торжества либеральной утопии в России конца XX в.

В свою очередь, идеологическое двуединство православия и самодержавия выражалось в том, что «в народном сознании Бог и государь (царь, император) находились в глубочайшей связке. Само существование России, Руси было немыслимо без Бога и без царя» [Кожокин, 2020: 152]. При этом со времен петровских реформ идея богоданного царя сопутствовала утопии просвещенного абсолютизма, причудливо трансформировавшаяся со временем в идею революционного вождизма, характерную для радикальных революционных утопий. «...Монархизм в превращенной форме готовности подчиниться, и даже беспрекословно подчиниться, вождю, как главному «нигилисту-утописту» в сознании и подсознании интеллигенции имплицитно присутствовал» [Кожокин, 2020: 150]. Против самодержавного государства успешно могла бороться «только вождистская партия». Именно в такую партию на очень раннем этапе своего развития превратилась партия большевиков [Кожокин, 2017а: 120]. Е.М. Кожокин последовательно анализирует трансформацию самодержавной идеи в образах вождей победившей революции — Ленина, Сталина, Хрущева, Брежнева; показывает её распад в образе Горбачёва, в котором «поражает сочетание навыков опытного аппаратчика и устремлений наивного интеллигента» [Кожокин, 2020: 253]. И в этот же советский период монархизму правящей бюрократии сопутствует и противостоит вождизм оппозиции, диссидентства.

Затем колесо российской истории поворачивается на 180 (а потом оказывается, на 360) градусов. И вот уже «...чья-то

безвестная рука начертала весной 1991 г. на парапете Москвы-реки прямо напротив Белого дома, огромными белыми буквами: «Не бывать Бориске на царстве» [Кожокин, 2020: 200]. А молодой народный депутат Е.М. Кожокин, столкнувшись с аппаратным обиходом вокруг Ельцина даже в ту пору, когда он только что был избран Председателем Верховного Совета РСФСР, «был поражен приемами в духе царского двора. Некоторые мои коллеги депутаты из близкого окружения Ельцина мне живо напомнили шустрых подьячих, а не свободно избранных представителей народа» [Кожокин, 2020: 200].

Императивом и мерилom достижений российского общества является для Е.М. Кожокина «обретение нами республики³, то есть государства ответственных, солидарных, инициативных граждан, республики как общего дела» [Кожокин, 2020: 203]. Он полагает, что в постепенном движении к реформированию нашей политической культуры, вероятно, найдет своё место и обновление православия: «Этот вопрос имеет непосредственное отношение к проблематике устойчивости российских политических институтов, так как и в настоящее время православие, православная церковь — одна из существеннейших основ нашей российской цивилизации. И в ней нуждаются все граждане Российской Федерации, российской республики, в том числе атеисты, мусульмане, буддисты, иудеи, баптисты. Но эта основа должна быть меняющейся, динамичной, иначе она будет хиреть и не сможет выполнять свою функцию основы. Так уже было в 1917 г.» [Кожокин, 2020: 202].

Интересно сопоставить размышления Е.М. Кожокина с размышлениями одного из видных представителей поколения «восьмидесятников» Алексея Михайловича Салмина (1951-2005), также весьма активного участника общественно-политической жизни 1980-1990-х гг. (он был членом Президентского Совета, руководителем Российского общественно-по-

³ «Юридически Россия стала республикой 1 сентября 1917 г. Но эта форма была юридической фикцией. Понимание того, что республика — это общее дело, «res publica», не было ни у правящего класса, ни у простых людей [Кожокин, 2020: 199].

литического центра, главным редактором журнала «Полития» и т.д.). В конце 1980-х гг. Алексей Салмин увлекался идеей традиционного парламентаризма, многопартийности, коалиционных соглашений и сменяющих друг друга правительств. Впоследствии он пришел к выводу, что «гражданское — самодеятельное и ответственное — общество в России может строиться только вокруг Церкви и что в строительстве такого общества особая роль принадлежит диалогу Церкви и университета. Эту идею он воплотил в инициативной группе по созданию православной общины при МГИМО, став её председателем в последний год своей жизни» [Шестопал, 2016: 39-44].

Другой идеей А.М. Салмина, неоднократно озвученной им в беседах с коллегами и учениками, была мысль о том, что Президент России не может быть «президентом-менеджером»; он должен быть гарантом Закона (с большой буквы) и духовным лидером общества.

Третья составная часть уваровской триады — народность — исторически сложилась под влиянием европейского (прежде всего немецкого) романтизма; но вскоре после своей официальной декларации была переосмыслена в духе своеобразия русского характера, русской истории и русской культуры. При этом отношение к отечественной истории и культуре в российской революционной ментальности неоднократно менялось: от «сбрасывания с парохода современности» или сведения к истории бунтов и восстаний в первые послереволюционные годы до избирательной гиперболизации роли отдельных исторических фигур и эпох (Александр Невский, Пётр Первый и др.) уже в предвоенные годы и особенно в период Великой Отечественной войны.

С конца 1980-х гг. «качели» исторической памяти часто уходили в сторону от коммеморативных практик в их критическую интерпретацию, что нередко воспринималось общественным сознанием как «разрушение устоев» (возможно, именно так и обстояло дело) [Сафронова, 2018]. Правда, и сама критическая интерпретация далеко не всегда имела отношение к

научному анализу прошлого, становясь попыткой создания деструктивных мифов, направленных в сторону идеологизации и политизации общественного сознания, т.е. в сторону, «нужную» тем или иным группам. В мифах этого типа прослеживается стремление не осмыслить, а перечеркнуть тот или иной период отечественной истории, «перековать» (а если надо — и интеллектуально «зачистить») неугодных людей, негодное мнение или негодное время (например, огульно отрицая весь советский период). Такой подход характерен для ангажированных идеологов — той части российской интеллигенции, которую ещё Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков называли «интеллигентщиной», а А.И. Солженицын «образованщиной», и которую отличает глубокое презрение к народу, наряду с желанием его радикальным образом «исправить» — «просветить», перевоспитав на свой лад. Не следует, конечно, путать проекты подобного «просвещения» с реальным развитием технологий, науки и образования: речь в данном случае идёт только об идеологическом сопровождении тех или иных инноваций (включая политические и культурные), а не об их сути. В своё время Н.А. Бердяев возразил критикам, корившим его за приверженность приходу Трехсвятской церкви в Париже, оставшейся в ведении Московского Патриархата: «Церковь не может уехать в эмиграцию». Однако, как показывают данные антропологии, подтвержденные в том числе исследованием Е.М. Кожокина, ценности — это не только идеология; хотя идеологию при этом не следует игнорировать. Добавим: а ценности культуры, включая религиозный выбор, — тем более.

Нигилистическому отрицанию советской эпохи в политической культуре современной России был положен решительный предел выступлением Президента России на Валдайском форуме в сентябре 2013 г., ставшим символическим воплощением твердого идеологического курса, поддерживаемого руководством страны. В своей речи В.В. Путин чётко сказал, что политика России будет опираться на её традиционные ценности: «Без ценностей, заложенных в христианстве и

других мировых религиях, без формировавшихся тысячелетиями норм морали и нравственности люди неизбежно утратят человеческое достоинство. И мы считаем естественным и правильным эти ценности отстаивать. Нужно уважать право любого меньшинства на отличие, но и право большинства не должно быть поставлено под сомнение...

Россия, как образно говорил философ Константин Леонтьев, всегда развивалась как «цветущая сложность», как государство-цивилизация, скрепленная русским народом, русским языком, русской культурой, Русской православной церковью и другими традиционными религиями России. Именно из модели государства-цивилизации вытекают особенности нашего государственного устройства. Оно всегда стремилось гибко учитывать национальную, религиозную специфику тех или иных территорий, обеспечивая многообразие в единстве»⁴.

Отметим: в трудах Е.М. Кожокина «народность» рассматривается именно с позиции многообразия, в единстве и динамике сложных социокультурных процессов. Полемизируя с ленинским определением Российской империи как «тюрьмы народов», Е.М. Кожокин показывает, что со времен князя Владимира «имелась многовековая традиция сосуществования, можно даже сказать более эмоционально, сожития русских с другими этносами. Финно-угорские, а затем и тюркские народы в Московском царстве, а затем в Российской империи сохраняли свои языки, особенности своей культуры. Другие не означало чужие» [Кожокин, 2020: 48]. Особое значение в этой связи для современной ситуации имеют труды Е.М. Кожокина, посвященные крымско-татарскому народу и такой крупной фигуре, как Исмаил Гаспринский — оригинальный мыслитель, общественный деятель и просветитель, человек неизменно лояльный по отноше-

нию к российской монархии. Размышляя о положении мусульманских народов в России, Исмаил Гаспринский писал: «Где та идея, которая воодушевляет и служит источником отношений и регулятором действий русской власти в отношении русского мусульманства? ... По доступным нам наблюдениям на обширном по времени и пространству поле деятельности русской власти мы усматриваем лишь одно хорошее деяние, достойное великой миссии, — это уничтожение рабства там, куда проникла эта власть» [Кожокин, 2020: 170].

* * *

В размышлениях Е.М. Кожокина о русской революции незримо присутствуют три собеседника (двум из которых он посвятил отдельные главы) — учитель Евгения Михайловича, известный историк Михаил Яковлевич Гефтер, выдающийся писатель Александр Исаевич Солженицын и Николай Александрович Бердяев. Отметим: все трое в молодости прошли через увлечение революционными идеями. Все трое это увлечение преодолели.

Пути преодоления революции каждым из них разнятся, в определенном смысле дополняя друг друга. Путь М.Я. Гефтера — путь «новой гуманистической утопии «Мира миров», «сообщества людей», «сохраняющих и взращивающих свою самобытность, но признающих и принимающих существование других и готовых к взаимодействию с другими» [Кожокин, 2020: 247]. Важно отметить, что труды М.Я. Гефтера во многом повлияли на становление «нового политического мышления» в эпоху «перестройки» 1980-х гг. Среди причин истощения её революционного импульса можно назвать не только политические просчеты руководителей СССР, но и в целом истощение в современной культуре импульса утопического сознания⁶.

