

Концепт:

философия, религия, культура

Том 5, № 1 2021

ЕЖЕКВАРТАЛЬНЫЙ НАУЧНО-РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ
<https://concept.mgimo.ru>

«Концепт: философия, религия, культура» — рецензируемое научное издание, ориентированное на широкую профессиональную и читательскую аудиторию: международное сообщество исследователей культуры, профессорско-преподавательский состав, студентов и аспирантов, экспертов-практиков.

Цели и задачи журнала:

1. Публиковать результаты оригинальных исследований роли культуры в международных отношениях. Особое внимание уделяется изучению культурного разнообразия, а также современным аспектам взаимодействия культур. Приветствуются кейсы, связанные с проблемами регионального уровня, определяющего культурный потенциал стран на международной арене.
2. Формировать международную площадку обмена опытом академических и полевых исследований в области истории, теории и философии культуры. Журнал опирается на действующую в МГИМО секцию «Межкультурная коммуникация» Российской ассоциации международных исследований, которая регулярно собирает ведущих российских и зарубежных исследователей культуры, а также молодых учёных разных стран, интересующихся этой проблематикой.
3. Развивать интеллектуальные контакты исследователей культуры вне зависимости от политико-идеологического контекста, вести открытую научную дискуссию по проблемам интерпретации культур и перспективных методов их изучения. Приветствуются междисциплинарные проекты, включая лингвокультурологию и анализ прикладных вопросов межкультурной коммуникации.

Решению этих задач подчинена структура основных рубрик исследовательских статей: «Философия», «Культурология», «Религиоведение», «Межкультурная коммуникация», «Культура и искусство».

Предметные области журнала.

В журнале публикуются исследования по двум предметным областям изучения культуры согласно международному классификатору ASJC — Arts&Humanities и Social Sciences: философия (Philosophy, Religious studies) и культурология (Cultural studies).

Согласно классификатору Высшей аттестационной комиссии России, журнал принимает к публикации статьи по двум направлениям — философия и культурология; которые распределены по следующим научным специальностям:

- 09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры (философские науки)
- 24.00.01 – Теория и история культуры (культурология)
- 24.00.01 – Теория и история культуры (философские науки)

Географический охват.

Авторы, члены редакционной коллегии и рецензенты журнала представляют такие страны, как Россия, Великобритания, Италия, Китай, Сербия, США, Япония, Иран, Испания и др. Статьи принимаются на русском и английском языках.

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 20.03.2021
Тираж 500 экз. Объем 19,24 п.л.
Заказ 282

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)**

Редактор-консультант: **М.А. Мунтян**

Шеф-редактор: **А.А. Королева**

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

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

А.В. Андрийчук

Дизайн и вёрстка: **Д.Е. Волков**

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

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

ISSN (Print) 2541-8831

DOI: 10.42833

Issued 4 times a year

ISSN (Online) 2619-0540

<https://concept.mgimo.ru>

Concept: Philosophy, Religion, Culture is a peer-reviewed scientific periodical addressed to a wide professional and general audience, international community of cultural scholars, academic teachers, students, post-graduates and expert practitioners.

Aims and scope:

1. To publish the findings of original research on the role that culture plays in international relations. Particular attention is dedicated to the analysis of cultural diversity and modern aspects of the interaction of cultures. The cases relative to regional issues that shape the countries' cultural potential in the world arena are welcomed.
2. To establish an international platform aimed at exchanging academic and field research experience in history, cultural theory and the philosophy of culture. The journal is supported by the Russian International Studies Association (RISA) section *Cross-Cultural Communication* that regularly brings together the Russian and international leading cultural scholars and young international scholars interested in these topics.
3. To promote intellectual contacts among cultural scholars regardless of political and ideological context, to hold open scientific discussions on the issues concerning the interpretation of cultures and the search for promising methods of studying these phenomena. Interdisciplinary projects, including those concerning linguistic and cultural studies and applies problems of intercultural communication are welcomed.

To meet these aims, research papers of the journal are organized into sections: Philosophy, Cultural Studies, Religious Studies, Intercultural Communication, Culture and Art.

Subject Area and Subject Categories

The journal publishes articles in two subject areas of the *ASJC* international classification *Arts and Humanities (Philosophy, Religious Studies)* and *Social Sciences (Cultural Studies)*.

The papers of the *Concept: Philosophy, Religion, Culture* journal should represent such branches of science within the classification of the Russian Higher Attestation Commission: *Philosophy and Cultural Studies*, in particular

- 09.00.14 – Religious Philosophy and Religious Studies (Philosophy)
- 09.00.13 – Philosophical Anthropology and Philosophy of Culture (Philosophy)
- 24.00.01 – Theory and History of Culture (Philosophy)
- 24.00.01 – Theory and History of Culture (Cultural Studies)

Geographical Scope

The authors, editorial board members and reviewers represent such countries as Russia, the UK, Italy, China, Serbia, the USA, Japan, Iran, Spain and other states. The journal accepts papers written in Russian and English.

Contents

Editor-in-chief monologue: Presenting the Issue 6

RESEARCH ARTICLES

PHILOSOPHY

Koshemchuk T. A., Bondarev A. V. *The History of the Becoming of the Self-Conscious Soul* as the Culminating Masterpiece of Andrei Bely: Key Concepts and Their Evaluation in Current Research 8

Dudareva M. A., Koltsova N. Z. Life and Death Ethoses in the Short Story *The Mystery of Foreseen Death* by Aleksandr Grin: Imaginative Apophatic Reality 25

RELIGIOUS STUDIES

Dolin V. A. Religious and Philosophical Concept of Semyon Frank in the Context of Western Christian Theology 34

Ostrovskaya E. A. Mission Possible: Russian Orthodox Priest Blogs 44

Vinokurov V. V. Prototype Hermetic Teachings: Hermes Trismegistus and Three Hermea 60

CULTURAL STUDIES

Ostroglozova N. A. Preface to the Russian Publication: Michael Jabara Carley. A Near-Run Thing: the Improbable Grand Alliance of World War II (1929–1942) 73

Carley M. J. A Near-Run Thing: the Improbable Grand Alliance of World War II (1929–1942) 75

Timofeev V. V. Intensifying the Assimilation of Indians in the Context of Implementing the Indian Act 96

Khadem Makhsuos Hosseini L. Iranian Women's Veiling as a Gender Performance: Since Premodern Era to the Current Age 110

INTERCULTURAL COMMUNICATION

Budai G., Afanasieva N. D. Teaching the Russian Language in Hungary: History of Cultural Interactions 121

CULTURE & ART

THE THEME OF THE ISSUE: THE CULTURAL CODE OF THE POETRY OF THINGS

Gurova E. A. *The Your thing — our history* Exhibition as a Reflection of Current Societal Trends in Denmark 132

Voronina A. I. The Role of the Museum Space Narrative in Constructing Historical Memory 146

Smolskaya E. P., Barteneva A. S. Poetry and its Audience in the Digital Age 157

Litova D. The Tragic Consequences of the Capitalist Imagery 169

Grinina E. A., Balmatova T. M. On the Question of the Relationship of Collective and Individual Principles in the Flamenco Culture (mid-XVIII — first quarter of the XX century) 178

BOOK REVIEWS

Blagova A. R., Kutukova N. V. Journalists about Journals: Textbook Review *Russian Magazines of the 19th—early 20th Centuries* 193

Konečný J., Kamedina L. V. Textbook Review *Cultural History of Russia*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2020. 286 s. 196

SCIENTIFIC LIFE

Smirnov A. V. Interview to the Journal *Concept: philosophy, religion, culture*. Interviewed by M. A. Khalil. 200

Dianina S. Y. Second Skvortsov Readings 2020 211

Volkhova M. A. A view of the World from the Language Perspective. The 25th International Scientific and Practical Conference *Linguistics for All* 214

Содержание

МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: Представляю номер 6

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ

ФИЛОСОФИЯ

Кошемчук Т.А., Бондарев А.В. «История становления самосознающей души» как итоговое творение А. Белого: ключевые концепты и их восприятие в современных исследованиях 8

Дударева М.А., Кольцова Н.З. Этосы жизни и смерти в рассказе А. Грина «Загадка предвиденной смерти»: имажинативная апофатическая реальность 25

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Долин В.А. Религиозно-философская концепция С.Л. Франка в контексте западной христианской теологии 34

Островская Е.А. Миссия выполнима: православные батюшки-блогеры 44

Винокуров В.В. Протообраз герметических учений: Гермес Триждывеличайший и три Гермеса 60

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Остроглазова Н.А. Предисловие к русскому изданию: Майкл Джабара Карлей. Почти не случилось: невероятный великий союз во второй мировой войне (1929–1942): культура и политика 73

Карлей М.Дж. Почти не случилось: невероятный Великий союз во Второй Мировой войне (1929–1942): культура и политика 75

Тимофеев В.В. Интенсификация ассимиляции индейцев в Канаде в контексте реализации положений Индейского акта 96

Khadem Makhsuos Hosseini L. Iranian Women's Veiling as a Gender Performance: Since Premodern Era to the Current Age 110

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

Будай Д., Афанасьева Н.Д. Преподавание русского языка в Венгрии: история культурного взаимодействия 121

КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО

ТЕМА НОМЕРА: КУЛЬТУРНЫЙ КОД ПОЭЗИИ ВЕЩЕЙ

Гурова Е.А. Выставка «Твоя вещь — наша история» как отражение тенденций современного датского общества 132

Воронина А.И. Нарратив музейного пространства в конструировании исторической памяти 146

Бартенева А.С., Смольская Е.П. Поэзия и её читатель в цифровую эпоху 157

Litova D. The Tragic Consequences of the Capitalist Imagery 169

Гришина Е.А., Балматова Т.М. К вопросу о соотношении коллективного и индивидуального начал в культуре фламенко (середина XVIII — первая четверть XX в.) 178

РЕЦЕНЗИИ

Благова А.Р., Кутукова Н.В. Журналисты о журналах: рецензия на учебное пособие «Русские журналы XIX — начала XX столетия» 193

Конечны Я.М., Камедина Л.В. Рецензия на учебное пособие «Культурная история России» (Розбодова Л., Гетьманенко Н., Васильева Е.), Прага, Карлов университет, 2020 196

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Интервью **Андрея Вадимовича Смирнова** журналу «Концепт: философия, религия, культура». Беседу вела М.А.М. Халиль 200

Дианина С.Ю. Вторые Скорцовские чтения 2020 211

Волкова М.А. Взгляд на мир через язык. О XXV Международной научно-практической конференции «Языкознание для всех» 214

Concept: philosophy, religion, culture

© MGIMO University

The journal 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 19, 24 p.l. Order 282 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.

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)
- Alina A. Koroleva** – PhD (Cultural Studies), MGIMO University (Russia)
- Sergey D. Lebedev** – PhD (Sociology), Docent, Belgorod State University (Russia)
- Marcos Pablo Molozhnik** – 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:** A.A. KOROLEVA
- Deputy Editor-in-Chief:** N.D. AFANASYEVA, M.V. SILANTYEVA
- Executive secretary:** Irina. A. Chuprova – PhD (Philosophy), MGIMO University (Russia)
- Editors:** Vladimir I. Konnov – PhD (Sociology), MGIMO University (Russia)
Nadezda N. Izotova – PhD (cultural studies), MGIMO University (Russia)
Alexander V. Andiichuk – RANEPА (Russia)
- Designer, Coder:** Dmitriy E. Volkov – MGIMO University (Russia)
- Site Administrator:** Andrey 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. филос. н., доцент, МГИМО МИД России (Россия)
Ярослав Львович Сворцов – 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.филос.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)
Алина Алексеевна Королева – к.культурологии, МГИМО МИД России (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)
Санами Такахаша – PhD (философия), Университет Кюсю (Япония)

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор:	Ю.П. СИМОНОВ (ВЯЗЕМСКИЙ)
Шеф-редактор:	А.А. КОРОЛЕВА
Зам. главного редактора:	Н.Д. АФАНАСЬЕВА, М.В. СИЛАНТЬЕВА
Отвественный секретарь:	Ирина Александровна Чупрова – к.филос.н., МГИМО МИД России (Россия)
Редакторы:	Владимир Иванович Коннов – к.социол.н., МГИМО МИД России (Россия) Надежда Николаевна Изотова – к.культурологии, МГИМО МИД России (Россия) Александр Владимирович Андрийчук РАНХиГС (Россия) Волков Дмитрий Евгеньевич – МГИМО МИД России (Россия)
Дизайн и верстка:	Заборников Андрей Витальевич – МГИМО МИД России (Россия)
Администратор сайта:	

МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: ПРЕДСТАВЛЯЮ НОМЕР

«Поэзия вещей» — концепт, который едва ли может быть отнесён к строгим научным понятиям, закрепившимся в гуманитарном знании. Вместе с тем, он демонстрирует завидный эвристический потенциал, поскольку очень точно схватывает суть культуры — стремление выйти из «натурального ряда» событий, не теряя связи с реальностью, «вещностью вещей». Спору нет, поэзия как устремлённость к запредельному несоизмерима с «позитивным знанием», недаром ещё Аристотель разделил науки теоретические, практически и творческие. Но что изучает культурология, если не версии самобытности культур сквозь призму вариативности отношений человека с «не-вещным», но воплощённым в «вещах», смыслом? Парадоксы cultural studies раскрываются в этой призме (в том числе) как попытка соизмерить несоизмеримое; совместить стремление достоверно изучить последовательности процессов и явлений, характерное для позитивного знания, и «воздушную» поэтическую устремлённость. Первая составляющая этой контрарной пары суждений о специфике культурологического знания фиксируется понятием «культурный код», вторая заключена в концепте «поэзия вещей». Их соединение даёт то «взрывное» противоречие, из которого способно родиться движение исследовательской мысли. Именно это движение представляют, на мой взгляд, статьи, собранные под рубрикой «Тема номера»: «Культурный код поэзии вещей». Воплощённое в нарративе музейного пространства (статьи **Алины Ворониной** «Нарратив музейного пространства в конструировании исторической памяти» и **Елены Гуровой** «Выставка «Твоя вещь — наша история» как отражение тенденций современного датского общества») многоуровневое противоречие «вещь — поэзия» раскрыто в разговоре о культурном коде

как специфике исторических (**Елена Гринина**, **Татьяна Балматова**, «К вопросу о соотношении коллективного и индивидуального начал в культуре фламенко (середина XVIII — первая четверть XX в.)») и современных (**Елена Смольская** и **Анна Бартенева**, «Поэзия и её читатель в цифровую эпоху») интерпретаций соотношения *поэтического* и *вещного*. Углубляясь в поиски ответа на вопрос о том, что отличает отношения смысла и вещи в наше время, **Дарья Литова** в статье «Трагические последствия капиталистической системы образов» / The Tragic Consequences of the Capitalist Imagery уточняет специфику современности через понятие *цифровой разрыв* и связанные с ним культурные практики потребительской и пост-потребительской системы образов и представлений, определяющих ценностный выбор и поведение принадлежащих им людей.

Ярким и интересным видится мне также исследование **Вячеслава Долина** («Религиозно-философская концепция С.Л. Франка в контексте западной христианской теологии»). Автор анализирует рецепцию наследия русского философа в современной культуре, отдавая дань новейшим спорам о соотношении философии и теологии в рамках компаративного подхода, развёрнутого в предметном поле философии религии. Оригинальные ракурсы классического религиоведческого исследования, соединяющего в себе теоретическую элегантность философа и острый глаз социолога раскрывают и остро дискуссионная статья известного российского учёного из СПбГУ **Елены Островской** («Миссия выполняема: православные батюшки-блогеры»); и предельно детализированная работа **Владимира Винокурова**, представляющего МГУ им. М.В. Ломоносова, о нюансах эзотерических учений в контексте изучения религий («Протообраз гермети-

ческих учений: Гермес Триждывеличайший и три Гермеса»). Тему герметических учений, попавших в поле философского анализа и оставивших свой след в философской апофатике, раскрывают также две статьи философского «блока»: **Марианны Дударевой** и **Натальи Кольцовой** («Этосы жизни и смерти в рассказе А. Грина «Загадка предвиденной смерти»: имажинативная апофатическая реальность»); а также статья **Татьяны Кошемчук** и **Алексея Бондарева** («История становления самосознающей души» как итоговое творение А. Белого: ключевые концепты и их восприятие в современных исследованиях»).

Значимые проблемы культурной политики и её долгосрочных последствий поднимает работа, выполненная российско-венгерским тандемом **Дьордя Буда** и **Нины Афанасьевой** («Преподавание русского языка в Венгрии: история культурного взаимодействия»), статья иранской исследовательницы **Лейлы Хадем Максус Хоссейни** («От премодерна до наших дней: хиджаб иранских женщин как перформатив» / «Iranian Women's Veiling as a Gender Performance: Since Premodern Era to the Current Age») и петербуржца **Владимира Тимофеева** («Интенсификация ассимиляции индейцев в Канаде в контексте реализации положений Индейского акта»). Своеобразной антитезой теме культурной политики и её следствий выступает проблематизация самого вопроса о соотношении культуры и политики в работе канадского профессора **Майкла Карлея** («Почти не случилось: невероятный Великий союз во Второй Мировой войне (1929–1942):

культура и политика», предисловие и перевод Наталии Остроглазовой). Здесь на тщательно отобранном архивном материале восстановлены перипетии взаимодействия представителей советской дипломатии с европейскими партнёрами и США в период, предшествовавший Второй Мировой войне; досконально изучен вопрос о границах влияния личных особенностей на принятие тех или иных решений. Эта статья стала первой публикацией по материалам будущей книги автора. Полагаю, что выпавшая «Концепту» честь — представить на русском языке публикацию такого уровня — будет по достоинству оценена нашими читателями. И не только привлечёт внимание к важному и поистине трагическому периоду предвоенной европейской истории, но и позволит продемонстрировать на деле блестящее применение важного культурологического инструментария — биографического метода, вписанного в контекст масштабного историко-культурологического исследования.

И наконец, пронзительный взгляд философа на историю культуры в её современном прочтении представлен в интервью, не относящемся в строгом смысле к исследовательским статьям. Я говорю о беседе, состоявшейся между представителем «Концепта» Моной Абдель Малик Халиль и директором Института философии Российской академии наук, академиком РАН Андреем Вадимовичем Смирновым. Нет сомнений, что в этот раз раздел «Научная жизнь» вызовет у читателей неподдельный интерес.

Юрий Симонов (Вяземский)

«ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ» КАК ИТОГОВОЕ ТВОРЕНИЕ А. БЕЛОГО: КЛЮЧЕВЫЕ КОНЦЕПТЫ И ИХ ВОСПРИЯТИЕ В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Татьяна Александровна Кошемчук¹, Алексей Владимирович Бондарев²

¹ Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, Санкт-Петербург, Россия
agro@spbgau.ru

² Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия
kultus@mail.ru



Аннотация. Вершинное творение Андрея Белого 1920-х гг. «История становления самосознающей души», опубликованное в значительной части в 1999 г., только в 2020 г. вышло полностью в двухтомном издании. За прошедшие двадцать лет по итогам изучения трактата можно говорить лишь о первом прочтении «Истории...»: в немногих статьях, посвящённых её концепции, многочисленны неточности восприятия и перетолкования даже в основных концептах. Для понимания Белого плодотворно рассмотрение его идей не с внеположных мировоззренческих позиций, но из созвучия с ними. В ином случае, без учёта антропософского базиса его исторических штудий или при внешнем знакомстве с ним, неизбежны ошибки понимания, что показано на примере таких концептов, как «культура», «индивидуум», «Я», «личность», «самосознание». Эти концепты раскрыты в статье в вариативных рядах, выявляющих смысловую многогранность опорных понятий Белого. В статье отмечается также ряд особенностей их современного восприятия. Первое: эти концепты прочитываются не в динамичном, вариативном, градационном ключе, присущем мысли Белого, но рассудочно и статично, отдельные значения вырываются из вариационного ряда. Далее, Белому приписываются, вопреки его суждениям об антропософских основаниях «Истории становления самосознающей души», разнообразные влияния и параллели, на основе внешнего сходства. Наконец, сами идеи Белого порой перетолковываются исследователями, в них обнаруживаются радикальные отличия от антропософии. В статье выявляются также плодотворные суждения о сущности «Истории...» и исследуются прежде всего статьи К.А. Свасьяна, показавшего историю культуры у Белого как личную историю становления сознания — как материал к биографии.

Ключевые слова: Андрей Белый, антропософия, культурология, история самосознания, самосознющая душа, культура, индивидуум, «Я», личность, «История становления самосознющей души», К.А. Свасьян

Для цитирования: Кошемчук Т.А. «История становления самосознющей души» как итоговое творение А. Белого: ключевые концепты и их восприятие в современных исследованиях / Т.А. Кошемчук, А.В. Бондарев // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 8–24. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-8-24>

THE HISTORY OF THE BECOMING OF THE SELF-CONSCIOUS SOUL AS THE CULMINATING MASTERPIECE OF ANDREI BELY: KEY CONCEPTS AND THEIR EVALUATION IN CURRENT RESEARCH

Tatiana A. Koshemchuk¹, Alexei V. Bondarev²

¹ Saint Petersburg state agrarian University, Saint Petersburg, Russia
agro@spbgau.ru

² Herzen state pedagogical University of Russia, Saint Petersburg, Russia
kultus@mail.ru

Abstract. The article dwells on the amalgam of meanings and interpretations that have arisen in connection to Andrei Bely's major work of the 1920s *The History of the Becoming of the Self-Conscious Soul*. This paper is dedicated to the first complete edition of this literature and philosophical piece that took place in 2020, two decades after the book was first — and partially — published in 1999. The very process of publishing and the temporal gaps that marked the stages in the life of this work is important for better understanding of the trends in interpreting the motifs and concepts of Bely. This study anticipates the inconsistencies of various attempts to understand the conceptual mechanism of Bely and thus has the scope of clarifying such concerning takes and contrasting them to the ways of addressing conceptual issues that Bely uses in his entire oeuvre. With the 1999 publication fueling interest to the self-conscious soul, it represented, however, just a first approximation — and this one, quite incoherent in interpretations, should be amplified towards a fuller elaboration. The analyzed corpus of secondary literature reveals that in a few articles devoted to main ideas of *The History of the Becoming of the Self-Conscious Soul* there are numerous inaccuracies of perception and reinterpretation even in the basic concepts. For better understanding of Bely, it is fruitful to consider his ideas not from outside worldview positions. Quite the opposite, do it with the view to internal consonance, to anthroposophical foundations. Otherwise, misunderstanding of such concepts as culture, individual, I, personality, self-consciousness is inevitable. The article notes a number of features of their modern perception. First, these concepts are taken not in the dynamic, variable, gradational way, but in a rational and static way, with one or more meaning torn out of the variation series. Further, Bely, contrary to his own judgments about the Steinerian foundations of his work, is considered to have various influences and parallels, based on external similarities. Finally, Bely's anthroposophical ideas themselves are reinterpreted and radical differences in comparison with anthroposophy are found. The article also reveals fruitful judgments about the essence of *The History* and examines first of all the articles of Karen A. Swassjan who examines Bely's history of culture as a personal history of the formation of consciousness — as material for a biography.

Keywords: Andrei Bely, anthroposophy, cultural studies, history of self-consciousness, self-conscious soul, culture, individual, I, personality, «The History of the Becoming of the Self-Conscious Soul», Karen A. Swassjan

For citation: Koshemchuk, T.A., Bondarev, A.V. (2021) 'The History of the Becoming of the Self-Conscious Soul as the Culminating Masterpiece of Andrei Bely: Key Concepts and Their Evaluation in Current Research', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 8–24. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-8-24>

Вступление: Исследование «Истории становления самосознающей души» А. Белого в постсоветский период.

Судьба итогового произведения Андрея Белого «История становления самосознающей души» имеет немало аналогов в истории русской мысли и русской литературы. Белый — один из великих творцов Серебряного века — с этим никто не спорит; его проза, стихи, мемуары, критика, теория символизма отмечены бесспорным грифом «значительного», «выдающегося», порой — «гениального». И если в ходе освоения символизма в постсоветскую эпоху многие грани творчества Белого первого периода, до 1912 г., в значительной степени были изучены, то вершинное творение второго периода, в которое вложен весь духовный опыт мыслителя, и поныне привлекает лишь немногих исследователей. Это сочинение, которое писалось в 1920-е гг. без надежд на издание, в конце XX в. было распространено в самиздате, прежде всего в антропософских кругах, а вышло впервые в 1999 г., через 70 лет после создания. Роль этой пусть и несовершенной публикации Э.И. Чистяковой была велика, и хотя значение её в настоящее время явно принижается, но именно благодаря ей «История становления самосознающей души» Белого в своей важнейшей части стала доступна широкому кругу читателей. Но тем не менее за последующие годы об «Истории...» Белого появились лишь немногочисленные статьи отечественных исследователей-филологов, чаще всего фрагментарной тематики, а статьи исследователей-культурологов проявили, увы, не то что неосво-

енность концепции Белого их авторами, а *не-прочтение* её главного источника.

Осенью 2020 г. произошло важнейшее событие в судьбе «Истории...»: читателям стала доступна её полная версия с вступительной статьей и обширным комментарием. Осмысление как концепции этого новейшего издания, так и его вклада в постижение творения Белого ещё впереди, но и в рамках ограниченного объема этой статьи (написанной в основной части до выхода двухтомника — так что «История...» Белого здесь цитируется по изданию 1999 г.) нельзя не коснуться позиции коллектива исследователей, предпринявших огромный труд по публикации сложнейшего творения Белого.

Постижение идей Белого даётся большим трудом вхождения в мир его мыслей. Очевидно: проблема заключается в штейнерианском базисе историко-культурной концепции Белого. Чтобы современному читателю понять и оценить Белого, надо знать, хотя бы в общих чертах, антропософское учение. Это знание в гораздо большей степени необходимо, чем для понимания, например, главного героя «Отцов и детей» Тургенева, нигилиста по мировоззрению, — знакомство с «гегелизмом» «отцов». Исследователю в случаях как Гегеля, так и Штейнера подобает иметь предварительный и непростой опыт их освоения. Уже Иванов-Разумник, первый настоящий критик Белого (по признанию Белого), не сомневался в необходимости чтения Штейнера для понимания... даже романа «Петербург», при этом он отнюдь не был приверженцем антропософии: не зная её, «...нельзя понять ни отдельных мест, ни всего романа в целом. <...> Верить мы не

обязаны, знать же это учение интересно по многим причинам. Во всяком случае, не зная его, мы многого не поймем во всем романе Андрея Белого» [Иванов-Разумник, 2004: 587].

Ещё на рубеже XX–XXI вв. нужно было доказывать, во-первых, *антропософскую* и, во-вторых, *плодотворную* основу «Истории...», приводя цитаты, подтверждающие, что весь свой труд Белый предпринимает как *семинарий к нескольким идеям Штейнера*: «...мой взгляд на историю становления самосознающей души, весь рельеф исторических контуров, данных набросочно в этой книге, есть отпрыск из двух-трех аргюи, выведенных мной из антропософского апериу на историю; как таковой он лежит внутри круга антропософии в одной грани; и — только» [Белый, 1999: 464]. Главным доказательством *плодотворности антропософского* мировоззрения писателя для его творчества (отрицаемой и современниками, и в советский период) стала именно «История...». Вообще, сопряжению этих имен — Белый и Штейнер — в современной непредвзятой постановке (после десятилетий утверждения негативной роли антропософии) мы во многом обязаны К.А. Свасьяну, швейцарскому и русскому философу, давшему ключевые позиции в теме и самый масштаб философского творчества Белого. В его книге «Философия символических форм Э. Кассирера», вышедшей в 1989 г. и положившей начало, между прочим, и новому подходу к пониманию Белого, речь шла о статьях Белого начала XX в. (в книге «Символизм») как о явлении, в сравнении с идеями Кассирера, не только предвосхитившем во многом, но и «во многом превзошедшем его концепцию» [Свасьян, 2010: 34]: «предпосылки к теории оказываются сильнее самой теории» [Свасьян, 2010: 35]. Можно сказать, в сопоставлении с философией символа: уровень и вес мысли Белого в европейском антропософском контексте, как он сложился после Штейнера, не менее значителен.

Здесь, в этой статье, речь пойдет о тех текстах из недолгой (тридцатилетней) истории восприятия главного труда Белого, которые впрямую касаются его концеп-

ции. В стороне оставлены предваряющие штудии, значимые, безусловно, в начале изучения любого произведения, такие как история создания (подробнее освещенная к настоящему времени), и исследования, посвященные узким аспектам (например, наиболее популярному у исследователей сопоставлению идей Белого и Шпенглера — что, конечно, для концепции Белого имеет частное значение). В выявлении же главной мысли «Истории...» мы найдем немного. Но обнаружим целый ряд искажений и перетолкований — и порой не в интерпретации, а даже в *восприятии* основных концептов А. Белого.

Впрочем, непонимание не столь уж редко в истории культуры. До определенной точки читатели следуют за гением своей эпохи, а далее он остается в разреженном воздухе своих великих открытий. Потомки лишь постепенно приближаются к нему — в движении, например, вперёд к Пушкину! — или в нашем случае: вперёд, к Белому!

Первые культурологические отражения «Истории...». Концепт «культура»

После публикации «Истории...» 2001 и 2002 гг. обозначили новые вехи для изучения позднего творчества Андрея Белого: вышли первое исследование о его *культурософии* Ю. Асояна и А. Малафеева «Открытие идеи культуры» и послесловие Свасьяна к одному из поздних творений Белого («Глоссология»). Первое преподносит нам начальные шаги и характерные искажения в восприятии Белого антропософского периода, второе даёт значимые ориентиры.

В 2001 г. Ю.А. Асоян вводит понятие культурософии Белого, объясняя его по аналогии с историософией, как изучение смысла культуры, её телеологии. При высокой оценке концепции Белого поставленная автором цель — поиск «теоретической формулы культурософии Белого» [Асоян, Малафеев, 2001: 137] — не сможет обрести осуществления по ряду причин. Казалось бы, заявкой на значительность высказывания у Асояна звучит стремление рассмотреть идеи Белого — «в большем, выходящем за границы обозримой

истории, времени» [Асоян, Малафеев, 2001: 138]. Ведь концепция Белого выстраивается именно так. Прежде всего, речь идёт не только о цепи культур, но о логике в их смене и движении. Белый был первым, кто в истории русской мысли, вообще в историческом контексте, проследил внутреннюю логику этого единого исторического движения — роста культуры в тщательно выверенном ряде её наиболее значительных форм, кто проследил эту логику подробнее, в неотразимых закономерностях, на основе штейнеровского учения о человеке, и при этом расширяя, творчески преломляя изначальный антропософский абрис движения истории в последние шестидесяти столетий — то есть в период, обозначенный Белым вслед за Штейнером как становление самосознющей души. При этом Белый, на путях собственной мысли — развития *двух-трёх идей Штейнера* (самим Штейнером не развёрнутых), структурирует этот малый период истории культуры, то есть вскрывает этапы во внутреннем росте человеческого самосознания и в его работе над нижележащими душевными слоями, вплоть до спуска в телесность. Конечно, — Асоян прав — мысль Белого выходит за пределы *обозримой истории*, его антропософские проникновения уходят в глубь Атлантического периода и даже предшествующего ему Лемурийского (на единственном основании — на знании, полученном от Штейнера). Композиционно история даётся Белым в семиричности разделений на этапы, им подробно обоснованной в духе гётеевистической семичленной логики, и описывается как рост сознания через этапы индийской, персидской, египетско-халдейской и греко-римской культуры — к современному пятому послеатлантическому, европейскому (начиная с эпохи Возрождения) этапу, который и стал для Белого основной темой его сочинения. Белый охватывает эту эпоху именно с выходом *за пределы обозримого* — к ангелологии и демонологии, то есть к силам сверхчувственным, чьи импульсы поначалу напрямую творят историю как смену культур, а с рождением самосознания в человеке влияют на процессы развития, передавая человеку ответственность

за свершающееся в истории. Её сущностью, которая у Белого есть то, САМО, что подлечит развитию, то есть ядром, являющим себя в сменяющихся формах как тема в вариациях культур, *культурой культур*, становится человеческое СОЗНАНИЕ.

Увы, Ю.А. Асоян, как и иные авторы-культурологи, стремясь говорить о понимании культуры Белым, при этом не обращается к «Истории...», опираясь лишь на доклады о культуре Белого начала 1920-х гг. Эти доклады написаны с учётом цензуры и потому фрагментарны, с недоговорками и умолчаниями, а по мысли схематичны и отвлечённы. Сам Белый описал характер своих лекций в 1924 г.: «...все, что тобою будет сказано вслух, будет сознательно глухо, немо и косно... Хотя ставь крест: чудовищный гнет над словом и писанием!..», «...ничего сказать мне нельзя, и все усилия мои сводятся к тому, чтобы чего бы нибудь *не сказать*: мучительное положение...» [Андрей Белый и Иванов-Разумник, 1998: 283]. Доклады Белого не дают понимания без опоры на его главный труд, но в них можно угадывать глубины его мысли при опоре на него — лишь при фоновом учёте «Истории...» прочтение докладов станет объёмным.

Характерно, что и в 2010-х гг. один из исследователей, В.Г. Белоус, предпочитает остаться в периоде Вольфила (1919–1924) — в своей книге, посвящённой этому феномену, он называет Белого не иначе как «председателем Вольфила», объясняя свою позицию невозможностью прочитать все 400 томов полного собрания сочинений Штейнера (в действительности — 420 томов к настоящему времени).

Ю.А. Асоян отрывочные тезисы Белого из докладов выстраивает в некую отвлечённую конструкцию, выводя на передний план один из целого ряда варьирующих его главную мысль тезисов, согласно которому *культура есть цельное знание*. В этой модификации Белый давал свой ключевой концепт, применяясь к духу Вл. Соловьева. Вообще, термины Белого и их многоаспектные прояснения, например, определения культуры, не рассудочны, то есть не статичны, не замкнуты и не выверены раз и навсегда в каждом намертво вставшем

слове... Он свои подвижные, текучие, порой образные характеристики варьирует, видоизменяет в градации конкретизируемых смыслов, усиливает, дополняет, возводит от абстрактности к духовной конкретности. Так, Свасьян, говоря о понимании Белым символа, привёл в своей статье о нем 23 аспекта из определения символа [Свасьян, 2010: 35]. То же сделаем мы, обращаясь к термину «культура». В статьях же о Белом берется обычно лишь отдельная грань — при обращении к его ключевым концептам. Это, увы, одна из общих особенностей статей о позднем Белом. Так, Асоян приводит одну модуляцию главного тезиса о *цельности* культуры и выдвигает ее как ключевой тезис.

Разумеется, культура есть целостность. Это можно понимать разнообразнейше, и Белый подробно раскрывает свой лейтмотив, от абстрактного — «целое» до конкретного — «Христос». Вот, вкратце, разворот концепта «культура» у Белого. Культура — целое, нерасчленимое в понятиях [Белый, 1999: 33]; целое, принадлежащее к кругу предметов, стилистически их объединяющее [Белый, 1999: 33]; связь знания со знанием, их «со», связь знаний в сознании [Белый, 1999: 511-512]; процесс переживания сознания [Белый, 1999: 35]; история самосознания человечества [Белый, 1999: 17]; отложения процесса самосознания [Белый, 1999: 35]; целостность целостностей [Белый, 1999: 30]; продукт роста самосознания человечества [Белый, 1999: 36]; по отношению к бытию она есть сущее, по отношению к рассудочному познанию она — познание органическое [Белый, 1999: 44]; она нам имманентна [Белый, 1999: 39]; она полагается в «*Само*» Духа; её образ — образ Духа [Белый, 1999: 44] (отсюда выводятся монизм культуры в истории, бессмертие личности, семиричность культурных периодов); монос культуры — «Само», Я целого [Белый, 1999: 44]; она есть целое истории и целое мира сознания [Белый, 1999: 48]; она есть целое как Индивидуум [Белый, 1999: 458]; она есть сознание как совесть или правда, первично положенная в нас [Белый, 1999: 467]. Культуры эпох и народов — культуры сознаний, рисующих фазы самосознания человечества [Белый, 1999: 467];

культурный процесс — градация культур [Белый, 1999: 467], культурные эпохи есть шаги некоего единого организма, человека, которого можно назвать челом века как единства и нераздельности человека [Белый, 1999: 505]. Культура есть жизнь человека, но не всякая, а сознательная; она есть творчество, но не всякое, а оформленное сознанием [Белый, 1999: 502], организация творчества в сознании [Белый, 1999: 504]; она есть путь и рост жизни, проведенной через горнило сознания [Белый, 1999: 509]; центр её самосознания — человеческое «Я», медленно восстанавливающее в процессе расширения сознания [Белый, 1999: 509]; культура есть процесс роста самосознющего Я [Белый, 1999: 512], она есть рассказ о росте нашего «Я» [Белый, 1999: 531]; культура есть жизнь сознания, данная в пути самосознания [Белый, 1999: 530]. Культура есть карма творчески действующего индивидуума [Белый, 1999: 390], а история — карма культуры. Культура есть христианство как религия самосознющего «Я», ибо «Я» Христа — начало самосознания человека; культура есть Антроподицея, сочетающая Теодицею с Космодицей, в уразумении этого и лежит путь культуры [Белый, 1999: 536].

Стоит уловить эту методологию Белого: вариативность развёртывающихся концептов, которыми он оперирует гибко и текуче, и из нарастающего потока конкретизаций не вырывать одно определение ради своих целей. Это движение мысли у Белого есть плодотворнейший результат его учения в школе Штейнера, освоения сверх-рассудочной логики, логики самосознющей души. Так, Белый, говоря об антропософии, как она описывалась Штейнером, готов был выстроить целый том из его высказываний: «антропософия — это...», со всей многогранностью определений явления.

Далее, для точного *прочтения* «Истории...» Белого важно воспринимать те смыслы, которые вложил в неё сам автор, а не перекладывать гибкие концепты Белого в свои собственные понятия, не приспособливать к своему миропониманию. Так, если исследователь подходит к концепции Белого вне учёта, например, идеи реин-

карнации, то суть от него просто закрыта. Для Белого реинкарнация — это *опытно* установленная (Штейнером — на новом этапе современного сознания) и *теоретически* осмысленная, логически неизбежная конкретно-духовная реальность, вплоть до возможности точного и доказуемого указания на предыдущую жизнь того или иного человека, и судьба его разгадываема лишь с учётом его прохождения по этапам культуры в ряде перевоплощений. А сама история понимается как творение людей, вновь и вновь входящих в её поток с опытом предшествующих жизней, пережитым в посмертии, со своей кармой и вносящих в историю новые импульсы, истекающие из этого опыта. Это и могло бы означать сказанное Асояном: Белый исследует историю «в большом, выходящем за границы обозримой истории, времени». Но без уяснения специфики мысли Белого это лишь слова, не наполненные духовной конкретикой. А ведь у Белого отсюда следует и то, что *эта* жизнь Бориса Бугаева есть одна глава романа о его Индивидуальности, и для искомой *формулы его духа* нужны и предшествующие главы. И лишь *целое* романа осветит нам загадки конкретной проживаемой жизни с её кармическими закономерностями.