⁴ Путин В.В. 2013. *Выступление на заседании клуба «Валдай»*. URL: <http://www.rg.ru/2013/09/19.Stenogramma-site.html> (дата обращения: 19.03.2020).

⁶ Что, впрочем, не означало исчезновения гуманистических утопий и гуманистических движений. Диалог с ними необходим для объединения усилий по ненасильственному выходу из кризисных ситуаций на национальном, региональном и мировом уровнях.

Путь А.И. Солженицына — путь религиозного возрождения и создания гражданского общества в России, опирающийся на традиции земства и «соборности». «Вектор солженицынских ударов был направлен против советского социализма, а не против российской государственности. Но в этом плане его философия трагически не коррелировалась с реальностью. Российская государственность с 1917 по 1991 гг. была реализована в виде советского социализма. Задачу, как трансформировать социалистическую систему в иной вид государственного управления, не разрушив само управление, не удавалось сформулировать в рамках диссидентских парадигм» [Кожокин, 2020: 231].

Путь Н.А. Бердяева — путь преодоления рабства у мира, государства и самого себя, путь соборного духовного усилия человека. «Грядущий мировой эон», о которым рассуждает философ, рождается вместе с «антроподицеей», «оправданием» человека, которое возможно только через его преобразование в творчестве, в том

числе — и социальном. Такое творчество может и должно преобразить общество, превратив пустую абстракцию «народа» в осмысленное и свободное единство личностей. Впрочем, такой подход тоже достаточно легко идеологизируется, — например, если подставить в эту формулу понятие «индивидуальность» («часть целого») вместо понятия «личность».

Угрожает ли России новая революция? Ответ на этот вопрос, по мнению Е.М. Кожокина, «требуется от нас прежде всего веры в себя... В условиях невероятно тяжелого и длительного противостояния нам как никогда необходимо понимание наших особенностей как нации, изъянов в нашем психологическом укладе, изъянов, которые могут оказаться для нас роковыми в период тяжелых испытаний» [Кожокин, 2020: 6-7]. Добросовестное научное исследование противоречивых культурных особенностей страны, в которой мы живём, в таком случае выходит на передний план не только научно-теоретических, но практических и даже прикладных задач.

HISTORIOSOPHY OF THE RUSSIAN REVOLUTION AS A CULTURAL PHENOMENON

A.V. Shestopal, M.V. Silantyeva

Aleksey V. Shestopal — Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Philosophy, MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: kfmngimo@gmail.com

Margarita V. Silantyeva — Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: silvari@mail.ru

Book review: Kozhokin E.M. 2020. *Revoliutsiia i ee preodolenie: ocherki istorii rossiiskoi mental'nosti* [The revolution and its overcoming: essays on the history of Russian mentality]. Moscow: MGIMO-Universitet. 270 p. (in Russian).

References:

Berdiaev N.A. 1990. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The origins and meaning of Russian communism]. Moscow: Nauka. 224 p. (In Russian).

Kozhokin E.M. 1989. *Gosudarstvo i narod: ot Frondy do Velikoi frantsuzskoi revoliutsii* [State and people: from the Front to the Great French Revolution]. Moscow: Nauka. 176 p. (In Russian).

Kozhokin E.M. 2017a. Zakonchilas' li Velikaia russkaia revoliutsiia? [Has the Great Russian Revolution ended?]. *Polis. Politicheskie issledovaniia*. № 6. P. 109-124 (In Russian).

Kozhokin E.M. 2005. *Istoriia bednogo kapitalizma. Frantsiia XVIII- pervoi poloviny XIX veka* [A History of Poor Capitalism. France XVIII - the first half of the XIX century]. Moscow: ROSSPEN. 368 p. (In Russian).

Kozhokin E.M. 2017b. *Kniaz' Vladimir, syn Sviatoslava: khronika zhizni i smerti* [Prince Vladimir, son of Svyatoslav: a chronicle of life and death]. Moscow: MGIMO-Universitet. 156 p. (In Russian).

Kozhokin E.M. 2020. *Revoliutsiia i ee preodolenie: ocherki istorii rossiiskoi mental'nosti* [The revolution and its overcoming: essays on the history of Russian mentality]. Moscow: MGIMO-Universitet. 270 p. (In Russian).

Kozhokin E.M. 1985. *Frantsuzskie rabochie: ot Velikoi frantsuzskoi revoliutsii do revoliutsii 1848 goda* [French workers: from the French Revolution to the 1848 revolution]. Moscow: Izd-vo MGU. 240 p. (In Russian).

Sakva R. 2019. *Sud'by Rossii* [The fate of Russia]. Moscow: Izd-vo MGU. 253 p. (In Russian).

Safronova Iu.A. 2018. Tret'ia volna memory studies: dvadtsat' tri goda protiv shersti [Third wave of memory studies: twenty-three years against wool]. *Politicheskaiia nauka*. № 3. P. 12-27 (In Russian).

Torkunov A.V. 2017. *Po doroge v budushchee – 2.5* [On the way to the future - 2.5]. Moscow: Aspekt-press. 648 p. (In Russian).

Shestopal A.V. 2016. *MGIMO: litsa i pokoleniia* [MGIMO: faces and generations]. Moscow: MGIMO-Universitet. 200 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Бердяев Н.А. 1990. *Истоки и смысл русского коммунизма*. Москва: Наука. 224 с.

Кожокин Е.М. 1989. *Государство и народ: от Фронды до Великой французской революции*. Москва: Наука. 176 с.

Кожокин Е.М. 2017а. Закончилась ли Великая русская революция? *Полис. Политические исследования*. № 6. С. 109-124.

Кожокин Е.М. 2005. *История бедного капитализма. Франция XVIII- первой половины XIX века*. Москва: РОССПЭН. 368 с.

Кожокин Е.М. 2017б. *Князь Владимир, сын Святослава: хроника жизни и смерти*. Москва: МГИМО-Университет. 156 с.

Кожокин Е.М. 2020. *Революция и её преодоление: очерки истории российской ментальности*. Москва: МГИМО-Университет. 270 с.

Кожокин Е.М. 1985. *Французские рабочие: от Великой французской революции до революции 1848 года*. Москва: Изд-во МГУ. 240 с.

Саква Р. 2019. *Судьбы России*. Москва: Изд-во МГУ. 253 с.

Сафронова Ю.А. 2018. Третья волна memory studies: двадцать три года против шерсти. *Политическая наука*. № 3. С. 12-27.

Торкунов А.В. 2017. *По дороге в будущее – 2.5*. Москва: Аспект-пресс. 648 с.

Шестопал А.В. 2016. *МГИМО: лица и поколения*. Москва: МГИМО-Университет. 200 с.



ВОИН, ПИСАТЕЛЬ, ФИЛОСОФ, ГРАЖДАНИН ВЕЛИКОЙ ДЕРЖАВЫ — ЮРИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ БОНДАРЕВ

К.М. Долгов

Долгов Константин Михайлович — доктор философских наук, профессор, Заслуженный деятель РФ, главный научный сотрудник Института философии РАН. 109240, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: konstantin.dolgov@gmail.com



На многих встречах, которые состоялись у меня с Ю.В. Бондаревым на протяжении нескольких десятилетий, он так или иначе выводил наши беседы на серьёзные философские вопро-

сы. Иногда он просил меня рассказать о тех или иных философах древности, Средних веков, а особенно современности, об их взглядах и понимании мира. Он не скрывал от меня, что постоянно читает философскую литературу, поскольку его творчество, органически связанное с Великой Отечественной войной, требовало от него ответов на фундаментальные вопросы бытия и сознания. В связи с этим мы обсуждали наиболее характерные особенности древнегреческих трагедий, литературы Древнего Рима, Средних веков, Возрождения, Нового времени и современной эпохи. Порой он искренне удивлялся тому, что находил в произведениях великих писателей этих эпох глубочайшую философию. Он с восхищением говорил о древнегреческой трагедии как о настоящей, глубоко философской литературе. Такие же суждения я слышал от него и о произведениях Овидия, Вергилия, Данте, Петрарки, Боккаччо, Шекспира, Монтеня, Вольтера, Руссо, Гете, Пруста, Фолкнера, Камю, Сартра, Кафки, Хемин-

гуэя, Пушкина, Л. Толстого, Достоевского, Бунина, Горького и многих других.

Он не раз отмечал, что я в своих работах, в частности, в пятитомном труде «Философские измерения политики, дипломатии и культуры» справедливо подчёркиваю значимость философского измерения произведений художественной литературы. По существу, в истории литературы остаются только те произведения, которые отличаются глубоким философским содержанием и смыслом. Вот почему по сей день актуальны и древнегреческая трагедия, и «Божественная комедия» Данте, и «Фауст» Гете, и трагедии Шекспира и др. И напротив, произведения, высоко ценившиеся в своё время, но не обладавшие философским содержанием, бесследно исчезли и исчезают. Видимо, не случайно Ю.В. Бондарев, как бы продолжая философскую тематику своих художественных произведений, основал своеобразный жанр философской эссеистики — «Мгновения», которым он всё больше и больше увлекался. Вместе с тем он с горечью отмечал, что в истории человечества судьба самых умных и мудрых людей была незавидной. Благодаря своему гению они прозревали толщу времён, нередко предсказывая людям грозящие им катастрофы. При этом они всегда утверждали Истину, Добро, Красоту, Любовь — и все глубоко человеческие добродетели и ценности.

Но именно за это их и приговаривали к смертной казни, как например Сократа или Дж. Бруно. Неслучайно Апостол Павел в Первом послании к коринфянам писал: «Любовь никогда не перестаёт, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» (1 Кор 13: 4-5).

Художественную литературу Ю.В. Бондарев понимал и считал одной из самых высоких и глубоких способностей человека, постижения и раскрытия бытия и познания человека, его физического и духовного мира, его места во Вселенной. Вот почему литература, и в особенности русская литература и, естественно, литература, связанная с войной, не может не быть глубоко философской, ибо речь идёт о жизни и смерти как человека, так и всего живого на земле. Данная статья посвящена творчеству Ю.В. Бондарева, который заметно выделяется среди многих наших талантливых писателей именно своим глубоко философским мирозерцанием и анализом действительности.

Я не один раз говорил и писал о том, что наша жизнь, по существу, состоит в основном из встреч и расставаний. С кем-то мы расстаемся на время, а с кем-то навсегда, с кем-то встречаемся случайно, а с кем-то встречи становятся судьбоносными или просто судьбой. Если бы жизнь для человека была заранее известной, была чем-то расписанным до мелочей, эта была бы не жизнь, а мука. Может быть, именно поэтому человек живёт каждый день, каждый час, а иногда и каждое мгновение в каком-то неизвестном ему ожидании: то ли ожидании чего-то доброго и хорошего, то ли наоборот, чего-то недоброго, смертельно опасного. Вот почему у человека в его истории постоянно развивалось смутное предощущение, ожидание чего-то в будущем, предчувствие каких-то встреч, то ли желанных, то ли нежеланных, но неизбежных.

Вспоминая свои детские годы, я не могу забыть о невероятных впечатлениях, которые оказывали на меня, на моих братьев и сестер, на моих сверстников рассказы наших дедушек и бабушек и их друзей о раз-

личных войнах, походах, героях сражений и историях, которые кружили нам головы. Нам всем хотелось быть на их месте, чтобы все это видеть воочию, чувствовать и особенно, разумеется, быть такими же героями, о которых нам рассказывали. Отсюда неизбежная тяга к историческим романам, к романам о великих полководцах, книгам о великих воинах и сражениях, и в то же время зарождавшаяся уже в наших детских сердцах и душах неизбежная печаль о неизбежной гибели прекрасных людей в расцвете сил, которые могли бы совершить ещё много и много подвигов. Но их смерть, пусть даже самая героическая, оставляла о них только скорбную память.

Может быть, поэтому книги о войне и мире в самом широком смысле слова читались нами, детьми и школьниками младших классов, с особым интересом и удовольствием, даже с каким-то вожделением, и вместе с тем с уже зародившейся и постепенно возраставшей скорбью. Такие книги мы запоминали почти целиком, например, книга о Стеньке Разине, о Емельяне Пугачеве, повести и рассказы о Суворове и многие другие. И это — не говоря уже о том, что в юношеском возрасте такие гениальные сочинения, как «Война и мир» Л. Толстого, становились нашими настольными книгами, а не просто художественной литературой, предусмотренной школьной программой.

Мы, мальчишки, почти все мечтали стать военными: моряками, лётчиками, артиллеристами и т.д. и т.п. Нам даже в самых чудовищных снах не могло присниться, что мы живём накануне самой страшной войны в истории человечества. Я уже писал о своих переживаниях и переживаниях родных и близких мне людей в начале Великой Отечественной войны, когда мы, мальчишки младших классов, решили ехать на фронт, чтобы с оружием в руках защищать свою родину. Это было наше самое искреннее желание, как бы врождённый патриотизм, и этот патриотизм был всеобщим. Вот почему литература о воинах и военных сражениях занимала и будет занимать у нашего и у других поколений одно из первых мест, а люди в военной форме будут всегда для нас желанным примером для подражания, образцом человека, мужчины, героя.

Мне и моему поколению в силу молодости воевать не пришлось, зато для поколения, которое было несколько старше нас, война стала основным уделом судьбы. Сразу после войны, с 1948 по 1953 гг., я служил в Военно-Морском флоте и по-настоящему узнал, что такое военно-морская служба, чего она стоит, что она даёт и чего она лишает. Я всегда восхищался военными людьми — защитниками Отечества, защитниками Родины малой и большой, защитниками свободы и независимости нашего общества и государства. Неудивительно: когда во время войны в газетах, журналах, отдельными изданиями выходили статьи и книги о героизме наших солдат, матросов, офицеров, генералов и адмиралов, а также героях-партизанах, мы, молодежь, зачитывались этой литературой, не переставая восхищаться нашими героями. Для нас литература о войне, рассказы, очерки, заметки писателей и военных журналистов была повседневной духовной пищей. Мы не могли без неё жить, не могли её не читать, не могли о ней не думать и рассуждать. И эти авторы стали для нас одними из самых близких и любимых друзей и товарищей.

Писать о писателях — это прежде всего писать о том, что они написали. Хотя иногда необходимо писать и о том, чего они не написали по разным причинам. И второй момент — это писать о личности писателя. Я бы начал скорее со второго момента.

Юрий Васильевич Бондарев представлял собой такого человека, который заметно выделялся среди всех других людей в любой среде. Он был незаурядным человеком во всех отношениях, начиная с внешнего вида. Был высоким, статным, красивым, стройным, физически крепким, хорошо сложенным, привлекавшим внимание окружающих его людей настоящей мужской красотой. Вместе с тем это был удивительно скромный человек, без всякой кичливости, заносчивости, гордыни. Я никогда не видел его угрюмым, насупленным и тем более разгневанным и вышедшим из себя. Напротив, он всегда был спокоен, сдержан, улыбка почти не сходила с его лица в любых обстоятельствах, как приятных, так и не совсем приятных. В этом, как

мне казалось, сказывалось какое-то внутреннее благородство его натуры.

Я познакомился с ним в 1960-е гг., когда уже появились сборники его рассказов, на каком-то общественном или писательском мероприятии, и у нас завязался разговор о его творчестве, его военных рассказах. Я отметил точность его художественного слова и добавил, что с моей точки зрения как бывшего военного моряка, эти рассказы будут полезны как тем, кто служит, так и тем, кто не служит и служить не будет. Он как будто удивился, узнав, что я больше пяти лет служил в Военно-морском флоте (на Балтике), но этот факт нас как-то сблизил, хотя я служил после войны, а он прошёл войну. Я даже заметил, что он как солдат и сын солдата должен был посвятить свою жизнь, как это обыкновенно бывает, военной службе. Согласившись с этим, Юрий Васильевич сказал, что по разным обстоятельствам он вынужден был сделать другой выбор, и стать писателем. Но не просто писателем, а именно военным, подчеркнул он. Может быть, это не всем понятно, но любой человек, пройдя через войну, а особенно такую, какой была Великая Отечественная, уже никогда не сможет расстаться с нею. Чем бы он ни занимался, что бы его ни увлекало, какие бы новые интересы и таланты в нём не раскрывались, он всегда будет не просто тесно, а кровно связан с войной.

Я сказал, что мне многое понятно в его словах, но он тут же возразил: я думаю, что не всё вам здесь понятно, как и многим другим людям. Понимать по-настоящему, во всей полноте это могут только те, кто, как я, прошёл через войну, был ранен, контужен, видел, как на моих глазах погибали мои старшие и младшие друзья, солдаты и офицеры. Этого не только нельзя забыть, но даже если бы человек вдруг решил для себя навсегда расстаться с войной как в своей памяти, так и в своей деятельности, то он бы никогда не смог этого сделать по простой причине: война, а точнее, жертвы войны ему бы этого не позволили. Я и не сразу это понял. Но когда понял, то поневоле стал военным писателем. Как говорят, невольник чести, не моей личной, собственной, а чести тех, кто не вернулся с этой чудовищной войны. С тех пор писательство стало

моей профессией и моей, если хотите, судьбой. И это обязало меня относиться к моему невольному выбору сверхсерьёзно, ибо речь не обо мне, а о тех, кто не вернулся и пожертвовал своей жизнью ради того, чтобы мы победили. Вот почему, Константин Михайлович, для меня очень важно всё, что я пишу, хотя, может быть, не менее важны слова одобрения или порицания о том, что я пишу и как я пишу. По этому поводу, точнее по поводу своих отношений с литературной критикой, Юрий Васильевич позже напишет: «Что касается моих отношений с цензурой, то они были сложными. Радовался, когда удавалось договориться, прийти к обоюдному согласию. Но вот что настораживало: после выхода книг — в частности, повести «Батальоны просят огня» — вдруг обрушивалась яростная критика! Дескать, слишком обострено, так на войне не бывало. Особенно разносили вещи, в которых шла речь о потерях. Потом прошло время, и те же критики стали писать об этих книгах совершенно противоположное. Тогда я понял простую истину: если один и тот же роман подвергается и хвале, и хуле, значит, надо верить только самому себе».

Надо сказать, что, начиная с первых встреч и бесед с Юрием Васильевичем, я сразу отметил его философский ум, способность философски мыслить и рассуждать о самых разных проблемах, которых мы касались, но прежде всего, разумеется, о вопросах войны и мира. Он не раз говорил, что вопросы войны органически связаны с вопросами мира, неважно, упоминаем мы о них или нет. Вопросы войны — это вопросы жизни и смерти, и смерть выступает на войне, да и после войны как своеобразная капризная богиня, дарующая кому-то жизнь, а кому-то смерть. И, к сожалению, нам, людям, кем бы мы ни были и чем бы ни занимались, не дано знать того, на что нас обречёт эта страшная богиня. Здесь возникает парадокс: раз так, раз нам не дано знать, то смиритесь, люди, смири свою гордыню, человек, и повинуйся своей судьбе. И вот именно здесь, где, казалось бы, всё ясно и человек должен смириться, — он восстаёт против этого безжалостного смирения и прилагает все свои силы, чтобы противостоять обрушивающейся на него

стихии. Как говорил Паскаль, человека может убить капля воды, но даже если вся Вселенная ополчится против него, он может выстоять и победить. Вот почему мы в этой тяжелейшей борьбе, войне, собрав все свои силы, выступили против нашего смертельного врага — фашизма, хотя он порою во много раз превосходил нас по количеству и качеству вооружений.

Я получил боевое крещение в одной из величайших битв в истории человечества — Сталинградской битве, это было настоящее боевое крещение огнём. Страна замерла в ожидании результатов этой битвы. И когда итоги стали известны, то уже ни у кого не оставалось никаких сомнений, что в этой войне мы победим. Здесь даже самый крайний атеист и неверующий человек может поверить в существование высшей силы, высшего разума, который в этой битве окрестил праведный народ огнём, а уж о верующих говорить нечего — они увидели в этом величайшее знамение.