О проблеме «влияний» и «заимствований».

Концепты «индивидуум» и «сознание»

Характерная ошибка в прочтении текстов Белого у Асояна и у других: концепт «Я», или же — «Индивидуум», понимается отнюдь не по Штейнеру и не по Белому. Привычно современный человек стирает грани между личностью и индивидуальностью. У Белого различие принципиальное. Асоян объясняет читателю: Индивидуум — это «нечто неделимое» [Асоян, Малафеев, 2001: 160]. И поясняет, что Белый понятие индивидуума «целиком заимствует» у... Риккерта! Но... Риккерт здесь решительно ни при чём. Так же, как и Фихте... если говорить о концепции развертывания эпох как расширения сознания у Белого. А именно к «мировому плану» Фихте сводит её В.Г. Белоус, и в при-

веденной ниже цитате нужно поставить знак вопроса после каждого слова: «Завету Фихте Андрей Белый следует практически буквально. „Мировой план“ объективируется им в виде так называемого „Христового импульса“» [Белоус, 2011: 615]. Вслед за ним и О. Кравченко — подчеркивая оптимизм Белого, не увидев, что Белый опирается на развернутую Штейнером мировую драму, чреватую катастрофическим завершением, и сводя её, почти гротескно, к прямому шествию к *одухотворению* человеческой природы — по *плану* [Кравченко, 2017].

Вообще, проблема влияний и параллелей стоит остро. Это одна из постоянных тем статей — поиск общих мотивов. Так, В.Г. Белоус ищет «общие места», не принимая «влияний» в позитивистском ключе: «прочитал — преобразовал — написал» [Белоус, 2011: 610]. И мы соглашаемся с ним: этот рационалистический и внешний подход к культуре не стоит переносить на гениальных мыслителей. Но не глубже и предложенные Белоусом *ничем не опосредованные сближения*. Они, на наш взгляд, столь же необоснованны и непродуктивны. Ибо выводы делаются точно такие же, как и в первом случае, например: то или иное «лежит в основании» интуиций Белого. (Но в основании *интуиций* — отметим — лежат только сами *интуиции* как непосредственные проникновения в духовный мир, если понимать слово по Белому.) Белоус, к примеру, относит к *основаниям интуиций* — не только Фихте, но и Ницше. Далее, Гегеля и Шпенглера — и в итоге делает вывод, поданный как «факт»: «мировоззренческую платформу “Истории становления самосознающей души” составляет традиция немецкой философии», оговариваясь, что у Белого отношение к ней «критическое» [Белоус, 2011: 616]. А далее добавляет и такое *сближение*: рядом с книгой Белого надо положить... — «Бытие и время» Хайдеггера, причём Хайдеггеру В. Белоус отдаёт предпочтение [Белоус, 2011: 617].

В этот список в изысканиях современных интерпретаторов надо добавить столь же неубедительное: воздействие на Белого... Канта. И уж совсем гротескно звучит утверждение, что Гегель «значительно по-

влиал» [Шмитт 2018: 275] на Штейнера! Все подобные старания выявить *историко-философские параллели*, то есть, по сути, перепутывания всего со всем, внешние сходства *слов* (даже не мыслей), оказываются непродуктивными. Об этом исчерпывающе сказал Белый: «...не прикрепляйте вы меня, прикрепители, объяснители, популяризаторы, — всецело: к Соловьеву, или к Ницше, или к кому бы то ни было; <...> сливать “мой символизм” с какой-нибудь метафизикой — верх глупости; <...> прикрепите к Риккертю — и наткнетесь на едкую пародию (против неокантиков); самое мое мировоззрение — проблема контрапункта, диалектика энного ряда методических оправ в круге целого...» [Белый, 1989: 196].

Но вот ещё примеры многочисленных «прикрепительств» — например, к русским философам. Л. Силард, подчёркивающая в концепции Белого не самосознание, а «деятельность социума» (это лейтмотив её статьи), убеждает читателя, что, при значимости «терминологии» Штейнера, трехэтапность в становлении души, например, дана была Белому уже у Соловьева в трёх этапах: «в периоды Древнего мира, зарождения христианства и в «Наше время»» [Силард, 2011: 600]. *Прикрепляются* и Карсавин, и Бердяев, и даже Блок.

Нам остаётся применить к этой столь распространенной методологии уравнивания различного известную максиму: когда два человека говорят одно и то же, они говорят не одно и то же. Ибо они говорят это мнимое *одно и то же* из различных оснований. И надо же признать наконец сказанное Белым: антропософия есть единственная основа его «Истории...».

Мы возвращаемся к важнейшему концепту Белого — к «Я», «Индивидууму». Проследим различные объяснения Белого в ряде варьируемых формулировок, берущих свой предмет с различных сторон: от «чего-то неделимого», от *цельности* — вновь к... Христу, как и при определении культуры (отметив попутно характерную однозначность у Асояна: «У Белого это “Я” есть не что иное, как актуальное культурное сознание...» [Асоян, Малафеев, 2001: 163]).

Начальное определение сознания вытекает из этимологических размышлений Белого, многократно им описанных: *со-знание* есть *состав*, со-единение, соположенность *знаний* в единой композиции, целое знаний, со-осознание знаний; само-со-знание есть символ духа, оно есть осознание мира сознания, *само* (атман) есть сознание собственно, со-осознание сознаний [Белый, 1999: 16, 54, 476]. Эта «цепь отношений» [Белый, 1999: 526] проговаривается многократно во все новых вариациях: сознание у Белого — это знание о знаниях [Белый, 1999: 15], система познаний и переживаний [Белый, 1999: 15]; единственный предмет цельного знания [Белый, 1999: 15]; первое знание в сплетении знания с чувствами и волей [Белый, 1999: 15]; до-знание по отношению к по-знанию [Белый, 1999: 15]; первичная и единственная интуиция целого [Белый, 1999: 16], то, в чём пересечены субъект и объект, внешнее и внутреннее [Белый, 1999: 16]; неделимая целостность, которая не может быть раздробленной на составные части [Белый, 1999: 503]. Самосознание — итог познавательного процесса [Белый, 1999: 16]; подлинное послезнание [Белый, 1999: 16]; *действительность* как осознание сознания [Белый, 1999: 16], где пересекается мир природы и мир рассудочного разума; оно есть культура культур [Белый, 1999: 28, 29]. Центр самосознания — «Я»; «Я» есть интуиция сознания [Белый, 1999: 16]; центр, «Само» нашего «со» (состава) знаний [Белый, 1999: 16]; «Я» над-лично [Белый, 1999: 357], оно есть организующая сила круга сознаний [Белый, 1999: 357], круга личностей; центр круга личных «Я» [Белый, 1999: 87]; целое всех изживаемых личностей [Белый, 1999: 87]; оно выявляется к композиции личностей [Белый, 1999: 88, 399]; «Я» не персонально, но индивидуально [Белый, 1999: 361]; оно есть тема в вариациях [Белый, 1999: 408]. Наконец, оно есть точка Духа в нас [Белый, 1999: 101]; «Я» — Дух [Белый, 1999: 381]; «Христос во мне» [Белый, 1999: 83]. Я — это Христос в итоге итогов, в смысле апостола Павла: не Я, но Христос во мне.

Личность же, по Белому, — это «я», малое «я», душевное, рассудочное «я» человека, рожденное в эпоху души рассужда-

ющей, то есть в античности, или — «я» конкретной душевной жизни в конкретном воплощении человеческого духа из цепи инкарнаций. Целый *хоровод* таких малых личных «я» складывается в проживании человеком, его *духом*, его Индивидуумом, его ядром, его высшим «Я», — ряда жизней. И в результате в эпоху осознанного центра «Я», в эпоху труднейшего нового опыта, в Возрождении, человек сознаёт в себе, в своём малом «я» — это индивидуальное высшее «Я» как *центр*, как единство, и... художник пишет себя — а получается Христос. Этот стержень, на который нанизываются все бусинки личных жизней в разных эпохах, и есть высшее Я, то есть Индивидуум, и он впрямую связан с Христом, «Я» — дано Им, с Его воплощением на земле, и Сам Христос и есть это «Я», Он же есть и Путь, и Истина, и Жизнь.

В «Истории...» Белый пишет о пути Индивидуума, который есть Дух, изживаемый во многих душах. Этот путь даёт свои отложения — культуру. Средоточие цепи культур — *культура культур*, или же: Я, или же: Дух, ибо Я — это Дух в душе, или же: Христос, или же на пути Истории — карма, ибо Христос у Белого (вслед за Штейнером) есть и Господин кармы.

Белый и антропософия: о сущности историсофской концепции Белого по К.А. Свасьяну

Обратимся к 2002 году: при издании «Глоссолатии» Белого Свасьян характеризует ситуацию этого писателя в русской критике: его меньше всего хотели понять. Свасьян смотрит с точки зрения *будущей специальности* — «будущих дефектологов культурного сознания» [Свасьян, 2006: 389] — на «критиков и оценщиков» Белого. С позиции *дефектологии сознания* только и можно воспринимать высокомерную неадекватность суждений, когда, например, аспирантка порицает Белого за *переход в антропософскую веру* и за *разорванность* его сознания... Или когда начинающая исследовательница берется трактовать... *сознание* Андрея Белого. Или когда Штейнера уличают в... *неправильности* понимания им хронологии, им же сообщенной!

Свасьян исчерпывающе разъяснил роль антропософии для творчества Белого: антропософия и персонально её основатель стали (словами Белого) «лучшей частью души Андрея Белого», встреча с антропософией — «философски поволенной судьбой» [Свасьян, 2006: 395], отразившейся в его трудах, и прежде всего в его «opus magnum» — в «Истории...». Свасьян приводит следующий поучительный фрагмент: Иванову-Разумнику задан вопрос, принимает ли он то, чему учит Андрей Белый. В ответ: «Что значит принимаю, я не знаю, кто этот немецкий доктор Штейнер, у которого Боря считается учеником, но я знаю, что без антропософии истории русской литературы уже быть не может. <...> Смотрите, что такое Белый? Белый, помоему, это штука (так он сказал), это штука не меньше Толстого. И только мы, здесь в России, так запросто с ним разговариваем» [Свасьян, 2006: 400].

В антропософии, как показывает Свасьян, Белый обрёл науку о сознании и обрёл *человека*, носителя сознания, отвечающего его представлению о Человеке, и далее его собственный путь был не просто осознанием этой науки, которую нельзя изучать иначе, как возвращая это сознание в себе, но именно расширением своего сознания. В этом ключ к «Истории...» Белого: опыт расширения собственного сознания, роста своей самосознающей души запечатлён Белым в панораме истории — в проживании им становления европейского самосознания. Приобщение к этому процессу требуется и от читателя Белого для понимания его концепций.

Белый и антропософия в статьях последнего десятилетия.

Концепт «самосознающая душа»

Написанное о главном труде Белого начиная с года 2011, весьма обильного статьями о Белом, требует добавочной характеристики. За последние десятилетия сделано несколько существенных шагов: прежде всего тщательно изучена история создания главного труда Белого, рассмотрен вопрос о его жанровой природе (так, Х. Шталь назвала жанр сочинения экспери-

ментом в духе Гете). Введены в оборот рисунки Белого и отчасти объяснена им данная схема — «кривая истории» [см.: Шталь, 2011a], в нескольких статьях пересказаны, с сопутствующими материалами из Штейнера и Белого, некоторые тематические линии «Истории...», к существенным относится прежде всего *христология Штейнера* в понимании Белого [см.: Спивак, 2018].

Авторы этого десятилетия исходят уже из признания роли антропософии для Белого: сказывается *первое прочтение «Истории...»* кругом авторов, причастных к публикации двухтомной «Истории». Подготовка её и выход (с множеством цитат из Штейнера в комментариях) сделали своё дело: роль антропософии в концепции Белого уже не подлежит сомнению. Ведь целый ряд прямых утверждений Белого — подкреплён рядом мнений филологов, признавших как будто сказанное Белым в опубликованном ими тексте Белого.

Но теперь роль антропософии, никем не отрицаемая, *перетолковывается* — в сравнении с мыслью самого Белого. Так, В.Г. Белоус преподносит роль антропософии не как итоговую, а как не удавшееся в конечном счёте обретение после ожидания «подлинной мистерии – „творчества самой новой жизни“»: Белого «...ожидал не окончательный „синтез“, а лишь очередная попытка заменить „вопрос о мировоззрении“ „теорией мировоззрительного контрапункта“» [Белоус, 2007: 33]. Прежде всего, Белый – обратим внимание – не искал синтеза, синтез для него — рассудочный конструкт; антропософия же охватывала собой весь круг мировоззрений, превосходя и каждое, и весь их круг. А рационализм, догматизм, синтетизм, эмпиризм, эстетизм, мистика — в отдельности виделись Белым как «неизбежные свихи» [Белый, 1994: 456]. Об обретении же в антропософии *мистерии и жизни — безмерного* — Белый многократно сказал сам.

Этот же круг авторов объявляет концепцию Белого столь оригинальной и самобытной, что она радикально отличается от штейнеровской. Здесь действительно ключевой пункт, с ним связан ряд ложных умозаключений у исследователей, которые берутся сравнивать то или иное из

основных понятий Белого с их звучанием у Штейнера и даже отдают предпочтение Белому. Но Белый точно знал огромность дистанции: Штейнер даёт результаты своих духовных исследований, не бывшие ранее, его концепции — плод его сверхчувственного познания. Белый же осваивает полученное им у Штейнера и в малом масштабе продолжает на путях собственной мысли. Поэтому все попытки авторов статей доказать, что Белый иначе или даже лучше, чем Штейнер, понимал, например, самосознающую душу, — саморазоблачительны. Чтобы выяснить, как Штейнер описал, например, душу самосознающую, нужно из его трудов извлечь несколько десятков *разных* определений, в разных ракурсах дающих новое знание о ней, нужно соположить все эти разные грани в результате уже собственной работы мысли, ибо каждое явление Штейнер в разных книгах и лекциях в разные периоды давал в многообразии и одновременно в цельности общей концепции. Какие грани берет Белый — в этом мог бы заключаться анализ его идей. Но не в рассудочном сопоставлении *одного* ракурса у Штейнера и *одного* у Белого и в обнаружении здесь «самостоятельности» Белого.

В.Г. Белоус, вне всякого анализа, утверждает: «...Белый не повторял Штейнера, а создавал свою оригинальную, ни на что не похожую, философию» [Белоус, 2011: 616]. Х. Шталь в том же ключе пишет о генезисе концепта «самосознающая душа»... Разумеется, скажет любой знакомый с темой читатель, он берётся у Штейнера. Но автор статьи пишет так, как будто это понятие уже было выработано, а Штейнер и Белый «понимают» его по-разному! Но всё иначе: Штейнер *сообщает* о результатах своего сверхчувственного исследования — в ряде различных ракурсов и точек рассмотрения, которые все складываются в единую и многогранную концепцию. Белый принимает эти результаты и, выбрав один ракурс для своего труда, стремится развернуть его из своего мыслительного проникновения и из своего духовного опыта, в котором он частично приобщился к методологии познания Штейнера. Он не может — по самой сути дела – ИНАЧЕ понимать что бы то

ни было из данного Штейнером, например, душу сознательную. Но он может, выполняя завет Штейнера об индивидуальном переживании антропософии, разворачивать то, на что Штейнер лишь указал. При этом Белый может и ошибаться (это отдельный разговор). Хотя, в целом, авторитетность истолкований антропософского знания у Белого подтверждена признанием самого Штейнера. Белый, в итоге, никогда не сказал бы: я понимаю ИНАЧЕ, чем Штейнер. Это просто нонсенс.

Но современный автор утверждает: концепция Белого, исходя из Штейнера, «обладает особенностями, во многом резко отклоняющимися от трактовок Штейнера» [Шталь, 2011б: 22]. Сюда же добавим и мнение иного автора, утверждающего между Штейнером и Белым «фундаментальные различия» [Шмитт, 2018: 269]. Из ряда приведенных «отклонений» (ни в чём не убедительных), точнее, личных акцентуаций Белого в его собственном контексте (в разворачивании им *отдельно взятой* грани) здесь отметим одно. Так, автор рассматривает различия в «трактовах» самосознающей души у Аристотеля и у Штейнера и даже *поправляет* Штейнера (!) в неверном будто бы понимании им Аристотеля (!). И дело не только в том, что духовный феномен самосознающей души был доступен Аристотелю как пребывающий в сфере предустановленного, ещё не ставший фактом истории, но как им, лично, впервые, в себе самом воплощаемый. Особенная соль ситуации в том, что, как ныне известно всем причастным к антропософии, Аристотель и Штейнер — это одна и та же индивидуальность в цепи воплощений... И уж совсем странно *причисление* Штейнера к «сторонникам» [Шталь, 2011б: 26-27] некой современной концепции творчества Аристотеля!

Сам Штейнер сказал полнее о том, о чём так неудачно выражается исследователь; он, описывая работу «Я» (ведущую бессознательно) над телесной природой человека, особенно над астральным телом, и формирование этим «Я» души в триединстве её составляющих (души ощущений, души рассудка и души самосознания), выделяя высшее звено единой души, душу со-

знательную, говорит и о ранних узрениях этого душевного звена не только у Аристотеля, но и в египетской культуре, и в иудейской, и в индийской, со всеми их особенностями.

В итоге своих рассуждений Х. Шталь утверждает *резкое отклонение* Белого от Штейнера — в «модели» плюро-дуо-монизма. *Отклонение?* Нет, это личное творческое прозрение Белого в самом и прямом русле антропософии — о её же сути, обо всём её мыслительном здании у Штейнера, на основе штейнеровских самохарактеристик, блестяще сформулированное: антропософия есть плюро-дуо-монизм.

Что возразил бы сам Белый на подобные мнения о различиях? Он не раз говорил о том, что Штейнер ответил на многие его ожидания, что целый ряд идей его ранних лет уже разворачивался в русле будущей антропософии. Мы могли бы привести в подтверждение десятки и десятки фрагментов из раннего Белого, которые можно счесть прямыми предчувствиями антропософии (некоторые подобные идеи отмечают и исследователи Белого последнего десятилетия). Белый дал исчерпывающую оценку: «Повторяю, — пигмею, мне, — стыдно подчеркивать свое сходство в идеях с гигантом; я это делаю, чтобы стало ясно...» [Белый, 1994: 457]. Ясно, что его направление было — к духовному знанию Штейнера, но, — повторяет Белый, — я «пигмей», а Штейнер «гигант» [Белый, 1994: 457]. И это не ложное самомаление (оно совсем не было свойственно Белому), а точное чувство духовного веса их обоих: в Штейнере осуществилось то, что было в нём, Белом (он писал это М.К. Морозовой), но *в миллион раз сильнее*.

Что же касается «моделей», то это современное излюбленное и пустое словцо, у Белого же весьма редкое и значащее: *рассудочную* модель. Оставляя пока суждения о «схематизациях», «моделях» и «символизациях» у Белого без комментариев, мы обратим здесь внимание на приписывание Белому некой главенствующей *схемы*: Белый будто бы заранее имел *модель*, «а конкретные феномены *подстраивались* Белым под готовую схему». Это извлекается из удивительного наблюдения Белого

над своим творческим процессом: «...входя в детали, я вижу, что попал в какую-то точку ритма истории, что выясняется не столько из общего плана мысли, сколько из мелких штрихов и данных истории; подходя к иным из них, я почти вскрикиваю от изумления, — до чего они становятся транспарирующими и заново говорящими в свете приложения к ним антропософской кривой». Исследователь, перетолковывая эти слова Белого, видит здесь *подстраивание* и «восторг от того, что события и схема спирали действительно совпадают». Но Белый говорит о другом: о том, как факты истории — изумительно для него — раскрываются, обретая смысл в созданной им ритмической картине.

Лишь обозначим здесь ещё одну особенность современных статей: обращение авторов к оккультному опыту Белого, этот весьма современный «тренд» и более чем сомнительный. Утверждение же, как итог, что оккультный опыт Белого был *основным источником* его исторических штудий, явно преждевременно: для Белого они — *студенческий семинарий...* Менее всего Белый претендовал в своей «Истории...» на роль оккультиста.

Итак, почти в каждой статье мы находим характерные искажения, вытекающие из неосвоенности мысли Белого — и Штейнера. Отмеченные нами тенденции в полной мере сказываются и в преамбуле к только что вышедшему полному тексту «Истории...» Белого: это итоговое коллективное сочинение в значительной степени есть компиляция предшествующих статей группы авторов. Мы видим, что не только молодые авторы, предпринимая нелегкий и похвальный труд постижения творения Белого, но и авторы весьма опытные, начитанные в антропософии, чей филологический профессионализм не подлежит сомнению, не удерживаются (да и кто смог бы) на высоте мысли Андрея Белого.

О биографичности «Истории становления самосознающей души»

Теперь стоит вернуться к размышлениям К.А. Свасьяна — к лучшему, что написано в последнее десятилетие о Белом

антропософского периода и что могло бы помочь в настройке восприятия Белого. В статье «История как материал к биографии» (2013) подробно ведётся речь об отношении Белого к Штейнеру с проникновенно-глубоким пониманием душевного склада Белого и его основных проблемных узлов, которые смущали современников. О личности Белого для желающих её сводить к берлинским эксцентричностям тоже дан исчерпывающий ответ. Но суть дела дана в названии статьи: переживание Белым истории самосознания в его росте от эпохи Возрождения до XX столетия — как своего. То есть *биографичность* есть важнейшая черта «Истории...», и она есть следствие её *антропософичности*. Причём утверждается *буквальность* в понимании: человеческая индивидуальность может совпадать в переживании с мировым процессом, в тональности «единственного» Штирнера, она может проживать в себе, в своем сознании, всё то, через что прошёл в росте сознания европейский человек, а выбранным историческим материалом для этого становятся кульминации процесса. Что мы находим и в точной формуле Белого в письме Иванову-Разумнику (24-29 сентября 1926 г.), где он говорит о «теме „История становления самосознающей души“ человечества; вернее: „история становления моей самосознающей души“...» [Андрей Белый и Иванов-Разумник, 1998: 367], утверждая названное отождествление. Это становление проходит по кругам, уже пройденным европейской душой: «можно будет говорить об истории Европы как истории души в ее поступательном врожении (вмирании) в дух: от души ощущающей, с доминирующим в ней родовым началом, через рассудочную душу, знаменующую отрыв от рода в личности, до души сознательной (самосознающей, в транскрипции Белого...)» [Свасьян, 2013: 194]. Свасьян приводит страницы из книги, где особенно ярко и убедительно показана общность пути самого Белого и, например, художников Ренессанса: в описании трагичности европейских душ с огромными заданиями и эскизностью их осуществления, когда величайшие достижения предстают как срывы ещё больших

заданий. Особенно пронзительна параллель истории и биографии Белого в описании позднего Ренессанса в срывах надежд, когда речь идёт об одиночестве и сгущаемой тьме жизненных ландшафтов, которыми у великих творцов самосознания «настояны их последние дни» — «история сознания совершается в необыкновенно сжатые сроки и индивидуально: на манер некоего филогенеза, рекапитулируемого в онтогенезе и завершаемого в нем. Потому что в сознании мир не просто осознается, но и становится законченным и целым; мировое целое свершается в сознании и совпадает с сознанием, потому что сознание (вопреки феноменологам) есть не просто *сознание чего-то, а само* — очищенное до сущностного — *что-то...*» [Свасьян, 2013: 201].

К.А. Свасьяном было отмечено: вопреки мнению Иванова-Разумника о рождении в будущем целой литературы из Андрея Белого (как пушкинской литературы из Пушкина), Белый не создал школы. Тем не менее у Белого есть продолжатели, и можно надеяться, что его главный труд «История становления самосознающей души» будет импульсировать развитие русской мысли, совершая ту невидимую работу, отложения которой рано или поздно явят себя как творения культуры. Продолжение русла, проложенного А. Белым, мы находим прежде всего в сочинениях самого К.А. Свасьяна. Их сродство определяется органической укорененностью в антропософии. Оно проявилось уже в книге Свасьяна о Кассирере, в противопоставлении Кассирера и Белого как двух путей в понимании культуры. Первый — европейский: для него культура — царство символических форм, мнимых и условных [Свасьян, 2010: 220-221]. Второй основан на *безусловности* культуры (ибо всегда творцы культуры воспринимали своё дело, творчество, как безусловное). В сочинениях К.А. Свасьяна культура изначально понимается в тональности размышлений Белого: «Культура, взятая в целом, как единый организм, пронизывающий нескончаемое разнообразие исторических свершений, некая гигантская партитура, <...> культура как идея, эйдос, вид, ясно-вид бесконечно кра-

сочных перспектив, живая сущность игры переливчатых форм, или, конкретнее: лейтмотив мучительного пути человеческого самопознания, данного в головокружительных зигзагах взлетов и падений...» [Свасьян, 2010: 230]. Вслед за Белым утверждается и логическая ошибочность «научного» обоснования культуры: наука есть часть культуры, и прежде нужно обосновать саму науку, культура же нуждается не в научном определении, а в универсальном. Продолжен Белый и в градации определений культуры, прежде всего: культура есть единство элементов, единство, «предшествующее частям и придающее им смысл и оправдание» [Свасьян, 2010: 233]. Культура, далее, универсальным языком символов, — *оркестр*, и партия каждого инструмента в нём автономна внутри себя, но в оркестре он ведёт свою партию, не посягая на роль дирижера. Универсально в культуре одно — человек, «взятый во всем потенциале осмысленных свершений; она — культ (точнее, культивация) человеческого бытия, мучительная и долгосрочная возгонка этого бытия от данности материала до ослепительной художественной формы» [Свасьян, 2010: 234], до «триумфа чисто человеческого», до поиска «лика человеческого, транспарирующего выблисками „многo сердца“» [Свасьян, 2010: 235]. И здесь мы можем ощутить и недоговоренности, раскрывающиеся в проецировании сказанного на антропософскую концепцию истории (время, когда писалась книга о Кассирере, ещё позднесоветское), и... не просто модификацию образа человека, данного Белым, но иную, существенную акцентировку. У Белого человек — Чело Века, его сознание — монос культуры. Когда мы читаем у Свасьяна: культура есть *всечеловек, понятый динамично, движущийся к некому совершенному Индивиду*, — мы следуем за его мыслью, пребывая явственно в русле Белого. Но вчитываясь в слова о пути культуры как поиске «лика человеческого, транспарирующего выблисками „многo сердца“» [Свасьян, 2010: 235], — находим собственные, пусть и не развёрнутые акценты Свасьяна, обещающие самобытную философию культуры: в ней культура возводится к *многoму*

сердцу в образе Человека. И это вызывает к дальнейшему развёртыванию темы в русско-русского пути.

О перформативности «История становления самосознающей души».

Заключение

Что касается *биографичности* исторического труда Белого, этого ключевого наблюдения, выявляющего ни с чем не сопоставимое своеобразие «Истории...», то современные исследования внесли некоторые дополнения. Так, к отмеченной эпохе Возрождения, в теме которой кульминирует интенсивность личного проживания истории, добавлена не менее глубоко и лично прожитая в пору разгрома антропософского общества тема гонений на тамплиеров [Одесский, Спивак, Шталь, 2020: 24]. И этот ряд можно продолжить...

Далее, *биографичность* может быть понята не только в контексте последней жизни индивидуальности, явленной как Борис Николаевич Бугаев, но и в предшествующих вариациях темы его судьбы — в жизнях, свершившихся в плоти европейской культуры. Именно в этом можно усмотреть пронзительность проникновений Белого в те или иные исторические темы... И для нас важно отметить ещё одну грань *биографичности* «Истории...», вскрытую Х. Шталь в статье «Парсифаль на пути к Самодуху...»: «История...» — это не только теория самосознающей души, но и «практика самосознающей души» [Шталь, 2020: 289]. Речь идёт о размышлении Белого на темы «Символа веры», так что само оно «есть и молитва, и медитация в дословном смысле», в нём соединяются «„вера“ (воля и чувство убеждения) и „знание“ (понимание

того, во что верится)» [Шталь, 2020: 289]. Это размышление становится *деянием* самосознающей души, соединившей мысль, волю и чувство и преобразившейся в *чашу Грааля...* — в упражнении, направленном на развитие Самодуха. Этот перформативный акт, как пишет Х. Шталь в завершение статьи, даётся Белым одновременно с писанием текста своего сочинения в пасхальную ночь 1926 г. — и читателю предлагается «образец медитации, адекватной самосознающей душе» [Шталь, 2020: 292], соединившей веру и знание в «Символе веры и знания».

О перформативности «Истории...» Белого: это и её сущностная черта, и медитации как таковой. Медитативными размышлениями «История...» пронизана вся, и несколько мыслей Штейнера, взятые Белым за основу, проведены им через подобные проникновенные переживания и осмысления. Исходные антропософские темы в процессе создания текста раскрываются в своих многогранных потенциях, рождая плодотворные, не предполагаемые изначально идеи, целые потоки идей и открытий, одаривая ими и самого, порой изумленного, автора, изумленного совершенной стройностью творимой концепции. Можно сказать: вся «История...» есть перформативный процесс в сознании гениального мыслителя. Он захватывает и читателя, который порой теряется в этом блистательном потоке... но обращается ведь и к собственному сознанию, проживая порой историю в версии Белого как *материал* и к *своей биографии...* Так что вершинное творение Белого действительно несёт в себе импульс к самосознанию для русской культуры — устремляя наш, читательский, взор: вперёд, к Белому.

Список литературы:

- Иванов-Разумник Р.В. Вершины. Александр Блок. Андрей Белый // Андрей Белый: pro et contra : личность и творчество Андрея Белого в оценках и толкованиях современников. — Санкт-Петербург : Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2004. — С. 543–678.
- Белый А. Душа самосознающая. — Москва : Канон+, 1990. — 559 с.
- Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера: Критический анализ. — Москва : Альма матер: Акад. проект, 2010. — 243 с.
- Асоян Ю. Открытие идеи культуры. Опыт русской культурологии сер. XIX – начала XX вв. / Ю. Асоян, А. Малафеев. — Москва : ОГИ, 2001. — 342 с.
- Белый А. Переписка / А. Белый, Р.В. Иванов-Разумник. — Санкт-Петербург : Atheneum; Феникс, 1998. — 733 с.
- Белоус В.Г. «История становления самосознающей души» Андрея Белого: историко-философские параллели. // Миры Андрея Белого. — Белград ; Москва : Филологический факультет Белградского университета, 2011. — С. 610–617.
- Кравченко О. Осмысление кризиса культуры в трактате Андрея Белого «История становления самосознающей души» // Культура в фокусе научных парадигм. — 2017. — № 5. — С. 12–16.
- Шмитт А.Б. Медитативный опыт Андрея Белого как ключ к его историософской концепции «Самосознающей души» // Литературный факт. — 2018. — № 10. — С. 267–292. — DOI: 10.22455/2541-8297-2018-10-267-292.
- Белый А. На рубеже двух столетий. — Москва : Худож. лит, 1989. — 542 с.
- Силард Л. Культурологическая концепция Андрея Белого в трактате «История становления самосознающей души» // Миры Андрея Белого. — Белград ; Москва : Издательство филологического факультета в Белграде, 2011. — С. 594–619.
- Свасьян К.А. Вселенная во рту // Растождествления. — Москва : Evidentis, 2006. — С. 387–404.
- Шталь Х. Спираль или ритмический жест истории: рисунок к «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого // Миры Андрея Белого. — Белград ; Москва : Издательство филологического факультета в Белграде, 2011а. — С. 618–637.
- Шталь Х. Генезис понятия самосознающей души и История становления самосознающей души Андрея Белого // Russian Literature. — 2011b. — Vol. 70, № 1. — P. 21–37. doi: 10.1016/j.ruslit.2011.10.003.
- Спивак М. «Письмо, написанное в сердцах наших»: Рудольф Штейнер — Андрей Белый — апостол Павел // Новозаветные образы и сюжеты в культуре русского модернизма. — Москва : Индрик, 2018. — С. 385–389.
- Белый А. Символизм как миропонимание. — Москва : Республика, 1994. — 525 с.
- Свасьян К.А. ...Но еще ночь. — Москва : Evidentis, 2013. — 446 с.
- Одесский М. «Она – должна быть» «История становления самосознающей души» Андрея Белого / М. Одесский, М. Спивак, Х. Шталь // Андрей Белый. История становления самосознающей души: В 2 кн. Кн. 1. — Москва : ИМЛИ РАН, 2020. — С. 5–83.
- Шталь Х. Парсифаль на пути к самодуху // Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого: сборник статей. — Санкт-Петербург : Нестор-История, 2020. — С. 282–309.

References:

- Ivanov-Razumnik, R. V. (2004) 'Vershiny. Aleksandr Blok. Andrei Bely [Peaks. Aleksandr Blok. Andrei Bely]', in *Andrej Bely : pro et contra : licnost i tvorcestvo Andreja Belogo v ocenkah i tolkovanijah sovremennikov [Andrej Bely: pro et contra: the personality and work of Andrei Bely in the assessments and interpretations of his contemporaries]*. Saint Petersburg: Russkogo hristinskogo gumanitarnogo instituta Publ., pp. 543–678. (In Russian)
- Bely, A. (1999) *Dusha samosoznaiushchaia [Self-Conscious Soul]*. Moscow: Kanon+ Publ. (In Russian)

Swassjan, K. A. (2010) *Filosofii simvolicheskikh form E. Kassirera : kriticheskii analiz [Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms: A Critical Analysis]*. 2nd edn. Moscow: Akademicheskii proekt, Ala Mater Publ. (In Russian).

Asoyan, J. and Malafeev, A. (2001) *Otkrytie idei kul'tury. Opyt russkoi kul'turologii ser. XIX – nachala XX vv. [Open Ideas of Culture. The Experience of Russian Cultural Studies of Mid-20th-Early 21st Centuries]*. Moscow: OGI Publ. (In Russian)

Bely, A. and Ivanov-Razumnik, R. V. (1998) *Andrei Belyi i Ivanov-Razumnik perepiska [Letters]*. Saint Petersburg: Atheneum ; Feniks Publ. (In Russian)

Belous, V. G. (2011) 'Istoriia stanovleniia samosoznaiushchei dushi Andreia Belogo: istoriko-filosofskie paralleli [The History of the Becoming of the Self-Conscious Soul by Andrei Bely: historical and philosophical parallels]', in *Miry Andreia Belogo [The worlds of Andrey Bely]*. Belgrad; Moscow: Filologicheskii fakul'tet Belgradskogo universiteta Publ., pp. 610–617. (In Russian)

Kravchenko, O. (2017) 'Comprehension of Cultural Crisis in the treatise The History of the Formation of Self-Conscious Soul by Andrej Bely', *Culture in the Focus of Scientific Paradigms*, (5), pp. 12–16. (In Russian)

Schmitt, A. (2018) 'Andrei Bely's experience of meditation as a key to his historiosophical conception of "self-conscious soul" ', *Literary Fact*, (10), pp. 267–292. doi: 10.22455/2541-8297-2018-10-267-292. (In Russian)

Bely, A. (1989) *Na rubezhe dvukh stolety [At the Turn of Two Centuries]*. Moscow: Khud. Lit. Publ. (In Russian)

Silard, L. (2011) 'Kul'turologicheskaiia kontseptsiiia Andreia Belogo v traktate Istoriia stanovleniia samosoznaiushchei dushi [Cultural Conceptions of Andrei Bely in His Treatise The History of the Becoming of the Self-Conscious Soul]', in *Miry Andreia Belogo [The worlds of Andrey Bely]*. Belgrad; Moscow: Filologicheskii fakul'tet Belgradskogo universiteta Publ., pp. 594–619. (In Russian)

Swassjan, K. A. (2006) 'Vselennaia vo rtu [An Universe in Mouth]', in *Rastozhdestvleniia [Dissolutions]*. Moscow: Evidentis, pp. 387–404. (In Russian)

Stahl, H. (2011) 'Spiral' ili ritmicheskii zhest istorii: risunok k «Istorii stanovleniia samosoznaiushchei dushi» Andreia Belogo [A Spiral or a Rhythmical Gesture of History: Drawing "The History of the Becoming of the Self-Conscious Soul" by Andrei Bely]', in *Miry Andreia Belogo [The worlds of Andrey Bely]*. Belgrad; Moscow: Filologicheskii fakul'tet Belgradskogo universiteta Publ., pp. 618–637. (In Russian)

Stahl, H. (2011) 'The genesis of the concept of the self-Consciousness Soul and Andrei Belyi's Istoriia stanovleniia samosoznaiushchei dushi', *Russian Literature*, 70(1–2), pp. 21–37. doi: 10.1016/j.ruslit.2011.10.003. (In Russian)

Spivak, M. L. (2018) '«Pis' mo, napisannoe v serdtsakh nashikh»: Rudol'f Shteyner — Andrei Bely — apostol Pavel [You Yourself are Our Letter, Written on Our Hearts: Rudolf Steiner — Andrei Bely — Saint Paul]', in *Novozavetnye obrazy i szjety v kulture russkogo modernizma [New Testament Images and Plots in the Culture of Russian Modernism]*. Moscow: Indrik Publ, pp. 385–389. (In Russian)

Bely, A. (1994) *Simvolizm kak miroponimanie [Symbolism as World Perception]*. Moscow: Respublika. (In Russian)

Swassjan, K. A. (2013) *No eshche noch [But still the night]*. Moscow: Evidentis Publ. (In Russian)

Odesskii, M., Spivak, M. and Stahl, H. (2020) '«Ona — dolzhna byt'» «Istoriia stanovleniia samosoznaiushchei dushi» Andreia Belogo ["It Must Exist" "The History of the Becoming of the Self-Conscious Soul" by Andrei Bely]', in *History of the formation of a self-conscious soul*. Moscow: IMLI RAN Publ., pp. 5–83. (In Russian)

Stahl, H. (2020) 'Parsifal' na puti k samodukhu [Parsifal on His Way to a Self-Soul]', in *Simvolizm i poetika prostranstva v tvorchestve Andreia Belogo : sbornik statei [Symbolism and poetics of space in the work of Andrei Bely]*. Saint Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., pp. 282–309. (In Russian)

Информация об авторах

Косемчук Татьяна Александровна — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры иностранных языков и культуры речи, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет (Россия)

Бондарев Алексей Владимирович — кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры теории и истории культуры, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Tatiana A. Koshemchuk — Doctor of Philology, Professor, Professor of the Department of Foreign Languages and Speech Culture, Saint Petersburg State Agrarian University (Russia)

Alexei V. Bondarev — PhD (Cultural Studies), Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theory and History of culture, Herzen State Pedagogical University of Russia (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию: 02.10.2020; одобрена после рецензирования 24.11.2020; принята к публикации: 23.12.2020.