Юрий Васильевич Бондарев, как уже отмечалось, сын солдата, воин, военный писатель и настоящий гражданин своего Отечества и подлинный сын русского народа. Все его произведения, начиная от рассказов и небольших повестей и целой серии замечательных романов — это рассказы о героизме тех, кто, не жалея сил и жизни, сражался против фашизма, защищая свою Родину, своё Отечество. Это один из тех редких писателей, и наших, и зарубежных, кто с исключительной бережностью, вниманием и какой-то почти детской трогательностью относится к слову как к чему-то сокровенному, как к сокровищу из сокровищ. Может быть, поэтому мы не насчитаем у него десятков романов и сотен произведений, при таком отношении к слову борзописание противопоказано. Здесь к месту исключительная скупость на слова, их выражение, на те или иные оттенки одного и того же слова. Вот почему всё, что им написано, читается как простым человеком, так и рафинированным интеллигентом с особым вниманием, неспешно, вдумчиво, с паузами для осмысления прочитанного. Он и сам, беседуя со своими знакомыми или незнакомыми людьми, всегда не спеша подбирал слова, выделяя молчанием особенно важ-

ные моменты и смыслы, как бы давая собеседнику время и возможность адекватного восприятия и понимания того, что он хотел сказать. Во многих беседах с Юрием Васильевичем я замечал, что он иногда как бы не столько хочет сам что-то сказать своему собеседнику, сколько хочет услышать его или подумать о том, что уже было сказано ими обоими.

Здесь мне вспоминаются как бы случайно обронённые слова нашего гениального композитора Д. Шостаковича о том, что настоящим музыкантом может стать только тот человек, который умеет и любит слушать тишину. Как это так?! Слушать тишину, и причём здесь музыка? И только тогда, когда человек действительно слушает настоящую музыку — Баха, Бетховена, Шостаковича, Чайковского и многих других, — он начинает понимать, что тишина — это исток, родник самой глубокой, самой универсальной, самой утонченной музыки. Вот почему так трудно слушать тишину, ибо в ней сокрыто всё богатство музыки. Так и в настоящей литературе слово не только имеет огромное количество значений и смыслов, но оно ещё предполагает то, что есть до слова и после слова, а также, что может быть особенно загадочно и парадоксально, свою оригинальную логику смысла или смыслов, а также логику тишины или молчания.

Неудивительно, что беседы с этим выдающимся писателем были всегда непростыми для его собеседника. Внешне вроде Ю. Бондарев действительно был прост и никогда не старался ничего изобретать. Говорил просто, вёл себя просто и просто молчал, но всё это вместе взятое и составляло оригинальную, уникальную форму бесед этого писателя, которые не всем удавалось поддерживать и понимать. Но зато какое наслаждение, когда все эти трудности бесед, диалогов раскрывали участнику глубинные смыслы души и сердца как героев его рассказов, повестей и романов, так и самого писателя. Что же это такое? Чародейство, колдовство, риторика или вдруг открывавшиеся другим людям самые глубокие и затаённые, самые сокровенные движения души и сердца? А иногда и как бы какие-то оглушающие удары почти мёрт-

вой тишины, после чего собеседник никак не мог прийти в себя. Что это за наваждение, откуда это скрытая, но сверхмогучая сила слова?

Вот как понимал литературу сам Ю. Бондарев: «Это наука, исследующая человека и мир. Работа над словом, поиски сюжета, конфликтов — суть познание, а не художественное упражнение. Автор познаёт и воспитывает себя, а затем — читателей. Литературы не существовало бы без памяти и воображения — память хранит историю, воображение дарит фактам художественную ипостась. Сравнить писательский труд с фотографированием — преступление. Даже талантливый очеркист, не описывающий мир с внешней стороны, а что-то проясняющий в человеке, даёт много пищи для ума и сильно воздействует на читателя».

Я много раз размышлял об этом после разговоров с Юрием Васильевичем. Не скажу, что я раскрыл эту тайну, пожалуй, нет, но мне кажется, я подошёл довольно близко к её раскрытию. Дело в том, что для него любой его герой, любой образ рассказа, повести или романа — это настоящий, живой, полнокровный человек. Только он не всегда до конца раскрывает, не всегда поступает так, как надо было поступать. Не всегда думает и говорит то, что надо бы помыслить и сказать. Но это сверхживое существо, самое великое и самое ценное, что есть на земле, самое совершенное и в то же время может быть, самое несовершенное во многих и многих отношениях. И для такого писателя, как Бондарев, это живое, полнокровное существо, Человек, как говорят, с большой буквы, неважно, солдат это или полководец, малообразованный человек или рафинированный интеллигент, он венец природы. Ничего более совершенного в природе не было, нет и быть не может.

Вот почему Ю. Бондарев так бережно и пристально вглядывается в каждый персонаж, как бы изучает его со всех сторон, чтобы выразить что-то, какую-то одну наиболее важную и характерную черту, где проявляется гений человека или его самая большая слабость. В этом смысле мне не с кем сравнивать талант Бондарева, он одинок и уникален. Одинок потому, что на

вершинах мысли и творчества, как известно, одиноко. А уникален потому, что в его творчестве мы видим органическое слияние реальной жизни и истинной мысли. Может быть, поэтому многие писатели ему завидовали, а некоторые даже порицали его за это же. А может быть, дело гораздо проще, всё шло от непонимания или недопонимания этого удивительного, поистине настоящего таланта. Видимо неслучайно это чувствовали и отмечали многие выдающиеся писатели, например, Константин Симонов, который писал, что «Батальоны просят огня» многому научили даже самых маститых писателей», а Василь Быков даже констатировал, что «все мы вышли из бондаревских «Батальонов...»

Ю.В. Бондарев, стремившийся как можно объективнее, точнее, правдивее отразить события Великой Отечественной войны, много раз встречался и обсуждал наиболее важные и трудные вопросы с легендарными военачальниками — маршалами Г.К. Жуковым, И.С. Коневым и другими, с тем, чтобы не допустить даже малейшей неточности в описании конкретных эпизодов, сражений этой священной для нас войны. И особенно — в изображении тех, кто отдал свою жизнь ради спасения Родины и тех, кто принёс победу. Кстати, я вспоминаю уникальный случай, когда после очередного съезда писателей, проходившего в Кремле, был устроен приём, на котором неожиданно для меня ко мне подошёл секретарь ЦК КПСС по идеологии Михаил Васильевич Зимянин, участник войны, один из организаторов подпольного и партизанского движения в Белоруссии, и попросил меня найти Василя Быкова, с которым он хотел срочно переговорить. Отыскав среди шумной толпы Василя Быкова, я сказал ему о просьбе М.В. Зимянина и подвёл его к Михаилу Васильевичу.

М.В. Зимянин обнял В. Быкова, трижды расцеловал его и сказал: вот что, Василь, ты стал у нас одним из самых известных и любимых военных писателей, тебя уважают и в Белоруссии, и во всей стране за твои талантливые произведения. Пришла пора взять тебе на свои плечи заботу о молодых писателях и вообще заботу обо всей нашей молодёжи. Я прошу тебя при всех согла-

ситься с этим, потому что наш народ и наша страна всегда проявляли особую заботу о молодёжи, от которой зависело и зависит наше будущее. Не ожидавший подобного разговора В. Быков, как мне показалось, даже растерялся, но, помолчав некоторое время, он поблагодарил Михаила Васильевича за столь высокую оценку и доверие и сказал: я согласен, после чего окружавшие нас писатели горячо заплодировали.

Как мы видели, литература для Бондарева — это искусство слова и одновременно искусство мысли, потому что слово выражает мысль, а мысль выражается в слове. Но это только одна часть литературы, очень серьёзная, важная и значимая. Есть и другая часть литературы как искусства слова и искусства мысли, это литература образа. Как известно, мыслью и собственно словом, а также их логикой и смыслом занимается философия. И литература во многом сходствует с философией, но не сводится к ней и не конкурирует с ней, поскольку, кроме этого, литература — ещё и великое искусство, и, как таковое, это искусство есть одновременно мышление образами или мышление в образах. Но в литературе искусство мысли и слова не противостоит искусству образа, скорее напротив, это своеобразное дополнение, органическое единство мысли, слова, образа, и образы часто порождают мысль, слово, а слово и мысль порождают образы. Литература немыслима без образа, здесь скорее даже наоборот, всё подчинено тому, чтобы создавать полноценные, полнокровные, жизненные образы. И это настолько важно, что иногда о писателе говорят, что это писатель образа, а это писатель слов и мысли, и, соответственно, существует и их органическое единство в творчестве того или иного писателя.

У Бондарева я вижу прежде всего образы, образы людей, образы природы, неопределённые образы различного рода мечтаний, наваждений, сновидений и т.п. И образы у него достаточно определённые и полноценные, полнокровные, запоминаются сразу и навсегда. Разумеется, это даёт ему даже при его большом таланте с огромным трудом, потому что, хотя действительность бесконечно многообразна, но писатель на то и писатель, что он нахо-

дит в этом бесконечном многообразии то, что ближе ему по его природе как человека и по природе его таланта. Даже просто отобразить в бесконечном многообразии эти подобию своей натуре и своему таланту — уже это очень трудно, не говоря о том, чтобы наделить эти образы такими свойствами и качествами, которые присущи только им и никаким другим образом. Они в своём роде уникальны, неповторимы, и мы видим это в самых различных его произведениях в чеканно-отлитом виде.

Может быть, именно поэтому они и неповторимы и так и запоминаются на всю жизнь, а это важнейшая особенность настоящего таланта. Даже названия рассказов, повестей и романов Ю.В. Бондарева свидетельствуют о глубине его мироощущения, мирозерцания и мировоззрения. Простые примеры: «Берег». Одно это слово — оно и слишком определённо, и в то же время многозначно. Слово «берег» предполагает реку и, соответственно, другой берег, предполагает многообразие сходных и несходных образов. Или «Тишина». Само произнесение слова «тишина» заставляет человека как бы сосредоточиться внутри себя, слушать что-то, вслушаться в то, что обыкновенно не слышится и, соответственно, может порождать образы, противоположные тишине. Или «Горячий снег». Здесь, как говорят, комментарии излишни, потому что два этих несовместимых слова рождают такой художественный образ, который, может быть, никто никогда не видел и не увидит, но каждый запомнит навсегда. Уже по тому, что само название «Горячий снег» содержит внутреннюю противоречивость, единство противоположностей, Ю.В. Бондарева можно считать писателем-философом.

Юрий Васильевич Бондарев являет собой пример и образец исключительной последовательности в области политики, идеологии, мирозерцания и мировоззрения. Это была почти врождённая позиция человека, родившегося в России в семье военного офицера и воспитанного с детства в лучших советских патриотических традициях. Его позиция никогда не была показной, он никогда ею не прикрывался и не считал нужным лишний раз о ней заявлять или говорить. С самых юных лет это

был настоящий, подлинный патриот России, Советского Союза, своей Родины, своего Отечества. Его участие в Сталинградской битве и в других военных операциях только укрепило эту позицию. Как коммунист и как человек он мыслил, действовал и жил в соответствии со своей патриотической позицией.

Когда в советском обществе появились люди, которые стали критиковать политический и общественный строй, существовавший в Советском Союзе, и предлагали заменить его на европейские политические структуры и порядки, Ю.В. Бондарев одним из первых решительно и бескомпромиссно выступил против этих, как он называл их, хриstopродавцев. По большей части ещё не успевших создать ничего путного, серьёзного, важного, зато преисполненных нелюбовью, а порой враждой и даже ненавистью к своей родине, они стали безмерно восхвалять всё, что было на Западе, как некое светлое будущее для всех народов, в том числе для народов Советского Союза. При этом Ю.В. Бондарев критиковал не только малоизвестных сторонников «европеизации» и «американизации» России, но и довольно известных, таких, как, например, А. Солженицын. Так, ещё в 2006 г. он писал: «Не могу пройти мимо некоторых обобщений, которые на разных страницах делает Солженицын по поводу русского народа. Откуда этот антиславянизм? Право, ответ наводит на очень мрачные воспоминания, и в памяти встают злобующие параграфы немецкого плана «Ост». Великий титан Достоевский прошёл не через семь, а через девять кругов ада, видел и ничтожное, и великое, испытал всё, что даже немислимо испытать человеку (ожидание смертной казни, ссылка, каторжные работы, падение личности), но ни в одном произведении не доходил до национального нигилизма. Наоборот, он любил человека и отрицал в нём плохое, и утверждал доброе, как и большинство великих писателей мировой литературы, исследуя характер своей нации. Достоевский находился в мучительных поисках бога в себе и вне себя.

Чувство злой неприязни, как будто он сводит счёты с целой нацией, обидевшей его, клокочет в Солженицыне, словно в

вулкане. Он подозревает каждого русского в беспринципности, косности, приплюсовывая к ней стремление к лёгкой жизни и к власти, и как бы в восторге самоуничтожения с неистовством рвёт на себе рубаху, крича, что сам мог бы стать палачом. Вызывает также, мягко выражаясь, изумление его злой упрек Ивану Бунину только за то, что этот крупнейший писатель XX в. остался до самой смерти русским и в эмиграции. Солженицын, несмотря на свой серьёзный возраст и опыт, по существу не знает «дна» русского характера и не понимает характера «свободы» на Западе, с которым так часто сравнивает российскую жизнь...»

В своё время Ю.В. Бондарев вышел из редакционной коллегии журнала «Наш современник» в знак протеста против того, что там был опубликован роман А. Солженицына «Октябрь Шестнадцатого». А когда в журнале «Огонёк» появились провокационные статьи, направленные скорее на раскол, а не на сплочение писательской организации, Ю.В. Бондарев также выступил с осуждением этих статей. Отсюда видно, что он был против крайних оценок тех или иных событий и всегда старался занимать объективную позицию. В беседах со своими коллегами, в том числе и со мной, Ю.В. Бондарев называл этих людей людьми без ума, без чести и совести. Несмотря на то, что среди этих так называемых либералов, настроенных проевропейски и антисоветски, встречались иногда даже талантливые и умные люди, он считал их людьми без ума потому, что предавать свою родину ради блестящего, но эфемерного эпатажа, сооруженного западной идеологией и пропагандой, считал детским лепетом.

По-настоящему умный человек не может даже помыслить о предательстве своей родины ради каких-то иллюзорных сказок про счастливую и безоблачную жизнь на Западе. Он справедливо считал этих людей не имеющими чести, ибо честь человека коренится в природе его Родины и Отечества, и если человек предаёт эту святыню, то ни о какой чести не может быть и речи. Наконец, Ю.В. Бондарев был совершенно прав, говоря, что это люди без совести, ибо совесть — это самое глубинное чувство самосознания, чувство истинности отношений

человека с другими людьми, родившимися и живущими на этой земле. Даже состав самого слова со-весть, по меньшей мере, означает знание — самое глубокое, самое утончённое, почти интуитивное, знание самого себя как самосознание, неспособное ошибаться, это чувство может быть только у настоящих людей, которые любят землю, где они родились, и никогда ей не изменят, как не изменят своей родной матери.

Поэтому когда даже такой талантливый, умный учёный, как академик А.Н. Сахаров, начал поносить советское общество и государство, Ю.В. Бондарев одним из первых стал его критиковать. В газете «Правда» 29 августа 1973 г. было опубликовано письмо выдающихся советских учёных с осуждением взглядов академика А.Н. Сахарова. В этой же газете 31 августа появляется письмо группы советских писателей, резко осуждающих взгляды и поведение академика А.Н. Сахарова, а также писателя А.И. Солженицына. Среди подписавших это письмо были имена наиболее известных Советских литераторов, таких, как Ч. Айтматов, Ю. Бондарев, В. Быков, Р. Гамзатов, О. Гончар, Н. Грибачев, С. Залыгин, В. Катаев, Г. Марков, С. Михалков, Б. Полевой, К. Симонов, С. Смирнов, А. Сурков, Н. Тихонов, М. Турсун-заде, К. Федин, М. Шолохов и др.

Широкий политический кругозор, глубина политического и философского мышления Ю.В. Бондарева проявились особенно весомо и значимо в годы так называемой перестройки М.С. Горбачёва, когда клевета на советский строй, на советскую действительность, на всю жизнь и деятельность советского народа достигла апогея. Ибо под видом «перестройки», по существу, развернулась борьба за уничтожение Советского Союза, социалистического государства, советской идеологии, науки и культуры. И возглавляли эту борьбу высшие чиновники советской власти, коммунистической партии во главе с Генеральным секретарем ЦК КПСС Горбачёвым. Мне много раз в эти годы доводилось беседовать с Ю.В. Бондаревым, и хотя я знал его уже довольно хорошо, как писателя и как мыслящего человека, я каждый раз удивлялся его политическому и философскому уму, политическому чутью, благодаря чему он раскрывал

всю подноготную этой «перестройки» как невиданной кампании по уничтожению всего советского — строя, государства, власти, науки, культуры, искусства, политики и экономики в целом.

Я не знал больше другого такого писателя и человека, кто бы так верно, чётко, ясно и пронизательно всесторонне раскрыл предательскую сущность горбачёвской перестройки. Горбачёва и его ближайшее окружение он без всяких обиняков называл предателями, государственными преступниками, которых надо было судить по самым суровым законам. Что это именно так, любой человек может прочитать в выступлениях Ю.В. Бондарева на XIX партконференции в 1988 г., где он с предельной чёткостью и ясностью дал справедливую, поистине, как теперь выясняется, историческую оценку фальшивым лозунгам, намерениям и целям этой якобы перестройки и показал, к чему приводит и может привести вся эта дешёвая, продажная, предательская демагогия «прорабов перестройки».

«Мы, начав перестройку, хотим, чтобы нам открылась ещё не познанная прелесть природы, всего мира, событий, вещей, и хотим спасти народную культуру любой нации от несправедливого суда. Мы против того, чтобы наше общество стало толпой одиноких людей, добровольным узником коммерческой потребительской ловушки, обещающей роскошную жизнь чужой всепроникающей рекламой...

Можно ли сравнить нашу перестройку с самолётом, который подняли в воздух, не зная, есть ли в пункте назначения посадочная площадка? При всей дискуссионности, спорах о демократии, о расширении гласности, разгребании мусорных ям мы непобедимы только в единственном варианте, когда есть согласие в нравственной цели перестройки, то есть перестройка — ради материального блага и духовного объединения всех. Только согласие построит посадочную площадку в пункте назначения... Однако недавно я слышал фразу, сказанную молодым механизатором на мой вопрос об изменениях в его жизни: «Что изменилось, спрашиваете? У нас в совхозе такая перестройка мышления: тот, кто был дураком, стал умным — лозунгами кричит; тот, кто

был умным, вроде стал дурак дураком — замолчал, газет боится. Знаете, какая сейчас разница между человеком и мухой? И муху, и человека газетой прихлопнуть можно. Сказал им, а они меня в антиперестройщики». В этом чрезвычайно ядовитом ответе, просоленном народным юмором, я почувствовал и досаду, и злость человека, разочарованного одной лишь видимостью реформ на его работе, но также и то, что часть нашей печати восприняла, вернее, использовала перестройку как дестабилизацию всего существующего, ревизию веры и нравственности.

За последнее время, приспосабливаясь к нашей доверчивости, даже серьёзные органы прессы, показывая пример заразной последовательности, оказывали чуткое внимание рыцарям экстремизма, быстрого реагирования, исполненного запальчивого бойцовства, нетерпимости в борьбе за перестройку прошлого и настоящего, подвергая сомнению всё: мораль, мужество, любовь, искусство, талант, семью, великие революционные идеи, гений Ленина, Октябрьскую революцию, Великую Отечественную войну....

Эта критика убеждена, что пришло её время безраздельно властвовать над политикой в литературе, над судьбами, душами людей, порой превращая их в опустошённые раковины. Экстремистам немало удалось в их стратегии, родившейся, кстати, не из хаоса, а из тщательно продуманной заранее позиции. И теперь во многом подорвано доверие к истории, почти ко всему прошлому, к старшему поколению, к внутренней человеческой чести, что называется совестью, к справедливости, к объективной гласности, которую то и дело обращают в гласность одностороннюю: оговорённый лишен возможности ответить.