The article was submitted 02.10.2020; approved after reviewing 24.11.2020; accepted for publication 23.12.2020.

Научная статья
УДК 008.001 + 009:39 + 130.2
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-25-33>

ЭТОСЫ ЖИЗНИ И СМЕРТИ В РАССКАЗЕ А. ГРИНА «ЗАГАДКА ПРЕДВИДЕННОЙ СМЕРТИ»: ИМАГИНАТИВНАЯ АПОФАТИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Марианна Андреевна Дударева¹, Наталья Зиновьевна Кольцова²

¹ Шуйский филиал Ивановского государственного университета, Шуя, Россия;
Российский университет дружбы народов, Москва, Россия
marianna.galieva@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0002-4950-2322>

² МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия
Koltsovaru@rambler.ru



Аннотация. Объектом статьи выступает рассказ А. Грина «Загадка предвиденной смерти». Предметом статьи является апофатическая составляющая художественной культуры, связанная в русском варианте логоцентризма с Танатосом. Методология исследования сводится к использованию онтогерменевтического метода анализа произведения, который позволяет выявить онтологический план рассказа Грина. Большое внимание уделено этосу жизни и смерти, художественному имажинативному проживанию реальности главным героем. Смерть в рассматриваемом рассказе носит амбивалентный характер: она антропологична, на что указывает повторяющийся образ шеи на плахе, и одновременно апофатична, на что указывает затемненный конец рассказа, недоумение ученых-скептиков относительно основного события в произведении, а именно казни главного героя. В этой связи оказывается продуктивным обращение к антропософскому учению Р. Штейнера, захватившему в начале XX в. лучшие умы России. Близкий друг Грина, сосед по «Киммерии», М. Волошин был последователем немецкого философа и антропософа, в учении которого находим размышления о проживании человеком смерти наяву, в имажинативном аспекте. Результаты исследования: в рассказе Грина представлено подробное имажинативное проживание смерти, позволяющее поставить вопрос об антропософском учении, которое косвенно выражается в произведении, укладываемом в рамки русской апофатической художественной традиции. Ставим вопрос также об апофатической составляющей русской художественной культуры, танатологический опыт которой сегодня может помочь в преодолении кризисных состояний. Полученные результаты могут быть интересны как филологам, так и культурологам, также могут быть использованы в курсах по истории русской литературы.

Ключевые слова: антропософия, апофатическая традиция, поэтика А. Грина, М. Волошин, этос, моральный подтекст, онтология

Для цитирования: Дударева М.А. Этосы жизни и смерти в рассказах А. Грина «Загадка предвиденной смерти»: имажинативная апофатическая реальность / М.А. Дударева, Н.З. Кольцова // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 25–33. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-25-33>

LIFE AND DEATH ETHOSES IN THE SHORT STORY *THE MYSTERY OF FORESEEN DEATH* BY ALEKSANDR GRIN: IMAGINATIVE APOPHATIC REALITY

Marianna A. Dudareva¹, Natalia Z. Koltsova²

¹ Shuya Branch of Ivanovo State University, Shuya, Russia;
Peoples' Friendship University of Russia (RUDN), Moscow, Russia
marianna.galieva@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0002-4950-2322>

² Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
Koltsovaru@rambler.ru

Abstract. The paper is dedicated to the issue of the apophatic component of artistic culture associated with Thanatos that is developed in the literature oeuvre of Aleksandr Grin. Setting Grin's short story *The Mystery of Foreseen Death* as the research object, this text seeks to provide insight into the image of death and the examination of its spiritual and material manifestations that reflected the logocentric approach that was then popular among the Russian thinkers. To pursue this aim, the methodology of this study should allow identifying the ontological perspective of Grin's story. Thus, the methodological foundations embrace the onto-hermeneutic approach to the analysis of literary work. In revealing the ontological dimension of the story much attention is paid to the ethos of life and death, the protagonist's artistic imaginative experience of reality. In the story under study death is ambivalent: it is bodily, anthropological, as indicated by the repetitive image of neck on the execution block. At the same time, it is apophatic, as indicated by the darkened end of the story, the bewilderment of skeptical scientists that arose because of the main event of the story, namely the protagonist's execution. In this regard, it appears to be effective to consider the anthroposophical thought of Rudolf Steiner that was absorbed by a large part of Russian intelligentsia at the beginning of the 20th century. This doctrine stresses the reflections on a person's experience of death in reality. The imaginative aspect of anthroposophism was developed by Grin's close friend, a neighbor in Crimean Cimmeria, Maximilian Voloshin, a disciple of the teachings of Steiner. The conclusions that can be drawn from the study are as follows: Grin's story presents a detailed imaginative death experience, which makes it possible to raise the issue of it being part of the broader anthroposophical teaching. *The Mystery of Foreseen Death* indirectly expresses the Steinerian ideas and at the same time it fits into the framework of the Russian apophatic artistic tradition. The article also raises the issue of the apophatic component of Russian artistic culture, the thanatological experience of which can help in overcoming crisis situations nowadays. The findings of the research, in this way, can have an effect on better understanding in several fields: in literature studies (philology), in the history of Russian literature, in cultural studies and in philosophy.

Keywords: anthroposophy, apophatic tradition, Aleksandr Grin's poetics, Maximilian Voloshin, ethos, mortal subtext, ontology

For citation: Dudareva, M. A., Koltsova, N. Z. (2021) 'Life and Death Ethoses in the Short Story *The Mystery of Foreseen Death* by Aleksandr Grin: Imaginative Apophatic Reality', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 25–33. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-25-33>

Введение

В гуманитарной науке в разных исследовательских парадигмах в последнее время все больше появляется работ, посвященных апофатике культуры¹ [Марьон, 2010; Брагинская, Шмаина-Великанова, 2013], литературы [Энгстрем, 2010; Татарина, 2011; Елепова, 2012; Исупов, 2018; Dudareva, 2019; Дударева, 2020], науки [Грачев, 2019; Гуревич, Спирина, 2019]. Апофатика — древнее понятие, связанное в античности с познанием божественной природы через отрицание любых предикатов как неверных или частично ложных, — сегодня иррадирует в научную философскую парадигму и сопряжено с постижением феномена смерти [Варава, 2013] как ценности культуры. Сегодняшний день, характеризующийся напряженной работой социальных институтов смерти, вызванной распространением коронавирусной инфекции, танатологичен и апофатичен. В этой связи танатологический художественный опыт может быть особенно продуктивен сегодня, поскольку в искусстве важен «позавчерашний» день, и в эоническом плане конец Нового времени нам онтологически ближе, чем день сегодняшний: в искусстве, по мысли И. П. Смирнова и А. М. Панченко, важен элемент современности, которое носит продуктивный творческий характер [Панченко, Смирнов, 1971: 33]. Объектом статьи выступает рассказ А. Грина «Загадка предвиденной смер-

ти», предметом исследования служит апофатика как культурная парадигма русской словесности, связанная в отечественном варианте логоцентризма с этосом смерти. Под этосом, вслед за М. Хайдеггером [Хайдеггер, 1993: 214–215] и В. П. Океанским в российской научной школе, понимаем *населенную вселенную*, место пребывания, жилище [Океанский, 2011: 127].

Материалы и методы.

Имагинация смерти в рассказе Грина

Существенный вклад в разработку апофатики отечественной словесной культуры внесла своими исследованиями М. Ю. Михайлова. Для настоящей статьи важны следующие положения из ее трудов. Семантика невыразимого, актуальная для русской художественной культуры, может проявляться на разных её уровнях: «...наименьшей единицей реализации семантики невыразимого является высказывание, наибольшей — текст»². Например, обращаясь к особенностям заглавий коротких рассказов конца Нового времени (Горький, «Наваждение»; Короленко, «Не страшное»; Платонов, «Невозможное»; Бунин, «Несрочная весна»), легко выявить заложенный в них *апофатический принцип*, который иррадирует во весь текст. В своей небольшой брошюре, посвященной поэтике заглавия, С. Кржижановский пишет об особом заглавии типа *Ante-scriptum* (то есть предваряющее, провоцирующее текст) [Кржижановский, 1931: 22]. С та-

¹ Михайлова М.Ю. Семантика невыразимого и средства её передачи в русском языке : диссертация ... доктора филологических наук : 10.02.01 / Михайлова Марина Юрьевна; [Место защиты: федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Башкирский государственный университет»]. — Уфа, 2017. — 322 с.; Проектный философский словарь : Новые термины и понятия / Под ред. Г.Л. Тульчинского, М.Н. Эпштейна. — Санкт-Петербург : Алетей, 2003 — 512 с.

² Михайлова, 2017, с. 197.

ким же апофатическим эффектом, только с обратным коррелятом, сталкиваемся в рассказе А. Грина «Загадка предвиденной смерти».

У Грина в поэтике развита система оксюморонных образов³, и в этом рассказе в самом заглавии это также реализовано: загадка должна до определенного момента оставаться *тайной*, в этом её онтологическое значение, а здесь смерть «предвиденная», значит, заранее узнанная и *познанная*. Однако это противоречие носит поверхностный характер, поскольку смерть априори непостижима для людей профанного сознания, или, как говорят апофатики, *дневного сознания* (разделяют «дневное» поверхностное и «ночное» подкорковое сознание, связанное с постижением ноуменального мира⁴). В рассказе Грина смерть *процессуальна*, но не как у Л. Н. Толстого в повести «Смерть Ивана Ильича» или Ф. М. Достоевского в романе «Идиот». У последнего нас интересует в романе известная сцена смерти перед казнью, которая преподнесена в морально-этическом аспекте, и во главу угла поставлен вопрос «Как прожить эти последние минуты жизни?». «А ведь главная, самая сильная боль, может, не в ранах, а вот, что вот знаешь наверно ... вот сейчас — душа из тела вылетит, и что человеком уж больше не будешь, и что это уж наверно; главное то, что *наверно*» [Достоевский, 1957: 26], — размышляет князь Мышкин. Для героя Грина же, напротив, важен *момент* смерти, а не минуты до него, и главная боль в том, что *представление о смерти* не совпадет с самим моментом смерти: «Накануне казни, встав рано, Эбергайль, как уже сказано, ясно почувствовал медленно входящий в его шею топор. <...> Когда он думал об этом, ему было менее страшно и беспокояно, чем в минуты бессилия овладеть упорно повторяемым представлением» [Грин, 1965: 445].

У Грина смерть проживает герой-художник наяву, имажинативно, преждев-

ременно, и это ценно в онтологическом и аксиологическом аспектах. Он и человека, выходящего от жены, убивает как художник: «Я очень долго обдумывал это. Я был уверен, что он, выходя от моей жены и увидев меня с револьвером, сделает шаг назад, раскрыв рот. Затем он должен был закрыться рукой снизу вверх. В следующий момент я выстрелю ниже его локтя два раза, зная, что скажу: “а-га!”, и он попытается, затем упадет сам, нарочно притворяясь убитым, чтобы избегнуть новых выстрелов, но, падая, умрет через пять секунд» [Грин, 1965: 446]. Важен сам переход, этот танатологизированный процесс. С одной стороны, герой боится смерти, как все обычные люди, с другой стороны, в нем спит творец, который повседневность превращает в искусство и становится на позиции *ad realiōra*. Смерть — реальнее. Таким видением (имажинативным) был наделен Гете, по мысли антропософа Р. Штейнера, описывавшего в своих лекциях «орган для идеального» [Штейнер, 2011: 134]. Герой Грина настолько напряжен, что находится на грани *безумия*: «Чудовищная впечатлительность Эбергайля поднялась в последний день его жизни на такую высоту, с какой смотрит разум, стоящий на границе безумия. Утром он пробудился с явственным ощущением топора, касающегося его шеи» [Грин, 1965: 444]. Но эта *точка безумия*, как у О. Мандельштама, становится точкой прозрения («Может быть, это точка безумия // Может быть, это совесть твоя» [Мандельштам, 2009: 235]).

XX в., находясь в поисках физического бессмертия, принимающего иногда абсурдные формы (коллективное воскрешение Ленина большевиками-богостроителями [Масинг-Делич, 2020: 34]), пошел по пути *десакрализации* смерти, и смерть стала «дальней», по определению Ф. Арьеса [Арьес, 1992: 273]. В рассказе смерть, с одной стороны, показана в гипертрофированно антропологичном виде (повторяющееся «шея и топор»), с другой стороны,

³ Дикова Т.Ю. Рассказы Александра Грина 1920-х годов : Поэтика оксюморона : диссертация ... кандидата филологических наук : 10.01.01. — Екатеринбург, 1996. — 245 с.

⁴ Тростников В. Апофатика — основной метод науки XXI века // Православие.Ru. — 2000. — 6 янв. — URL: <https://pravoslavie.ru/736.html> (дата обращения: 4.01.21).

при всей внешней понятности процесса казни, она остается апофатичной, то есть непостижимой для навещающего заключенного скептика-ученого, академика Коломба, и фельетониста: «Эбергайл — великий стигматик. — Прекрасно! — проговорил, выходя из кофейни, через некоторое время, Консейль. — Я осрамлю вас завтра, Коломб, в газете, как восхитительного ученого!» [Грин, 1965: 450]. По их мнению, Эбергайля все-таки казнили, палач ослушался и опустил топор, но *сотериологически*, как ни странно, никак иначе, кроме как смертью, не мог разрешиться рассказ Грина, укладывающийся в традицию восхождения по *духовной лестнице*. У его современника и друга, соседа по «Киммерии» М. Волошина есть цикл «Руанский собор», который примечателен для нас своими частями «Стигматы», «Смерть», «Погребень», «Воскресенье», в которых отразилась идея горного восхождения духа [Палачева, 2005: 61]. Кроме того, цикл, состоящий из двух частей, был опубликован в 1907 г. в журнале «Перевал», что предвосхищает гриновский рассказ, датированный 1914 г. При том что отношения между «певцом Киммерии» и «крымским отшельником» сложно назвать равными, два художника — при всей разнице их характеров — явно были интересны друг другу (и эта жажда общения закреплена народными топонимами: до сих пор существует так называемая *тропа Грина*, идущая из Коктебеля в Старый Крым, — это дорога, по которой Грин хаживал в дом Волошина, который одновременно и пугал его суетой, и, очевидно, притягивал — вероятно, возможностью общения не столько с многочисленными гостями, сколько прежде всего с хозяином). Можно предположить, что именно благодаря этому общению в рассказе Грина появляются упоминания о стигматах — как тот «гетевский след», о котором шла речь выше, — *имагинативное видение*, некое сверхзнание, «чувственное» постижение смерти.

Стигматы, исходя из апофатических христианских представлений, приобщают человека через боль к страданию в высшем смысле. Однако проживание смерти, которое испытывает Эбергайл, важно не

только и, может быть, даже не столько для него самого, сколько для ученого-скептика Коломба, чье отношение к ирреальному, мистическому и, наконец, смерти изменяется после приобщения к апофатике жизни (и смерти) заключенного: «Палач не ударил. <...> Голова упала сама» [Грин, 1965: 449–450]. Коломб называет заключенного *великим стигматиком*, что характеризует Эбергайля как человека, метафизически приобщенного к непостижимому. В темнице за день до казни он проживает, говоря эзотерическим антропософским языком, свою смерть в имажинации, встречается со своим *вторым человеком*. Р. Штейнер, антропософское учение которого повлияло на многих представителей Серебряного века, в частности на М. Волошина [Пинаев, 2009], в своих лекциях дает подробное представление о переходе человека в посмертное состояние: «...между смертью и новым рождением мы проникаем своим взором в тайны — в мистерии — самого человека. Сокровенное нашего собственного организма и составляет содержание переживаемого человеком в этот период времени» [Штайнер, 2019: 146]. В рассказе Грина мы также наблюдаем подробный переход Эбергайля в другое состояние, который выражен через описание его внутренних органов: «Эбергайл нащупывал и спрашивал мыслью все свое тело, все части и органы его и даже процессы органов... <...> Он мог ясно вообразить себя в себе, чем угодно ...» [Грин, 1965: 445]. У Волошина в части «Погребень» мы сталкиваемся с подобным состоянием — проживанием и переживанием (имагинацией) лирическим героем тела земли, страдания которой он проецирует на себя:

Не придя к конечному пределу
И земной любви не утоля,
Твоему страдающему телу
Причащаюсь, темная земля.

[Волошин, 2003: 84]

Совпадение ли это с антропософскими воззрениями на жизнь и смерть или их латентное опосредованное влияние на писателя через ближний круг общения,

не так важно с онтогерменевтических позиций: в рассказе Грина, писателя, метод которого определяют как «реалистический романтизм», «поэтический реализм», «сказочный реализм» (Т.Ю. Дикова), дана имагинативная реальность в высшем её проявлении, которую постигает главный герой в момент смерти, то есть перехода в другое состояние.

Заключение

Актуальность проделанного онтогерменевтического анализа представляется очевидной прежде всего с точки зрения культурфилософской. Конец Нового времени в России ознаменовался поиском физического бессмертия, иногда принимавшего парадоксальные формы, что отодвинуло смерть в «дальний угол» (Ф. Арьес); человечество пошло по пути десакрализации смерти, оно потеряло связь с сакральным, священным. Однако художники слова переосмыслили проблемы Танатоса, не абстрагируясь от этого, а, напротив, приближаясь к *инобытию*. Так, рассказ А. Грина «Загадка предвиденной смерти» обнажает онтологическую несостоятельность метафизически отрешенного (ученый Коломб, скептик фельетонист) конца Нового времени человека, «ночное» или пороговое сознание которого, выражаясь апофатиче-

ским антропософским языком, не развито. Апофатический метод позволяет познать предельные сущности культуры, феномен смерти в данном случае. Писатели, художники, по мысли Ж.-Л. Марьона, опускаются «ниже уровня видимости» [Марьон, 210: 58]. Грин показал в небольшом рассказе *имагинативное проживание смерти*, о котором в начале XX в. в своих лекциях говорил философ и антропософ Рудольф Штейнер, повлиявший на многих представителей Серебряного века, в том числе и на М. Волошина, соседа и друга по мифической «Киммерии» автора рассказа «Загадка предвиденной смерти».

Сегодняшний день апофатичен. Распространение коронавирусной инфекции, напряженная работа социальных институтов смерти, экономический кризис, непрекращающиеся военные действия в мире погружают человечество в энтропийное состояние, духовный кризис, который или разрешится гибелью, или приведет к новой жизни. Разговор об искусстве слова, его «дне вчерашнем», в онтогерменевтическом аспекте позволяет выстроить вертикальную трансмиссию культуры, приблизиться к *апофатическому горизонту* отечественной словесности, которая сегодня, в кризисное время, помогает разрешить многие проблемные вопросы, в том числе танатологического характера.

Список литературы:

- Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого. — Москва : Прогресс-традиция, 2010. — 172 с.
- Брагинская Н.В. Свет вечерний и свет не вечерний / Н.В. Брагинская, А.И. Шмаина-Великанова // Два венка: Посвящение Ольге Седаковой. Материалы конференции в честь юбилея Ольги Александровны Седаковой. Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Институт мировой культуры, Университет Д. Пожарского. — Москва : Университет Д. Пожарского, 2013. — С. 73–92.
- Энгстрем М. Апофатика и юродство в современной русской литературе // Slovo : Journal of Slavic Languages and Literatures. — 2010. — Vol. 51. — P. 129–140.
- Татарина О.В. Принципы апофатической поэтики в творчестве А. И. Введенского // Теория и практика общественного развития. — 2011. — № 7. — С. 357–359.
- Елпова М.Ю. Эстетика В. А. Жуковского в апофатическом контексте // Дискуссия. — 2012. — № 4. — С. 176–178.
- Исупов К.Г. Герменевтика Мандельштама («Разговор о Данте») // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2018. — Т. 19, № 2. — С. 287–300.

- Dudareva M.A. Apophatic elements in the poetry of S. A. Yesenin: Thanats' characters // Amazonia Investiga. — 2019. — Vol. 8, № 22. — P. 1–57.
- Дударева М.А. Апофатика русского языка и культуры в творчестве Н. С. Гумилева (на примере стихотворения «Жираф») // Наследие веков. — 2020. — № 1. — С. 98–104. — DOI: 10.36343/SB.2020.21.1.009.
- Грачев В.И. Культурфеномен апофатики «Диалектики мифа» А. Ф. Лосева в контексте топохронно-аксиогенной парадигмы культуры // Культура культуры. — 2019. — № 3. — С. 10.
- Гуревич П. Наука в горизонте апофатики / П. Гуревич, Э. Спирина // Философская антропология. — 2019. — Т. 5, № 1. — С. 6–25. — DOI: 10.21146/2414-3715-2019-5-1-6-25.
- Варава В.В. Философская танатология или апофатическая философия? // Научные ведомости Белгородского государственного университета Серия: Философия Социология Право. — 2013. — № 2. — С. 112–118.
- Панченко А.М. Метафорические архетипы в русской средневековой словесности и в поэзии начала XX в. / А.М. Панченко, И.П. Смирнов // Труды Отдела древнерусской литературы. — 1971. — Т. 26. — С. 33–49.
- Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления. — Москва : Республика, 1993. — С. 192–220.
- Океанский В.П. Этосы жизни и смерти у Хомякова и Шопенгауэра (культурологические размышления к обоснованию сопоставления) // Соловьёвские исследования. — 2011. — № 3. — С. 125–136.
- Кржижановский С. Поэтика заглавий. — Москва : Никитинские субботники, 1931. — 34 с.
- Достоевский Ф.М. Идиот : Роман : в 4 ч. Собрание сочинений : в 10 т. Т. 6. — Москва : Художественная литература, 1957. — 736 с.
- Грин А. Загадка предвиденной смерти // Собрание сочинений : в 6 т. Т.2. — Москва : Правда, 1965. — С. 444–450.
- Штейнер Р. Учение о метаморфозе // Мировоззрение Гете. — Санкт-Петербург : Деметра, 2011. — С. 86–135.
- Мандельштам О.Э. Полное собрание сочинений и писем : в 3 т. Т. 1. : Стихотворения. — Москва : Прогресс-Плеяда, 2009. — 808 с.
- Масинг-Делич А. Упразднение смерти : миф о спасении в русской литературе XX века. — Санкт-Петербург : БиблиоРосика ; Бостон : Academic Studies Press, 2020. — 462 с.
- Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. — Москва: Прогресс-академия, 1992. — 526 с.
- Палачева В.В. Светотени Руанского собора (на материале цикла стихотворений М. А. Волошина «Руанский собор») // Культура и текст. — 2005. — № 9. — С. 60–67.
- Пинаев С.М. Близкий всем, всему чужой... Максимилиан Волошин в историко-культурном контексте серебряного века. — Москва : Российский ун-т дружбы народов, 2009. — 341 с.
- Штейнер Р. Человек — иероглиф вселенной : Соответствия между микрокосмом и макрокосмом. — Москва : Энигма, 2019. 320 с.
- Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 1 Стихотворения и поэмы 1899-1926. — Москва : Эллис Лак 2000, 2003. — 606 с.

References:

- Marion, J.-L. (1996) *La croisée du visible*. Paris: Presses Universitaires de France. (Russ. ed.: Marion, J.-L. (2010) *Perekrest'ja vidimogo*. Moscow: Progress-Tradition.)
- Braginskaya, N. V. and Shmaina-Velikanova, A. I. (2013) 'Svet vechernij i svet nevechernij [Fading and Unfading Light]', in Markov, A. V (ed.) *Dva venka : posvashchenie Ol'ge Sedakovo*. Moscow: Univ. Dmitrija Požarskogo Publ., pp. 73–92. (In Russian)
- Engström, M. (2010) 'Apophaticism and Jurodstvo in Contemporary Russian Literature [Literature]', *Slovo : Journal of Slavic Languages and Literatures*, 51, pp. 129–140. (In Russian)

- Tatarinova, O. V. (2011) 'Principles of apophatic poetics in works of A. I. Vvedensky', *Theory and Practice of Social Development*, (7), pp. 357–359. (In Russian)
- Elepova, M. Y. (2012) 'V. A. Zhukovsky's Aesthetics in the Apophatic Context', *Discussion*, (4), pp. 176–178. (In Russian)
- Isupov, K. G. (2018) 'Hermeneutics of Mandelstam ("Conversation about Dante")', *Review of the Christian Academy for the Humanities*, 19(2), pp. 287–300. (In Russian)
- Dudareva, M. A. (2019) 'Apophatic elements in the poetry of S. A. Yesenin: Thanats' characters', *Amazonia Investiga*, 8(22), pp. 1–57.
- Dudareva, M. A. (2020) 'The Apophatics of the Russian Language and Culture in the Works of Nikolay Gumilyov (on the Example of the Poem "The Giraffe")', *Nasledie Vekov*, (1), pp. 98–104. doi: 10.36343/SB.2020.21.1.009. (In Russian)
- Grachev, V. I. (2019) 'Cultures the phenomenon of apophatic "the Dialectics of myth" by A. F. Losev in the context topochron-axiogenic paradigm of culture', *Culture of Culture*, (3), p. 10. Available at: <http://cult-cult.ru/cultures-the-phenomenon-of-apophatic-the-dialectics-of-myth-by-a-f-losev/> (Accessed: 14 March 2021). (In Russian)
- Gurevich, P. and Spirova, E. (2019) 'Science in the Apophatic Horizon', *Philosophical anthropology*, 5(1), pp. 6–25. doi: 10.21146/2414-3715-2019-5-1-6-25. (In Russian)
- Varava, V. V. (2013) 'Filosofskaja tanatologija ili apofaticheskaja filosofija? [Philosophical thanatology or apophatic philosophy?]', *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Filosofija. Sociologija. Pravo.*, (2), pp. 112–118. (In Russian)
- Panchenko, A. M. and Smirnov, I. P. (1971) 'Metaforicheskie arhetipy v russkoj srednevekovoj slovesnosti i v poezii nachala XX veka [Metaphorical archetypes in Russian medieval literature and poetry of the early 20th century]', *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*, 26, pp. 33–49. (In Russian)
- Heidegger, M. (1947) *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann. (Russ. ed.: Heidegger, M. (1993) 'Pis'mo o gumanizme', in *Vremja i bytie : stat'i i vystuplenija*. Moscow: Respublika Publ.)
- Okeanskiy, V. P. (2011) 'Ethos of life and death in Khomyakov and Schopenhauer's works (culturological reflections to proof of comparison)', *Solovyov studies*, (3), pp. 125–136. (In Russian)
- Krzhizhanovskij, S. (1931) *Pojetika zaglavij [Poetics of titles]*. Moscow: Nikitinskie subbotniki Publ. (In Russian)
- Dostoevsky, F. M. (1957) *Idiot. Collected works in 10 vol. Vol. 6*. Moscow: Khud. Lit. Publ. (In Russian)
- Grin, A. (1965) 'Zagadka predvidennoj smerti [The Mystery of Foreseen Death]', in *Collected works : in 6 vol. Vol. 2*. Moscow: Pravda Publ., pp. 444–450. (In Russian)
- Steiner, R. (1918) 'Die Metamorphosenlehre', in *Goethes Weltanschauung*. Berlin: Philosophisch-antroposophischer Verlag, pp. 81–124. (Russ. ed.: Steiner, R. (2011) 'Uchenie o metamorfoze', in *Mirovozzrenie Gete*. Saint Petersburg: Demetra Publ., pp. 86–135.)
- Mandelstam, O. E. (2009) *Polnoe sobranie socinenij i pisem v 3 t. T. 1 : Stihotvorenija [Complete works and letters: in 3 vol. Vol. 1: Poems]*. Moscow: Progress-Plejada Publ. (In Russian)
- Masing-Delic, I. (1992) *Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature*. Stanford, CA: Stanford University Press. (Russ. ed.: Masing-Delic, I. (2020) *Uprazdenie smerti : mif o spasenii v russkoj literature XX veka*. Saint Petersburg: BiblioRossika Publ.; Boston: Academic Studies Press.)
- Aries, P. (1977) *L'Homme devant la mort*. Paris: Seuil. (Russ. ed.: Aries, P. (1992) *Chelovek pered litsom smerti*. Moscow: Progress-Akademiia Publ.)
- Palacheva, V. V. (2005) 'Svetoteni Ruanskogo sobora (na materiale cikla stihotvorenij M. A. Voloshina Ruanskij sobor) [Chiaroscuro of the Rouen Cathedral (based on the cycle of poems by M.A. Voloshin Rouen Cathedral)]', *Kul'tura i tekst*, (9), pp. 60–67. (In Russian)
- Pinaev, S. M. (2009) *Blizkij vsem, vsemu cuzaj ... : Maksimilian Volosin v istoriko-kulturnom kontekste serebrjanogo veka [Close to everyone, alien to everything: Maximilian Voloshin in the historical and cultural context of the Silver Age]*. Moscow: Rossijskij universitet druzby narodov Publ. (In Russian)
- Steiner, R. (1987) *Entsprechungen zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos : der Mensch-eine Hieroglyphe des Weltenalls. Dornach: Rudolf Steiner Verlag*. (Russ. ed.: Steiner, R. (2019) *Chelovek — ieroglif vselejnoj: Sootvetstvija mezdu mikrokosmom i makrokosmom*. Moscow: Enigma Publ.)
- Voloshin, M. A. (2003) *Sobranie socinenij Tom 1, Tom 1 [Collected Works. T. 1. Poems 1899 - 1926]*. Moscow: Ellis Lak 2000 Publ. (In Russian)

Информация об авторе

Марианна Андреевна Дударева — докторант Шуйского филиала Ивановского государственного университета, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры русского языка № 2 ФРЯиОД Российского университета дружбы народов (Россия)

Наталья Зиновьевна Кольцова — доцент, кандидат филологических наук, МГУ имени М. В. Ломоносова (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Marianna A. Dudareva — Doctorate Student, Shuya Branch of Ivanovo State University; PhD (Philology), Senior lecturer, Russian language department No. 2, Faculty of Russian Language and General Educational Disciplines, Peoples' Friendship University of Russia (Russia)

Natalia Z. Koltsova — PhD (Philology), Associate Professor, Lomonosov Moscow State University (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 11.01.2021; одобрена после рецензирования 23.02.2021; принята к публикации 03.03.2021.

The article was submitted 11.01.2021; approved after reviewing 23.02.2021; accepted for publication 03.03.2021.



Научная статья

УДК 23/28 130.2 1:27 + 141.44

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-34-43>

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ С.Л. ФРАНКА В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Вячеслав Александрович Долин

Белгородский юридический институт МВД России им. И.Д. Путилина. Белгород, Россия
v.a.dolin@mail.ru



Аннотация. Методологическую основу исследования составляют метод содержательной реконструкции и историко-компаративистский метод. В понимании С.Л. Франком Бога как духовного Абсолюта, проблемы соотношения Бога с миром, человеком и обществом ведущей методологической идеей выступает принцип антиномистического монодуализма как совпадение противоположностей по формуле «единство двух или двойственность одного». В статье отрицается тезис о соответствии концепции С.Л. Франка, фундированной неоплатонизмом Николая Кузанского, положениям католической теологии. В качестве богословских аргумен-

тов вывода выступают: критическая установка философии Николая Кузанского к католической философии; критика С.Л. Франком августиновского положения о ничтожестве человека перед Богом; совместимость представлений С.Л. Франка с православным идеалом трезвения и системой «внешнего изменения человека». При соотнесении анализируемой концепции с протестантской теологией выделены две параллели. Во-первых, С.Л. Франк и протестантский теолог Р. Нибур создают версии «христианского реализма». Франковский вариант отличает самоуглубленность и отсутствие намерения участвовать в общественной жизни. Во-вторых, стремление решить философские вопросы своего времени сближает взгляды С.Л. Франка с общей интенцией протестантской теологии, которая заимствует положения неклассической философии Л.А. Фейербаха, экзистенциализма и неокантианства. Выделенные параллели проблематично рассматривать как «протестантский поворот». В целом религиозно-философская концепция С.Л. Франка является концепцией философского теизма, разработанной носителем православной веры. В соотнесении с православным богословием она есть «мягкий», нерадикальный, вариант православного модернизма, в котором решение проблем современной С.Л. Франку философии сочетается с максимально возможным сохранением положений православного богословия.

Ключевые слова: С.Л. Франк, православная теология, католическая теология, протестантская теология, антиномистический монодуализм, апофатическая теология, эманация, панентеизм, мистицизм, христианский реализм, неклассическая философия, православный модернизм

© Долин В.А., 2021

Для цитирования: Долин В.А. Религиозно-философская концепция С.Л. Франка в контексте западной христианской теологии // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 34–43. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-34-43>

RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL CONCEPT OF SEMYON FRANK IN THE CONTEXT OF WESTERN CHRISTIAN THEOLOGY

Vyacheslav A. Dolin

Belgorod Law Institute of Ministry of the Internal of the Russian Federation named after I.D. Putilin, Belgorod, Russia
v.a.dolin@mail.ru

Abstract. The article examines the theological concepts of Semyon Frank that derive from the system of Nicholas of Cusa's Neoplatonism. The ideas of Frank are problematic in origin, as they are attributed to different religious traditions. The paper disputes the compliance of the Frank's Cusa-like Neoplatonism with the provisions of Catholic theology. The methodological foundation underlying the research is based on method of content reconstruction and historical and comparative method. With the view to scrutinizing the ideas of theologians, the content of Frank's concept was reconstructed. It presents God as a spiritual Absolute and focuses on the problem of the balance stroked between God and the world, human beings and society as a whole. The leading methodological idea applied by Frank is the principle of antinomonic monodualism as the coincidence of opposites in the formula *unity of two or duality is one*. Theological steps of argumentation in favour of the religious philosopher's keeping aside of the Catholic path are as follows. Firstly, the critical attitude the philosophy of Nicholas of Cusa takes when facing the Catholic philosophy of those times serves as the evidence base and the obstacle for Frank to become a close ally of the Catholic thought. Secondly, the article notes the criticism Semyon Frank has of the Augustinian proposition about the insignificance of human being before God, which is foundational for Catholicism. Third, the article substantiates the compatibility of Frank's ideas with the Orthodox ideal of sobriety and the system of *external change of human being* as the foundation of the system of Orthodox education and self-improvement, thus obscuring the thoughts of his ties with Roman Latinism. Another research line treats the common features philosopher has with the third Christian confession. When comparing Frank with the Protestant theology, parallels occur (i.e. the Frank–Niebuhr *Christian realism*), but they are insufficient to claim the *Protestant turn* of Semyon Frank. As a result, it is concluded that Frank's religious and philosophical conception is a theology of philosophical theism developed by a bearer of the Orthodox faith, not Catholicism. In relation to Orthodox theology, it is a soft, non-radical version of Orthodox modernism, in which solutions of problems that were contemporary to Frank are combined with maximum possible preservation of the provisions of the Orthodox theology.

Keywords: Semyon Frank, orthodox theology, catholic theology, protestant theology, antinomian monodualism, apophatic theology, emanation, panentheism, mysticism, Christian realism, non-classical philosophy, orthodox modernism

For citation: Dolin, V. A. (2021) 'Religious and Philosophical Concept of Semyon Frank in the Context of Western Christian Theology', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 34–43. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-34-43>

Религиозно-философская концепция С.Л. Франка как «...высшее достижение, высшая точка развития русской философии вообще...» [Зеньковский, 2001: 820] является объектом комплексного изучения как в России, так и за рубежом¹ [Гайдено, 1999; Буббайер, 2001; Хаардт, Цыганков, 2015; Аляев, 2017; Элен, 2017]. Названная концепция изучается также в историко-философском [Оболевич, 2017; Аляев, Цыганков, 2019; Цыганков, Оболевич, 2019], философско-антропологическом², культурологическом [Порус, 2008] и философско-политическом [Буббайер, 2016а; Буббайер, 2016б] аспектах, издаются сборники, посвящённые изучению творчества философа [см., например: Семен Людвигович..., 2012], организуются конференции и «круглые столы». Вместе с тем, исследование религиозно-философской концепции С.Л. Франка далеко от завершения. Помимо необходимости продолжения изучения отдельных аспектов его творчества, «...ждет своего создателя целостная концепция роли ученого в мировом философском процессе» [Семен Людвигович..., 2012].

Комментируя последний тезис, следует констатировать, что в многочисленных исследованиях, посвящённых философско-религиозным аспектам его концепции [Мареева, 2005; Антонов, 2007; Nazarova, 2017; Куляскина, 2018], отсутствуют систематические исследования взаимосвязей и параллелей его концепции с западной христианской теологией в её широком понимании, т.е. католического и протестантского богословия в их историко-культурной взаимосвязи и богословском различии.

Объектом данной статьи является религиозно-философская концепция С.Л. Франка, её предмет — рассмотрение основных положений названной концепции в контексте западной христианской теологии. Для полного рассмотрения предмета статьи необходимо решить три

исследовательских задачи. Во-первых, осуществить содержательную реконструкцию религиозно-философской концепции С.Л. Франка, во-вторых, оценить влияние на неё положений католической теологии, и, в-третьих, выявить параллели анализируемой концепции с протестантской теологией. Предполагаемым результатом проводимого исследования станет уточнение места религиозно-философской концепции С.Л. Франка в православной теологии.

Перейдём к осуществлению содержательной реконструкции религиозно-философской концепции С.Л. Франка (первая исследовательская задача). Исходный тезис философской системы С.Л. Франка — наличие реальности как двуединства объективной действительности и сверхвременного, «идеального», бытия [Франк, 1997: 218]. Реальность в подобном понимании является неклассическим концептом, снимающим традиционную для классической философии противоположность материального и идеального, объективного и субъективного, а также божественного и человеческого.