Безнравственность печати не может учить нравственности. Аморализм в идеологии несёт разврат духа. Пожалуй, не все в кабинетах главных редакторов газет и журналов полностью осознают или не хотят осознавать, что гласность и демократия — это высокая моральная и гражданская дисциплина, а не произвол, по философии Ивана Карамазова, что революционные чувства перестройки — происхождения из

нравственных убеждений, а не из яда, выдаваемого за оздоравливающие средства. Уже не выяснение разногласий, не искание объективной истины, не спор о правде, ещё скрытой за семью печатями, не дискуссия, не выявление молодых талантов, не объединение на идее преобразования нашего бытия, а битва в контрпозиции, размывание критериев, моральных опор, травля и шельмование крупнейших писателей, режиссёров, художников, тяжба устная и письменная с замечательными талантами, такими, как Василий Белов, Виктор Астафьев, Пётр Проскурин, Валентин Распутин, Анатолий Иванов, Михаил Алексеев, Сергей Бондарчук, Илья Глазунов...

Когда я читаю в нашей печати, что у русских не было и нет своей территории, что 60-летние и 70-летние ветераны войны и труда являются потенциальными противниками перестройки, что произведения Шолохова пора исключить из школьных программ и вместо них включить «Дети Арбата», когда я читаю, что журналы «Наш современник» и «Молодая гвардия» внедряют ненависть в гены (чтобы этакое написать, надо действительно обладать естественной ненавистью к этим журналам), когда меня печатно убеждают, что стабильность является самым страшным, что может быть (то есть да здравствует развал и хаос в экономике и в культуре), что писателя Булгакова изживал со света «вождь», а не группа критиков и литераторов во главе с Билль-Белоцерковским, требовавших не раз высылки за границу талантливейшего конкурента, когда на страницах «Огонька» появляются провокационные соблазны, толкающие к размежеванию сил, к натравливанию целой московской писательской организации на журнал «Москва», когда читаю, что фашизм, оказывается, возник в начале века в России, а не в Италии, когда слышу, что генерал Власов, предавший подчиненную ему армию, перешедший к немцам, боролся против Сталина, а не против советского народа, — когда я думаю обо всём этом, безответственном, встречаясь с молодёжью, то уже не удивляюсь тем пропитанным неверием, иронией и некой безнадежностью вопросам, которые они задают. И думаю: да, один грамм веры дороже

порой всякого опыта мудреца. И понимаю, что мы как бы предаём свою молодёжь, опустошаем её души скальпелем анархической болтовни, пустопорожними сенсациями, всяческими чужими модами, дёшево стоящими демагогическими заигрываниями.

В нашей печати мы нескончаемо предлагаем ей, молодёжи, не правду, даже самую горькую, и не опыт, который учит многое исправлять, а цепь приправленных отравой цинизма разочарований, гася здоровую радость молодости. Мы говорим: горький опыт, ибо опыта сладкого в природе не бывает. Но опыт — учитель жизни. Не подменяем ли мы его бульварной пустотой и нелепицей? Не смотрим ли мы уже на солнце и небо через рублёвую купюру, полученную за увеличенный тираж?

Наша экстремистская критика со своим деспотизмом, бескультурьем, властолюбием и цинизмом в оценках явлений как бы находится над и впереди интересов социалистического прогресса. Она хочет присвоить себе новое звание «прораба перестройки». На самом же деле исповедует главный свой постулат: пусть расцветают все сорняки и соперничают все злые силы; только при хаосе, путанице, неразберихе, интригах, эпидемиях литературных скандалов, только расшатав веру, мы сможем сшить униформу мышления, выгодную лично нам. Да, эта критика вожделеет к власти и, отбрасывая мораль и совесть, может поставить идеологию на границу кризиса.

Я ещё надеюсь, что консолидация литературных сил с трудом и преодолением возможна. Но в то же время, зная, как иные коллеги по перу на встречах в издательских салонах или читая лекции за границей о русской культуре поливают дурно пахнущей грязью наше прошлое и современное, ушедших из жизни классиков и современных писателей, лгут и клеветуют, стараясь понравиться «правдивой ложью», заискивая в упоении страдальца, живущего в «варварской стране». Зная это, я понимаю тех, оклеветанных, кто уже не хочет быть ни в одной партии с ними, ни в одном Союзе писателей. Подобно тончайшему анализу, перестройка выявила: кто есть кто и кто чего ждал, безмятежно живя в тиши застоя, когда другие готовили перемены.

В самой демократической Древней Греции шесть черных фасолин, означающих шесть голосов против, подписали смертный приговор Сократу, величайшему философу всех времён и народов. Демагогия, клевета, крикливость лжецов и обманутых, коварство завистливых перевесили чашу весов справедливости.

Свобода — это высшее нравственное состояние человека, когда ограничения необходимы как проявления этой же нравственности, то есть разумного самоуважения и уважения ближнего. Не в этом ли смысл наших преобразований?»¹.

Вслед за резкой, глубокой и основательной критикой пресловутой горбачёвской перестройки, Ю.В. Бондарев с меньшей силой и страстью стал критиковать так называемые реформы Б.Н. Ельцина, который, будучи соратником М.С. Горбачёва по перестройке, от уничтожения Советского Союза перешёл к уничтожению России. Он открыто заявлял по телевидению: берите, сколько хотите, этого суверенитета, призывая, по существу, к политическому и территориальному развалу России. Расстрел Белого дома Ю.В. Бондарев считал непростительным преступлением Ельцина и его окружения. Он показывал полную некомпетентность Ельцина и его команды во всех вопросах и во всех отношениях. В своих выступлениях Ю.В. Бондарев предостерегал, что реформы Ельцина могут завершиться полным развалом России так же, как перестройка Горбачёва завершилась полным развалом Советского Союза. В связи с этой смертельной опасностью группа известных политиков, общественных деятелей, деятелей науки и культуры, среди которых был и Ю.В. Бондарев, обратилась с письмом к народу, опубликованном в газете «Советская Россия» 23 июля 1991 г.

«Родина, страна наша, государство великое, данное нам в сбережение историей, природой, славными предками, гибнет, ломается, погружается во тьму и небытие. И

эта гибель происходит при нашем молчании, попустительстве и согласии... Что с нами сделалось, братья? Почему лукавые и велеречивые властители, умные и хитрые отступники, жадные и богатые стяжатели, издеваясь над нами, глумясь над нашими верованиями, пользуясь нашей наивностью, захватили власть, растаскивают богатства, отнимают у народа дома, заводы и земли, режут на части страну, ссорят нас и морочат, отлучают от прошлого, отстраняют от будущего — обрекают на жалкое прозябание в рабстве и подчинении у всемогущих соседей? ... Братья, поздно мы просыпаемся, поздно замечаем беду, когда дом наш уже горит с четырёх углов, когда тушить его приходится не водой, а своими слезами и кровью. Неужели допустим вторично за этот век гражданский раздор и войну, снова кинем себя в жестокие, не нами запущенные жернова, где перетрутся кости народа, переломится стеновой хребет России?..

Сплотимся же, чтобы остановить цепную реакцию гибельного распада государства, экономики, личности; чтобы содействовать укреплению советской власти, превращению её в подлинно народную власть, а не в кормушку для алчущих нуворишей, готовых распродать всё и вся ради своих ненасытных appetitov; чтобы не дать разбушеваться занимающемуся пожару межнациональной розни и гражданской войны»².

Признавая лично заслугу президента В.В. Путина в том, что ему удалось сохранить целостность России, Ю.В. Бондарев, как и другие патриотически настроенные люди, выражали свою тревогу и озабоченность антинародными, антироссийскими действиями ельцинского окружения, всякого рода дилетантов, нуворишей и олигархов, предающих свою Родину и свой народ, и поэтому обратились к президенту В.В. Путину с открытым письмом «Остановить “реформы смерти”!», в котором про-

¹ Пророческое выступление писателя Юрия Бондарева на XIX Всесоюзной конференции КПСС 29 июня 1988 г. URL: <https://ulpressa.ru/2014/10/23/prorocheskoe-vystuplenie-pisatelya-yuriya-bondareva-na-xix-vsesoyuznoy-konferentsii-kpss-29-iyunya-1988-goda/> (дата обращения: 20.06. 2020).

² «Слово к народу». *Советская Россия*. 23 июля 1991 г. URL: <http://www.agitclub.ru/gorby/putch/slovonarodu.htm> (дата обращения: 20.06. 2020).

сили очистить руководящее ядро от этих предателей. Это обращение, которое было логическим продолжением «пророческого», как называли его сами авторы, «Слова к народу», сделанного десять лет назад. Обращение было опубликовано в газете «Советская Россия» 14 августа 2001 г.:

«Наше нынешнее обращение, продиктованное болью за Родину и острой тревогой за её судьбу, преследует несколько целей. Мы хотим объяснить народу трагизм времени, в которое входит Россия, терзаемая новой волной “криминальных реформ”. Хотим консолидировать общество перед лицом катастрофы, призывая к немедленному диалогу всех национально мыслящих политических, культурных, общественных и религиозных сил, включая и тот фрагмент кремлевской элиты, наполненной “патриотическими силовиками”, чье разочарование в нынешнем курсе уже очевидно.

Не питая иллюзий по поводу возможностей и внутренних установок президента Путина, мы тем не менее снова и снова побуждаем его сбросить с себя страшный груз ельцинизма, освободиться от ненавистного народу ельцинского окружения — этих волошиных, фридманов, абрамовичей, которые, как жернова, утягивают его в пучину бед. Призываем вырвать штурвал государства у дилетантов Кудрина, Грефа, загоняющих экономику в штопор. Пусть нанесёт решительный удар по теневикам и мафиозным политикам, рассецёт олигархический узел, как это удалось ему в случае с Гусинским и Березовским. В этом решительном, достойном национального лидера деянии он сможет опереться на большинство народа, на его дееспособные, нравственные, патриотические силы...

Работники спецслужб, «чекисты», которые вслед за Путиным пришли к управлению страной, внесли в политику государственную волю, бескорыстие, идею служения, задыхаются от гнилостных ельцинских кадров, отравляющих институты государства. Они станут несомненными

союзниками патриотов в «кадровой революции», в исцелении больного государства

На фоне неизбежных социальных волнений, в преддверии лавинообразных техногенных аварий и военных конфликтов, будь то Кавказ или Средняя Азия, мы предлагаем созвать общероссийский Гражданский форум, который координировал бы народ России, — партии, общественные организации, каждого отдельного гражданина, дабы, используя доступные им гражданские способы, воздействовать на кремлевскую власть, побудить её к смене смертельного для России курса.

Россия — выше партий, выше идеологий, выше личных претензий и сословных споров. Спасем, бережем нашу ненаглядную, любимую Родину!»³.

Среди подписавших это письмо, были лауреат Нобелевской премии Ж. Алферов, писатели М. Алексеев, В. Белов, Ю. Бондарев, П. Проскурин, А. Проханов, В. Распутин, поэт Е. Исаев, ректор Литературного института С. Есин, член-корреспондент РАН С. Глазьев, народный артист России Н. Губенко, лидер КПРФ Г. Зюганов, председатель комитета Госдумы А. Лукьянов, председатель комитета Госдумы И. Мельников, генерал армии и бывший министр обороны, депутат Госдумы И. Родионов, летчик-космонавт, депутат Госдумы С. Савицкая, летчик-космонавт, депутат Госдумы В. Севастьянов, академик, директор Института геофизики Земли В. Страхов, руководитель Агропромышленной депутатской группы Госдумы Н. Харитонов, главный редактор газеты «Советская Россия» В. Чикин и другие политики, учёные, общественные деятели и деятели культуры (всего 43 человека).

Ю.В. Бондарев вёл огромную общественную работу. Став членом Союза писателей СССР в 1951 г., он на протяжении своей долгой, активной, насыщенной поисками новых идей и новых решений творческой жизни и деятельности занимал и избирался в руководящие органы Союза писателей

³ Обращение опубликовано в газете «Советская Россия» 14 августа 2001 г. «Остановить “реформы смерти”! [обращение сорока трех]». URL: <https://web.archive.org/web/20111201173224/http://www.zavtra.ru/cgi/veil/data/zavtra/01/402/12.html> (дата обращения: 20.06. 2020).

СССР и РСФСР, многие годы был секретарем правления, а в 1990-1994 гг. — председателем правления Союза писателей России, состоял членом редколлегии многих литературных журналов.

Самое удивительное состоит в том, что Юрий Васильевич относился к своим общественным обязанностям не формально, а очень серьёзно, считая для себя совершенно необходимым активно участвовать в жизни писательских организаций, оказывающих огромное воздействие на политическую, идеологическую и духовно-культурную атмосферу нашей страны. Он считал, что здесь не может быть ни формального подхода, ни мелочей, поскольку это затрагивает коренные интересы жизни всего народа.

Огромное внимание Ю.В. Бондарев уделял образованию и воспитанию молодых писателей, считая это прямым долгом писателей старших поколений, потому что в литературе, как в целом в истории и культуре, роль традиций всегда была огромной, и он не жалел своих сил и времени на работу с молодыми писателями, начиная от профессиональной учёбы писательскому ремеслу до материальной и бытовой помощи молодым писателям. Молодые писательские таланты, в свою очередь, по-настоящему уважали и любили Ю.В. Бондарева и как выдающегося писателя, и как старшего друга, наставника, к которому всегда можно обратиться за помощью и получить её. В этом смысле Ю.В. Бондарев был как бы продолжателем традиций всей русской литературы, её самых замечательных представителей, которые не мыслили русскую литературу без постоянной и систематической работы с молодыми талантами. Разумеется, необходимо было помогать и материально, особенно молодым писателям, потому что другого дохода, кроме как публикаций своих произведений писатели практически не имели, а чтобы написать хорошее произведение, нужно немало времени. Надо было, по мере возможности, обеспечивать

писателей путевками в дома творчества, дома отдыха и санатории, а кому требовалось — и необходимое лечение. Сам, будучи очень скромным человеком, Ю.В. Бондарев многие годы вместе с супругой жил в основном в своем маленьком деревянном домике за городом, и ему самому почти ничего не требовалось, но он никогда не уставал заботиться о других, и не только писателях, а о всех простых людях, где бы они ни жили и кто бы к нему ни обращался. Естественно, такое заботливое отношение Ю.В. Бондарева к другим людям заслуженно вызывало искреннее и глубокое уважение к этому великому писателю и человеку. Он нередко выступал с резкой критикой формального чёрствого отношения к людям со стороны разного рода чиновников, считая это абсолютно недопустимым и оскорбительным, о чём свидетельствуют многие его выступления на различных съездах, конференциях, в газетах, журналах, на телевидении, радио и других средствах массовой информации. Именно поэтому некоторая часть чиновников считала его неудобным, неприятным, скандальным и т.д., хотя на самом деле Ю.В. Бондарев всегда и везде настаивал на самом внимательном и достойном отношении к любому человеку.

Ю.В. Бондарев — солдат и сын солдата, выдающийся советский и русский писатель, великий гражданин Советского Союза и России, совершивший не только великий боевой солдатский подвиг, но и великий творческий подвиг в изображении невиданной в истории человечества войны как по своим разрушительным масштабам, так и по великим взлётам и победам человеческого духа — навсегда останется в памяти нашего народа. За свои подвиги он был награждён многими боевыми орденами и медалями, высшими орденами, медалями, премиями Советского Союза и России, но самой великой наградой ему была, есть и останется подлинная, глубокая, искренняя любовь народа за всё, что он сделал на этой Земле.

WARRIOR, WRITER, PHILOSOPHER, CITIZEN OF THE GREAT STATE — YURIY VASILEVICH BONDAREV

K.M. Dolgov

Konstantin M. Dolgov – Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Honored worker of the Russian Federation, chief researcher of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12-1.
E-mail: konstantin.dolgov@gmail.com



ХVIII МЕЖВУЗОВСКИЙ СЕМИНАР «ЛИНГВОСТРАНОВЕДЕНИЕ: МЕТОДЫ АНАЛИЗА, ТЕХНОЛОГИЯ ОБУЧЕНИЯ»

С.Е. Глазунова

Глазунова Светлана Евгеньевна — старший преподаватель кафедры китайского, вьетнамского, лаосского и тайского языков МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76. E-mail: svtln.glazunova@gmail.com



19-20 июня 2020 г. в МГИМО состоялся традиционный, уже восемнадцатый по счёту, межвузовский семинар «Лингвострановедение: методы анализа, технология обучения». В семинаре

приняли участие более 60 человек: к преподавателям МГИМО присоединились гости из других регионов России (Башкирии, Новосибирска, Краснодара, Смоленска, Уфы, Калининграда, Рязани, Твери, Кургана), а также из Молдовы.

Своё восемнадцатилетие семинар встретил в новом формате, продиктованном временем, — дистанционном.

Пленарное заседание по уже сложившейся традиции открыл вступительным словом Начальник Управления языковой подготовки и Болонского процесса МГИМО, профессор кафедры немецкого языка МГИМО С.В. Евтеев. Член-корреспондент РАЕН З.Е. Фомина представила первый доклад «В. фон Гумбольдт. Рефлексии о космосе, культуре, языке». Два доклада, прозвучавших далее на пленарном заседании, были, пожалуй, ещё более необычны, чем всегда, и сразу погрузили участников в волшебный мир музыки и искусства.

Доклад «Коммуникация на границе языка: «язык птиц» Оливье Мессиана в

историкокультурной перспективе» профессора кафедры истории и теории музыки и музыкальносценических искусств Российского института театрального искусства, кандидата искусствоведения, профессора К.Л. Мелик-Пашаевой не только внёс «новые ноты» в обсуждение, но и затронул ещё одну грань межкультурного общения — музыку. Ведь музыка — явление интернациональное, хотя одновременно и национальное.

Профессор кафедры французского языка МГИМО Л.Г. Веденина рассказала «О художественном тезаурусе французского языка», проведя участников семинара по истории театра Франции.

В этот раз секционная работа велась в пяти секциях: «Языки и культуры», «Проблемы лингводидактики», «Научные достижения в зеркале языка», «Проблемы переводоведения», «Язык и общество». В каждой секции (за исключением секции «Проблемы переводоведения», которая получилась несколько короче) выступило около 15 докладчиков.

Семинар оказался чрезвычайно разнообразным как по составу участников, среди которых были не только профессора, преподаватели, но и магистр (И.А. Чудова, магистр по направлению «Филологическое образование», представившая доклад

«Образ С. Ковалевской в повести Э. Манро “Слишком много счастья”») и представители студенчества. От теоретических, общепредметных (как в докладе «Об асимметрии логических и языковых структур» В.С. Глаголева, профессора кафедры философии МГИМО), до докладов, посвящённых очень конкретным культурным явлениям — как например доклад К.В. Антонян (Институт языкознания РАН) «Мораль, этикет и юмор в «шишо синь юй» — памятнике китайской литературы V в. н.э.». Традиционно широка и география представленных культур: Запад (Европа, Америка...) и Восток (Китай, Вьетнам...), Север (скандинавские страны, Россия...) и Юг (Индия, Иран, арабские страны...).

В секции лингводидактики велись дискуссии о достоинствах учебников и учебных пособий нового поколения, современных методах и технологиях обучения.

Не обошли вниманием участники конференции и актуальную тему пандемии: в секции «Язык и общество» прозвучали доклады «Пандемия и её отражение в английском языке» О.В. Дубовской (кафедра английского языка № 2 МГИМО) и «Covid-19 как мотиватор к изучению иностранного языка» Е.Б. Згировской (кафедра английского языка № 4 МГИМО).

Страноведческая секция, которой неизменно руководит профессор Л.Г. Веденина, в этом году была посвящена научным достижениям в зеркале языка. Термины, пришедшие в мировую науку из арабского языка, термины иранского происхождения в области искусства, проблемы современной научной терминологии, русский язык как языка науки — вот лишь некоторые вопросы, затронутые участниками секции.