Ведущий методологический принцип рассматриваемой системы, применяемый в её рамках для объяснения любых логических противоположностей, — антиномистический монодуализм как «совпадение противоположного» [Франк, 1990: 385], «трансрациональное единство единства и двойственности, тождества и различия, слитности и раздельности» [Франк, 1990: 315]. В отличие от гегелевско-марксистского понимания синтеза как конкретного по результату, синтез в понимании С.Л. Франка трансрационален, невыразим и свободно витает над противоречием и противоположностью, т.е. над антиномическим монодуализмом [Франк, 1990: 316].

Для любой религиозно-философской системы наиболее важными проблемами является понимание Бога как духовного

¹ Swoboda P.J. 1992. *The Philosophical Thought of S.L. Frank, 1902-1915: A Study of the Metaphysical Impulse in Early Twentieth-Century Russia*: PhD diss. — New York: Columbia University.

² Ягубова С.Я. 2010. *Учение о человеке С.Л. Франка в контексте современной философской антропологии*: дис. ... к. филос. н. Санкт-Петербург. — 178 с.

Абсолюта, а также проблемы соотношения Бога с миром, человеком и обществом.

Размышляя о Боге как духовном Абсолюте, С.Л. Франк понимает божественную первореальность (философ использует названия «Божество» или «Святыня») в традиции апофатической теологии, как «... абсолютное единство и совпадение всех противоположностей...» [Франк, 1990: 448], и констатирует невозможность его постижения «...ни в форме предметного познания, ни в форме самосознания» [Франк, 1990: 451]. В отличие от Божества или Святыни как онтологической первоосновы реальности, Бог есть их «...совершенно определенная форма обнаружения или откровения...» [Франк, 1990: 450] (курсив авт. — С.Ф.)

Проблема «Бог — мир» решается С.Л. Франком в духе панентеистически понимаемой метафизики всеединства, т.е. «...как внутреннее единство двух или как двойственность одного. Это применимо как в отношении существа мира, так и в отношении его бытия» [Франк, 1990: 522] (курсив авт. — С.Ф.).

Соотношение «Бог — человек» в аспекте богообщения понимается в духе антиномического дуализма: Божество (Святыня) и сверхлично, и лично. Оно трансрационально едино по формуле «и то, и другое», но с оговоркой «ни то, ни другое» [Франк, 1990: 484] (курсив авт. — С.Ф.). Вопрос об онтологическом отношении человека и Бога решается в неклассическом духе: Бог и человек взаимообуславливают друг друга. По словам С.Л. Франка, «основной мой тезис есть утверждение неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека, т.е. оправдание идеи «Богочеловечности», в которой я усматриваю самый смысл христианской веры» [Франк, 1997: 208].

Проблематика «Бог — общество» осмысливается у С.Л. Франка с привлечением философом «Я», «Ты» и «Мы», т.е. с позиций диалогической философии (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, Г. Марсель). «Я», существующее как факт реальности, встре-

чается с «Ты». И хотя спектр отношений «Я» и «Ты» предельно широк, они едины в «Мы». Как отмечает В.Ю. Даренский, «... сфера „мы“ в своем „нижнем“ онтологическом пределе покрывает сферу „оно“³, а в своем „верхнем“ пределе соответствует соборному единству богочеловечества» [Даренский, 2015: 82]. Как результат, отношения «Я — Ты» в философской системе С.Л. Франка становятся частью христодичеи. Однако поглощения «Я» со стороны «Мы» не происходит: «Мы» также первично, как и «Я».

Перейдём к оценке влияния положений католической теологии на религиозно-философскую концепцию С.Л. Франка (вторая исследовательская задача). Может показаться, что постановка подобной задачи неправомерна с учётом того факта, что своим учителем философ называет католического неоплатоника и представителя апофатической теологии Николая Кузанского [Франк, 1990: 184]. В этой связи логично будет предположить преимущественно католический характер анализируемой религиозно-философской концепции. Однако очевидно, что подобная фундированность не гарантирует переход С.Л. Франка на позиции католической теологии, ведь религиозно-мистические учения обладают большим потенциалом для выражения различных философских идей.

Возможно выделить следующие контраргументы относительно предположения о преимущественно католическом характере концепции С.Л. Франка. Во-первых, С.Л. Франк, воспитанный в иудаистской традиции, в зрелом возрасте делает сознательный выбор в пользу православия, которому остаётся верен до конца жизни [Аляев, Резвых, 2018]. Во-вторых, Николай Кузанский развивает традицию «Ареопагитик» — авторитетного источника и для православной, и для католической теологии. В-третьих, следует помнить и об историко-философской миссии Николая Кузанского как философа, который с религиозно-мистических позиций критикует

³ Сфера обезличенных отношений (по М. Буберу) (прим. моё — В.Д.).

крайности и заблуждения католической теологии, очевидные при сопоставлении с православным богословием.

На анализе некоторых из крайностей и заблуждений католической теологии в творчестве С.Л. Франка следует остановиться более подробно. Критикуя теологическое положение о ничтожестве человека перед лицом Бога, философ возводит его к творчеству Августина Блаженного [см. подробнее: Франк, 1997: 328-332]. По мнению С.Л. Франка, Фома Аквинский на основе аристотелизма хотя и смягчает это противопоставление, но тем самым невольно приближается к семипелагианству. В свою очередь, кальвинизм и иезуитизм становятся законом восстановлением «онтологической вертикали» между Богом и человеком. Как видим, С.Л. Франк противопоставляет, с одной стороны, аскетическое дистанцирование Бога и человека и, с другой стороны, их мистическое сродство и имманентную связь. Симпатии философа на стороне мистического сродства и имманентности: «христианство есть религия не поклонения Богу в Его противоположности человеку, а в Его глубочайшем сродстве с человеком. Христианство есть религия человечности» [Франк, 1997: 332]. На основе вышеприведённых соображений философ связывает кризис Ренессанса с тенденцией к бесчеловечности, присутствующей в католической теологии. В другом фрагменте августинизм критикуется как натуралистически фундированное отрицание человеческой нравственной и духовной активности, когда человек выступает в роли «горшка в руках горшечника» [Франк, 1997: 341-344].

Хотя критика августинизма в творчестве С.Л. Франка не носит тотального характера. В частности, он признаёт историческую и религиозную правоту Августина в полемике с пелагианством [Франк, 1997: 344] и уважительно отзывается о нём как о «первом «экзистенциалисте» [Франк, 1997: 405].

Положительные оценки в адрес католической религиозной философии на этом не заканчиваются. С.Л. Франк тяготеет к мистическому миросозерцанию и признаёт свою общность с «созерцательными, фило-

софствующими мистиками» [Франк, 1990: 291]. В этой связи закономерен его интерес к творчеству немецких мистиков (Я. Бёме, М. Экхарт, Ангелус Силезиус), цитаты из которых встречаются в его произведениях.

Однако мистически понимаемое трансцендирование у С.Л. Франка оказывается совместимым с идеалом трезвения и системой «внешнего изменения человека» как основами системы православного воспитания и самосовершенствования. Неспоримым подтверждением вышеназванной совместимости является анализ С.Л. Франком проблемы соборности, которая содержательно противоположна католической программе самоизменения человека как автономной от общественной жизни активности.

Проведённый анализ позволяет утверждать, что по ряду спорных позиций С.Л. Франк на стороне православной, а не католической теологии. Хотя развёрнутый и систематизированный ответ на вопрос о соотношении двух вариантов теологии в творчестве философа требует отдельного исследования.

Выявим параллели религиозно-философской концепции С.Л. Франка с протестантской теологией (третья исследовательская задача). Ограниченные рамки статьи позволяют остановиться на двух наиболее важных. Первая является очевидной: и С.Л. Франк, и протестантский теолог Р. Нибур создают собственные версии «христианского реализма» [см. подробнее: Буббайер, 2016а; Буббайер, 2016б]. Христианский реализм в понимании С.Л. Франка представляет собой «...двойственность, ... сочетание святости, обязательности нравственных начал реальной человеческой жизни с их несовершенством...» [Франк, 2011: 319]. Обе концепции сближает осторожный оптимизм, с которым авторы смотрят в будущее, а также стремление создать христиански фундированные ориентиры для общества, пережившего Вторую мировую войну и втянутого в «холодную войну» как её продолжение [Буббайер, 2016б: 122-125].

На основе анализа, проведённого Ф. Буббайером, возможно выделить четыре особенности «христианского реализма»

С.Л. Франка, отличающие его от концепции Р. Нибура [Буббайер, 2016б: 122-125]. Во-первых, больший интерес к проблемам внутренней сосредоточенности и духовного самопознания. Во-вторых, уважение к представителям христианского мистицизма и интерес к мистике в целом, которую Р. Нибур осуждает как «бегство от мира». В-третьих, онтологическое, а не историческое (Р. Нибур) понимание Бога. В-четвёртых, отсутствие стремления непосредственно участвовать в политической жизни общества через консультирование действующих политиков. Названные отличия сближают религиозно-философскую концепцию С.Л. Франка с традицией православного исихазма.

Вторая параллель носит культурный характер и пронизывает религиозно-философскую концепцию С.Л. Франка в целом. Формирование анализируемой концепции в русле неклассического стиля философствования создаёт объективную основу для её сближения с протестантской теологией, которая — в силу ряда причин — оказывается более свободной в выборе стиля философствования.

Первая группа вышеназванных причин носит историко-культурный характер: стремление протестантской теологии учитывать проблемы современной философии служит объективной основой для заимствования ею положений неклассической философии Л.А. Фейербаха, экзистенциализма (С. Кьеркегор, М. Хайдеггер) и неокантианства.

Вторая группа причин носит богословский характер. Отказ протестантской теологии от значительного объёма католического Священного Предания, дополненный правом свободно читать и трактовать Библию, раскрепощает религиозно-философскую мысль. Это отличает протестантскую теологию от католической и православной. Последние рассматривают Священное Предание не только как концептуальную опору собственного поиска, но и в качестве канона, которому должны соответствовать результаты богословского творчества.

Действительно, С.Л. Франк, подобно представителям протестантской теологии, более свободен в собственных ре-

лигиозно-философских поисках, нежели Л.П. Карсавин, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков (представители «философии всеединства» в понимании В.В. Зеньковского), тяготеющие к религиозной философии в её традиционном понимании. Вместе с тем, «философия религии» (В.В. Зеньковский) С.Л. Франка стремится сохранить многие положения православной теологии. Будет логичным предположить, что использование чуждых православию концептуальных представлений объясняется стремлением одновременно решить и философские проблемы своего времени. Косвенным подтверждением истинности данного предположения служит факт, что незадолго до смерти С.Л. Франк констатирует невозможность непротиворечивого совмещения религиозно-догматического и философского понимания Бога [см. подробнее: Куляскина, 2018]. Это свидетельствует, что вопрос о «богословской чистоте» создаваемого учения очень беспокоит философа. В данном контексте предположение о движении С.Л. Франка в сторону протестантской теологии (или, выражаясь фигурально, «протестантском повороте» в творчестве философа) выглядит необоснованным.

Свобода философского поиска С.Л. Франка получает неоднозначную оценку. Так, В.В. Зеньковский — при высокой положительной оценке творчества С.Л. Франка в целом — обвиняет его в недостаточном акцентировании идеи творения, или, выражаясь метафорически, в «пантеистическом уклоне». Причиной подобной ситуации, по его мнению, является «пленённость мысли Франка концепцией всеединства» [Зеньковский, 2001: 808], результатом которой является отказ о того, «...чтобы за единством бытия искать того, что „по ту сторону Бытия“, т.е. Абсолюта» [Зеньковский, 2001: 808]. В заключение проведённого анализа В.В. Зеньковский приводит фрагмент С.Л. Франка о том, что «реальность в её абсолютности, как вечное и всеобъемлющее единство ... стоит как бы посредине между „эманацией“ и „творением“ Божества» [Франк, 1990: 525]. Признавая богословскую правоту тезиса В.В. Зеньковского о взаимоисключении понятий «эманация» и «творение», следует

помнить об одной исторической параллели. После критики Йоганном Венком концепции Николая Кузанского как пантеистической последнему в сочинении «Апология ученого незнания» удалось подтвердить каноничность собственного учения. Для представителя пантеистического мировоззрения подобный результат не является чем-то уникальным, ведь пантеизм нельзя отождествлять с пантеизмом⁴. Хотя применительно к концепции С.Л. Франка следует признать, что история философии, как и любая история, не знает сослагательного наклонения.

К.Б. Ермашина относит С.Л. Франка — наряду с Н.А. Бердяевым, В.П. Вышеславцевым и Н.О. Лосским — к традиции персоналистической антропологии⁵. Высоко оценивая итоговое сочинение «Реальность и человек» и признавая его «...органичным сплавом предыдущей философской антропологической концепции и личного жизненного, духовного опыта...»⁶, она отрицает его принадлежность к православным мыслителям: «если он и был знаком с восточной патристикой, то, видимо, не считал нужным защищать или опровергать её положения, поскольку у восточных отцов Церкви отсутствует рациональное систематическое изложение мысли, которое могло бы привлечь внимание Франка»⁷.

Не отрицая наличия оснований для подобной критики, следует признать, что религиозно-философская концепция С.Л. Франка в содержательном аспекте есть концепция философского теизма, разработанная носителем православной веры [см. подробнее: Аляев, Резвых, 2018; Оболевич, Аляев, 2019]. А это означает, что вопрос о месте данной концепции в православно-богословской традиции остаётся открытым.

Несмотря на фундированность системы С.Л. Франка концепцией «учёного незнания» Николая Кузанского и симпатии к немецкому мистицизму, параллели с протестантской теологией, а также использование концептуальных средств неоплатонизма, отвергнутых христианским богословием в целом (например, представление об эманации), его религиозно-философская концепция остаётся по преимуществу православной. И действительно, ему чужды как августиновское индивидуалистически-негативное понимание спасения или католический юридизм, так и протестантское понимание человека как «истукана в нравственном отношении». Однако соответствие концепции С.Л. Франка православной теологии является таковым не столько по букве, сколько по духу (религиозный модернизм).

С.Л. Франк как религиозный философ-модернист обращается к результатам науки, богословию иных направлений христианства, а также учитывает проблематику и вызовы философии своего времени. Но при этом выстраивает свою систему как глубоко и искренне верующий православный, знающий и ценящий православную теологию. В результате модернистская установка по отношению к православному богословию в творчестве философа не носит радикального характера.

Таким образом, будет правомерным рассматривать религиозно-философскую концепцию С.Л. Франка как вариант «мягкого», нерадикального, православного модернизма, в котором решение проблем современной ему философии сочетается с максимально возможным при этом сохранением основных положений православного богословия.

⁴ Акулич Н.М. 2010. *Монодуализм С.Л. Франка*: автореферат дис. ... к. филос. н. Москва. С. 12.

⁵ Ермашина К.Б. 2013. *Религиозная антропология*. Учебное пособие. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. URL: <https://culture.wikireading.ru/70400> (дата обращения: 18.03.2019).

⁶ Там же.

⁷ Там же.

Список литературы:

- Зеньковский В.В. История русской философии. — Москва : Академический проект, Раритет, 2001. — 880 с.
- Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С.Л. Франка // Вопросы философии. — 1999. — № 5. — С. 114–150.
- Буббайер Ф. С.Л. Франк : Жизнь и творчество рус. философа. — Москва : РОССПЭН, 2001. — 326 с.
- Хаардт А. Присутствие отсутствующего: к вопросу о Другом в социальной феноменологии Ж.-П. Сартра и С.Л. Франка / А. Хаардт, А.С. Цыганков // Философский журнал. — 2015. — Т. 8, № 4. — С. 109–123.
- Аляев Г.Е. Семен Франк. — Санкт-Петербург : Наука, 2017. — 254 с.
- Элен П. Онтология и антропология С.Л. Франка. — Москва : ИФРАН, 2017. — 149 с.
- Оболевич Т.С. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. — Москва : Изд-во ББИ, 2017. — 202 с.
- Аляев Г.Е. Семён Людвигович Франк: жизнь и учение / Г.Е. Аляев, А.С. Цыганков // Вестник Российского университета дружбы народов Серия: Философия. — 2019. — Т. 23, № 2. — С. 172–191. — DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-172-191.
- Цыганков А.С. Немецкий период философской биографии С. Л. Франка (новые материалы) / А.С. Цыганков, Т.С. Оболевич. — Москва : Институт философии РАН, 2019. — 269 с.
- Порус В.Н. С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры // Вопросы философии. — 2008. — № 1. — С. 51–64.
- Буббайер Ф. Русская версия христианского реализма: духовная мудрость и политика в мысли С.Л. Франка. Часть I. // Вопросы философии. — 2016. — № 4. — С. 90–102.
- Буббайер Ф. Русская версия христианского реализма: духовная мудрость и политика в мысли С.Л. Франка. Часть II. // Вопросы философии. — 2016. — № 5. — С. 117–127.
- Семен Людвигович Франк / под ред. В.Н. Порус. — Москва : РОССПЭН, 2012. — 589 с.
- Мареева Е.В. Семен Франк как зеркало русской религиозной философии // Вопросы философии. — 2005. — № 6. — С. 117–130.
- Антонов К.М. Философия религии С.Л. Франка // Философские науки. — 2007. — № 3. — С. 18–23.
- Nazarova O. Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der Christlichen Philosophischen Traditionen. Die Russische Religiöse Philosophie (Simon L. Frank) und die Deutschsprachige Neuscholastische Philosophie (Emerich Coreth). — München: Herbert Utz Verlag, 2017. — 390 s.
- Куляскина И.Ю. С.Л. Франк: между «богом философов» и «живым богом» // Религиоведение. — 2018. — № 2. — С. 94–100. — DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.94-100.
- Франк С.Л. Человек и реальность. Метафизика человеческого бытия // Реальность и человек. — Москва : Республика, 1997. — С. 207–432.
- Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // С.Л. Франк. Сочинения. — Москва : Правда, 1990. — С. 183–559.
- Даренский В.Ю. «Ты»-философия С.Л. Франка как неклассическая антропология // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16, № 2. — С. 78–92.
- Аляев Г.Е. Религиозный путь философа: С.Л. Франк и православие / Г.Е. Аляев, Т.Н. Резвых // Русско-византийский вестник. — 2018. — Т. 1, № 1. — С. 82–112. — DOI: 10.24411/2588-0276-2018-10006.
- Франк С.Л. Свет во тьме. — Минск : Изд-во Белорусского экзархата, 2011. — 832 с.
- Оболевич Т.С. С.Л. Франк: еврей, принявший христианство. Предисловие к публикации / Т.С. Оболевич, Г.Е. Аляев // Русско-византийский вестник. 2019. № 1. Р. 115–123. — DOI: 10.24411/2588-0276-2019-10006.

References:

- Zenkovsky, V. V. (2001) *Istorija russoj filosofii [History of Russian Philosophy]*. Moscow: Akademicheskij proekt, Raritet. (In Russian)
- Gaidenko, P. P. (1999) 'Metafizika konkretnogo vseedinstva, ili absoljutnyj realizm S.L. Franka [A Metaphysic of the Specific All-unity, or the Absolute Realism of S.L. Frank]', *Voprosy filosofii*, (5), pp. 114–150. (In Russian)
- Boobbyer, P. (1995) *S.L. Frank. Life and Work of a Russian Philosopher, 1877-1950*. Athens: Ohio University Press. (Russ. ed.: Boobbyer, P. (2001) *S.L. Frank: Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa*. Moscow: ROSSPEN.)
- Haardt, A. and Tsygankov, A. (2015) 'Prisutstvie otsutstvujushhego: k voprosu o Drugom v social'noj fenomenologii Zh.-P. Sartra i S.L. Franka [The Presence of the Absent-one: Towards the Problem of the Other in the Social Phenomenology of Jean-Paul Sartre and Semyon Frank]', *Philosophy Journal*, 8(4), pp. 109–123. (In Russian)
- Aliaiev, G. E. (2017) *Semen Frank [Semyon Frank]*. St. Petersburg: Nauka. (In Russian)
- Ehlen, P. (2004) 'Zur Ontologie und Anthropologie Simon L. Franks', in *Simon L. Frank. Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, pp. 11–121. (Russ. ed.: Ehlen, P. (2017) *Ontologija i antropologija S.L. Franka*. Moscow: IF RAN.)
- Obolevitch, T. (2017) *Semen Frank: shtrihi k portretu filosofa [Semyon Frank: Traits to the Portrait of the Philosopher]*. Moscow: BBI. (In Russian)
- Aliaiev, G. E. and Tsygankov, A. S. (2019) 'Semyon L. Frank: Life and Doctrine', *RUDN Journal of Philosophy*, 23(2), pp. 172–191. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-172-191. (In Russian)
- Tsygankov, A. and Obolevitch, T. (2019) *Nemeckij period filosofskoj biografii S.L. Franka (novye materialy) [German Period of S.L. Frank's Philosophical Biography (New Materials)]*. Moscow: IF RAN. (In Russian)
- Porus, V. N. (2008) 'SL Frank: The antinomy of the spirit as the foundation of culture', *Voprosy Filosofii*, (1), pp. 51–64. (In Russian)
- Boobbyer, P. (2016) 'A Russian version of christian realism: Spiritual wisdom and politics in the thought of S.L.Frank', *Voprosy Filosofii*, (5), pp. 117–127. (In Russian)
- Bubbayer, F. (2016) 'Russian version of Christian realism: Spiritual wisdom and politics in the thought of SL Frank', *Voprosy Filosofii*, (6), pp. 90–102. (In Russian)
- Porus, V. N. (ed.) (2012) *Semen Ljudvigovich Frank [Semyon Ludvigovich Frank]*. Moscow: ROSSPEN. (In Russian)
- Mareeva, E. V. (2005) 'Seed frank as a mirror of Russian religious philosophy', *Voprosy Filosofii*, (6), pp. 117–130. (In Russian)
- Antonov, K. M. (2007) 'Filosofija religii S.L. Franka [Semyon Frank's Philosophy of Religion]', *Russian Journal of Philosophical Sciences*, (3), pp. 18–23. (In Russian)
- Nazarova, O. (2017) *Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der Christlichen Philosophischen Traditionen. Die Russische Religiöse Philosophie (Simon L. Frank) und die Deutschsprachige Neuscholastische Philosophie (Emerich Coreth)*. München: Herbert Utz Verlag.
- Kulyaskina, I. Y. (2018) 'S.L. Frank: mezhdru «bogom filosofov» i «zhivym bogom» [S.L. Frank: Between the "God of Philosophers" and "the Living God"]', *Study of Religion*, (2), pp. 94–100. doi: 10.22250/2072-8662.2018.2.94-100. (In Russian)
- Frank, S. L. (1997) 'Chelovek i real'nost'. Metafizika chelovecheskogo bytija [Human and Reality. Metaphysics of Human Existence]', in *Real'nost' i chelovek [Reality and Human]*. Moscow: Respublika, pp. 207–432. (In Russian)
- Frank, S. L. (1990) 'Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiju religii [Incomprehensible. Ontological Introduction to the Philosophy of Religion]', in *S.L. Frank. Sochinenija [S.L. Frank. Collected Works]*. Moscow: Pravda, pp. 183–559. (In Russian)
- Darenskiy, V. Y. (2015) '«Ty»-filosofija S.L. Franka kak neklassicheskaja antropologija [Philosophy of "Thou" of S. Frank as a Non-classical Anthropology]', *Review of the Christian Academy for the Humanities*, 16(2), pp. 78–92. (In Russian)

Aliaiev, G. E. and Rezvikh, T. N. (2018) 'Religioznyj put' filosafo: S.L. Frank i pravoslavie [Semyon Frank and the Orthodoxy: Religious Way of the Philosopher]', *Russian-Byzantine Journal*, 1(1), pp. 72–112. doi: 10.24411/2588-0276-2018-10006.

Frank, S. L. (2011) *Svet vo t'me [Light in the Dark]*. Minsk: Izd-vo Belorusskogo jekzarhata. (In Russian)

Obolevitch, T. and Aliaiev, G. E. (2019) 'S.L. Frank: evrej, priniavshij hristianstvo. Predislovie k publikacii [S.L. Frank: a Jew who Recieved Christianity. Preface to Publication]', *Russian-Byzantine Journal*, (1), pp. 115–123. doi: 10.24411/2588-0276-2019-10006.

Информация об авторе

Долин Вячеслав Александрович — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Белгородского юридического института МВД России имени И.Д. Путилина (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Vyacheslav A. Dolin — PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of Humanitarian, Social and Economic Science of the Belgorod Law Institute of Ministry of the Internal of the Russian Federation named after I.D. Putilin (Russian)

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

Статья поступила в редакцию 30.10.2020; одобрена после рецензирования 23.12.2020; принята к публикации 30.12.2020.

The article was submitted 30.10.2020; approved after reviewing 23.12.2020; accepted for publication 30.12.2020.



Научная статья
УДК 283/289 + 266.3
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-44-59>

МИССИЯ ВЫПОЛНИМА: ПРАВОСЛАВНЫЕ БАТЮШКИ-БЛОГЕРЫ

Елена Александровна Островская

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия
e.ostrovskaya@spbu.ru
<https://orcid.org/0000-0003-0664-1514>



Аннотация. В настоящей статье автор представляет результаты эмпирического исследования популярных православных русскоязычных блогеров, медиа практики которых нацелены на цифровое миссионерство и катехизацию. Исследование проведено в методологической рамке концепции коммуникативных фигураций Андреаса Хеппа с использованием методов кейс-стади, экспертного и полевого интервью, онлайн текстового анализа. Результаты проделанного исследования показали, что онлайн ниша православных священников-блогеров существует уже полтора десятка лет. За эти годы сформировались медиа практики миссионерства, катехизации и проповеди, осуществляемые преимущественно через социальные сети VK.com, Живой Журнал, Instagram и каналы YouTube. Священнические блоги, насчитывающие десятки тысяч подписчиков, предлагают созвучный современности язык обращения к аудитории с целью миссионерства и катехизации. Они привлекают аудиторию, разнообразную по возрасту, полу и странам проживания русскоязычной сети акторов. Одним из прямых следствий медиатизации практик катехизации и миссионерства является продвижение нового образа священника и новой версии взаимодействия священник–мирянин. Не ограниченные консервативными рамками офлайн прихода и храма, священники–блогеры имеют возможность сформировать собственную аудиторию — обратиться к определённому поколению, выбрать стиль и контент проповеди или свидетельства веры. В свою очередь, аудитория выбирает священника-блогера сообразно своим интересам и формам желаемого религиозного участия. Православные священники-блогеры стремятся к консолидации усилий, к продвижению разных форм свидетельства веры в онлайн пространстве.

Ключевые слова: цифровое православие, социальные сети, священнические блоги, коммуникативная фигурация, православный блогинг, цифровое миссионерство, православные медиа практики

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта No 19-011- 00871 «Социальные медиа как фактор трансформации православия в современной России».

Для цитирования: Островская Е.А. Миссия выполнима: православные батюшки-блогеры // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 44–59. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-44-59>

MISSION POSSIBLE: RUSSIAN ORTHODOX PRIEST BLOGS

Elena A. Ostrovskaya

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia
e.ostrovskaya@spbu.ru
<https://orcid.org/0000-0003-0664-1514>

Abstract. The paper dwells on the modern phenomenon of the clergy going online and exploring new audiences. The empirical study conducted by the author concerned the activities of popular Orthodox Russian-speaking bloggers whose heightening media presence is aimed at digital missionary work and catechism. The research was organized in accordance with the theoretical framework of the concept of communicative figurations that was coined by Andreas Hepp. This constructivist approach implies that mediatization blurs the borders between previously disentangled actors and encourages the growth of their interactions and, thus, a tighter social reality. To embody a communicative figurations-oriented study, the author lays down the methodological foundations that are able to express the nature of personal practices and the reflections on them. So, the methods consisted of case studies, expert and field interviews, and online text analysis. The findings can be set out in the following manner. Online media activity and social networking allow wider transparency and a wider span of audience. Despite stereotype and politicized doxa, the online demand for a specific niche of purely catechetical Orthodox priest blogging has existed for a decade and a half. Over the years, the media practices of missionary work, catechism, and preaching have been formed, mainly in such social networks as VK.com, LiveJournal, Instagram, and in YouTube channels. This dynamic has been growing: priest blogs have acquired the audiences of some tens of thousands of subscribers. It is due to the fact that priest offer a contemporary language when addressing the public for the purpose of missionary work and catechism. They attract an audience of the Russian-speaking network of actors that is diverse in age, gender, and country of residence. Seeing and aiming beyond the conservative confines of an offline parish and church, blogging priests have the opportunity to create their own audience — reach out to a particular generation, choose the style and content of a sermon or testimony of faith. In turn, the audiences choose priest bloggers according to their interests and the preferable ways of religious participation. Orthodox blogger priests strive to consolidate their efforts, to promote various forms of testimony of faith in the digital space. The central direct consequence of the mediatization of catechism and missionary practices is the promotion of a new image of a priest and a new version of the priest–layman interaction, both contributing to a new church construct.

Keywords: digital Orthodoxy, social networks, priest blogs, communicative figuration, Orthodox blogging, digital missionary work, Orthodox media practices

Acknowledgements: the research was carried out with the financial support of the RFBR, within the framework of project № No 19-011- 00871 „Social media as a transforming agent of Russian Orthodoxy”.

For citation: Ostrovskaya, E. A. (2021) 'Mission Possible: Russian Orthodox Priest Blogs', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 44–59. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-44-59>

Цифровое православие — динамически развивающаяся онлайн ниша взаимодействий священников и мирян, дискурсов православных СМИ, форумов, священнических блогов в социальных сетях. Находившаяся совсем недавно на периферии научных исследований, она все больше привлекает внимание социологов и религиоведов. В период с 2015–2020 гг. появились исследования динамики цифровизации православных СМИ [Luchenko 2015], медиатизированного православия традиционалистских СМИ [Гришаева, Шумкова 2018], отношения к интернету и православного блогинга [Suslov 2016], использования интернета в приходской среде [Гришаева, Бусыгин, 2020], имиджа православия в секулярных СМИ, медиатизации пастырства в РПЦ [Богданова, 2020]. Отличительной чертой этого нового объекта исследований является его цифровой формат и постоянное динамичное изменение. Новизна формата напрямую коррелирует со стремительной медиатизацией современного российского общества — рутинизацией и банализацией новых медиа технологий, стиранием границ между онлайн и офлайн повседневностью. В реальности 2020-х гг. едва ли кому-то придёт в голову называть православные медиа практики некой автономной виртуальностью. Более того, насколько можно судить по исследованиям, православные медиа практики являются

рутинной составляющей различных площадок российского интернета.

Стремительно протекающий процесс медиатизации православия не оставляет возможности идти привычным путем реификации результатов исследований и концептуальных моделей. Цифровое православие находится в постоянном изменении. Разнообразятся его медиапрактики, развивается технологическая инфраструктура, изменяется отношение к интернету и медиа технологиям внутри православной среды. Так, еще в 2014–2016 гг. исследователи констатировали «цифровое беспокойство» и «напряженное отношение» к интернету в среде православного клира [Suslov 2016]¹. Однако в публикациях 2020 г. всё чаще констатируется позитивное отношение православных к интернету как среде, открывающей прямой доступ к общению со священниками, фигурируют темы пасторского онлайн служения и образа православных священников в СМИ [Морозов 2016, Богданова 2020]. Всё больше журналистских публикаций православных и светских СМИ о православных священниках-блогерах и их онлайн активности². В период с конца 1990-х — до 2020 гг. рутинизация православных медиа практик прошла значимый путь от цифровизации профильных церковных и около церковных СМИ, создания православных порталов, сайтов, возникновения первых священнических блогов на платформах Живого Жур-

¹ Концепция «цифрового беспокойства» была предложенная М.Суловым в качестве аналитического описания отношения РПЦ и священников-блогеров социальной сети «Живой Журнал» к интернету и новым медиа технологиям [Suslov 2016].

² Глинкин А. «Блог — это очень удобный инструмент для проповеди»: зачем священники пришли на YouTube // Афиша Daily. — 2018. — 25 мая. — URL: <https://daily.afisha.ru/infoporn/9074-blog-eto-ochen-udobnyy-instrument-dlya-propovedi-zachem-svyaschenniki-prishli-na-youtube/> (дата обращения 20.12.2020); Сегеда А. ТОП-10 лучших священников-блогеров YouTube // Православие.фм. — 2020. — 14 янв. — URL: <https://pravoslavie.fm/glavnoe/top-10-luchshih-svyashhennikov-blogerov-youtube/> (дата обращения 23.12.2020)

нала и YouTube и вплоть до разнообразной медиа активности православных священников и мирян в популярных социальных сетях.

В контексте социологического исследования православных медиа и динамики медиатизации современного православия особый интерес представляет именно блогосфера в социальных сетях. Насколько можно судить по работам зарубежных социологов и антропологов, именно в религиозной блогосфере социальных медиа осуществляется актуальное конструирование религиозных авторитетов, идентичностей, границ сообществ. Православный блогинг — его ключевые темы, цифровые форматы, инфраструктура, акторы и репертуары практик — всё ещё слабо изученный срез русскоязычного цифрового православия. С чем выходят православные священники-блогеры в интернет, какие ставят перед собой задачи, в чём видят свою миссию?

В настоящей статье я хочу представить результаты эмпирического исследования коммуникативной сети православных русскоязычных блогеров, медиа практики которых нацелены на цифровое миссионерство и катехизацию. Основной гипотезой моего исследования явилось предположение, что стратегии использования интернета и медиа технологий формируются в контексте долгосрочных медиа практик православных священников, инициировавших личный блогинг как религиозную медиа практику свидетельства веры. Ключевыми для исследования были вопросы о формах медиа коммуникаций священнических блогов, их инфраструктуре и тематическом фрейме.

Методология и методы исследования. В выборе методологии я руководствовалась тем, что медиа практики русскоязычных священников-блогеров всё ещё слабо изучены. А, соответственно, необходима методологическая рамка, позволяющая выявить связи между акторами, медиа и темами православного блогинга. В качестве такой методологии себя успешно зарекомендовала концепция коммуникативных фигураций Андреаса Хеппа [Островская 2020]. Эта концепция

привлекает всё большее внимание исследователей религии, поскольку позволяет анализировать цифровые практики той или иной религии в контексте более широких процессов медиатизации современных обществ.

Исходным пунктом построений Хеппа является сумма положений социально-конструктивистского подхода [Хепп 2020]. Медиатизация здесь понимается как исторически и культурно обусловленный метапроцесс социальных изменений во всех областях социальной жизни, включая религию. Этот процесс обнаруживает три волны — механизацию, электрификацию и цифровизацию. На волне цифровизации медиатизация достигает такой глубины проникновения в социокультурную среду, благодаря которой возникают небывалые прежде компоновки акторов, медиатехнологий и медиапрактик [Hepf 2020: 5-6, 8, 11]. Осмысляя методологию изучения этапа «глубокой медиатизации» общества, Хепп предложил концепцию коммуникативных фигураций.

Согласно Хеппу, коммуникативная фигурация — это паттерны процессов коммуникативного переплетения, возникающие благодаря медиа. В коммуникативных фигурациях люди конструируют символически значимые для них социокультурные миры. Каждая такая фигурация имеет четыре составляющие: формы коммуникации, медиа-ансамбли, констелляцию акторов и тематический фрейм. Термин «формы коммуникации» обозначает практики, характерные для конкретной подсистемы общества (политики, экономики, религии и др.). Констелляция акторов — это сеть индивидов, связанных друг с другом конкретными коммуникативными практиками. Такая констелляция может быть образована как индивидуальными акторами, так и коллективами или организациями. Каждая фигурация имеет только одну констелляцию акторов, воспринимающих себя как её часть. Медиа-ансамбли — совокупность медиа, используемых акторами, опосредующих их коммуникации и образующих среду, через которую осуществляется коммуникативная фигурация. Тематический фрейм

даёт ориентир для осмысленного взаимодействия акторов и вместе с тем является смыслом фигурации [Hepp, Hasebrink 2014: 260-262].

Алгоритм эмпирического исследования коммуникативных фигураций был разработан Хеппом в соавторстве с Уве Хазебринком [Hasebrink, Hepp 2016]]. Во множестве медиа, принесённых волной глубокой медиатизации, они предлагают различать те, которые опосредуют практики индивида, — это индивидуальные медиа репертуары. Медиа практики фигурации соотнесены с медиа-ансамблем. По ассортименту задействованных в нем медиа он может оказаться беднее индивидуальных медиа репертуаров. Методом, релевантным этому этапу исследования, является интервью. Ключевыми здесь будут вопросы о прагматике использования конкретных медиа в практиках фигурации по релевантным для неё темам [Hasebrink, Hepp 2016: 7-15].

Разработка Хеппа и Хазебринка представляется мне весьма продуктивной в двух аспектах. Во-первых, она содержит алгоритм вхождения исследователя в фигурацию — последовательность шагов по установлению связей между отдельными акторами, где в фокусе изучения будут индивидуальные репертуары медиа и специфика их использования. Во-вторых, они предложили методологию установления границ коммуникативной фигурации. Хепп и Хазебринк полагают, что для прицельного эмпирического исследования следует проводить масштабирование границы фигурации. Их можно сузить до масштаба группы или цифрового коллектива, либо максимально расширить до масштаба медиа практик социального поля или системы [Hepp, Hasebrink 2018: 23-24]. В контексте моего исследования возможность войти в поле через изучение индивидуальных медиа репертуаров священников-блогеров позволяет выявить те сети коммуникаций, которые не имеют жесткой привязки к практикам и границам локальных православных приходов.

Эмпирическая часть исследования проводилась в период февраль 2019 — декабрь 2020 гг. Основными методами исследования выступили онлайн тек-

стовой анализ, кейс-стади, полевые, экспертные и биографические интервью. На первом этапе исследования проводился сбор информации — анализ публикаций о популярных священнических блогах в православных СМИ, подписка на личные аккаунты православных блогеров с целью мониторинга тематического репертуара и основных практик блогов в социальных сетях Vk.com, Instagram и на платформе YouTube. В рамках этого этапа исследования было собрано также 23 полевых интервью с членами Санкт-петербургских православных молодежных клубов, созданных при различных храмах Санкт-Петербурга. На втором этапе были проведены экспертные интервью со священниками, связанными по долгу службы с миссионерскими отделами Санкт-Петербургской и Минской епархий (15 интервью). Экспертам были предложены вопросы об отношении к интернету и новым медиа, о медиа практиках епархий в социальных сетях, об оценке онлайн активности православных священников-блогеров. Результаты этих этапов исследования позволили сформировать целевую выборку для изучения конкретных кейсов. Целевая выборка по блогерам наполнялась методом выборки, управляемой респондентами [Heckathorn 2007, Volz, Heckathorn 2008]. Она включала следующие критерии: возраст автора блога (поколение родившихся в 1970-е — 1980-е гг.), актуальная офлайн деятельность в статусе рукоположенного священника, регулярная блого-активность в течение 5–4 лет, тематическая направленность блога на миссионерство. На третьем этапе исследования были проведено 10 интервью со священниками-блогерами.