Круглый стол на актуальную тему «Дистанционное обучение иностранным языкам в ВУЗе: проблемы, методы, технологии», основным докладчиком и соруководителем которого выступила С.В. Михайлова, заведующий кафедрой французского языка и лингводидактики Института иностранных языков МПГУ, вызвал немалые эмоции. Поставленный в самом начале вопрос основного докладчика «Дистанционное обучение — добро или зло?» сначала озадачил участников своим дихо-

томическим характером, но постепенно все стали высказываться — о наболевшем и накопленном. Выступавшие отмечали несомненные плюсы: быстрый доступ к мультимедийным средствам в любой момент на каждом уроке, улучшение посещаемости занятий студентами, экономию времени на поездку на работу и т.д. Важное преимущество такого формата — возможность сохранить запись любого мероприятия без необходимости обращаться к техническим специалистам. А ещё — сбылась многолетняя мечта! Дистанционный формат позволяет присутствовать одновременно в двух (а может, при желании и больше) местах! Возможность подключиться на разных гаджетах одновременно к двум мероприятиям — вот оно, фантастическое будущее! Другой вопрос, насколько человек может одновременно слушать — и усваивать — два потока информации. Но — есть шанс попробовать. Или возможность «быстрого перемещения во времени»: участники из других городов успевали принять экзамены у своих студентов и присоединиться к семинару.

Вместе с тем, многие выступавшие подчёркивали, что в целом нагрузка на преподавателей возросла: больше времени уходит на проверку домашних заданий, общение со студентами даже при хорошей связи, особенно у преподавателей иностранных языков, требует большего напряжения голоса. И студенты, и преподаватели жаловались на проблемы со здоровьем: долгое сидение в компьютере приводит к проблемам с глазами, усталости, болям в шее и спине...

Интересно, что вполне конкретный и достаточно узкий вопрос о преимуществах и недостатках дистанционного обучения перерос в намного более широкую дискуссию — о цифровом мышлении, поколении Z и смене парадигмы образования. Необходимость развития технологий обучения и в связи с этим использования новых методов преподавания признается всеми. Но возникает вопрос: надо ли поддерживать «виртуальную» жизнь студентов? Надо ли «подстраиваться» под «цифровое» восприятие жизни нового поколения, или всё-таки задача педагога — «поднимать»

студентов? Вслух и в чате (ещё один важный элемент онлайн-конференций) было высказано множество мнений. В частности, Равшан Назаров в чате сформулировал мысль, высказывавшуюся (или обдумывавшуюся) многими: «Реальность, доступ к которой опосредуется электронными медиа, оказывается гораздо более привлекательной, чем реальность повседневной жизни... Тем самым деформируется связь с реальным окружением, которое переживается как источник тяготы и скуки»... Сам термин «цифровое мышление» вызвал живую дискуссию. Равно как и названные докладчиком проблемы в образовании, которые «обнажила пандемия»: негибкость и стагнация программ, дефициты компетентности, отсутствие цифровой дидактики и исследований, монополия фронтальных техник... Неоднозначность поднятых проблем вызвала неожиданно горячее обсуждение, и только волевое решение модератора Круглого стола и руководителя семинара профессора Л.Г. Ведениной оставило разгоравшиеся споры, оставив многие вопросы нерешёнными. К некоторому

подведению итогов по этой теме участники семинара вернулись во время проведения заключительной части встречи, где выделили списком очевидные преимущества нового формата и его недостатки. И всё же большинство присутствовавших сошлись во мнении, что дистанционное обучение — вынужденная мера, которая может выручить в экстренной ситуации, например, в период самоизоляции, связанной с пандемией. Но, очевидно, оно не должно становится единственной или тем более ведущей формой образования.

В целом, можно с уверенностью сказать, что очередной межвузовский семинар «Лингвострановедение: методы анализа, технология обучения» достойно отметил своё совершеннолетие. И хотя всем участникам очень не хватало «живого» общения, тем не менее, и в дистанционном формате это событие не только дало возможность вновь обменяться мнениями, обсудить наработанное, но и дало задел на будущее — на продолжение обсуждения поднятых вопросов.

EIGHTEENTH INTER-UNIVERSITY SEMINAR LINGUISTIC AND CULTURAL STUDIES: ANALYSIS METHODS, LEARNING TECHNOLOGY

S.E. Glazunova

Svetlana E. Glazunova — Senior Lecturer, Department of Chinese, Vietnamese, Lao and Thai Languages MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: svtln.glazunova@gmail.com

On June 19-20th, 2020, MGIMO hosted a traditional, already eighteenth inter-university seminar “Linguistic and Cultural Studies: Analysis Methods, Learning Technology”. More than sixty participants took part in the event: guests from the Russian regions (Bashkiria, Novosibirsk, Krasnodar, Smolensk, Ufa, Kaliningrad, Ryazan, Tver, Kurgan), as well as from Moldova joined MGIMO professors. The seminar turned eighteenth anniversary in a new online format. Among the topics covered at the conference are the problems of linguodidactics and translation studies, as well as the questions related to intercultural communication and the scientific research on it.



ТРЕТИЙ СЕРБСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ СИМПОЗИУМ SOFOS: МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «НАЦИЯ И ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ»

И.А. Чупрова

Чупрова Ирина Александровна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76. E-mail: rinachuprova2009@rambler.ru



26-28 июня 2020 г. в городе Требине (Республика Сербская, Босния и Герцеговина) прошёл третий по счёту Философский симпозиум «Софос». Его девиз — «Философия и свобода»; его тема — «На-

ция и проблема идентичности» — для многих регионов мира остаётся чрезвычайно актуальной не только в теоретическом, но и в практическом ключе. Организаторы мероприятия — Сербское философское общество, Философское общество «Логос» и Философское общество Черногории при поддержке муниципалитета города Требине. Среди участников мероприятия — учёные из разных стран и городов: здесь были представлены Босния и Герцеговина, Сербия и Греция; а также разные города

России. Собравшиеся обсудили вопросы идентичности в аспекте современных подходов к концепту «нация». Были подняты вопросы коллективной памяти и коллективной совести, «других» и «множественных» идентичностей, Έθνος και Οίκος, психологические, политические и социальные аспекты конструирования идентичностей и др. Вниманию собравшихся были предложены доклады, посвященные сербским, греческим, российским, американским и итальянским материалам, связанным с изучением «вызовов свободе» через слом «старых» и создание новых культурных границ. Был поднят вопрос и о границах собственно человеческой идентичности перед вызовами, продуцируемыми новыми технологиями, развитием искусственного интеллекта и научного знания в целом.

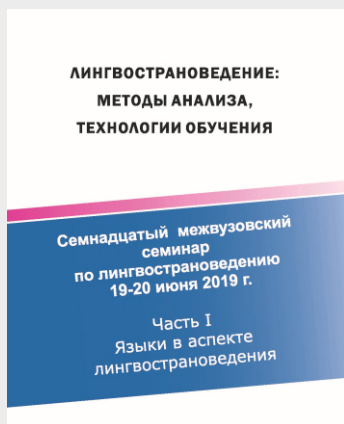
THE THIRD SERBIAN PHILOSOPHICAL SYMPOSIUM SOFOS – INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE *NATION AND THE PROBLEM OF IDENTITY*

I.A. Chuprova

Irina A. Chuprova — PhD (Philosophy), Senior Lecturer, Department of Philosophy MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: rinachuprova2009@rambler.ru

The third Philosophical Symposium *Sofos* took place in Trebinje (Republic Srpska, Bosnia and Herzegovina) June 26-28th, 2020. *Philosophy and Freedom* was the central motto; the topic *Nation and the Problem of Identity* is still urgent for many regions of the world both theoretically and practically. The event was hosted by the Serbian Philosophical Society, the Philosophical Society *Logos* and the Philosophical Society of Montenegro with the assistance of the Trebinje city council. Among the participants were scientists representing different countries and cities: Bosnia and Herzegovina, Serbia and Greece, as well as different cities of Russia. The audience discussed the issues of identity in the context of modern approaches to the concept of *nation*. The questions on collective memory and collective conscience, concerning *other* and *multiple* identities, Ἔθνος και Οἶκος, psychological, political and social aspects of the identities' construction, etc. were raised. The attention was also paid to the reports on Serbian, Greek, Russian, American and Italian data, relating to the study of the *challenges to freedom* by the means of the destruction of *old* cultural boundaries and the creation of new ones. The participants also delved into the question concerning the boundaries of human identity in the face of new technologies and the development of artificial intelligence.

КНИГИ МГИМО



«Лингвострановедение: методы анализа, технологии обучения» Часть I

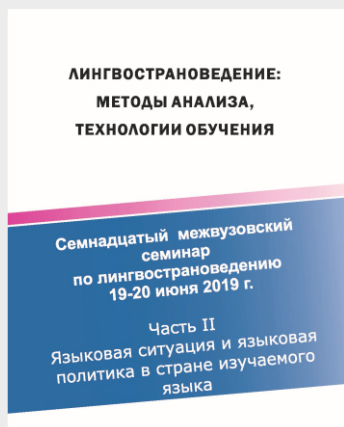
«Лингвострановедение: методы анализа, технологии обучения»: семнадцатый межвузовский семинар по лингвострановедению (Москва, 19–20 июня 2019 г.): доклады и материалы. В двух частях. Ч. 1. Языки в аспекте лингвострановедения отв. ред. Л.Г. Веденина ; Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации. — Москва: МГИМО-Университет, 2020. — 418, [1] с.

ISBN 978-5-9228-2286-2 (ч. 1)

ISBN 978-5-9228-2285-5

В сборнике изложены проблемы, связанные с содержанием, методами лингвострановедческого анализа и приемами обучения иностранным языкам. Сборник состоит из двух частей: «Языки в аспекте лингвострановедения» и «Языковая ситуация и языковая политика в стране изучаемого языка».

Для культурологов и преподавателей иностранных языков.



«Лингвострановедение: методы анализа, технологии обучения» Часть II

«Лингвострановедение: методы анализа, технологии обучения» : семнадцатый межвузовский семинар по лингвострановедению (Москва, 19–20 июня 2019 г.): доклады и материалы. В двух частях. Ч. 2. Языковая ситуация и языковая политика в стране изучаемого языка / отв. ред. Л.Г. Веденина ; Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации. — Москва : МГИМО-Университет, 2020. — 266, [1] с.

ISBN 978-5-9228-2287-9 (ч. 2)

ISBN 978-5-9228-2285-5

В сборнике изложены проблемы, связанные с содержанием, методами лингвострановедческого анализа и приемами обучения иностранным языкам. Сборник состоит из двух частей: «Языки в аспекте лингвострановедения» и «Языковая ситуация и языковая политика в стране изучаемого языка».

Для культурологов и преподавателей иностранных языков.