В своем исследовании я нацеливалась на изучение медиа практик православных священников, для которых блогерская активность не является частью профессиональной, т. е. официально порученной деятельности. В качестве репрезентативных кейсов для рассмотрения в настоящей статье были взяты 4 блога. Из них 3 принадлежат русскоязычным православным священникам, инициировавшим собственную медиа активность задолго до принятия официальных решений РПЦ о православ-

ном блогинге³. Они используют различные медиа — YouTube, персональный сайт, социальную сеть «Живой Журнал». Их авторы задействовали различные медиа практики обращения к цифровой аудитории и взаимодействия с нею. Кроме того, эти три блога упоминались в качестве модельных в интервью с другими священниками-блогерами и в экспертных интервью. Несколько отдельно от них находится 4-й кейс — в социальной сети Instagram блог православного священника с нетривиальным способом свидетельства веры и взаимодействия с цифровой аудиторией.

Конstellация акторов и медиа православного цифрового блога. В ходе экспертных и блогерских интервью в качестве самых популярных, располагающих большим количеством подписчиков неизменно называли три русскоязычных блога — «Batushka ответит» о.Александра Кухты на платформе YouTube, «Бытие между» о.Сергия Лепина в социальной сети «Живой Журнал» и сайт о.Константина Пархоменко на портале «Азбука веры». Четвертый блог — «бегущий священник» — был назван в большинстве полевых интервью с членами Санкт-Петербургских православных молодежных клубов. Кроме того, через хештег «батюшкаонлайн» он включен в паблик, образуемый постами священнических блогов, популярных в социальной сети Instagram. Каждому из авторов указанных блогов были заданы вопросы об отношении к интернету и новым медиа технологиям, об используемых ими православных медиа и индивидуальном репертуаре медиа.

В своих ответах респонденты глубоко положительно оценивали интернет как новое пространство для свидетельства веры, позволяющее выйти за пределы локальности прихода, конкретного храма, охватить своей проповедью десятки тысяч людей, подписывающихся на YouTube канал блогера или регулярно посещающих его сайт:

У меня есть статья — «Зачем православному пастырю нужен свой интернет-сайт?» Я пишу о том, что для нас это возможность тысячекратно умножить своё слово, которое я произношу перед людьми. Я много лет проповедовал устно перед двумя-тремя десятками прихожан, в будние дни мало приходит. Понятно, что в праздники и 100, и 500 может быть. Но в будние дни я всё время служу, проповедую. А благодаря интернету я получил такую возможность — сначала я в аудио формате, потом в видео формате я стал выкладывать свои проповеди — мои проповеди тысячи людей смотрят. И я знаю, что даже мое жалкое слово, я не считая себя выдающимся проповедником, людей подерживало, исцеляло, выводило из каких-то тупиковых жизненных ситуаций, спасало от суицидов, уныния, депрессий. Я много думал над этим — зачем нужен сайт? Мы знаем, что всегда христиане использовали себе на службу технические возможности. Христос, когда проповедовал, на лодке отъезжал немножко по Галилейскому озеру, потому что по воде хорошо звук передается. И люди собирались на берегу, Христос, чуть отплыв, говорил, и его звук, усиленный прохождением по воде, доносился до сотен и тысяч людей. Апостол Павел изобрёл удивительный эпистолярный жанр. Он стал писать письма разным христианам. Тогда были частные письма, а вот, как мы сейчас говорим, «открытое письмо», Павел приписку делал — «прочитайте и дайте другим прочитать». Иоанн Златоуст ввёл интересную ситуацию. За ним специально мальчики-таксографы записывали, потом они всё это расшифровывали, он правил, набело переписывали и продавали. Поэтому так много их дошло до нас. Интернет даёт нам удивительные возможности именно в этом плане (о. Константин Пархоменко)

Подчёркивалось в интервью также, что новые медиа технологии позволяют блогеру выбрать себе целевую аудиторию, обра-

³ Videоблоги священников Русской Православной Церкви: рекомендации и советы // Московский Патриархат. Синодальный отдел по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ. — 2018. — 2 авр. — URL: <https://sinfo-mp.ru/videoblogi-svyashhennikov-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi-rekomendatsii-i-sovetyi.html> (дата обращения 25.12.2020)

таться к ней в определенном стиле общения. Так, казалось бы, утратившее былую популярность медиа пространство Живого Журнала по-прежнему привлекает всех тех, кто предпочитает дружеское общение-диалог в текстовом формате. Ярким примером является блог «Бытие между» о. Сергия Лепина. За 17 лет своего существования блог обрёл устойчивую аудиторию, которая постоянно пополняется благодаря ссылкам на ЖЖ, которые автор размещает на своих аккаунтах в других социальных сетях. Принципиально важно отметить, что подписчики блога регулярно делают шаги в направлении установления офлайн отношений со священником. Многие приезжают в храм к о. Сергию, чтобы увидеться и поговорить лично, присоединяются к нему для совершения паломничеств. В интервью о. Сергей подчеркнул, что интернет и медиасреда социальных сетей делает возможным выбора для мирянина знакомства с разными священниками и разными формами свидетельства веры:

За 17 лет как было у меня 3 тысячи с чем-то подписчиков, так и сохранилось. Приток прекратился, когда ЖЖ ушёл из топа соцсетей. Но сейчас у меня идет массовый рост подписчиков в других соцсетях, например, в Fb, где я начал дублировать свои записи. У меня сейчас там более 4,5 тысяч подписчиков и ещё тысяча ждёт подтверждения. Пока у меня сохраняется оптимизм, что этим стоит заниматься. И дело даже не в количестве читателей! Священники как таблетки должны быть разными. Понятно, что есть люди, которым такой тип священства, который представляю я, на дух невыносим. Ну, а есть, напротив, те, кому мой стиль приходится по душе. Есть разные священники и разные аудитории. Моя аудитория — это часто люди сомневающиеся, свободные в прямом и переносном смысле, с претензией к форме изложения, люди, которые меньше всего дорожат какими-то славянизмами в тексте, традиционными ходами в толкованиях, которые не очень боятся новизны. Но у меня не было цели сделать проповедническое предложение для одной какой-то группы читателей. Я просто делал так, как мне хотелось, как

нравилось: я подбирал те сюжеты, о которых имел желание написать, и выбирал те литературные средства, которыми обладал и которые считал возможными и уместными. Священник должен быть собой, виртуальное присутствие — это прежде всего дружеское присутствие, не формальное, не официальное по какой-то обязанности и инструкции. Это же не приходская деятельность, где я просто обязан служить определённым образом, говорить проповедь на определённую тему, общаться с определёнными людьми — даже если у меня сегодня плохое настроение и обострение мизантропии. В сети я могу выбирать людей, которым я могу быть интересен, и которые интересны мне. На проповеди я должен быть универсальным, потому что там стоят грамотные и не грамотные, образованные и не образованные, те, кто за правых и те, кто за левых. В церкви надо выходить воззванием, которое было бы уместным и назидательным для всех. А в ЖЖ я мог позволить себе использовать слова, не задумываясь над тем, знает ли мой читатель, что такое «трансцендентальная апперцепция». Когда пишешь, о чём считаешь нужным и как считаешь нужным, то рядом остаются во френдах люди, которым нравится, приемлемо то, о чем ты пишешь. Ну, не интересно человеку про апперцепцию, ну, зайдет он не к тебе, а к тому, кто расскажет, в какую сторону света правильно класть земные поклоны и какой иконе Божьей Матери и от чего нужно ставить свечки. Правило простое: пиши, о чем тебе интересно, и найдутся люди, которым это тоже интересно, ну или те, кто захочет тебе в ста комментариях рассказать, почему его это ни капельки не заинтересовало. Знаете, тут как с клинической практикой у врачей: есть такие ситуации, когда неважно, окулист ты кардиолог — ты прежде всего врач. Но есть ситуации, когда преобладающими оказываются вопросы специализации. Так и со священниками: в 99% процентах их практики — они «просто» священники. Но в научно-богословской, публицистической и блогерской деятельности они могут позволить себе определённую специализацию и таргетирование (о. Сергей Лепин)

Во всех интервью отчётливо обнаруживалась отчётливая рефлексия о целевой аудитории и обратной связи, получаемой от подписчиков. Респонденты подчёркивали, что в своем выборе подписчики руководствуются своими предпочтениями тех или иных медиа, стиля и контента конкретного блога:

Проблема в том, что ментально мы застряли в мире интернета 2.0, где балом правят социальные сети и горизонтальные связи. Всё так. Но в последнее время эта система начала усложняться и к привычным схемам добавились сложные алгоритмы соцсетей и пресыщение информацией пользователей. Люди уже приходят не столько на ресурс, сколько к конкретному человеку, который вызывает у них симпатию и доверие. Но нельзя фломастером одного цвета нарисовать картину, как и одной таблеткой нельзя вылечить любую болезнь. Поэтому и священники тоже должны быть разные. Мне, например, совершенно не близко то, что делает свящ. НБ. Сплошные розовые пони и единорожки! Но я понимаю, что есть категории людей, кому нужен именно такой язык. Не существует универсального подхода, который нравился бы абсолютно всем людям и отвечал бы всем запросам <...> Я родился в 1992 году, мне 28 лет. Кто моя аудитория? У меня есть статистика YouTube, и там получается, что школьники — это 0,1% моих зрителей, а 50 % — это мои ровесники. Я попадаю в своё поколение, я расту, и мои зрители тоже растут. У многих из них так или иначе есть проблемы с церковью. Но я понимаю, что не могу решить их на расстоянии. Поэтому занимаюсь тем, что сею зерна мысли, которые возможно под действием других обстоятельств дадут всходы и подтолкнут ребят к поиску ответов. В таком смысле YouTube — это идеальная миссионерская штука. (о. Александр Кухта)

Анализ ответов блогеров, медиа практики которых осуществляются в инфраструктуре платформы YouTube, позволяет говорить об аудитории, 60% которой составляют женщины, 40% мужчины; 85% жители городов. По возрастным характеристикам — это подписчики в возрасте от 25 лет и до 60 лет.

Из интервью в интервью священники-блогеры высказывали мнение, что YouTube, Vk.com и Живой Журнал являются самыми востребованными площадками для интересующихся православием. Подписчики делают выбор в пользу YouTube каналов, поскольку предпочитают видео контент, а пользователи социальной сети Живого Журнала — пространные тексты с возможностью высказать собственное мнение в комментариях и вести дискуссии в течение нескольких месяцев. Социальная сеть Instagram оценивалась как «больше для женщин», поскольку форма коммуникации, преобладающая там, — это фотографии, краткие подписи под ними или крохотные тексты.

Принципиально иное мнение о Instagram был высказан автором блога «бегущий священник». Опираясь на собственные наблюдения и опыт, он оценил этот медиа как надежного посредника в установлении прямого контакта с молодёжной аудиторией. Кроме того, он подчеркнул, что именно Instagram позволяет быстро обретать единомышленников и устанавливать связи в православной медиасреде:

Социальные сети — это данность. Я сам долго думал, надо мне это или нет. Социальные сети помогают находить людей, могут помочь самореализации. Я в начале сделал странички в Vk.com и на Fb. Но я там ничего не делаю, мне там не интересно. Тогда я создал страничку Instagram, потому что хотел себя реализовать, защитить себя и найти единомышленников. Буквально за полгода у меня образовалось 4 тысячи подписчиков. Благодаря Instagram меня нашла работница с православного канала «Спас». Я всё пытался создать беговой клуб — при соборе здесь, при благочинии. Выслушивали и молчали. А тут раз в Instagram мне пишет девочка, что мы хотим пригласить Вас на телеканал Спас, на программу «Утро на Спасе». Вот я там объяснил, почему я бегу. К тому времени я уже приехал в Москву и уже с хэштегом бегущий священник. Таким вот образом благодаря Instagram меня пригласили на «Спас». А потом я вернулся из Москвы в Петербург и меня пригласили в отдел по взаимодействию со спортивными организациями

Санкт-Петербургской епархии. А я до того им звонил, представился, сообщил, что бегая. Вот они меня пригласили и спросили, хочу ли я создать беговой клуб. Теперь у меня официальная бумага есть, что я духовник бегового клуба при Санкт-Петербургской метрополии. Клуб называется «Православный марафонец», буквально месяц — полтора назад всё это состыковалось. На данный момент у нас там есть 3 священнослужителя, дьякон и 5 мирян. Вот у нас там человек 8 есть. Все благодаря Instagram: я всех приглашаю, говорю, что у нас в 18.00 в ЦПКО всегда встреча-пробежка, раздевалка и душевая есть, всё удобно, чтобы никто не мерз. Встречаемся на кросс-пробежку. (Бегущий священник)

Тематический фрейм и медиа практики: миссионерство и катехизация. В большинстве экспертных интервью подчеркивалось, что в современной практике рядовых верующих, как, впрочем, и священников, миссионерство и катехизация мало различаются. Более того, «часто даже священники отождествляют» эти два самостоятельных вида религиозной практики. Однако, согласно интервью, ясность относительно сущности катехизации наступает достаточно быстро в случае вовлечения верующих-мирян в соответствующие образовательные структуры при церквях (клубы, воскресные школы и встречи, курсы катехизаторов и т.д.). С практикой миссионерства дело обстоит много сложнее, поскольку нет ясности и единой модели того, а как, собственно, проводить свидетельство веры в различных средах современных горожан. Эта тема является весьма актуальной для организации онлайн миссионерской активности епархиальных отделов РПЦ. Приведу выдержку из интервью с главой миссионерского отдела работы с молодежью Санкт-Петербургской епархии. В своем интервью эксперт даёт определение православного миссионерства, рефлексирует о специфике медиа сред и необходимости разработки новых форм повседневного взаимодействия в тематическом фрейме миссионерства, языка проповеди и нетривиальных медиа практик:

Я занимаюсь миссионерской деятельностью последние 18 лет. Миссия — это

прежде всего свидетельство о Боге, о Евангелии, о Церкви вне стен храма человеку, не принадлежащему церкви. В 1990-х гг. моей аудиторией были раскольники, свидетели Иеговы, саентологи, кришнаиты. Я проводил дискуссии в таких средах. Со временем стал вторгаться в закрытые атеистические сообщества. Исходя из позиции, что миссия — свидетельство о Боге и Евангелии — является заповедью, интернет — это поле, на котором Церковь должна свидетельствовать о Боге, Евангелии, о Христе. Необходимо использовать язык новых медиа — социальных сетей, интернет-порталов, приложений, сайтов — для обращения к людям, призыву к приходской деятельности. Сейчас общество весьма информатизировано, пронизано медиа. Церковь здесь опаздывает, как будто бежит за уходящим поездом. У русскоязычных православных блогеров, даже самых популярных по несколько десятков тысяч подписчиков. Это очень маленький процент, очень маленькое миссионерское поле. Мы с коллегами сейчас готовим видео-блогинг, ищем определённый стиль и правильный просветительский формат. Планируем выйти в YouTube, поскольку он популярен в молодёжной среде. Из уже созданного — миссионерские группы в Vk.com — именно там, поскольку это всё-таки самая популярная и многочисленная в России социальная сеть. Есть понимание, что Vk.com сдаёт позиции, но среди тех, кто не в Питере и не в Москве, в других российских городах эта сеть популярна. А потому мы должны вести там миссию, потому там были созданы наши миссионерские Vk.com группы, молодёжного центра «Ставрос», например. Facebook в большей степени имеет англоязычную аудиторию. Кроме того, там больше личное общение. Приведу пример: я был командирован на полгода на Филиппины как миссионер в 2019 г. По возвращении у меня на аккаунте в Fb появилась тысяча подписчиков-филиппинцев, с ними сохраняется общение после моей миссионерской поездки. Церковь сейчас, по сути, стоит перед проблемой создания языка обращения к пользователям социальных сетей. Мы с коллегами пытаемся находить пути обращения к большому сетевым аудиториям. Да, зачастую это неожиданные пути. Я ищу пути

обращения к атеистическим сообществам. Это группы атеистов в Vk, например. Кроме того, мы создали такой нестандартный способ выхода на многомиллионные аудитории — проповеднические выступления на социальном радио мобильного приложения Zello. (о. Николай Святченко)

Подробный рассказ об инновационной миссионерской медиа коммуникации, содержится в интервью с сотрудницей миссионерского отдела Санкт-Петербургской епархии. Она активно участвует в реализации проекта по разработке формата медиа практик массового онлайн миссионерства. В своём интервью эксперт отметила, что православная миссия адресуется прежде всего к неверующим или иноверцам. А это — сложная, весьма разнообразная и многочисленная среда современных мегаполисов. Обращение к такой среде требует ревизии уже имеющихся медиа форматов — обновления дизайна и контента устаревших православных сайтов, создания сети миссионерских сайтов и порталов с возможностью прямого онлайн обращения и взаимодействия всех тех, кто находится в духовном поиске. Респондентка отдельно подчеркнула, что актуальный опыт работы в миссионерском отделе выявляет острую потребность в разработке новых форм повседневного взаимодействия в тематическом фрейме миссионерства. Со всей очевидностью назрела потребность в обновлении языка проповеди, ревизии уже имеющихся её медиа форматов и создании новых нетривиальных медиа практик:

Православная церковь представлена в интернете в тысячи раз меньше, чем католическая или протестантская конфессии. Я исхожу из конкретных цифр, собранных научными исследованиями о христианских миссиях в интернете. Православная церковь нуждается в миссионерских сайтах. Обычные православные сайты — это сразу символика — кресты, купола. Очень много людей, которые находятся в экзистенциальном кризисе, ищут смысл жизни, их постигло какое-то горе или они на жизненном перепутье, задумались о вопросах бытия. Если посмотреть по поисковикам статистику запросов, например, «смысл жизни», она довольно большая. Но то, что выдают

потом поисковики как результат такого поиска — это стандартные неинтерактивные православные сайты с присущей им символикой, либо какие-то эзотерические сайты. Мы создаём специализированный ресурс, который не будет отталкивать людей, по контенту будет содержать ответы на вопросы ищущего — что есть смерть, страдание, счастье и т.д. На нём будут присутствовать дежурящие миссионеры, которые сразу смогут пообщаться с обратившимся человеком. Нам, как миссионерам, православные каналы не очень интересны, потому что там уже есть православные люди. Нам нужны светские каналы для миссионерства. Одной из наших инициатив стало медиа обращение к широкой аудитории через мобильное приложение Zello. Есть такое мобильное американское приложение Zello со множеством каналов и 150 миллионами пользователей по всему миру. Когда его скачиваешь и пользуешься, оно превращает смартфон или айфон в рацию. Такое социальное радио — нажимаешь кнопку и задаешь вопрос. Там большое количество самых разных каналов. Мы инициировали серию передач на канале «Религия и политика», на котором 135 тысяч подписчиков. На этом канале идёт круглосуточное общение о всех новостях и различных религиях, причём от каждой религии имеется свой представитель. По согласованию с владельцем этого канала мы проводим диспуты и интервью с православными священниками. Наши передачи вызывают живой интерес у аудитории. Мы публикуем в наших миссионерских группах в Vk.com анонсы этих мероприятий, выкладываем уже состоявшиеся передачи. У нас есть отчетливое понимание, что миссионерский ресурс должен быть направлен как на человека ищущего, так и на того, кто не ждёт. Как на уличной миссии мы обращаемся ко всем. Необходимо силы направлять в интернет для обращения к большим аудиториям. Блоггерство — это очень важное направление миссии, потому что каждому человеку нужен свой батюшка.

Создание канала на платформе YouTube, или личного аккаунта в социальных сетях само по себе не означает выхода в «миссионерское поле интернета». Каждому священнику, решившемуся на реализацию

религиозных практик миссионерства, катехизации и проповеди в медиа формате приходится самостоятельно искать язык и формы онлайн свидетельства веры. Создатель популярного блога «Batushka ответит» констатировал, что на старте в 2015 г. совершенно неочевидны были форма и язык избранной им медиа практики. В качестве главной темы своей онлайн деятельности он обозначил миссионерство и хотел обращаться к ровесникам, говорить на языке, понятном современнику. Результатом его многолетней работы стал видео-блог на YouTube, насчитывающий 42 тысячи подписчиков. Он разработал собственный уникальный почерк медиа коммуникации по теме свидетельства веры в формате сюжетного видео-ролика:

Когда я учился Минской Духовной семинарии, то попал в тусовку под названием «молодёжное миссионерское братство». И мы реально занимались социальными миссионерскими делами — мы ездили в детские дома, принимали группы, организовывали большущие фестивали. Вот, уже выпускаясь из семинарии, я был заряжен на то, что я буду заниматься какой-то активной деятельностью, а не просто служить на приходе. И это дань воспитанию именно в братстве. Я оказался священником на приходе под Минском. И понял, что человеку моего поколения реализовать в этой среде довольно сложно. Кроме того, я формальный церковный чиновник, работаю в синодальном миссионерском отделе православной белорусской церкви. Могу сказать, что для нас это проблема: в массовом церковном сознании понятия «миссия» и «катехизация» смешаны. Люди и в том числе священники не проводят границы, а мы стараемся их проводить и отвоевывать свою территорию. Катехизация — это работа с теми, кто уже в церкви, кто уже крещён, кто уже свой. Миссионерство — это работа со стереотипами и шаблонами. Я осмыслил всё это и нашел для себя YouTube. Изначально я не понимал, как и о чём говорить, я долго искал. Многие мои первые ролики скрыты, их надо переделать. Я тогда пытался реагировать на разные прецеденты, это было не всегда оправдано. Процесс создания ролика очень затратный по всем ресурсам,

включая время. Для ролика пишется сценарий, это сложно — сложно переводить церковные темы на простой человеческий язык. Кроме того, тут надо учитывать критиков из своей же среды. Потом съёмка и монтаж. Все вместе — от 20 до 40 часов работы. Ролики прокатывают на фокусных группах, это зависит от темы, показываю друзьям-программистам. Абсолютно любую тему можно сделать миссионерской. Сейчас, например, пишу сценарий для ролика про аборт. Я давно вынашиваю тему ролика, почему мы молимся за власть. У меня нет контент-плана, расписанного на год. В задачи миссионера входит разорвать шаблон или привычный стереотип попа на мерседесе, показать, что христианский мир глубже, сложнее и интереснее и привести в храм. Цель моего блога — довести человека до храма. (о. Александр Кухта)

Анализ интервью со священниками-блогерами позволяет заключить, что долгосрочный опыт коммуникаций по темам миссионерства, катехизации и проповеди сопряжен с постоянным поиском новых медиа форм. Эти новые формы должны быть чувствительны к стремительному развитию медиа среды русскоязычного интернета, углубляющейся медиатизации повседневной жизни современного общества. И здесь мне представляется важным привести цитату из интервью с широко известным в православной среде и за её пределами пetersким священником, одним из создателей контента популярного православного портала «Азбука веры» о. Константином Пархоменко. В течение 16 лет он осуществляет медиа практику свидетельства веры. За эти годы им пройден огромный путь от создания и ведения собственного интерактивного сайта до разработки нового видеоблога на платформе YouTube с 99,2 тысячей подписчиками, десятками миллионов просмотров. В интервью о. Константин подчеркнул, что преобразование форм и форматов медиа практик напрямую коррелирует с изменениями новых технологий, их инфраструктуры и востребованности у пользователей. Стремление обратиться к большим аудиториям, разнообразным по возрасту, образованию, интересам и общей подготовленности предполагает новаторство, гиб-

кость и креативность в изобретении новых форм коммуникации через медиа:

С 1996 года, когда студентом был, вёл православную передачу на протестантском радио, тогда православного радио ещё. С 2000 года веду передачу на нашем православном радио. На радио я много лет, преподаю, лекции читаю, веду занятия. Наш православный контент так позорно мало привлекает людей, что это — огорчение. Людям почему-то это не интересно. Вот стендапы комиков привлекают полтора миллиона просмотров. Это людям интересно, а православный контент — нет. Да, и православные не приучены интересоваться, люди находятся в какой-то спячке. В 2004–2005 году я создал свой сайт на платформе «Азбука веры». «Азбука веры» — это огромный ресурс, там мой сайт. На сайте много рубрик — книги, статьи, фотоальбомы, путешествия, паломничества, объяснения служб, фотографии с комментариями. Кирилл Танцырев открыл этот ресурс, сам на свои деньги он это делает. <...> В 2010 году я прочитал статью, что к 2020 году 90% контента будет в видео формате. И тогда я подумал, что надо в эту сторону смотреть. На рубеже 2012–2013 года я начал выкладывать у себя на сайте видеоролики со службы. Каждый день я стал онлайн комментировать Евангелие. У нас ведь каждый день Евангелие в церкви читается. Каждый день читается кусочек и так за целый год все Евангелие прочитывается. Называется это «Церковное зачало». Эти записи выкладывали в разделе «календарь» сайта «Азбуки веры». Люди могли открыть календарь и почитать, какие святые и послушать мою беседу на этот день, где я трактую отрывочек на этот день. Это вызвало огромный интерес у людей, я увидел, что это востребовано. Тысячи людей стали писать, как это важно для них. Вот я стал заниматься видео-деятельностью. Сначала было по Евангелию, потом додумался выкладывать свои проповеди, которые читаю в церкви. Мне часто звонят священники и спрашивают, как это делать. Они хотят начать блог или онлайн миссию, но думают, что нужна команда и большое финансирование. Я всё это снимаю сам во время службы в церкви. Во время службы

есть пауза небольшая, я выхожу, ставлю штатив и включаю камеру. После этого захожу в алтарь и заканчиваю службу. Фотоаппарат сам пишет меня, потом на монтаже обрезаю, как нужно. Вот, объясняю священникам, что всё делаю сам, никаких помощников не нужно, на самую простую камеру. Самая большая проблема, что нет у нас никаких средств на эту деятельность. Только пожертвования — вот, мне камеру купили (о. Константин Пархоменко).

В экспертных интервью и в интервью со священниками-блогерами неизменно обнаруживается рефлексия о стене отчуждения между священниками «старой формации» и молодёжью, светскими людьми. Священники, принадлежащие поколениям родившихся в 1940–1950-х гг., неодобрительно относятся к медиа практикам свидетельства веры, выражают скепсис в отношении стремления новых поколений священников выходить напрямую к аудитории. Вопреки этой критике и сопротивлению внутренней среды, священники из поколений, родившихся в 1980–1990-е гг., ищут новые формы практик миссионерства и проповеди, способные привести людей к вере и в церковь. Яркой иллюстрацией инновационной практики свидетельства веры является блог «бегущий священник». В биографическом интервью с автором блога alexey_marafones в Instagram содержится рефлексия о сложном пути, по которому движется священник, желающий сделать свою миссию созвучной современной текстуре повседневности. Священник сталкивается с двойной проблемой — устаревшим языком и практикой религиозной коммуникации в её офлайн формате и с необходимостью вынесения своей инновации в медиа формат:

Я — практик, не теоретик. Я хочу показать другого священника. Я с 6 лет в храме, в алтаре, я видел много чего. Вырос в одесской области на Украине, родился в Чехии в семье военнослужащего. Здесь в Андреевском соборе уже 12 лет: начинал певчим, водителем, кладовщиком был, пономарил, дьяконом был. Семинарию заканчивал одесскую тогда ещё. Я прошёл все ипостаси — от просто мирянина, певчего. Я по образованию — учитель музыки по классу фор-

тепьяно. То, что я бегаю, — это сильный момент повышения доверия, успокоения неверующих, антицерковных людей. Они смотрят и говорят, что может быть не всё так плохо. Много такого сейчас — есть люди, а есть — священники. Я сам священник, у меня уже стирается это видение. Но я помню, как раньше было — разрыв между священнослужителями и людьми. Я занимаюсь бегом уже около 10 лет, 8 лет бегаю марафоны. После ультра-марафона появилась мысль назваться «бегающим священником». Я сталкивался со стеной противостояния тому, что я бегаю. Мне запрещали. Но я вижу, как реагируют на это обычные люди. Я — священник, я бегу. Кто бежит, тот уже со мной. Это процесс бега — мы встречаемся побегать, потренироваться. Для меня это — миссионерство, насколько я буду для человека примером или кто-то из ребят. Все, кто собираются прийти, знают, что я священник. Ярый атеист к нам не будет ходить. У меня в Instagram большая половина подписчиков — это люди, не имеющие отношение к церкви, много иностранцев со всего мира, очень много бегунов. На больших дистанциях душа от тела отделяется. (Бегающий священник).

В блогерских интервью отчётливо звучит тема высокой востребованности разных форм медиа практик миссионерства, катехизации и проповеди. В ансамбле медиа коммуникативной фигурации православного миссионерства присутствуют не только социальные сети Vk.com, Facebook, Instagram, новые православные сайты, порталы и светские мобильные приложения. В нём не утрачивают своей актуальности и священнические блоги на платформе Живого Журнала. Сами респонденты объясняют это потребностью аудитории и в «своем священнике», и в многоголосии медиа практик свидетельства веры. Так, блог «Бытие между» о. Сергия Лепина в социальной сети «Живой Журнал» неизменно упоминался абсолютно во всех без исключения интервью. Его преимуществом респонденты считали именно текстовую форму обращения к аудитории, скрупулезное осмысление текстов Писания и традиции христианского теологического и философского дискурсов. Текстовая медиа

практика свидетельства веры этого блога привлекает мирскую, светскую и священническую аудитории. В пространстве блога годами ведутся теологические дискуссии, разбираются сложнейшие вопросы вероучения. Говоря о специфике свидетельства веры в условиях современности, о. Сергей Лепин отдельно отметил, что виртуальное пространство — это реальность повседневной рутины и жизни, и пора уже отказаться от устаревшего определения виртуального как ненастоящего. Медиа практики свидетельства веры важны не только для людей, находящихся вне церкви или мирян, они в равной степени адресуются и к священникам:

Для меня блогерство — это такая форма, способ написания текстов. Кто-то писал дневники себе в стол или в расчёте, что это прочитают его дети... С какого-то времени я стал уходить от академической науки в чистом виде в сторону наукоёмкой публицистики. Я изначально вёл ЖЖ, чтобы когда-то издать написанное. Это такая форма написания книги, что ли. Не знаю, произойдет ли это... ЖЖ это книга, которую ты хочешь править постоянно. Но её оказалось невозможным закончить, привести к готовому продукту. В любом случае, ни одну мою книгу не полистает столько людей, сколько уже «полистало» мой ЖЖ. У меня много тегов в ЖЖ — самые бурно пополняющиеся теги связаны с Евангелием, с его толкованием и пониманием. Это понятно, поскольку я прежде всего священник, проповедник, миссионер. Я иногда пишу, например, о музыкантах, но рано или поздно и там всё переходит на «тему Бога», у меня всё о религии. Как волка ни корми, он всё равно в лес смотрит. Так и с проповедником: о чем бы он ни писал, всё равно будет выходить проповедь, пусть и не в классическом понимании этого слова... Я был также в проекте «Батюшка онлайн», почему нет? Человек живёт в какой-то деревне, ищет какого-то общения, и хорошо, если он находит священника онлайн. Сама идея нормальная, я увидел там возможность предоставить площадку священникам, которые тоскуют... по общению, по умным вопросам. Ты можешь прослужить 20 лет на приходе в какой-нибудь деревне и

*не услышать никаких вопросов, кроме того, куда девать огарок свечи на погребении или какую икону купить от головной боли. Это реальность: ты можешь годами прослужить и не услышать от прихожан вопроса о Христе, о Троице, о Спасении... Про яблочки-куличики-яйца всегда услышишь, а вот про это — не всегда и не везде. От этого можно «профессионально» отупеть. Ну, а есть миряне, которые не могут найти священника, с которым можно было бы серьёзно поговорить о Христе — им попадают только те батюшки, с которыми можно поговорить только просфорках и поклонах... На этом ресурсе также много подсказок для молодых священников — можно подсмотреть у коллег какие-то подсказки, варианты ответов. Человек не ограничен пространством — это здорово и для мирян. Поэтому этот проект нужен и для священников, которые хотят отвечать, и для простых читателей... Я против разделения виртуального и реального мира. Проблема — это отношение к виртуальному как неподлинному и ненастоящему. Все намного сложнее! Мне кажется, что виртуальность — это разновидность ментального и интеллигибельного, а если это так, то и это — область духовной брани и стяжания добродетели. Ведь и термин «виртуальность» можно производить не только от латинского «*virtualis*» (возможный, воображаемый), но и от «*virtus*» — добродетель. (о.Сергий Лепин).*

Заключение

Результаты проделанного исследования открывают принципиально новый ракурс видения цифрового православия. Медиа практики священнических блогов не вписываются в уже утвердившиеся модели академического презентирования цифрового православия как «боящегося интернета» или использующего медиа в неких политически ангажированных целях, лежащих за пределами веры. Проведённые интервью показали, что ведущий тематический фрейм медиа практик священнических блогов в социальных сетях VK.com, Facebook, Instagram и Живой Журнал — это миссионерство, катехизация и проповедь.

Большинство крупных блогов, располагающих десятками тысяч подписчиков, существуют уже более 15 лет как устойчивая коммуникативная практика русскоязычной констелляции акторов, разнообразной по возрасту, полу и странам. Внутри среды православных священников, принадлежащих поколениям родившихся в 1970–1990-х гг., обнаруживается отчётливая рефлексия о динамичности процессов медиатизации современного общества и необходимости ревизии медиа, созданных на заре вступления православия в миссионерское поле интернета. В равной степени очевидна для священников-блогеров и потребность в расширении репертуара медиа практик, соотнесении новых форм офлайн миссионерства с новыми форматами медиа практик о вере. Достоин внимания тот факт, что долгосрочные медиа практики миссионерства и катехизации возникли благодаря индивидуальной инициативе конкретных священников. Рассмотренные блоги различаются по тематической составляющей религиозных практик на миссионерские и катехизаторские. Лишь некоторые сочетают в себе оба вида религиозной практики священника. Они репрезентативны по разнообразию форм нового языка проповеди, миссионерства и катехизации — медиа коммуникации в формате видео-сюжетов, просвещения в азбуке веры служения, формат комментирования текстов Библии, цифровая биографическая история. Одним из прямых следствий медиатизации практик катехизации и миссионерства является продвижение в офлайн нового образа священника и новой версии взаимодействия священник-мирянин. Не ограниченные консервативными рамками офлайн прихода и храма, священники-блогеры имеют возможность сформировать собственную аудиторию — обратиться к определённому поколению, выбрать стиль и контент проповеди или свидетельства веры. В свою очередь, аудитория выбирает священника-блогера сообразно своим интересам и формам желаемого религиозного участия. Православные священники-блогеры стремятся к консолидации усилий, к продвижению разных форм свидетельства веры в онлайн пространстве.

Список литературы:

- Luchenko K. Orthodox Online Media on Runet: History of Development and Current State of Affairs // *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media*. — 2015. — № 14. — Pp. 123–132.
- Гришаева Е.И. Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования / Е.И. Гришаева, В.А. Шумакова // *Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены*. — 2018. — № 2. — С. 291–308. — DOI: 10.14515/monitoring.2018.2.17.
- Digital orthodoxy in the post-Soviet world : the Russian Orthodox Church and Web 2.0 / ed. Suslov M. — Stuttgart : Ibidem-Verlag, 2016. — 321 p.
- Гришаева Е.И. Интернет в православном приходе: особенности взаимодействия православных пользователей с интернет-технологиями / Е.И. Гришаева, А.Г. Бусыгин // *Научный результат Социология и управление*. — 2020. — Т. 6, № 1. — С. 3–15. — DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-1-0-1.
- Богданова О. Медиатизация пастырства в Русской православной церкви: предпосылки формирования сайтов с вопросами священнику // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. — 2020. — Т. 38, № 2. — С. 207–234. — DOI: 10.22394/2073-7203-2020-38-2-207-234.
- Морозов Е.М. Образ священника в средствах массовой информации // *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. — 2016. № 6. — С. 184–193. — DOI: 10.14515/monitoring.2016.6.10.
- Островская Е.А. Медиапрактики русскоязычных ортодоксальных евреев: женские группы и раввинские блоги Facebook и Instagram // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. — 2020. — Т. 38, № 2. — С. 263–292. — DOI: 10.22394/2073-7203-2020-38-2-263-292.
- Хепп А. Исследование коммуникативных фигураций медиатизированных миров в условиях «тотальной медиации» // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. — 2020. — Т. 38, № 2. — С. 108–123. — DOI: 10.22394/2073-7203-2020-38-2-98-123.
- Hepp A. Deep mediatization. — Abingdon, Oxon ; New York, NY : Routledge, 2020. — 248 p.
- Hepp A. Human interaction and communicative figurations. The transformation of mediatized cultures and societies / A. Hepp, U. Hasebrink // *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science vol. 21.* / ed. Lundby K. — Berlin, Boston : DE GRUYTER, 2014. — P. 260–262. — DOI: 10.1515/9783110272215.249.
- Hasebrink U. How to research cross-media practices? Investigating media repertoires and media ensembles / U. Hasebrink, A. Hepp // *Communicative Figurations Working Paper*. — 2016. — № 15. — 19 p. — URL: www.kommunikative-figurationen.de (Accessed: 17 March 2021).
- Hepp A. Researching Transforming Communications in Times of Deep Mediatization: A Figurational Approach / A. Hepp, U. Hasebrink // *Communicative Figurations*. — Cham : Springer International Publishing, 2018. — Pp. 15–48. — DOI: 10.1007/978-3-319-65584-0_2.
- Heckathorn D.D. Extensions of Respondent-Driven Sampling: Analyzing Continuous Variables and Controlling for Differential Recruitment // *Sociological Methodology*. — 2007. — Vol. 37, № 1. — P. 151–208. — DOI: 10.1111/j.1467-9531.2007.00188.x.
- Volz E. Probability Based Estimation Theory for Respondent Driven Sampling / E. Volz, D.D. Heckathorn // *Journal of Official Statistics*. — 2008. — Vol. 24, № 1. — P. 79–97.

References:

- Luchenko, K. (2015) 'Orthodox Online Media on Runet: History of Development and Current State of Affairs', *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media*, (14), pp. 123–132.
- Grishaeva, E. and Shumkova, V. (2018) 'Traditionalist Orthodox Christian media: discourse structure and peculiarities of the functioning', *THE MONITORING OF PUBLIC OPINION: economic&social changes*, (2), pp. 291–308. doi: 10.14515/monitoring.2018.2.17. (In Russian)
- Suslov, M. (ed.) (2016) *Digital orthodoxy in the post-Soviet world : the Russian Orthodox Church and Web 2.0*. Stuttgart: Ibidem-Verlag.

Grishaeva, E. I. and Busygin, A. G. (2020) 'The Internet in the Orthodox parish: peculiarities of interaction between Orthodox users and Internet technologies', *Research result. Sociology and Management*, 6(1), pp. 3–15. doi: 10.18413/2408-9338-2020-6-1-0-1. (In Russian)

Bogdanova, O. (2020) 'Mediatization of pastoral care in the Russian Orthodox Church: Preconditions of the emergence of websites with questions to the priest in the context of the mediatization of religion', *State Religion and Church in Russia and Worldwide*, 38(2), pp. 207–234. doi: 10.22394/2073-7203-2020-38-2-207-234. (In Russian)

Morozov, E. M. (2016) 'Clergy Public Image in Mass Media', *The monitoring of public opinion economic&social changes*, (6), pp. 184–193. doi: 10.14515/monitoring.2016.6.10. (In Russian)

Ostrovskaya, E. (2020) 'Media practices of Russian speaking Orthodox Jewry: woman groups and rabbis' blogs on Facebook and Instagram', *State Religion and Church in Russia and Worldwide*, 38(2), pp. 263–292. doi: 10.22394/2073-7203-2020-38-2-263-292. (In Russian)

Hepp, A. (2020) 'The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the 'Mediation of Everything'', *State Religion and Church in Russia and Worldwide*, 38(2), pp. 98–123. doi: 10.22394/2073-7203-2020-38-2-98-123. (In Russian)

Hepp, A. (2020) *Deep mediatization*. Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge.

Hepp, A. and Hasebrink, U. (2014) 'Human interaction and communicative figurations. The transformation of mediatized cultures and societies', in Lundby, K. (ed.) *Mediatization of Communication. Handbooks of Communication Science vol. 21*. Berlin, Boston: DE GRUYTER, pp. 260–262. doi: 10.1515/9783110272215.249.

Hasebrink, U. and Hepp, A. (2016) 'How to research cross-media practices? Investigating media repertoires and media ensembles', *Communicative Figurations. Working Paper*, (15), p. 19. Available at: www.kommunikative-figurationen.de (Accessed: 17 March 2021).

Hepp, A. and Hasebrink, U. (2018) 'Researching Transforming Communications in Times of Deep Mediatization: A Figurational Approach', in *Communicative Figurations*. Cham: Springer International Publishing, pp. 15–48. doi: 10.1007/978-3-319-65584-0_2.

Heckathorn, D. D. (2007) 'Extensions of Respondent-Driven Sampling: Analyzing Continuous Variables and Controlling for Differential Recruitment', *Sociological Methodology*, 37(1), pp. 151–208. doi: 10.1111/j.1467-9531.2007.00188.x.

Volz, E. and Heckathorn, D. D. (2008) 'Probability Based Estimation Theory for Respondent Driven Sampling', *JOURNAL OF OFFICIAL STATISTICS*, 24(1), pp. 79–97.

Информация об авторе

Елена Александровна Островская — доктор социологических наук, профессор кафедры теории и истории социологии СПбГУ (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Elena A. Ostrovskaya — Doctor of Sociology, Professor of the Department of Theory and History of Sociology, Saint Petersburg State University (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 7.11.2020; одобрена после рецензирования 12.01.2021; принята к публикации 10.02.2021.

The article was submitted 7.11.2020; approved after reviewing 12.01.2021; accepted for publication 10.02.2021.



Научная статья
УДК 291.1 + 141.33
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-60-72>

ПРОТООБРАЗ ГЕРМЕТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ: ГЕРМЕС ТРИЖДЫВЕЛИЧАЙШИЙ И ТРИ ГЕРМЕСА

Владимир Васильевич Винокуров

МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия
ierosph@mail.ru



Аннотация. Цель исследования — выявить структурные основания, установить главные векторы становления и трансформации эзотерических учений, представленных в духовной и отражённых в материальной культуре Западной Европы с IV в. до н.э. до современности. Для этого используются методы интерпретации текстов и артефактов, математической комбинаторики, презентации исторической рекурсивной последовательности, структурного и функционального анализа. Впервые структурированы религиозные истоки, историко-философские традиции и научные достижения, лежащие в основании формирования герметизма; предложены инструменты анализа герметического корпуса и показано его историческое развитие в качестве трёхуровневой модели (парадигмы) на основании образа Гермеса Триждывеличайшего. На основе анализа текстов, свидетельств и исследований герметического корпуса показано, что основанием образа Гермеса Триждывеличайшего является инвариант класса «трёх Гермесов» (Гермес I, Гермес II, Гермес III), которому соответствует историческое формирование трёхуровневой модели познания эзотерических учений, для описания которой вводится термин «ABC — парадигма». Первый уровень («А — парадигма») представлен «внутренними видениями» (откровениями «космического ума» или «даймоническими» видениями), второй уровень («В — парадигма») представлен концепциями видений, третий уровень («С — парадигма») представлен текстами и «алхимическими» артефактами («александрийский кристалл»). Герметизм выступает исторической парадигмой эзотерических учений. Гермес I — автор космогонических видений, Гермес II — основатель письма и счёта, Гермес III — основатель искусства врачевания и химии. Каждому из «трёх Гермесов» соответствует своя дисциплинарная парадигма. «Парадигма А» — уровень мифологии, теологии, видений, и откровений; «Парадигма В» — уровень платонической философии, геометрии, математики; «Парадигма С» — уровень эмпирических наук, химии и астрономии, а также древних технологических операций производства металлов, стекла и красителей. Об этом свидетельствуют не только анализ текстов, но и современное физико-химическое изучение артефактов александрийского стекла. На основе трёхуровневой парадигмы возникают герметические дисциплины и практики.

Ключевые слова: Гермес Трисмегист, три Гермеса, герметизм, алхимия стекла, алхимия металлов, астрология, тарология

© Винокуров В.В., 2021

Для цитирования: Винокуров В.В. Протообраз герметических учений: Гермес Тривеличайший и три Гермеса // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 60–72. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-60-72>

PROTOTYPE HERMETIC TEACHINGS: HERMES TRISMEGISTUS AND THREE HERMEA

Vladimir V. Vinokurov

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
ierosph@mail.ru

Abstract. The paper treats the topic of hermeticism — an esoteric tradition of teachings — with the view to its origins and varying interpretations. In setting research objectives, the text aims at identifying the common structural foundations of myths and ideas of the hermetic genesis and to establish the main vectors of the formation and transformation of esoteric teachings presented in the spiritual domain and reflected in the material culture of Western Europe from the 4th century BC to the present. For the needs of such a comparative study that embraces philosophical, religious and historical phenomena of culture, the following methods are used. As it is mostly the texts that are analyzed, the methodological framework consists of the interpretation of texts and artifacts – all along the line of presentation of historical sequences, of their recursion, of structural and functional aspects. The sources included not only texts, mathematical operations and chemical formulas of previously known alchemic artifacts are also introduced into the comprehensive analysis. The examination of cultural phenomena leads to the systematization of religious origins, historical and philosophical traditions and scientific achievements that underlie the formation of hermeticism. This structuralisation is possible due to the tools for the analysis of the hermetic body developed in this text. The mapping of the historical development of hermeticism is proposed in a three-level paradigm model based on the image of the Thrice-Great Hermes. It is concluded that the basis of the image of Hermes is the invariant of the historical three-level model of cognition of esoteric teachings, for descriptions of which the terms of *ABC — paradigm* are introduced. Each of the Hermea has own disciplinary paradigm. The first level of Hermes I, the author of cosmogonic visions, *A — paradigm*, is represented by inner visions (revelations of the *cosmic mind* or daimonic visions), thus forming the cultural level of mythology, theology. The level of Hermes II, the founder of writing and counting, lies in the realm of concepts of visions – e.g. the Platonic philosophy, geometry, mathematics (*B — paradigm*). The third level (*C — paradigm*) is represented by texts and alchemical artifacts (*Alexandrian crystal*) of Hermes III, the founder of the art of healing and chemistry, that further embodied in empirical sciences, chemistry and astronomy, as well as ancient technological knowledge of the production of metals, glass and dyes. In general, all hermetic disciplines and practices emerge on the basis of this three-level paradigm.

Keywords: Hermes Trismegistus, three Hermea, hermeticism, alchemy of glass, alchemy of metals, astrology, tarology

For citation: Vinokurov, V. V. (2021) 'Prototype Hermetic Teachings: Hermes Trismegistus and Three Hermea', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 60–72. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-60-72>

В религиоведческих исследованиях предметной области герметических учений используются три близких термина: «герметизм», «эзотеризм», «окультизм». Термины часто используются как взаимозаменяемые синонимичные понятия, что указывает на автореферентность самих предметных областей, которые они обозначают. Все три термина первоначально используются как прилагательные, а в качестве имен появляются достаточно поздно¹. Они закрепляются в своих предметных сферах, а в высказываниях выполняют функцию предикатов суждений. Однако, истоки и источники генезиса всех трёх терминов различны.

Термин «эзотерическое» (*esōterikos* — греч. внутренний, *esōteros* — скрытый; «за покровом (тайны)», «за занавесом»; эквивалентно — «наисвятейшее» [Benseler, Kaegi, 1981: 313.] относился к культовой практике греческих мистерий. Термин «окультурное» (лат. *occultus*) в качестве предиката начинает широко использоваться в значениях «скрытый», «тайный» в эпоху Возрождения. В словосочетании «окультурное знание» он применяется ренессансными неоплатониками (Марсилио Фиччино). В словосочетании «окультурная философия» его вводит Корнелиус Агриппа. Издание первой из трех книг «Окультурной философии» Агриппы произошло в Антверпене в 1531 г. Для Агриппы «окультурная философия» — это практика магии. После смерти Агриппы врач и астролог Роберт Тёрнер в 1665 г. опубликовал английский вариант «Четвертой книги» Агриппы, в которую вошли тексты, Тритемия и Пьетро д'Абано [Дэвис, 2014: 96]. Эти тексты составляли основу самого известного в мире Средневековья демонологического произведения — «Гозэтии». В последующих изданиях четвертой книги тексты «Гозэтии» вошли в состав сочинений Агриппы. Термин «окультурный» в судах инквизиции отождествился с поклонением дьяволу. Демонологическая составляющая рекурсивно позволяла связать окультизм с раннех-

ристианской ересью гностицизма, а также с мрачной историей средневекового ордена тамплиеров, что с исторической точки зрения сомнительно.

Источником генезиса герметических учений являются тексты, собранные в корпус, авторство которых приписывается легендарному Гермесу Трисмегисту (Триждывеличайшему). Весь корпус получил название «Корпус Гермеса», а учения, изложенные в нём, стали дисциплинами герметического корпуса. Структура корпуса включает египетские, греческие и древнееврейские элементы, а содержание — широкий круг древнеегипетских и древнегреческих мифов и мифологических персонажей, древнееврейских религиозных воззрений, древнегреческих философских представлений, египетских и греческих магических, астрологических, алхимических, медицинских практик. В исторической перспективе область герметических учений и текстов дополняется и расширяется трудами арабских и европейских средневековых авторов, подписывающих свои тексты по магии, алхимии, астрологии, медицине, математике именем Гермеса или позиционирующих себя в качестве его учеников.

Гермес Трисмегист в переводе с греческого значит Гермес Триждывеличайший. Имя Гермеса отождествлялось с египетским богом магии Тотом, греческим Гермесом, римским Меркурием. Греки писали о Гермесе, то, как о боге, то, как о человеке, то, как о божественном человеке, то, как о добром даймоне (*Agathodaimon*). Христиане относительно его личности высказывали различные оценки, но «христиане воспринимали Гермеса Трисмегиста никак не богом, а человеком, мыслителем, жрецом, философом, просветителем Египта, носителем демонических идей — но человеком» [Родиченков, 2019: 73].

Описание метода исследования

Перед профессионалами обобщений стоит «парадокс льва» Людвиг Витген-

¹ Dictionary of gnosis & Western esotericism / Ed. by Wouter Hanegraaff, Faivre A., Broek R. van den, Brach J.-P. et al. — Leiden : Brill, 2006. — 1228 p.

штейна: «Класс львов — это ведь не лев, а класс классов — это класс» [Витгенштейн, 1994: 191]. Класс львов действительно не лев, поскольку класс львов — класс. Даже если класс львов состоит из одного льва, он всё равно остаётся классом, а не львом. Относительно содержания эпитета, добавляемого к имени — «Триждывеличайший» — существует несколько версий, но имя «Триждывеличайший» принимает значение класса.

Дискуссии

1. Протообраз и космогония Гермеса Триждывеличайшего

Источником протообраза Гермеса в герметическом корпусе является «Санхуниатон» или «Санхунйатон» (др.—греч. Σαχουνιάθων, англ. Sanchuniathon) — текст финикийского жреца Санхуниатона из Берита (Бейрут). Историческое ядро личности жреца остаётся под вопросом. Санхуниатон упоминается христианским автором Евсевием (260/265 — 339/340) и предполагаемым античным грамматиком Филоном Библиским (I в.). Фрагмент текста, относящийся к космогонии, не поддаётся точной датировке (от XII-го до VII-го вв. до н.э.), но наиболее вероятным временем создания текста считается время Александра Македонского.

Издатель, исследователь и переводчик на английский язык герметического корпуса текстов Г.Р.С. Мид (G. R. S. Mead), сопоставляя Санхуниатон с текстом герметического корпуса «Поймандр» считает, что эти тексты имеют общий источник в «Книге Тота» [Mead, 1906a: 279]. Мид продолжает: «он (автор текста) предполагает, что начало всех вещей состоит из тёмного тумана духовной природы, или как бы дыхания тёмного тумана и мутного хаоса, чёрного как Эреб; эти начала были безграничны, и не имели возраста. “Но, когда, — говорит он, — Дух влюбился в свои собственные принципы, и они были смешаны, это переплетение называлось Любовью; и эта Любовь была источником создания всякой вещи» [Mead, 1906b: 279].

Космогония «Поймандра» описывает видение Гермеса и как бы возвращает в продолжение начала космогонического

процесса в следующих фрагментах (цитируется по русскому изданию текста, в квадратных скобках в отдельных фразах приводится английский классический перевод Г. Мида [Mead, 1906b: 4]): «[Перед моим взором] предстало величайшее [Видение]. Все вещи превратились в свет, [сладкий и радостный]. Вскоре на часть этого напозла тьма, жуткая и мрачная, завивающаяся в спирали, [извиваясь] подобно змеям, как мне показалось. Затем эта тьма превратилась во [Влажную Природу]». [Гермес Трисмегист и герметическая..., 1998: 14-16].

Мид, комментируя этот фрагмент космогонии замечает, что Гермес жаждал не радости и света, а познания и мудрости, поэтому «в бесконечности света появляется Тень Незнания, которая проникает в его сознание как Тьма и проявляется как Тень. <...> Эта Тьма приходит изнутри наружу к сознанию ученика, она ползет „вниз“ в извилистых (букв. по синусоиде) складках, как Великая Змея, символизируя, по-видимому, неизвестные, и для него непостижимые тайны дифференциации корня материи космоса, который стремился быть» [Mead, 1906b: 25]. Текст рассматривает космогонический процесс как дифференциацию света тьмой. Тьма — «свет незнания», участвует в разделении первоначальной ясности, равно как тишина участвует в дифференциации ещё недифференцированного звука. Первоначальную Влажную Материю, греки называли Первичной Матерью или Материей (Реей). Далее происходит вращение «влажного субстрата», которое продолжает процесс дифференциации, порождает излучение тепла и возникновение огня, а образование круговых траекторий (Управителей планет) его завершает.

Если «Свет» распространяется по прямой линии, то «Тьма» — по извилистой. В тексте Поймандр — изначальный Ум — принимает облик Света (сладостного и т.д.). Тьма либо распространяется по извилинам Ума, либо их образует. Это процесс дифференциации и материализации Ума — мозга, т.е. материи, образование его дифференцированной формы. Круговая траектория соединяет движение по прямой и движение по кривой, следовательно, в ней соединя-

ются два геометрических (прямая, кривая) и два метафизических принципа, принцип света и принцип тьмы.

Если под принципом понимать начало, то соединение света со своим принципом, т.е. со своим началом образует круговую замкнутую траекторию — границу пространства. Эхо космогонии можно обнаружить в поздних герметических алхимических трактатах, а также в комментариях к ним. Барент Кундерс ван Гельпен в иллюстрированном трактате «Лестница мудрых» (1689) соединяет космогонический процесс с алхимическими операциями следующей последовательностью: хаос (тьма) — цвет (свет) — любовь (тепло) — огонь (страсть) — воздух (зачатие) — вода (рождение) — земля (материнство) — сульфур — ртуть — соль² Философский камень алхимиков рождается из огня и хаоса (первоматерии), превращает тьму в свет, тепло (жар) — в любовь (страсть). Космогонический процесс отражен и в поздней реконструкции «Книги Тота» (1790) Эттейлы, но уже с учетом содержания библейской «Книги Бытия». Если первые иллюстрации носят космогонический характер («Хаос — Мир», «Свет — Огонь — Ясность», «Вода», «Воздух», «Жизнь»), то «тьма» появляется в иллюстративной и персонифицированной форме змея в райском саду³ Повторение и воспроизведение этой космогонии в микрокосме (человеке) и лаборатории (термодинамические процессы в химических реакциях) приобретают форму алхимических практик и технологий как проекции процессов, происходящих в Космосе. Миф в алхимии моделируется в лаборатории и, тем самым, помещается в замкнутый герметический сосуд, изолируется и превращается в космогоническую модель — микрокосм.

2. Легенда о трёх Гермесах

Император Юлиан сообщает, что мудрецы Египта получили свою мудрость от Гермеса, при этом он говорит: «я имею в виду

того Гермеса, который в третий раз посетил Египет» [Юлиан, 1990: 396-436]. Г. Мид настаивает, что в данном фрагменте речь идёт о «третьем Гермесе», который «спустился», «снизошел», или был «вдохновлен Богом» (inspiration of a God) [Mead, 1906c: 303]. Согласно Миду, исследование герметических текстов показывает трёх Гермесов. Первый Гермес жил до Потопа, он обладал знанием священного письма. Первым Гермесом был египетский Тот. «После Потопа они [письмена — В.В.] были переведены с священного языка на общепринятый, но всё ещё иероглифический язык, сыном Доброго Даймона, вторым Гермесом» [Mead, 1906c: 152]. Отождествляется ли здесь «Первый Гермес» с «Добрым Даймоном» не ясно. Неясным остаётся и вопрос об отождествлении Доброго Даймона с Добрым Духом (Good Spirit = Agathodaimon), «который был первым Гермесом» [Mead, 1906c: 105]. Не ясным остаётся ответ на вопрос идёт ли речь об одном ряде сущностей или о двух рядах: один ряд «даймоноподобные сущности», второй ряд «люди», «вдохновленные» этими сущностями. По крайней мере, на это указывает традиция перевода на русский язык греческого имени «Agathodaimon» как «Добрый Гений», т.е. не человек, а «даймон». Плутарх говорит о счётном множестве даймонов (греч. δαίμονων — translit., daimonon), используя словосочетание «добрые даймоны», где существительное «даймон» используется во множественном числе [Plutarch, Babbitt, 1999: 66].

Марсилин Бертелло в «Происхождении алхимии» цитирует Олимпиодора, который указывает, что характер Агатодаймона был мифическим и эвгемерным: «Одни говорят, что это один из древних египетских философов; другие — таинственный ангел или добрый демон, покровитель Египта. Некоторые называют его небом, потому что его символом является образ мира. Действительно, египетские иерограммы, желая изобразить на обелисках мир <...> рисовали змею „Уроборос“» [Бертелло, 1998:

² Клоссовски Ст. Золотая игра. Алхимические гравюры XVII века. — Москва : Клуб «Касталия». 2015. — 332 с.

³ Etteilla. Grand Etteilla ou Tarots Egiptiens. France: Grimaud. Depuis 1790. 80 p.

533]. Египетский иероглиф Уробороса изображал животное (рептилию) — змею, которая, свернувшись в кольцо, кусает себя за хвост. Само слово «Уроборос» происходит от греческих *oura* — хвост и *boros* — пожиратель. Как показал Ариель Голан, круг, исходно, в графемах палеолита выступает символом неба и связан с поклонением Небу [Голан, 1993: 19]. Если эвгемеризм трактовать достаточно широко, как сведение мифа не только к реальной, но и к вымышленной истории не только людей, но и животных, тогда концепцию Уробороса можно определить как натуралистический эвгемеризм. Эвгемеризм в этом смысле не только сакрализация истории великих людей, но и фантастические воображаемые трансформации реальных личностей. Он охватывает не только реальный, но и воображаемый миры, раскрывая их логический инвариант в качестве своего основания.

Один аспект символа Уробороса представляет натуралистический эвгемеризм, другой, выражающий геометрическую форму круга, может быть назван геометризацией эвгемеризма, что приводит к поклонению абстрактным геометрическим образам — в пределе к поклонению пустому пространству. Геометрический эвгемеризм — абстрактный натуралистический эвгемеризм. Известно, что теории эвгемеризма возникают как на Западе, так и вне всякой связи с Эвгемером на Востоке. Геометризацию представлений эвгемеризма можно видеть в одной из современных версий буддизма, в вон-буддизме. Ключевой практикой вон-буддизма является обет «Ил-Вон-Сан», где «ил» — один, «вон» — круг, «сан» — образ⁴. Поклонение Будде — поклонение кругу, поклонение «Луне сознания в пустом пространстве».

Натуралистический эвгемеризм, на который указывает Бертелло, и символ Уробороса — Даймона — Змеи отражается и в современной литературе не только эзотерической, но и психолого-юнгианской. В частности, в анализе «фигур сновидений»

и «видений». Относительно последних можно указать на изданные участниками семинара и архивные материалы семинара Карла Юнга, посвященные видениям Кристианы Драммонд Морган [Jung, Douglas, 1997] (сокращенный перевод, изданных участниками семинара текстов, на русский язык — «Visions» [Юнг, 2015], на сегодняшний день рукописи частично изданы американским архивом исследований архетипического символизма [Melker, 2016]); рисунки и комментарии Катарини Санфорд [Sanford, 2006] — «Змей и крест», на анамнез и анализ видений Сандры Ли Дэннис — «Объятие даймона» [Dennis, 2013.] (русский перевод «Принятие даймона» [Дэннис, 2017]). В творчестве, сновидениях и видениях всех женщин воспроизводится «змеиный образ» даймона. В символическом литературном творчестве Мирчи Элиаде этот аспект нашел отражение в фантастическом романе «Змей» (1937) [Элиаде, 2003].

Основы классификации герметизма

Основы для классификации образов Гермеса Триждывеличайшего, положенные Мидом, в современной литературе поддерживаются исследованиями «арабского инвентаря» герметического корпуса книг. Арабские средневековые авторы относят авторство текстов герметического корпуса к «трем Гермесам» [Массиньон, 1998: 535]. Арабские исторические свидетельства легенды о «трёх Гермесах» собраны Кевином ван Бладелем (Kevin van Bladel). Важна не содержательная историческая дискуссия о формировании легенды о «трёх Гермесах», а точность образов самой легенды. Неизвестны мотивы авторов, осуществивших превращение исторической последовательности образов легенды, во вневременное множество.

В Исламе Гермес отождествляется с Идрисом (Коран: 19.56 — 57; 21.85 — 86), которого мусульмане, в свою очередь отождествили с библейским Енохом (Коран: 5.18 — 24). Существует хадис о встрече

⁴ Кёнсан, Верховный Дхарма Мастер. Луна сознания восходит в пустом пространстве. — Москва : Корейский культурный центр «Духовное наследие». 2012. С. 25.

пророка Мухаммада с Идрисом на четвертом небе [Панова, Вахтин, 1990: 277]. Антуан Февр замечает: «Идрис/Гермес называется „Трижды Мудрецом“, потому что их было три. Первое имя, сопоставимое с Тотом, который был „культурный герой“, открывший тайны божественной науки и мудрости — то, что делает мир живым: он вырезал принципы священной науки в иероглифах. <...> Второй Гермес, жил в Вавилоне после Потопа, он был учителем Пифагора. Третий был первым учителем алхимии» [Favre, Godwin, 1995: 20]. Ряд предметов, которым учил каждый из «трёх Гермесов», следующий: иероглифическое письмо — математика (философия) — алхимия. Несмотря на весь заслуженный авторитет Антуана Февра в области исследования эзотеризма и герметизма, тщательный анализ источников, проведенный Бладелем, позволяет существенно уточнить историческое ядро легенды о «трёх Гермесах». Уточнение относится к предметам, которым учил каждый Гермес, особенно, к алхимии. Что было предметом обучения согласно арабским источникам?

Абу Машар (персидский математик, астроном и астролог, 787 — 886 гг.) в своей «Книге тысяч» («Book of the Thousands») создал арабскую версию легенды о «трёх Гермесах». Согласно этой легенде, Гермес I был персом. Его дедом был Адам. Он жил в Египте до потопа и астрологически предсказал потоп. Следовательно, Гермес I был астрологом. Он пытался спасти знания, данные ему Богом в тридцати свитках и вырезал их иероглифами на высокой горе. Он был строитель храмов, и он был первым, кто пошил и носил одежду. Бог поднял его на возвышенное место. Он погиб во время потопа. Бог возвысил его. «Евреи утверждают, что он Енох, а по-арабски это Идрис» [Van Bladel, 2009: 126]. Зачисление Гермеса в астрологи считается у историков арабской традиции данью Абу Машара собственным пристрастиям к астрологии. Это противоречит и логике развития образа Гермеса.

Луи Массиньон замечает, что «если Гермес тождествен Идрису, то он не входил в категорию пророков — законодателей, которых Бог сделал носителями «незыблемо-

го» Текста под руководством ангела (Тора, Евангелие, Коран). Он пришел посвятить людей путём непосредственного вдохновения (ilham в противоположность wahy, откровение посредством ангела)» [Массиньон, 1998: 536]. Шейх Абу-ль-Фадль ибн Мубарак Аллами (1551 — 1602) — визирь Великого Могола Акбара, в своем «Акбарнаме» именуется Идрисом (Енохом) — Гермесом Гермесов, следовательно, использует его имя как имя «прародителя» класса.

Гермес II — второй Гермес жил в городе Вавилоне, после Потопа во времена Набуризбани (после Нимрода). Он был опытным в знании медицины и философии, знал природу чисел, его учеником был Пифагор. Этот Гермес возобновил знания медицины, философии, математики, утраченные во время Потопа в Вавилоне. Гермес III жил в Египте после Потопа. Он автор текста «О ядовитых животных». Он был философом и врачом, хорошо знакомым с природой ядов и болезнями животных, путешествовал по разным странам, изучал природу народов. Он является автором ценного рассуждения об искусстве алхимии; часть его искусства связана с ремеслами, такими как выплавка стекла и работа со стеклом (огранка?), низывания драгоценных камней, изготовления орудий из глины и тому подобное [Van Bladel, 2009: 126 — 127].

В этой легенде чётко видно, как кристаллизуется историческое ядро при переходе от Гермеса I к Гермесу III и создаются предпосылки для трансформации её мифологического ядра в историческое, что отражает обратную эвгемеризму трансформацию личности Гермеса. В герметическом корпусе и герметической традиции задействованы образы всех «трёх Гермесов», при этом образ Гермеса III является наиболее исторически определённым.

Образы Гермесов задают образцы — *парадигмы* для каждого уровня герметизма. Гермес I — парадигму формирует в области видений, прозрений, вдохновения. Это — теология, космогония; Гермес II — в области концепций философии, математики, медицины; Гермес III — в области технологий производства, обработки и окраски стекла, добычи и облагораживания драгоценных камней. И лишь впо-

следствии эти технологии расширены на лабораторную работу с металлами — алхимию. Полную парадигму герметических учений задаёт образ Гермеса Триждывеличайшего — Гермеса Гермесов.

«Три Гермеса», взятые в контексте их сферы деятельности, оформляются в западной эзотерической традиции в парадигму, представленную разными именами богов и разными именами одного бога: Тот — Гермес — Меркурий. Этим именам соответствует парадигма: (1) видение (миф, теогония и космогония) — (2) герменевтика, философия и математика — (3) технологии работы со стеклами, красителями, драгоценными камнями и, позже, металлами. Эта последняя и вела к искусству алхимии.

Все имена в мифе обозначают богов и соответствующий эпитет «Триждывеличайший» применялся к богам. Египетский бог Тот исторически был первым в этом ряду, поскольку миф о нём возник во времена Древнего Египта. Б.А. Тураев, исследуя деяния Тота и древнейшие истоки космогонии древних египтян, замечает, что тексты эпохи пирамид свидетельствуют, что их космогоническая модель — возникновение мира из первоначального водного субстрата — находит основу в магии, которую представляет бог Тот: «Роль Тота здесь достаточно ясна: он своим словом содействовал расчленению первобытного хаоса» [Тураев, 2002: 35-37]. В более поздних текстах, относящихся к VII в. до н.э. («Меттерниховская надпись»), бог Тот стоит над разделенными на четыре стихии водами «Великого круга» с папирусом в руках произнося «слова власти» (магические заклинания) и его правая рука простерта к разделенным водам [Тураев, 2002: 37].

Бог Тот является связующим звеном между двумя важнейшими для эзотерической традиции феноменами — магией и мифом. Этимология имени Тота неясна, однако существуют четыре варианта перевода — «род ибиса» (Х. Бругш, Р. Пичман, Е. Невиль, Дж. Дюмихен, Г. Масперо), «двойной ибис» (Х. Бругш), «художник» (В. Гудвин), «ветер» (Е. Невиль) [Тураев, 2002: 26 — 29]. Все переводы имеют право на существование, поскольку могут быть

осмыслены в рамках мифологического образа Тота. В данном контексте важен один из них — «художник», т.е. тот, кто переводит воображаемый образ в фантазии. Воображаемое может быть воплощено в слове или картине. Если оно воплощается в мире людей и вещей, оно становится «словом власти» и «словом силы», а художник становится магом. В логограмматических системах письма «слова власти» представлены знаками, которые наделяются силой неотвратимого воздействия на реальность. Например, в шумерском языке слова, выражающие смысл представлений о жребии и судьбе, происходят от корня со значением «рисовать» [Клочков, 1983: 42]. Искусство магии становится искусством писцов. Писец — функция бога магии Тота в зале суда умерших.

Греческий Гермес — связующее звено (посредник) внутри эзотерического комплекса божественных образов. Но как правильно аргументирует М. Мазер, образ Гермеса Триждывеличайшего в эзотерической традиции включает черты как греческой, так и египетской мифологии [Мазер, 2018: 42 — 53]. В «Герметическом корпусе» Гермес в ряде диалогов — учитель Тота, что исторически абсурдно. Бладель отмечает, что эпитет «Триждывеличайший» впервые встречается в отношении египетского бога Тота. Этот эпитет употребляли жрецы периода Птолемеев употребляли по отношению к богу. Он буквально означал «Величайший» и «Величайший великий». [Van Bladel, 2009: 4]. Б.А. Тураев, отвергая все предложенные варианты перевода имени Тота, суммирует его египетские эпитеты (171 эпитет, написанный иероглифическим письмом). Среди эпитетов встречается: дважды великий и его эквивалент — сугубо великий, сугубо величайший. Последний эпитет Тураев в одном месте работы связывает с греческим словом «Триждывеличайший» (Τριῶμειγύτος) [Тураев, 2002: 284]. Римский бог Меркурий в герметической традиции употребляется, прежде всего, в алхимическом контексте (кроме очевидных, мифологических, астрономических и астрологических значений).

На основе парадигмы образа Гермеса Триждывеличайшего формируются три

элементарных традиции герметических учений, практик и технологий, которые соответствуют «Трем Гермесам»: (1) визионерская, дивинационная; (2) математическая, философская, психологическая (медицинская, терапевтическая); (3) технологическая, химическая, фармацевтическая. Каждая элементарная модель соответствует Гермесу Величайшему, а все Гермесу Триждывеличайшему. Гермес Триждывеличайший — это собственное имя класса, а не человека или духовной сущности, аналогично как употребляется имя лев для обозначения «класса львов». Имена Гермес I, Гермес II, Гермес III — это определения, соответствующие разным людям, а Гермес Триждывеличайший — это результат объединения, сложения исторических и/или мифологических образов. Однако, объединение и сложение здесь только похоже на арифметическую операцию, но ей не является. Речь идёт об инварианте «Трёх Гермесов», где «много Гермесов» превращаются в одного «большого Гермеса», и в пределе в «огромного Гермеса», в Гермеса Величайшего. Это есть никто иной как «Поймандр» видения Гермеса Триждывеличайшего: «Мне показалось, что некто огромный, без определенных очертаний предстал передо мной, окликнул меня по имени и сказал мне: <...> „Я Поймандр, Высший Ум“» [Гермес Трисмегист и герметическая..., 1998: 13 — 14].

В «Герметическом корпусе» парадигма «Гермес I» (область «видений») представлена текстом «Поймандр», парадигма «Гермес II» (область философии и математики) представлена текстом «Изумрудной скрижали», парадигма «Гермес III» (область «наук» и практик) представлена в текстах Зосимы. Однако, парадигма «Гермес III» может быть представлена не только текстами, но и культурными артефактами,

результатами, полученными герметическими дисциплинами. Например, масонов именуют средневековой гильдией архитекторов, но существует ли какое-то здание, построенное в соответствии с масонскими проектами и расчётами? Де факто нет ни здания, ни проекта, по которому его можно построить [Овасон, 2007]. Но этого нельзя сказать о герметизме древности. Герметизм III представлен, прежде всего, технологиями и практиками, достигающими уровня нанотехнологий, производства молекулярно окрашенного цветного стекла Александрии⁵ [Дроздов, Андреев, 2018: 85-87]. И лишь впоследствии эти практики становятся алхимией цветных металлов и утверждаются в средневековых лабораториях алхимиков.

Заключение: три уровня герметических учений

Парадигма Тот — Гермес — Меркурий развертывается в исторических феноменах, образующих герметические теории и практики, которые могут быть классифицированы и названы «Герметизм I», «Герметизм II», «Герметизм III». Посредством комбинаторики элементарной последовательности формируются полные и неполные *синтетические структурные статические* и *синтетические трансформационные динамические* модели (парадигмы), которые соответствуют Гермесам Триждывеличайшим и Гермесам Дваждывеличайшим. Структурные модели соединяют элементы отношениями. Трансформационные модели соединяют структурные элементы динамикой перехода. Три элементарные модели порождают шесть полных и шесть неполных структурных парадигм; шесть полных и шесть неполных трансформационных парадигм. Эти парадигмы могут быть представлены

⁵ Молекулярная окраска стекла наночастицами золота была выполнена во времена поздней античности (ок. IVв.). До сегодняшнего дня сохранились считанные артефакты, которые не только произведения искусства, но и свидетельства уникальных технологий. Самым известным из артефактов является «Кубок Ликурга» с эффектом диахронии. В литературе нано-окрашенное красное стекло получило название «золотой рубин». Современное физико-химическое исследование артефактов, проведенное в России (Дубна) Дроздовым А.А. и Андреевым М.Н. позволило сделать вывод: «Красную окраску стеклу придадут металлические наночастицы сплава средним диаметром 70 нм (50-100 нм), состоящие из золота (31%), серебра (66,5%) и меди (2,5%)». В зависимости от освещения стекло меняет цвет. В России производство рубинового стекла впервые организовал М.В. Ломоносов.

комбинаторными числовыми моделями: элементарные парадигмы — А, В, С; неполные парадигмы: А — В; А — С; В — А; В — С; С — А; С — В; полные парадигмы: А — В — С; А — С — В; В — А — С; В — С — А; С — В — А; С — А — В.

Герметизм I, представлен «концепциями откровения» и «концепциями вдохновения». Они основаны на откровениях даймонов, ангелов или демонов, которые исторически представлены в апокрифах «Книги Еноха», «Герметическом корпусе», средневековой «магии Абрамелина», «Беседами с ангелами» Джона Ди и Эдварда Келли, в магии «Герметического Ордена Золотой Зари» в XIX – XX вв., фрагментами юнгианской «Красной Книги» — «Семь поставлений мертвым». Герметизм II представлен — искусством, философией и науками. Он представлен алхимией, астрологией, нумерологией (каббалой), картинами и текстами алхимии Средних веков и Эпохи Возрождения, традиционалистской интерпретацией герметических текстов Рене Генона, концепцией «видений» в юнгианской глубинной психологии и неюнгианстве.

Выводы

Если исключить уровень Герметизма I — принцип «исключения трансцендентного», т.е. редуцировать теорию и практику герметизма до уровня Герметизм II, а Герметизм II редуцировать до формы образного выражения научной теории — уровень гипотез, с последующей редукцией к логической и математической теоретической форме, то мы получим научную теорию. В этом случае Герметизм III трансформируется в экспериментальную науку.

«Научная» составляющая стала основным предметом исследований герметизма, но сегодня предметное поле поисков существенно расширилось. Исторически данное поле исследований формировалось

как исследование химической составляющей алхимии, далее оно было расширено на исследование алхимического понимания термодинамических процессов и кристаллографии аллотропных модификаций. Дальнейшее его расширение происходило за счет появления работ в области психоанализа и глубинной психологии, которые затронули не только алхимию и астрологию, но широкий круг герметических дисциплин. Несмотря на все усилия, предпринятые в этих направлениях психологии, научное и историческое основание их результатов остается проблематичным. Тем не менее, отсутствие контакта с научной психологией не предотвратило широкую экспансию психоаналитических и юнгианских исследований в “экстрапсихологические дисциплины”: в культурологию, историю, литературу, литературную критику, религию, философию⁶, религиоведение⁷. Расширение исследований герметизма в области логики [Wittgenstein, Luckhardt, Aue, 2005: 62 – 62e] и математики [Remarks on the foundations of mathematics, 1998: 274] расширило не только поле исследований, но затронуло и второй уровень герметизма. Это означает, что произошло изменение вектора в решении задачи. У философских истоков этого поворота стоял Людвиг Витгенштейн. Он считал, что работа современных математических логиков привела к прогрессу в области логики, сравнимому только с тем, что сделало астрономию из астрологии и химию из алхимии [Crary, Read, 2000: 234]. Задача состоит сегодня не в том, чтобы объяснить то или иное туманное герметическое положение через науку, а в том, чтобы понять, что привело к подлинному прогрессу в мышлении. Это означает попытку не объяснить, а извлечь научную составляющую герметических учений, следовательно, основным уровнем научного рассмотрения становится второй уровень герметических учений.

⁶ Roedelkein J.E. Elseviers dictionary of psychological theories. — Amsterdam: Elsevier. 2006. p. 330

⁷ Leeming D. A., Madden K., Marlan S. Encyclopedia of psychology and religion. — New York: Springer. 2008. — 997 p.

Список литературы:

- Benseler G.E. *Benseler's griechisch-deutsches Wörterbuch mit e. alphabet. Verzeichnis zur Bestimmung seltener u. unregelmässiger Verben* / by Benseler G.E., Kaegi A. — Leipzig : Enzyklopädie, 1981. — 880 s.
- Дэвис О. Гримуары: история магических книг. — Москва : Гарпократ, 2014. — 490 с.
- Родиченков Ю.Ф. *Двадцать веков алхимии: от псевдо-Демокрита до наших дней*. — Санкт-Петербург : Изд-во РХГА, 2019. — 565 с.
- Витгенштейн Л. *Философские работы. Часть II*. — Москва : Гнозис, 1994. — 208 с.
- Mead G.R.S. *Thrice-greatest Hermes; studies in Hellenistic theosophy and gnosis: in 3 vol. Vol. 1*. — London; Benares: The Theosophical publishing society, 1906. — 482 p.
- Mead G.R.S. *Thrice-greatest Hermes; studies in Hellenistic theosophy and gnosis: in 3 vol. Vol. 2*. — London; Benares: The Theosophical publishing society, 1906. — 403 p.
- Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост., коммент., пер. с древнегреч., латыни, фр., нем., англ., пол. К. Богуцкого. — Киев : Ирис ; Москва : Алетейа, 1998. — 623 с.
- Юлиан. *Тексты // Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства* / А.Б. Ранович. — Москва : Политиздат, 1990. — С. 396–436.
- Mead G.R.S. *Thrice-greatest Hermes; studies in Hellenistic theosophy and gnosis: in 3 vol. Vol. 3*. — London ; Benares : The Theosophical publishing society, 1906. — 371 p.
- Plutarch. *Moralia. Vol. 4* / Plutarch., F.C. Babbitt — Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1999. — 516 p.
- Бертелло М. *Происхождение алхимии // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*. — Киев : Ирис ; Москва : Алетейа, 1998. — С. 530–534.
- Голан А. *Миф и символ*. — Москва : Русслит, 1993. — 375 с.
- Jung C.G. *Visions: notes of the seminar given in 1930-1934 : in 2 vol.* / C.G. Jung, C. Douglas. — Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1997.
- Юнг К.Г. *VISIONS (Семинары) : в 2 т.* . — Москва : Клуб Касталия, 2015.
- Melker I. *Revisiting the Visions of Christiana Morgan What was left out of Jung's 'Visions Seminars'* // ARAS Connections. 2016. — 54 p. — URL: <https://aras.org/sites/default/files/docs/00107Melker.pdf> (accessed: 27.02.2021).
- Sanford K.M. *The Serpent and the Cross Healing the Split through Active Imagination*. — Surrey, B.C. : Coral Publishing, 2006. — 132 p. — URL: <https://aras.org/sanford/serpent140pp.pdf> (accessed: 27.02.2021).
- Dennis S. L. *Embrace of the daimon: healing through the subtle energy body: Jungian psychology & the dark feminine*. — Petaluma, CA. : LC Enterprises, 2013. — 238 p.
- Дэннис С.Л. *Принятие даймона. Исцеление через тонкое энергетическое тело: юнгианская психология и тёмная феминность*. — Москва : Клуб Касталия, 2017. — 238 с.
- Элиаде М. *Змей*. — Москва : Критерион, 2003. — 174 с.
- Массиньон Л. *Введение в инвентарь арабской герметической литературы // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*. — Киев : Ирис; Москва : Алетейа, 1998. — С. 535–541.
- Панова В.Ф. *Жизнь Мухаммеда* / В.Ф. Панова, Ю.Б. Вахтин — Москва : Политиздат, 1990. — 495 с.
- Faivre A. *The eternal Hermes: from Greek god to alchemical magus* / A. Faivre, J. Godwin. — Grand Rapids, MI : Phanes Press, 1995. — 210 p.
- Van Bladel K.T. *The Arabic Hermes: from pagan sage to prophet of science*. — New York : Oxford University Press, 2009. — 278 p.
- Тураев Б.А. *Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры*. — Санкт-Петербург : Журн. "Нева": Лет. сад, 2002. — 406 с.
- Клочков И.С. *Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время: Очерки*. — Москва : Наука, 1983. — 208 с.
- Мазер М. *Алхимический Меркурий*. — Москва : Клуб Касталия, 2018. — 370 с.
- Овасон Д. *Тайный зодиак Вашингтона: масоны и секреты столицы США*. — Москва : Вече, 2007. — 462 с.

Дроздов А.А. Стекло «золотой рубин» — от позднеантичной нанотехнологии до рецептуры эпохи просвещения / А.А. Дроздов, М.Н. Андреев // История и философия науки в эпоху перемен. Сборник научных статей. В 6 т. Т. 2. — Москва : Русское общество истории и философии науки, 2018. — С. 85–87.

Wittgenstein L. The big typescript: TS 213 : German-English scholars' edition / L. Wittgenstein, C.G. Luckhardt, M.A.E. Aue. — Oxford : Blackwell, 2005. — 516 p.

Remarks on the foundations of mathematics / L. Wittgenstein, G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, H. Nyman, R. Rhees. — Oxford : Basil Blackwell, 1998. — 440 p.

Crary A. The new Wittgenstein / A. Crary, R.J. Read. — London ; New York : Routledge, 2000. — 403 p.

References:

Benseler, G. E. and Kaegi, A. (1981) *Benselers griechisch-deutsches Wörterbuch mit e. alphabet. Verzeichnis zur Bestimmung seltener u. unregelmässiger Verben*. Leipzig: Enzyklopädie.

Davies, O. (2010) *Grimoires : a history of magic books*. Oxford: Oxford University Press. (Russ. ed. : Davies, O. (2014) *Grimuary: istoriia magicheskikh knig*. Moscow: Garpokrat).

Rodichenkov, Y. F. (2019) *Dvadcat' vekov alkhimii: ot psevd-Demokrita do nashikh dnei [Twenty centuries of alchemy: from pseudo-Democritus to the present days]*. Saint Petersburg: RKHGA Publ. (In Russian)

Wittgenstein, L. et al. (1998) *Remarks on the foundations of mathematics*. Oxford: Basil Blackwell. (Russ. ed.: Wittgenstein, L. (1994) *Filosofskie raboty. Chast' II [Philosophical works]*. Moscow: Gnozis Publ.).

Mead, G. R. S. (1906a) *Thrice-greatest Hermes; studies in Hellenistic theosophy and gnosis : in 3 vol. Vol. 1*. London ; Benares: The Theosophical publishing society.

Mead, G. R. S. (1906b) *Thrice-greatest Hermes; studies in Hellenistic theosophy and gnosis : in 3 vol. Vol. 2*. London ; Benares: The Theosophical publishing society.

Germes Trismegist i germeticheskaya tradiciya Vostoka i Zapada. [Hermes Trismegistus and the Hermetic Traditions of East and West] (1998). Kiev: Iris Publ.; Moscow: Aletejya Publ. (In Russian)

Ranovich, A. B. (ed.) (1990) 'Iulianus. Teksty [Texts]', in *Pervoistochniki po istorii rannego khristianstva. Antichnye kritiki khristianstva [Primary Sources on the History of Early Christianity. Ancient critics of Christianity]*. Moscow: Politizdat Publ., pp. 396–436. (In Russian)

Mead, G. R. S. (1906c) *Thrice-greatest Hermes; studies in Hellenistic theosophy and gnosis : in 3 vol. Vol. 3*. London ; Benares: The Theosophical publishing society.

Plutarch. and Babbitt, F. C. (1999) *Moralia. Vol. 4*. Cambridge ; London: Mass ; Harvard University Press.

Berthelot, M. (1885) 'Les origines de l'alchimie'. Paris: G. Steinheil. (Russ. ed.: Berthelot, M. (1998) 'Proiskhozhdenie alkhimii', in *Germes Trismegist i germeticheskaya tradiciya Vostoka i Zapada. [Hermes Trismegistus and the Hermetic Traditions of East and West]*. Kiev ; Moscow: Iris ; Aletejya, pp. 530–534).

Golan, A. (1991) *Myth and Symbol: Symbolism in Prehistoric Religions*. Jerusalem: A. Golan. (Russ. ed.: Golan, A. (1993) *Mif i simvol*. Moscow: Russlit Publ.).

Jung, C. G. and Douglas, C. (1997) *Visions : notes of the seminar given in 1930-1934 : in 2 vol*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. (Russ. ed.: Jung, C. G. (2015) *Visions (Seminary) : v 2 t*. Moscow: Klub Kastaliya Publ.)

Melker, I. (2016) *Revisiting the Visions of Christiana Morgan What was left out of Jung's 'Visions Seminars' , ARAS Connections*. Available at: <https://aras.org/sites/default/files/docs/00107Melker.pdf> (Accessed: 27 February 2021).

Sanford, K. M. (2006) *The Serpent and the Cross Healing the Split through Active Imagination*. Surrey, B.C.: Coral Publishing. Available at: <https://aras.org/sanford/serpent140pp.pdf> (Accessed: 27 February 2021).

Dennis, S. L. (2013) *Embrace of the daimon : healing through the subtle energy body: Jungian psychology & the dark feminine*. Petaluma, CA: LC Enterprises.

(Russ. ed.: Dennis, S. L. (2017) *Prinyatie dajmona. Iscelenie cherez tonkoe ehnergeticheskoe telo: jungianskaya psikhologiya i temnaya feminnost'*. Moscow: Klub Kastaliya Publ.).

- Eliade, M. (1991) *Sarpele*. Cluj-Napoca: VV Press. (Russ. ed.: Eliade, M. (2003) *Zmej*. Moscow: Kriterion Publ.).
- Massignon, L. (1944) 'Inventaire de la littérature hermetique arabe', in *Festugiere A. La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris : Lecoffre, pp. 384-400. (Russ. ed.: Massignon, L. (1998) 'Vvedenie v inventar' arabskoj germeticheskoj literatury', in *Germetičeskaja tradicija Vostoka i Zapada. [Hermes Trismegistus and the Hermetic Traditions of East and West]*. Kiev ; Moscow: Iris ; Aleteja, pp. 535–541.).
- Panova, V. F. and Vakhtin, Y. B. (1990) *Zhizn' Mukhammeda [Muhammad's life]*. Moscow: Izd-vo političeskoj literatury. (In Russian).
- Faivre, A. and Godwin, J. (1995) *The eternal Hermes : from Greek god to alchemical magus*. Grand Rapids, MI: Phanes Press.
- Van Bladel, K. T. (2009) *The Arabic Hermes: from pagan sage to prophet of science*. New York: Oxford University Press.
- Turaev, B. A. (2002) *Bog Tot : opyt issledovaniia v oblasti drevneegipetskoj kul'tury [The God Thoth. The experience of research in the field of ancient Egyptian culture]*. Saint Petersburg: Zhurnal 'Neva' : Letnii sad Publ. (In Russian).
- Klochkov, I. S. (1983) *Dukhovnaia kul'tura Vavilonii : chelovek, sud'ba, vremia : ocherki [Spiritual culture of Babylonia: man, destiny, time]*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Mather M. (2014) *The Alchemical Mercurius. Esoteric Symbol of Jung's Life and Works*. New York: Routledge. (Russ. ed.: Mather, M. (2018) *Alkhimicheskij Merkurij. [Alchemical Mercury]*. Moscow: Klub Kastaliya Publ.).
- Ovason, D. (2000) *The secret zodiacs of Washington DC : was the city of stars planned by masons?*. London: Arrow. (Russ. ed.: Ovason, D. (2007) *Tajnyj zodiak Vashingtona. Masony i sekrety stolicy SShA*. Moscow: Veche Publ.).
- Drozdov, A. Andreev, M. (2018) 'Gold Ruby Glass — from Late Roman Nanotechnology to the Age of Enlightenment', in *Istorija i filosofija nauki v jepohu peremen: sbornik nauchnyh statej. V 6 t. T.2 [History and philosophy of science in an era of change: collection of scientific articles. In 6 volumes. Vol.2]*. Moscow: Russkoe obshhestvo istorii i filosofii nauki Publ., pp. 85–87. (In Russian).
- Wittgenstein, L. et al. (1998) *Remarks on the foundations of mathematics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L., Luckhardt, C. G. and Aue, M. A. E. (2005) *The big typescript: TS 213 : German-English scholars' edition*. Oxford: Blackwell.
- Crary, A. and Read, R. J. (2000) *The new Wittgenstein*. London; New York: Routledge.

Информация об авторе

Винокуров Владимир Васильевич — к.ф.н., доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Vladimir V. Vinokurov — PhD (Philosophy), Associate Professor, Lomonosov Moscow State University (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 30.11.2020; одобрена после рецензирования 21.01.2021; принята к публикации 10.03.2021.

The article was submitted 30.11.2020; approved after reviewing 21.01.2021; accepted for publication 10.03.2021.



Предисловие к русскому изданию: МАЙКЛ ДЖАБАРА КАРЛЕЙ. ПОЧТИ НЕ СЛУЧИЛОСЬ: НЕВЕРОЯТНЫЙ ВЕЛИКИЙ СОЮЗ ВО ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЕ (1929–1942): КУЛЬТУРА И ПОЛИТИКА

Наталья Александровна Остроглазова

МГИМО МИД России, Москва, Россия
ostroglazova.n@gmail.com



Работа Майкла Джабара Карлей, посвященная отношениям мировых держав на пороге Второй мировой войны, представляет интерес не только для историков. Описываемые события имели место почти сто лет назад, и с тех пор в отечественной и зарубежной литературе о военном и предвоенном времени уже звучали самые разные трактовки произошедшего. Кропотливая работа с архивами в совокупности с тонким психологическим подходом позволили автору воссоздать и наглядно представить особенности дипломатических отношений тех лет, культурологически описать этот судьбоносный период так, как это принято в рамках исторического блока так называемых “cultural studies”.

Несколькими штрихами набрасывая портреты основных действующих лиц, М. Карлей погружает читателя в гущу событий. Ему удаётся разобраться в человеческой стороне дипломатических отношений между странами, которые — и автор это подчеркивает — могли бы быть союзниками, всё случилось несколько иначе.

При переводе публикуемой главы не ставилось цели привести дословные цитаты из русскоязычных архивов; замысел автора также не сводится к хронологической компиляции депеш, дневников и докладов. Сухие факты письменных источников, взятые в более широком, как бы ожившем историко-культурном контексте, призваны пролить свет на многоуровневое содержание сложнейших дипломатических переговоров, а приведённые биографические данные их участников — прояснить личные особенности каждого из них. В свою очередь, особенности эпохи, прослеживаемые в статье в том числе сквозь призму индивидуальных характеристик действующих лиц, — нетривиальная оптика, с которой автор подходит к описанию дипломатических перипетий. Такой подход позволяет по-новому взглянуть на внешнеполитические отношения СССР в 1933–1934 гг., внятно эксплицировать тот путь, которым культурная канва оказывает влияние не только на конкретные события, но и на дальнейшее развитие двух- и многосторонних отношений. И, как следствие, на дальнейшие судьбы мира в XX–XXI вв.

Для цитирования: Остроглазова Н.А. Предисловие к русскому изданию: Майкл Джабара Карлей. Почти не случилось: невероятный Великий союз во Второй Мировой войне (1929–1942): культура и политика // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 73–74. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-73-74>

PREFACE TO THE RUSSIAN PUBLICATION: MICHAEL JABARA CARLEY A NEAR-RUN THING: THE IMPROBABLE GRAND ALLIANCE OF WORLD WAR II (1929–1942)

Natalia A. Ostroglazova

MGIMO University, Moscow, Russia
ostroglazova.n@gmail.com

Abstract. The work of Michael Jabara Carley gives a unique perspective on the diplomatic relations of the key world powers in the pre-war period and appeals to a wide audience who are not indifferent to the history of the world. The events described took place almost a century ago and over the years have received a variety of interpretations in the domestic and foreign literature about those times. Painstaking work with archives combined with a fine psychological approach made it possible to recreate and visualize the peculiarities of international relations of those years. This thorough analysis resulting in a vivid cultural description of the fateful period falls neatly within the framework of historical cultural studies and adds to our understanding of the intricacies of world diplomacy. Looking into the past, the author sees in the faded lines of the archived documents more than mere facts: there are people with their principles and insecurities, societies striving for peace and countries earning for power and security at all costs. Sketching portraits of the main characters with a few sharp strokes, Michael Carley manages to immerse the reader in the thick of events and understand the human side of diplomatic relations between countries, which could be allies should things have happened somewhat differently. The translation of the paper does not give verbatim quotations from the Russian language archives, but rather follows the author's conception. The intention behind the book is not limited to a chronological compilation of dispatches, diaries and reports. On the contrary, it becomes obvious that written documents record dry facts, and only taken in a broader context can they truly shed light on the complex, uneven negotiations. The unique features of the era, traced in the text along with the individual characteristics of the persons involved, deserve readers' attention as the non-trivial optics with which the author approaches the subject will allow a fresh look at the foreign policy relations of the USSR in 1933-1934. One will see how the cultural canvas through major trends and minor happenings influences the fate of the world. The vision that can be projected to the many and many other events of the past and present.

For citation: Ostroglazova N. A. (2021) 'Preface to the Russian Publication: Michael Jabara Carley A Near-Run Thing: the Improbable Grand Alliance of World War II (1929–1942)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 73–74. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-73-74>

Информация об авторе

Наталья Александровна Остроглазова — преподаватель кафедры английского языка № 6 МГИМО МИД России (Россия)

Information about the author

Natalia A. Ostroglazova — Lecturer of English Department No 6, MGIMO University (Russia)

ПОЧТИ НЕ СЛУЧИЛОСЬ: НЕВЕРОЯТНЫЙ ВЕЛИКИЙ СОЮЗ ВО ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЕ (1929–1942): КУЛЬТУРА И ПОЛИТИКА

Майкл Джабара Карлей

Монреальский университет, Монреаль, Канада
michael.j.carley@umontreal.ca



Аннотация. В статье представлена глава из англоязычной рукописи об отношениях СССР с различными европейскими странами и США с довоенного периода до 1942 г., раскрыты социокультурные аспекты дипломатической деятельности. Ключевая тема — отношения СССР с нацистской Германией и Польшей в 1933 г. — рассмотрена в более широком контексте истоков и развития Второй мировой войны, — важного вопроса в отношениях Российской Федерации с западными странами. Президент Владимир Путин проявил личный интерес к этим вопросам, настаивая на честном и открытом отношении к данному историческому периоду. Методология исторического повествования основана на исследовании архивов, в частности Архива внешней политики Российской Федерации в Москве. Цель исследования — изучить политику Народного комиссариата иностранных дел, в особенности личные взгляды его лидеров — М.М. Литвинова, Н.Н. Крестинского и Б.С. Стомонякова — по вопросам отношений Советского союза с Германией и Польшей. 1933 г. был переломным годом в отношениях Советского Союза с внешним миром: произошел переход от так называемых «рапальских» корректных отношений с Германией к новой политике коллективной безопасности и взаимопомощи в борьбе с нацистской Германией. Можно проследить развитие идей Наркоминдела в ответ на рост влияния Гитлера: от мгновенной тревоги к растущей убеждённости, что «рапальские договоренности» мертвы и СССР нужно укреплять отношения с Западом и Польшей. Это может удивить тех читателей, кто думает, что СССР, или по крайней мере Сталин, всегда склонялся к сотрудничеству с Германией. Иных читателей удивит то, что Наркоминдел искал союза с Польшей в борьбе с нацистской угрозой. Именно польское правительство уклонялось от него, предпочтя пакт о ненападении с нацистской Германией. Могли ли поляки и русские закопать топор войны после столетий враждебности? Не могли, и это одна из многих трагедий.

Ключевые слова: Наркоминдел, рапальские договоренности, СССР, Германия, Польша, Франция, Сталин Литвинов, Крестинский, Стомоняков

Для цитирования: Карлей М.Дж. Почти не случилось: невероятный Великий союз во Второй Мировой войне (1929–1942): культура и политика // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 75–95. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-75-95>

Original article

A NEAR-RUN THING: THE IMPROBABLE GRAND ALLIANCE OF WORLD WAR II (1929–1942): CULTURE AND POLITICS

Michael Jabara Carley

University of Montreal, Montreal, Canada
michael.j.carley@umontreal.ca

Abstract. This is a chapter from a draft manuscript of some 2000pp. in English being prepared for publication on relations between the USSR and various European powers, large and small, and the United States in the lead-up to World War II and then beyond until 1942. The author discovers and illustrates social and cultural aspects of diplomatic activities. The topic is Soviet relations with Nazi Germany and Poland in 1933. The larger context is the origins and unfolding of World War II, a subject of importance both intrinsically and politically in relations between the Russian Federation and the western powers. President Vladimir Putin has himself taken an interest in these questions, insisting on an honest, frank historical treatment of that period. How did the USSR and in particular the Narkomindel react to Adolf Hitler's assumption of power in Germany at the end of January 1933? What additional information do the Russian archives contribute to our knowledge of the origins of the war? The methodology is that of a historical narrative based on archival research, especially in the AVPRF in Moscow. The objective is to explore the policies of the Narkomindel, and in particular the personal views of its leaders, M. M. Litvinov, N. N. Krestinskii, and B. S. Stomoniakov, on the interconnected issues of Soviet relations with Germany and Poland. Let's call it an *histoire des mentalités*. 1933 was a year of transition in Soviet relations with the outside world moving from the so-called *Rapallo* policy of correct relations with Germany to a new policy of collective security and mutual assistance against Nazi Germany. In this chapter one can follow the evolution of ideas in the Narkomindel in reaction to Hitler's rise to power: from immediate anxiety to a growing conviction that *Rapallo* was dead and that the USSR had to form stronger relationships in the west and with Poland. This may surprise some readers who think that the Soviet preference, or at least Stalin's, was always a German orientation. As for Poland, in what may also surprise some readers, and especially many Poles, the Narkomindel sought better relations with Poland to counter the Nazi danger. It was the Polish government which did not want them, preferring a non-aggression pact with Nazi Germany (January 1934). Could Poles and Russians ever bury the hatchet after centuries of animosity? In a tragedy amongst many, they could not do so.

Keywords: Narkomindel, Rapallo, USSR, Germany, Poland, France, Stalin, Litvinov, Krestinskii, Stomoniakov

For citation: Carley M. J. (2021) 'A Near-Run Thing: the Improbable Grand Alliance of World War II (1929–1942)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 75–95. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-75-95>

Политические события в Германии развивались быстро. В 1932 г. правительства в Берлине сменялись почти так же быстро, как в Париже. Все закончилось в 1933 г. Гитлер стал рейхсканцлером и сразу же приступил к созданию нацистской диктатуры, объявив вне закона вначале коммунистическую, а затем и социалистические партии. Гитлер не делал секрета из своих намерений; в 1925 г. он обнародовал их в большой книге "Mein Kampf" [*Моя борьба*] — Прим. пер.] В ней выдвигался гитлеровский проект немецкого доминирования в Европе и территориальной экспансии далеко на восток до Уральских гор, ставший предметом пристального внимания Литвинова и его коллег из НКВД.

В середине февраля 1933 г. советский полпред в Риме Владимир Петрович Потемкин сказал своему немецкому коллеге, что враждебные заявления нацистских лидеров ставили будущее советско-немецких отношений под сомнение¹. В конце февраля 1933 г. — Гитлер ещё не успел провести и месяца на посту рейхсканцлера — заместитель Литвинова Николай Николаевич Крестинский встретился с немецким послом Гербертом фон Дирксеном. Дирксен заявил, что политика Германии в отношении СССР останется неизменной. «Борьба гермпра с коммунизмом» внутри правительства не мешала сохранению хороших отношений с Советским Союзом. В беседе Крестинский ответил, что СССР не хочет менять политику в отношении Германии, но антисоветские заявления нацистских лидеров и агрессивные действия против советских граждан и организаций в Германии не могут не беспокоить. В этих обстоятельствах недостаточно дружеских заверений представителей немецкого правительства, сделанных в частном порядке, «с глаза на глаз». Такие заявления неиз-

вестны общественности и не мешают одновременно с этим делать противоположные заявления. Дирксен постарался говорить обнадеживающе². Спустя два дня нарком Максим Максимович Литвинов в Берлине переговорил с министром иностранных дел Германии Константином фон Нейратом.

Смена правительства, сказал Нейрат, не означает смены политического курса. Литвинов ответил, что не так уж в этом уверен³. Нарком часто говорил своим собеседникам, что одних слов недостаточно, значение имеют только действия. «Не знаю», — писал Литвинов Потемкину, — «известно ли на Западе о многочисленных недружественных действиях против советских граждан и организаций со стороны новой власти в Германии»⁴. По иронии судьбы, ещё в 1927 г. Литвинов и Дирксен, независимо друг от друга, пришли к выводу, что рапальские договоренности будут недолговечными. Вопрос был только во времени и интересах [Карлей, 2019: 441-442]. И их час пробил.

Литвинов — интересная личность, с которой читатели часто будут встречаться в ходе этого повествования. Родился он в 1876 г. в Белостоке в Гродненской губернии, на территории современной Польши, в многодетной еврейской семье. Отец был банковским служащим. В отличие от многих своих коллег Литвинов не получил университетского образования — оно было почти недоступным для евреев в царской России. Он пошел в армию, где сделался артиллеристом, много читал, в том числе труды Карла Маркса и Фридриха Энгельса. В 1901 г. его впервые арестовали как члена киевской ячейки РСДРП. Урожденный Меер-Генох Моисеевич Валлах, он использовал ряд псевдонимов: Папаша, Феликс, Граф и другие, чтобы запутать царскую полицию. В 1902 г. он сбежал из царской

¹ «Разговор с немецким послом [Ульрихом] фон Хасселем, 14 февраля 1933 года», Потемкин (Рим), №90/С., секретно, 3 марта 1933, Москва, Архив внешней политики Российской Федерации (здесь и далее АВП РФ), Ф. 05, ОП. 13, П.90, Д.11, ЛЛ. 143-145.

² Отрывок из дневника Крестинского, «Прием германского посла фон Дирксена, 27 февраля 1933 г.», секретно, АВП РФ, Ф.082, ОП.16, П.71., Д.1, ЛЛ.45-41.

³ Отрывок из дневника Литвинова «Беседа с фон Нейратом,» секретно, 1 марта 1933, АВП РФ, Ф.082, ОП.16, П.71, Д.1, ЛЛ.57-53.

⁴ Литвинов Потемкину, №Л/35, секретно, 15 марта 1933, АВП РФ, Ф.05, П.90, Д.15, ЛЛ.1-5.

тюрьмы в Европу, а в 1905 г. вернулся в Россию, в Петербург, где присоединился к революции. Он помогал редактировать большевистскую газету «Новая жизнь», а затем в Европе занимался отмыванием денег, закупкой и поставкой оружия для большевистской партии. Максим Максимович был полиглотом, искателем приключений, секретным агентом. На одной из ранних фотографий Литвинов одет в косоворотку, у него густые усы — в те годы такие усы говорили о мужестве — и темные вьющиеся волосы. Он выглядит устрашающе, как разбойник. О ранних годах Литвинова, большевика-контрабандиста, вышел бы увлекательный приключенческий роман. В 1908 г. по запросу о выдаче преступника его арестовали во Франции, но выслали не в Россию, а в Великобританию. Обосновавшись в Британии, он перестал заниматься оружием, но не отказался от идей революции и, действуя по указаниям Ленина, продолжал публично поддерживать партию большевиков. Тем не менее, ему нужна была работа, и он устроился в лондонское издательство. В 1916 г. в возрасте 40 лет он женился на 27-летней англичанке Айви Лоу, талантливой писательнице, происходившей из интеллигентной семьи среднего достатка. Вскоре у них родились двое детей и, если бы не революция, возможно, Максим Максимович стал бы достопочтенным лондонским издателем и салонным интеллектуалом. Но судьба его была иной, так как в 1917 г. разразилась революция и большевики пришли к власти. В 1918 г. он стал неофициальным дипломатическим представителем Советской России в Лондоне. Первые телеграммы, которыми он обменивался с советским правительством были *en clair* [открытыми — Прим. пер.] и иногда составлены на английском. В сентябре 1918 г. его арестовали и позднее обменяли на британского дипломата в России Роберта Брюса Локкарта. Он оставил Айви и детей в Лондоне по соображениям безопасности и отправился защищать дело революции в окруженную врагами и страдающую под блокадой советскую Россию, голодную, холодную и исполненную опасностей.

Правительства США, Британии и Франции хотели свергнуть правительство боль-

шевиков и, если бы представилась такая возможность, попросту бы всех их перевешали. Представлять Советскую Россию на Западе было нелегким делом. Нужно было обладать сильной волей, и этого Литвинову было не занимать. Противники называли его, среди прочего, упертым, упрямым и несговорчивым. По-своему, это было комплиментом. Литвинову нужно было найти способ улучшить отношения на условиях взаимной выгоды, в особенности в вопросах торговли, экономического развития, и хотя бы частичного урегулирования царского долга в обмен на мирное сосуществование. Запад, конечно, никогда бы не позволил большевикам удержаться, если бы мог этому воспрепятствовать, но революция после Мировой войны была заразной. Элиты, восседавшие в удобных креслах и отдохнувшие в роскошных клубах европейских столиц, вовсе не собирались сдаваться без борьбы. Их боевой клич — *Fini les Boches, voilà les Bolchos* [Покончили с бошами, покончим и с большевиками — Прим. пер.], раздавался ... по клубам и правительственным кабинетам. Обыватели же, и особенно солдаты, пережившие четырехлетнюю *abbatoir* [бойню — Прим. пер.], не хотели рисковать жизнью и здоровьем ради борьбы с большевизмом в России. Надави на них сильнее, и солдаты бы переметнулись на сторону революции. Примеры уже были. Французские солдаты и матросы, отправленные на борьбу с советской властью на Украину и в Крым, взбунтовались и угрожали передать своё оружие и корабли большевикам. Это отрезвляюще подействовало на диванных интервенционистов и подпортило им вкус сигар с коньяком.

За неимением выбора западные элиты в конце концов неохотно смирились с позицией «живи и дай жить другим» в отношении советского правительства. В сложных условиях 1920-х гг. Литвинов играл важную роль в достижении дипломатического признания и установлении торговых отношений с Западом. Он уже не был разбойником и контрабандистом. Не было больше густых усов и копны темных волос — он располнел, у него наметился второй подбородок, и теперь он вполне

мог сойти за дипломата. Советский прагматик и полиглот, он с самого начала продвигал идею сближения и на Западе, и у себя на родине. Задача эта была непростая, как на Западе, так и в России, где многие его коллеги — Литвинов называл их «наши ораторы» — всё ещё выступали за мировую революцию. Для них разрыв отношений с Западом был вопросом времени. В этих условиях Литвинову и его коллегам из НКВД оставалось только одно — быть прагматиками.

Таким образом, когда Гитлер пришел к власти, дел у Литвинова стало невпроворот. В рамках кампании против немецких коммунистов нацистские вандалы донимали советских граждан, работавших в различных советских организациях. «Все наши протесты против провокационных действий германских фашистов до сих пор не дали результатов», — отчитывался Литвинов вождю Иосифу Виссарионовичу Сталину. «Более решительный протест тоже может остаться безрезультатным». Единственной возможностью оказать давление на немцев, по мнению Литвинова, было разыграть польскую карту, то есть отправить в Польшу торговую делегацию и придать этому широкую огласку⁵. Предлагая польский вариант, Литвинов, учитывая сомнительную политику Варшавы в отношении СССР, раскрывал слабость своей позиции, но что ещё ему оставалось делать?

Советник советского посольства в Берлине отмечал, что публичные заявления представителей нацистской партии повторяли основные тезисы “Mein Kampf”⁶. 3 апреля, в тот же день, когда Литвинов писал Сталину, Крестинский снова встретился с Дирксеном, чтобы обсудить ухудшение советско-немецких отношений. Никогда ещё они не были столь сложными, сказал Крестинский. Заверений Гитлера, сделанных во время выступления в Рейхстаге 23 марта, было недостаточно. Дей-

ствия важнее слов, а уличные нападения на сторонников левых сил продолжались. «Наша общественность» — что, по сути, означало Сталина и его ближайших соратников из Политбюро — встревожена. Рейхсканцлер говорит одно, но его коллеги действуют иначе. Чему же верить? Дирксен и находившийся с ним немецкий атташе пытались успокоить Литвинова. Всё устроится⁷. Литвинов не был в этом уверен и, казалось, учитывал предупреждение берлинского посольства о “Mein Kampf”. Он обратил внимание Сталина на беспокойство в странах Прибалтики в связи с приходом Гитлера к власти и широко известным (из “Mein Kampf”) планом по поводу *lebensraum* [жизненного пространства — Прим. пер.] на Востоке⁸.

Поговорив с Крестинским, Дирксен встретился с Литвиновым. Разговор прошел почти так же, как с Крестинским, но в этот раз тон был несколько более резким. Дирксен пытался объяснить, почему нападения на советских граждан и организации в Германии являлись лишь «изолированными» происшествиями, которые вскоре прекратятся, но Литвинов отказывался верить. В своем дневнике нарком писал: «Я ответил, что мы действительно были встревожены приходом к власти в Германии людей, политическое кредо которых не могло внушать нам оптимизма касательно судьбы наших взаимоотношений». Литвинов написал «мы». Посол «должен понимать то возмущение и негодование, которое в нашей общественности вызывают события [в Германии], о которых писали последние дни наши газеты». Под этим подразумевались непосредственно Сталин и члены Политбюро. На этом Литвинов не остановился. Дирксен говорит об отдельных происшествиях, «но дело в том, что в Германии мы сейчас имеем дело не с отдельными локальными случаями, а с массовой травлей всего, что носит название

⁵ Литвинов Сталину, №50/Л, секретно, 3 апреля 1933, АВР РФ, Ф.05, ОП.13, П.94, Д.78, Л.51.

⁶ “О внешней политике национал-социалистов», Б.Д. Виноградов (Берлин), № 439, секретно, 13 апреля 1933, АВР РФ, Ф.05, ОП.13, П.91, Д.28, ЛЛ.219-228.

⁷ Отрывок из дневника Крестинского, «Прием германского посла фон Дирксена и германского военного атташе Гартмана 3.IV.1933 г.», секретно, АВР РФ, Ф.05, ОП.13, П.91, Д.28, ЛЛ.127-130.

⁸ Литвинов Сталину, №58/Л, секретно, 13 апреля 1933, АВР РФ, Ф.05, ОП.13, П.94, Д.78, ЛЛ.55-59.

советского. Речь идет об организованной кампании, направляемой из единого центра..., причем [немецкое] правительство никаких мер не принимает для ее ликвидации». Так продолжаться не может, заявил Литвинов, «наша общественность» требует ответных мер. В ответ Дирксен не нашел ничего лучше, как предложить, чтобы советские газеты воздерживались от публикации плохих новостей из Германии. На это Литвинов заметил, «что вопрос еще должен быть решен [немецким] правительством»⁹. Дирксен его понял. Он написал в Берлин, что «убежден, что во взаимоотношениях наступил серьезный кризис». Если с кризисом не справиться, СССР может полностью изменить свою политику в отношении Германии¹⁰.

Дирксен, в отличие от Гитлера, был встревожен ухудшением советско-немецких отношений. Он рекомендовал Берлину продлить Берлинский договор [1926 года — Прим. пер.], что было единственным способом стабилизировать отношения с Москвой. Это было сделано в начале мая, но результатов почти не принесло. Крестинский отмечал, что продление договора было всего лишь уловкой, чтобы помешать улучшению отношений между СССР, Францией и Польшей. Но все же он осторожно надеялся на перемену немецкой политики к лучшему, хотя, как он написал, «ни Вы, ни мы не должны уменьшать нашей бдительности и нам нужно будет по-прежнему самым решительным образом реагировать на каждый эксцесс, на каждое нарушение наших прав»¹¹. В итоге советское правительство ответило на немецкую учтивость публичным ударом; Литвинов надеялся, что Франция и Польша это заметят. Этим ударом была статья Карла Радека в «Правде», направленная против пересмотра Версальского мирного договора. В статье гово-

рилось, что «пересмотр» означает, по сути, новую мировую войну. Литвинов отметил, что статья Радека вызвала протест со стороны Дирксена и нашла одобрение в Польше. А что Франция? Литвинов обратился к полпреду во Франции В.С. Довгалеvскому¹². Французское посольство, как оказалось, не проинформировало Париж о статье.

Литвинов соглашался с Крестинским насчет того, что Германия искала выход из дипломатической изоляции, но имел в виду, прежде всего восстановление советско-немецких отношений, а не сближение с Францией¹³. Крестинский, казалось, был настроен в отношении сохранения «рапальской политики» чуть более оптимистично, чем Литвинов. Но, может быть, и нет. Хотя НКВД дистанцировался от статьи Радека в разговоре с Дирксеном, Крестинский считал ее «абсолютно правильной установкой по отношению к Версальскому договору»¹⁴.

Крестинский — первый заместитель комиссара НКВД — был одним из наиболее обаятельных людей на службе у советской власти. Он вступил в Российскую социал-демократическую рабочую партию в 1903 г. и после раскола партии присоединился к большевикам. Родился он в 1883 г. в провинциальном Могилеве и был на семь лет младше Литвинова. В гимназии Николай Николаевич хорошо учился, — ожидаемый результат для того, кто вырос в семье учителей. В итоге он получил юридическую степень в Петербургском университете. Крестинский был членом первого политбюро и наркомом финансов. Будучи в хороших отношениях с Лениным, он занимал пост секретаря Центрального комитета до 1921 г., когда его уволили, по словам Молотова, за недостаточное внимание к «политике». Затем он отправился в Берлин в качестве полпреда; в то время в Советской

⁹ Орывок из дневника Литвинова, «Разговор с Дирксеном 3.IV.33 г.», секретно, АВП РФ, Ф.05, ОП.13, П.89, Д.4, ЛЛ.55-59.

¹⁰ Дирксен, №60, срочно, секретно, 3 апреля 1933, «Документы о немецкой внешней политике», С, I, 241-42.

¹¹ Крестинский Л.М. Хинчуку, Советскому полпреду в Берлине, № Г001-1214, секретно, 7 мая 1933, АВП РФ, Ф.05, ОП.13, П.91, Д.27, ЛЛ.16-17.

¹² Литвинов Довгалеvскому, №78/Л., секретно, 17 мая 1933, АВП РФ, Ф.010, ОП.8, П.32, Д.89, ЛЛ.78-83.

¹³ Литвинов Довгалеvскому №78.Л., там же.

¹⁴ Крестинский Хинчуку, №Г001-1232, совершенно секретно, 17 мая 1933, АВП РФ, Ф.05, ОП.13, П.91, Д.27, ЛЛ.37-42.

России это была самая важная зарубежная должность. Как и Литвинов, он был прагматиком, говорил на нескольких языках и отлично подходил для того, чтобы поддерживать отношения со средним классом, социал-демократами и прусскими консерваторами в Веймарской республике. В выстраивании отношений с немецкой элитой Крестинскому сопутствовал успех. Судя по фотографиям, он совершенно не похож на несгибаемого большевика со стальным взглядом. В общем-то никто из дипломатов так не выглядел: от неподходящих кадров с самого начала старались избавиться. В облике же Николая Николаевича было что-то добродушное: с полуулыбкой, в круглых в золоченой оправе очках, лысеющий, но с острой «чеховской» бородкой и усами. С берлинскими деловыми кругами он был аккуратен и обходителен, что раздражало некоторых немецких дипломатов, но было очень полезным для советской торговой политики. Французский посол в Берлине говорил о Крестинском, что тот умел не привлекать к себе ненужное внимание и избегать неприятностей. В политической борьбе против Сталина Крестинский поддерживал Троцкого, хотя и менее явно, чем иные его коллеги. Молотов обвинил его в «троцкизме». Крестинский действительно недолго любил Сталина, и антипатия была взаимной. В 1928 г. Сталин резко раскритиковал Крестинского, все ещё полпреда в Берлине, за неточное следование указаниям Политбюро. Письмо Сталина было леденящим, и Крестинский уступил. Даже в 1928 г. ссориться со Сталиным было опасно. В 1930 г. Крестинский вернулся в Москву и стал замнаркомом в НКВД. Поговаривают, что он хотел занять место Литвинова, но в корреспонденции НКВД подтверждений этому нет. Возможно, Крестинский был чуть больше настроен на спасение Рапалльского договора. Это было бы неудивительно, учитывая сколько усилий он приложил для сглаживания советско-германских отношений. Но если и так, то это не сыграло особой роли, поскольку в итоге его позиция совпала с позицией Литвинова.

Что же Сталин? Есть мнение, что он был настроен на сближение с Германией. Американский историк и политолог Роберт Ч. Такер настаивал, что Сталин предпочитал нацистскую Германию другим европейским партнерам. И даже потворствовал приходу нацистов к власти [Такер, 1990: 230–231]. Российский историк С.З. Случ также считает, что Сталин определенно предпочитал «прямое сотрудничество» с нацистской Германией (Кудряшов С.В., 2019) (Кудряшов С.В., 2019) [Бонвеч, Кудряшов, 2009: 17]. Но на самом деле, в 1931 г. Сталин спорил с Литвиновым из-за отношений с Германией и Польшей. Литвинов хотел отстоять предусмотренную Рапалльским договором политику, а Сталин выступал за улучшение отношений с Польшей и заключение пакта о ненападении [Жен, Рупасов, 2000: 258–266; Сталин и Каганович. Переписка. 1931–1936 гг. 2001: 113–115]¹⁵. У Сталина и Литвинова были сложные отношения, в которых они зачастую дополняли друг друга. Иногда они схлестывались не на шутку, однако чаще всего Сталин все же следовал рекомендациям Литвинова, даже если немного ворчал. Когда Литвинов добился дипломатического признания СССР со стороны США в ноябре 1933 г., уважение Сталина к нему возросло. Когда в том же году Литвинов выступил за сближение с Францией, Сталин его поддержал. И здесь они, опять же, работали в тандеме: иногда Сталин успокаивал Литвинова, возмущенного недобросовестностью Франции; иногда наоборот.

В Москве продолжалась пикировка между немецким послом и его собеседниками из НКВД. Литвинов вновь встретился с Дирксеном в середине мая. «Фашизм сам по себе, как и всякая иная социально-политическая идеология буржуазных правительств, не является препятствием для установления и развития наилучших взаимоотношений». Однако, в отличие от Италии, нацистское правительство делало все возможное, чтобы накалить отношения с Советским Союзом. Ратификация обновленного Берлинского договора в

¹⁵ Каганович Сталину, 21 сентября 1931 и Резолюция политбюро, № 63, 20 сентября 1931.

целом была принята хорошо, особенно «в наших правительственных кругах», но сохранялись серьезные сомнения. «У нас есть люди», кто считает, что Гитлер скрывает свои истинные намерения по отношению к нам, и что уже готовятся планы по ухудшению наших отношений с Францией и Британией. Литвинов был предельно откровенен с Дирксеном. «Мне кажется», — говорит он, — «что не осталось ни одного советского или полусоветского учреждения в Германии, которое не подверглось бы обыску или разгрому». Разговор с Дирксеном продолжается в том же ключе. «Мы ничего большего не хотим, как продолжения тех же отношений с Германией, какие существовали у нас при [Вальтере] Ратенау, [Густаве] Штреземане и [Юлии] Курциусе [среди прочего, министры иностранных дел Германии — Прим. авт.]. Возможность этого зависит, однако, не от нас, а от германского правительства». Затем Литвинов саркастично заметил, что улучшению отношений с Берлином «будет... способствовать наша политика сближения с Францией, Польшей и другими странами...»¹⁶. Спустя две недели он подтвердил сказанное в разговоре с Нейратом [Вестник, 2009: 63–64]¹⁷. СССР продолжал придерживаться политики сохранения Рапалльских договоренностей вплоть до конца лета.

Крестинский вкратце передал советскую позицию полпреду в Берлине Л.М. Хинчуку. Внешняя политика национал-социалистов была «ярко антисоветской», и с момента их прихода к власти штурмовики «наносили нам удары один за другим». Если политика нацистов и смягчилась и было смягчение нацистской политики, то только потому, что Германия пыталась выйти из дипломатической изоляции, возникшей из-за их безалаберного поведения на международной арене. Большая часть нашей общественности видит в этом лишь временную переменную, говорит Крестинский, «основной линией внешней политики нацпра Германии по-прежнему

остаётся стремление расширять свои владения на Восток за счёт расчленения Советского Союза». Советская «общественность» видела доказательство этих намерений в заявлениях нацистских политиков, которых поддерживали белые иммигранты из России, обладавшие влиянием на внешнюю политику Германии. «При этом ни Литвинов, ни я, ни [Давид Григорьевич] Штерн [глава отдела НКВД] не солидаризуемся с этими настроениями нашей общественности, но защищаем законность таких настроений [перед Дирксеном] и даем Дирксену понять, что германское правительство должно унять Розенберга и на деле доказать свое желание продолжать политику прежних правительств по отношению к нам».

Советское правительство действовало осторожно, надеясь на улучшение отношений с Германией, и в то же время развивало отношения с Францией и Польшей, полагая, что и здесь может случиться перемена к лучшему. «Мы не желаем путем ненужного внешнего подчеркивания дружбы с Германией мешать улучшению наших отношений с Францией и Польшей. Но в то же время по существу мы хотим улучшения наших отношений с Германией, хотим ликвидации всех конфликтов, имевших место за последние месяцы, одним словом, хотим, чтобы наши отношения вернулись в прежнее спокойное русло». По сути, Крестинский надеялся на то, что «передышка» во враждебном отношении Германии послужит интересам Советов, и чем дольше она продлится, тем лучше. Если такая передышка действительно будет, осторожно замечал Крестинский¹⁸. Можно представить себе, какое влияние на Крестинского имели воспоминания о Рапалльском договоре. Советско-германские отношения в 1920-е гг. часто осложнялись и едва ли напоминали «тихую заводь».

Крестинский сообщил советскому полпреду в Берлине Л.М. Хинчуку, что он и Литвинов сходятся в том, что желательно

¹⁶ Отрывок из дневника Литвинова «Разговор с Дирксеном, 16.V.33 г.», секретно, АВР РФ, Ф.082, ОП.16, П.71., Д.1, ЛЛ.195–191.

¹⁷ Отрывок из дневника Литвинова «Разговор с фон Нейратом, 29.V.33».

¹⁸ Крестинский Хинчуку, №Г001-1232, совершенно секретно, 17 мая 1933, АВР РФ, Ф.05, ОП.13, П.91, Д.27, ЛЛ. 37–42.

сохранять старую политику, пусть и не во всём. В июне Литвинов отметил, что «с Германией, очевидно, ладить не удастся. Надо поэтому искать опору, где только возможно». Речь шла о Франции [Карлей, 2020]. А также о налаживании отношений с Малой Антантой в Центральной и Восточной Европе (Чехословакия, Румыния, Югославия), что, в свою очередь, могло быть полезным для отношений СССР с Францией и Польшей¹⁹.

В середине июня Альфред Гугенберг, в то время министр экономики в гитлеровском правительстве и глава немецкой делегации на Всемирной экономической конференции в Лондоне, выступил с речью, помимо прочего, упоминая необходимость нового жизненного пространства для Германии. В своем так называемом меморандуме Гугенберг говорил от своего лица, но центральной темой выступления были идеи из "Mein Kampf". Так или иначе, на Москву это подействовало как красная тряпка на быка. Советское посольство в Берлине заявило официальный протест²⁰. Литвинов, находившийся в Лондоне, написал Крестинскому, что речь Гугенберга стала очередным предупреждением и «должна побудить нас усилить нашу активность в Париже»²¹.

Возможно, в том письме Литвинов не упомянул Польшу потому, что к лету 1933 г. НКВД все ещё с недоверием относился к намерениям польского правительства. Эти подозрения только усилились из-за попыток Польши не дать Литвинову выработать определение агрессора, что стало бы дополнением к заключению Советами пактов о ненападении. Он впервые выдвинул это предложение в феврале 1933 г. в контексте Женевской конференции о разоружении, которая началась в 1932 г., но оно не получило развития. Германия требовала «равных прав» при

разоружении; Франция хотела сохранить полученные по результатам Версальского договора преимущества. Литвинов считал, что Конференция по разоружению закончилась «провалом», а Лига Наций «распалась». Тем не менее, линия на то, чтобы участвовать в международных мероприятиях и всё время быть на виду, сохранялась, что должно было способствовать усилению «международной позиции» СССР²².

Среди прочих проблем выделялся вопрос советско-польских отношений. Польша упорно не желала допустить «усиления международного влияния и авторитета СССР и укрепления его международного положения», и Борис Спиридонович Стомоняков отмечал, что «...закулисное поведение Польши доказывает, что Польша ведет весьма сложную дипломатическую игру, которая учитывает не только возможность дальнейшего улучшения советско-польских отношений, но и возможность их ухудшения. Именно поэтому вся история переговоров о конвенции [определение агрессора] обязывает нас к весьма большой настороженности по отношению к Польше и к серьёзному недоверию к польской политике». Стомоняков, в то время член коллегии НКВД, также с недоверием относился к отношениям Польши и Германии. И в Польше, и в Германии многое говорило о том, что они прилагают усилия, чтобы не допустить ухудшения отношений. По прессе было видно, что стороны стараются воздерживаться от агрессивных шагов. Слухи о немецко-польских переговорах, были слишком упорными, чтобы их можно было списать на дезинформацию. Эдуар Даладьё, глава правительства, и Жозеф Поль-Бонкур, министр иностранных дел Франции, дважды обращали внимание Литвинова на эти переговоры, от которых сами они отстранились. Шарль Алфан, посол Франции в Москве, также отмечал «странное» поведе-

¹⁹ Литвинов (Женева) Крестинскому, №№283 и 286, секретно, 24 июня 1933; и Литвинов Сталину, №274, совершенно секретно, 15 июня 1933, АВП РФ, Ф.05, ОП.13, П.91, Д.20, ЛЛ. 6–8, 9–13, 1–5.

²⁰ Запись разговора с немецким госсекретарем Берхардом Вильгельмом фон Бюлов, Хинчук, 22 июня 1933. Цит. по: Документы внешней политики СССР в 26 тт., Том 16. 1 января — 31 декабря 1933 г. — М.: Политиздат, 1970. С. 360–361. (здесь и далее ДВП)

²¹ Литвинов Крестинскому, №286, секретно, 24 июня 1933, АВП РФ, Ф.05, ОП.13, П.91, Д.20, ЛЛ.9–13.

²² Литвинов Сталину, №58/Л, секретно, 13 апреля 1933, АВП РФ, Ф.05, ОП.13., П.94, Д.78, ЛЛ.55–59.

ние Польши. Приходилось учитывать возможность польско-немецкого соглашения. Нам следует быть бдительными, говорил Стомоняков, учитывая, что французы уже дают эмоциональные комментарии в парижских газетах. У поляков есть выбор: быть с нами или против нас. Нужно поддерживать благоприятствующие СССР польские политические силы и принимать все меры к усилению тех тенденций и сил в Польше, которые ориентируются на первую эвентуальность и с этой целью всемерно стремиться к укреплению, развитию и углублению наших отношений с Польшей²³.

С этой целью Радека, эксцентричного старого большевика польского происхождения, отправили в двухнедельный тур по Польше, чтобы поговорить с польскими коллегами об улучшении советско-польских отношений [Кен, 1996: 67–69]. Это событие широко освещалось, и Радек даже навел мать у себя на родине в Тарнове в Галиции. В Варшаве установлению контактов способствовал польский журналист Богуслав Медзинский. Помимо прочих, Радек встретился с Беком и генералом Эдвардом Рэдз-Смиглы, генеральным инспектором вооруженных сил Польши. Радек считал эти встречи сигналом, [они] «хотят показать нам полную смену настроений». Он повторял некоторые идеи, сообщенные ему ранее Медзинским. У поляков не было иллюзий. Они понимали, что Германия хотела превратить Польшу в «вассала» в своей будущей кампании против Советского Союза. «Они думают, что Гитлер хочет выиграть возможно много времени, оттянуть войну». Однако война могла разразиться на Дальнем Востоке или на Балканах. Если бы произошло столкновение Японии и СССР, Германия могла бы этим воспользоваться для нападения с востока. Эти размышления были прекрасно известны Советам. Поляки были намерены играть с Гитлером, отвечать «мирным маневром» на мирный

маневр, но готовы были бороться за защиту польского коридора. «Все говорили, что надо идти “дальше по пути сближения”». Даже Бек, если верить Радеку, но так ли это было на самом деле? *Quid pro quo* [услуга за услугу — Прим. пер.], СССР мог бы помочь Польше в защите коридора, а Польша в свою очередь препятствовала бы немецкому продвижению на северо-запад к Ленинграду. Нужно постараться прийти к соглашению по всем вопросам «от Черного моря до Балтики». Бек был мечтателем, но возможность обсуждения безопасности на Балтийском море была реальной. Помимо мечтаний, у поляков были и свои кошмары, например, то, что «Франция продаст их [Польшу] немцам». Однако им было известно, что чем лучше оборона Польши, тем больше будет полагаться на нее Франция. Так в целом и было. Бек намекнул на озабоченность Польши решением рапальского вопроса, были опасения, что на это могла повлиять немецкая армия и «германские традиции в НКВД». Радек утверждал, что ему ничего не известно, и это без сомнения было правдой — он ничего не знал о польских переговорах с немцами. Бек по этому вопросу не высказался²⁴.

Кто знает, как нужно было расценить заявления Бека? Французский посол в Варшаве Жюль Лярош заметил, что этот визит можно было расценить как один из признаков улучшения советско-польских отношений. Так ему казалось. Бек *prend des airs mystérieux* [принял таинственный вид — Прим. пер.], сообщал Лярош, намекая коллеге на то, что что-то назревает, хотя и нельзя было утверждать, что это что-то *forcément* [обязательно — Прим. пер.] касается СССР²⁵. Лярош пробыл в Варшаве долгое время и знал Бека хорошо, лучше Радека. Польский министр, возможно, использовал Радека как приманку, чтобы подогреть интерес немцев. Сталин никак не прокомментировал и не распространил

²³ Стомоняков Антонову-Овсеевко, №4242, секретно, 19 июля 1933, АВП РФ, ф.05, ОП.13, П.93, Д.48, ЛЛ.23–29.

²⁴ Радек Сталину, рукописные заметки, затем перепечатанные, 12 июля 1933, РГАСПИ, ф.558, ОП.11, Д.790, ЛЛ.23–32, Канцелярия Президента РФ, «Вторая мировая война в архивных документах (собрание оцифрованных архивных документов, видео- и фотоматериалов», <https://www.prlib.ru/en/collections/1298142> (здесь и далее, РФ, Вторая мировая война), 1933.

²⁵ Laroche, nos. 427–30, 17 July 1933, Documents diplomatiques français (hereinafter DDF), 1re série, IV, 4–5.

первый отчет Радека, но он прокомментировал второй отчет, в котором были детали того, как может выглядеть сближение СССР и Польши. Поездка Радека была преимущественно, хотя и не полностью, публичным мероприятием и не имела долгосрочных последствий. Канал Медзинского ещё некоторое время работал, но не принес результата. Но, конечно, его мать была рада с ним повидаться.

Реакция полпреда в Варшаве Антонова-Овсеенко была другой. Его воодушевили слова Радека, и он чувствовал, что НКВД делает недостаточно для укрепления советско-польских отношений. Все до сих пор сводилось к рапальской политике. «Но не поляки, а мы оказались незрелыми к «сближению» с Польшей», — писал он Стомонякову²⁶.

В полемику между Антоновым-Овсеенко и Стомоняковым вмешался Крестинский. Он написал пространную депешу Антонову-Овсеенко, в которой указывал на то, что их со Стомоняковым позиции не так и отличаются. Более того, он не соглашался с убеждением Антонова-Овсеенко, что сообщения разведки от Даладье и Поль-Бонкура о секретных польских переговорах с немцами были дезинформацией. Существовали и другие подтверждения переданных французами сведений, главным из которых было отсутствие значимой реакции со стороны Польши на меморандум Гугенберга, который угрожал СССР в той же мере, что и Польше. «Мы должны поэтому проявлять чрезвычайную бдительность и противодействовать тем тенденциям польской политики, которые мешают нашему сближению с ней». В газете «Правда» вышла большая статья, чтобы «... показать нашим врагам и в Германии, и в Польше, что их игра нами замечена». Стомоняков разделял это мнение [Советско-польские отношения: 2017, 118–121]²⁷.

При реорганизации НКВД в 1934 г. Стомоняков был повышен в должности до замнаркома. Он отвечал за дела в Польше

и Прибалтике, очень важные регионы в контексте вопроса общеевропейской коллективной безопасности и взаимопомощи. Борис Спиридонович родился в Одессе, портовом причерноморском городе, в 1882 году. Он происходил из болгарской семьи. О его родителях известно немного, но отец, болгарский торговец Спиридон Иванов, нашел средства отправить сына учиться в Горный институт в Санкт-Петербурге с 1900 до 1904 г. Стомонякова часто называют болгаринном, но если у него и был болгарский паспорт, то только благодаря гражданству отца.

В возрасте восемнадцати лет Стомоняков стал членом РСДРП. Это был типичный путь революционера. Во время революции 1905 г. он находился в Бельгии, где занимался поставкой оружия в Россию. В 1906 г. возвратился в Россию, где был арестован, но пробыл в заключении недолго. В условиях ослабления революционных настроений и репрессий, последовавших за событиями 1905 г., он выбыл из революционного движения. В 1912 г. Стомоняков направился в Болгарию, вероятно, по семейным обстоятельствам: его отец умер в Болгарии на следующий год. В итоге он попал в болгарскую армию, которая вступила в войну с Россией в октябре 1915 г. В 1917 г. Стомоняков вернулся в Москву. В 1921 г. был направлен в Берлин в качестве советского торгового представителя — торгпреда. В 1920-х гг. он участвовал в различных торговых переговорах с Веймарской Республикой. На сохранившихся фотографиях Стомонякова мы видим лысеющего мужчину с усами и бородкой, в костюме и при галстуке. У него довольно доброжелательный взгляд. Он похож на советского купца, делового человека, каким он и был. О его личной жизни почти ничего неизвестно, но мы знаем, что он был волевым и порой вспыльчивым человеком. В 1928 г. он напрямую пожаловался Сталину на то, что Политбюро слишком торопится заключить торговое соглаше-

²⁶ Антонов-Овсеенко Стомонякову, №268, совершенно секретно, 20 июля 1933, РГАСПИ, Ф.558, ОП.11, Д.790, ЛЛ.52-56, РФ, Вторая мировая война, 1933.

²⁷ Крестинский Антонову-Овсеенко, копия Сталину, №1382, совершенно секретно, личное, 26 июля 1933.

ние с Берлином. Он сетовал, что уступки слишком велики. Именно эти комментарии о деятельности НКВД стали причиной разногласий между Стомоняковым и Литвиновым. Стомоняков был настолько возмущен, что даже попросил о переводе. В то время он уже был членом коллегии НКВД. Но, как говорят, впоследствии они с Литвиновым хорошо ладили.

Осенью стало очевидно, что Польша приближалась к заключению соглашения с Германией. Стомоняков справлялся со своей работой и крепко держал в руках советскую политику в Польше. В начале октября он снова информировал посольства в Варшаве о последних событиях. Французско-польские отношения отличались враждебностью и недоверием, хотя и скрывааемыми. Бек приехал в Париж, чтобы подчеркнуть, что обе стороны всё ещё ценили франко-польский союз. Стомоняков сделал вывод, что это был «брак по расчёту». Он также сообщил полпреду в Варшаве В.А. Антонову-Овсеенко, что польское правительство поддерживало антисоветскую деятельность на западе Украины и что эта кампания уже перекинулась на другие страны²⁸. Через две недели сотрудник советского консульства во Львове был убит украинским националистом. А в середине октября польские и немецкие дипломаты провели переговоры об урегулировании нерешенных проблем.

15 ноября министерство иностранных дел Польши сообщило послу Лярошу о недавно прошедшей встрече польского посла Юзефа Липского с Гитлером²⁹. Антонову-Овсеенко такой любезности не оказали. На следующий день было опубликовано совместное коммюнике. Стомоняков потребовал объяснений у польского посла Юлиуша Лукаевича. Посол, краснея, — по словам Стомонякова — вынужден был признать, что польско-немецкое соглашение о ненападении было более чем вероятным [Кен, 1996: 95–96].

Тем не менее Стомоняков подтвердил Антонову-Овсеенко, что НКВД будет продолжать следовать курсу сближения с Польшей и польско-немецкие переговоры не повлияют на советскую политику. Целью оставалось усиление тех элементов в Польше, которые ориентировались на «дружбу с СССР против Германии». Единственным обстоятельством, которое могло привести к изменению политики, было заключение польско-немецкого соглашения против СССР. Такой вариант нельзя было представить, если бы ему не предшествовало нападение японцев на Дальнем Востоке. В таком случае соглашение для урегулирования территориальных споров между Польшей и Германией за счёт Советского союза могло быть возможным. Стомоняков добавил, что улучшение отношений с США способствовали продолжению советской политики в отношении Польши. Все элементы советской политики складывались в единую большую мозаику. «Единственный практический урок, который мы должны вынести из недавних событий в наших отношениях с Польшей», — отмечал Стомоняков, — «это необходимость проявлять большую осторожность и бдительность с нашими польскими партнерами. Невозможно переоценить значение заверений, которые делаются нам польскими политиками; нельзя под влиянием потепления в наших отношениях принимать за чистую монету «излияния», которые иногда напрямую направлены на дезинформацию». Стомоняков всё ещё пытался остудить оптимизм Антонова-Овсеенко по поводу будущего советско-польских отношений [Советско-польские отношения, 2017: 168–170]³⁰.

Во время встречи с Бекком Антонову-Овсеенко обвинил новостной отдел МИД Польши в «прямой дезинформации», а по сути — в наглой лжи, так как в разговоре с корреспондентом ТАСС в Варшаве проведение каких-либо переговоров между

²⁸ Стомоняков Антонову-Овсеенко, № 4272, секретно, 4 октября 1933, АВП РФ, Ф.05, ОП.13, П.93, Д.48., ЛЛ.33–37.

²⁹ Laroche, nos. 691–700, 16 Nov. 1933, DDF, 1re, V, 27–29.

³⁰ Стомоняков Антонову-Овсеенко, № 4326, секретно, 19 ноября 1933.

Германией и Польшей полностью отрицалось. Антонов-Овсеенко считал, что такое поведение едва ли вселит уверенность в Москве. Застигнутый врасплох, Бек не нашелся что ответить. Он попытался объяснить польскую политику как *sauve qui peut* [отчаянная попытка спастись — Прим. пер.]. «Женевские институты не работают, как и конференция по разоружению». Поэтому мы ищем возможности вне Женевы. Тем не менее Бек предложил «тесное сотрудничество» по разоружению и другим вопросам³¹.

Антонов-Овсеенко предложил объяснение польским переговорам с Германией. Оно сводилось к следующему: чтобы защитить свои национальные интересы, Польша могла рассчитывать только на себя. Не существовало единого антигерманского фронта. Ни Франция, ни Малая Антанта, и тем более ни Британия или Италия не были для Польши «надёжными» союзниками против Германии. Польшу окружали государства, готовые пожертвовать ей, чтобы самим избежать конфликта с Германией. Согласно Антонову-Овсеенко, Польша могла бы избежать изоляции путем усиления отношений с СССР при одновременной отмене рапалльской политики. Поскольку «превентивная война» с Германией была немыслима, Польша была вынуждена сгладить отношения с Берлином, выиграть время и вместе с этим обеспечить себе место среди европейских держав. Очевидно, Антонов-Овсеенко всё ещё считал, что для Москвы рапалльская политика остается возможным вариантом, хотя на самом деле она была обречена. Он предупредил, что призыв Рапалло играл на руку немцам [Советско-польские отношения, 2017: 176–180]³².

Корреспондент ТАСС в Варшаве писал, что поляки не готовы скидывать «советские карты», усиливавшие польскую позицию в Берлине. У всех есть карты, которые можно разыграть. Поляки пытались вы-

играть время, скажем, три года. Политика Бека была не прогерманской, а пропольской — «маневрировать очень осторожно»³³. Нацистская Германия отличалась от других великих держав. Польша думала, что сумеет оседлать тигра, но на это рассчитывали и другие европейские страны. И как мы увидим, все они, включая СССР, ошибались.

Радек, должно быть, считал себя экспертом по вопросу Польши, если принял участие в обсуждении советско-польских отношений. Он понимал, что написать Сталину значило вмешаться в эти отношения, поэтому он ограничился немногим. «Очень много зависит», — писал Радек, — «от *растановки людей*. Товарищ Антонов-Овсеенко смалодушничал и не сказал вам, что сказал мне». Таким образом Радек занял одну из сторон в том, что представлялось ему конфликтом между НКВД и Антоновым-Овсеенко по вопросу советской политики в отношении Польши. Антонов-Овсеенко и Стомоняков «постоянно обмениваются полемическими письмами». Аппарат НКВД, воспитанный на Рапалло, занял одну линию, другую же представлял полпред Антонов-Овсеенко. Радек заблуждался, линия Рапалло затухала, а Стомоняков призывал к осторожности, но не выступал против сближения с Польшей. Радек считал, что в НКВД распространяются ложные слухи. Глава пресс-бюро, например, передал от Литвинова в пресс-центр в Варшаве, что все разговоры о сближении с Польшей — не более чем «радековское увлечение». Так значит, Радек отстаивал его взгляды на политику. Он видел борьбу внутри каждой из конкурирующих сторон, которая осложняла сближение с Польшей. Переписка НКВД говорит о другом, но как знать, что не отражено в переписке? Радек писал: «Если будете считать полезным при разборе отношений с поляками меня вызвать, буду очень благодарен»³⁴.

³¹ Запись разговора с Беком и журналистами «Gazeta Polska» Богуславом Медзинским и Игнацием Матушевским, 20 и 23 ноября 1933, ДВП, 667–673; и Антонов-Овсеенко Стомонякову, 1 декабря 1933, там же, 697–699.

³² Антонов-Овсеенко Стомонякову, №449, совершенно секретно, 27 ноября 1933.

³³ Ковальский И.А. (Варшава) Радеку, 28 ноября 1933, РГАСПИ, Ф.558, ОП.11, Д.790, Л.105 (р/в), РФ, Вторая мировая война, 1933.

³⁴ Радек Сталину, личное письмо, 3 декабря 1933, РГАСПИ, Ф.558, ОП.11, Д.790, ЛЛ.106-07, РФ, Вторая мировая война, 1933.

Крестинский оставался хладнокровным. Нам не нужно ничего говорить Германии и Польше по поводу их возможного сближения, советовал Крестинский берлинскому посольству: «Как и до встречи Гитлера и Липского, так и после мы были и будем осторожны и сдержанны»³⁵. Неназванный большевик в частном разговоре с французским военным атташе в Москве полковником Эдмоном Мендрасом высказался об этом более язвительно: «Когда поляки любезничают... мне всегда интересно, какую пакость они собираются сделать»³⁶. Но, конечно, поляки могли сказать то же самое о русских. Дела между двумя народами шли в таком духе на протяжении, по крайней мере, нескольких столетий.

В середине декабря Антонов-Овсеенко напрямую написал Сталину, не отправив копии в НКВД. «Как ни оценивать польско-германскую игру, моя оценка Вам известна: несомненно одно — нам необходимо противодействовать усилению германофильских тенденций в Польше. Сейчас Германия производит невиданный нажим на Польшу. Мы бы облегчили антисоветскую работу немцев и японцев, если бы не продолжали начатой линии сближения с Польшей». Никто в НКВД не сказал Антонову-Овсеенко, что сближение с Польшей откладывалось, но некоторые сомнения у него оставались и он решил обратиться напрямую к Сталину. Он дал Сталину ряд рекомендаций, таких как повысить польскую дипломатическую миссию в Москве до статуса посольства и «обязать» Литвинова в рамках следующей зарубежной командировки, остановиться в Варшаве и встретиться с Беком. Сталин распорядился направить полученную депешу в архив³⁷.

В середине декабря Литвинов встретился с Лукасевичем, чтобы получить разъяснения по поводу заявлений Бека Антонову-Овсеенко. Предполагается ли превратить

«декларацию» в письменный договор? Посол ответил отрицательно. Литвинова это не убедило. Однако он перевел разговор на проект совместной советско-польской декларации о мире и безопасности в Прибалтике и проведении консультаций в случае угрозы независимости стран Балтии. Лукасевич не проявил энтузиазма, но Литвинов попросил его направить проект Беку³⁸. Что задумывал нарком? Было ли это попыткой продолжить игру с Польшей или просто проверкой намерений поляков? Через несколько дней Лукасевич вернулся с ответом от Бека. В общем он был согласен, но считал, что проект требует доработки и обсуждения. Литвинов предложил Беку обсудить это лично в Москве. Посол, конечно, согласился, но сомневался по поводу подходящей даты³⁹. В тот же день Стомоняков сообщил о сложностях с Лукасевичем, который поднял старый спор, в последний раз обсуждавшийся десять лет тому назад⁴⁰. Что же замыслили поляки? Бек раскрыл карты спустя несколько дней в разговоре с Антоновым-Овсеенко, как будто выражая понимание причин демарша Литвинова. Он сам поднял вопрос, который не был задан напрямую. Он сказал, что не было никакого противоречия между переговорами с Германией и сближением с Советским Союзом. Это связанные вопросы. Он не торопился с ответом по поводу проекта Литвинова, но соглашался приехать в Москву. Антонов-Овсеенко хотел обсудить польский демарш в Берлине. Окружавшая его секретность, сказал полпред, продолжала вызывать недоумение в Москве. Бек не ответил на это замечание напрямую, но сказал, что «в принципе» заключение с Германией пакта о ненападении было возможным. Экономические переговоры идут не очень хорошо, добавил Бек, «но Польша завершила свой маневр в Берлине и этим заявила и отстояла свою международную

³⁵ Крестинский Б.Д. Виноградову (Берлин), №1524, совершенно секретно, 27 ноября 1933, АВП РФ, Ф.05, ОП.13, П.91., Д.27, ЛЛ.78–79.

³⁶ Mendras, compte-rendu mensuel, no. 9, 27 Feb. 1934, Château de Vincennes, Service historique de l'armée, 7N 3121.

³⁷ Антонов-Овсеенко Сталину, без номера, совершенно секретно, 13 декабря 1933, РГАСПИ, Ф.558, П.11, Д.359, ЛЛ.19–20, РФ, Вторая мировая война, 1933.

³⁸ Запись разговора с польским послом, 14 декабря 1933, ДВП, XVI, 746–47.

³⁹ Запись разговора с польским послом, 19 декабря 1933, ДВП, XVI, 755–56.

⁴⁰ Стомоняков Антонову-Овсеенко, № 4460, секретно, 19 декабря 1933, АВП РФ, Ф.05, ОП.13, Д.48, ЛЛ.38–39.

позицию. Польша хочет, чтобы касающиеся её вопросы решались только при её участии». Конечно, это было честным объяснением польской политики; единственным вопросом оставалось, достаточно ли у Польши сил, чтобы этого добиться. Бек говорил о Франции и других делах, затем спросил о переговорах Литвинова в США. Он отметил, что есть намеки на сближение США и Советского Союза. Полпред ответил, что Рузвельт и Литвинов также обсудили «тройственный союз» Польши, Франции и Советского Союза. На это Бек ничего не сказал⁴¹.

Среди собеседников Бек не пользовался большой популярностью. Для своего высокого положения он был очень молод: родился в Варшаве в 1894 г. и стал министром иностранных дел, когда ему не было и сорока лет. Его отец был юристом и польским националистом, вступившим в конфликт с царской полицией до Первой мировой войны. Семья в итоге переехала в Австро-Венгрию. В 1914 г., когда разразилась война, Бек едва закончил университет. Он вступил в польский легион Юзефа Пилсудского, собранный правительством в Вене для борьбы с русскими. В конце войны он стал офицером польской армии и служил военным атташе в Париже, где его встретили по большей части презрением. Это обстоятельство свидетельствует, скорее, в пользу Бека, поскольку после войны французы вели себя как высокомерные колонизаторы и чаще всего смотрели на Польшу как на зависимую страну, а на поляков — как на низший по сравнению с французами сорт людей. Но польской элите тоже не было чуждо высокомерие, они надеялись снова сделать Польшу великой державой, какой она была в конце Средних веков. Ни французы, ни поляки не были сильны настолько, как сами о себе думали. Циник бы сказал, что они друг друга стоили. На фотографиях Бек — высокомерный муж-

чина крепкого телосложения с редящими черными волосами и крупным носом. Он был женат, но не был верным мужем. Как многие его современники, он был «альфасамцом», подчеркнуто гетеросексуальной ориентации, питавшим, как поговаривали, особую склонность к юным девушкам. Однако не это вызывало ненависть и недоверие к нему. Дело было во лжи, хитрости и нечистой игре, приправленной верой в величие Польши. О таких говорят «нет более слепого, чем тот, кто не желает видеть».

Советская военная разведка доложила информацию из немецкого посольства в Варшаве: поляки поставили перед Германией вопрос о заключении пакта о ненападении⁴². Сообщалось, что Германия согласилась. К сообщениям разведки всегда надо было относиться с большой осторожностью, но Бек лично подтвердил движение к заключению пакта о ненападении. Предложения, высказанные Антоновым-Овсеенко Сталину, ничего бы не изменили, если поляки уже приняли решение о сближении с Германией. Была ещё одна встреча с журналистами Медзинским и Игнацием Матушевским, но этот канал, казалось, уже практически исчерпал себя. Они и сами не знали, что произойдет и к чему приведут переговоры. Им были недоступны детали переговоров с немцами. Медзинский бодрился, когда говорил о советско-польском сближении, но было ли это добрым знаком?⁴³

Антонов-Овсеенко был недоволен коллегами из НКВД. В написанном от руки письме Радеку он приветствовал согласие Бека на встречу с Литвиновым в Москве (Бек должен был приехать в феврале). Это было «антинемецкой демонстрацией, [которая] должна была заткнуть рот тем, кто кричал о провале «линии Радека». Антонов-Овсеенко считал, что Бек в отношениях с немцами тянул время, чтобы усилить позицию Польши. Медзинский придержи-

⁴¹ Запись разговора с Бекон, Антонов-Овсеенко. 22 декабря 1933, ДВП, XVI, 763–65.

⁴² Заместитель начальника 4-го управления РККА Давыдов В.В. начальнику штаба Егорову А.И., копия Ворошилову, Литвинову и др. №058246/сс, совершенно секретно, не позднее 27 декабря 1933, Российский государственный военный архив, Москва (здесь и далее РГВА), Ф.37977, ОП.5, Д.335, ЛЛ.10–14, РФ, Вторая мировая война, 1933.

⁴³ «Беседа с Матушевским и Медзинским 21 декабря 1933», совершенно секретно, РГАСПИ, Ф.558, ОП.11, Д.790, ЛЛ.119–23, РФ, Вторая мировая война, 1933.

вался того же мнения. Но что это значило? НКВД не разделял уверенность Антонова-Овсеенко в поляках. Он, однако, видел всё иначе: «переизбыток недоверия к полякам в НКВД» привел к тому, что в НКВД неправильно понимали заявления Бека. «Опасаясь, что серьезный политический акт [вероятно, речь о двусторонних гарантиях безопасности в Прибалтике — Прим. авт.], задуманный хозяином НКВД, который разумеет его только как проверочный маневр и, следовательно, будет проводить его небрежно и высокомерно в отношении поляков, будет невольно сорван». Антонов-Овсеенко вернулся к данным ранее Сталину рекомендациям. Это было его программой, но были ещё и недружественные поляки. Ему нужна была помощь Москвы. «Поддержите меня, друг, в этом...» В Варшаве «громадные перспективы для работы вновь открыты», — добавлял Антонов-Овсеенко, — «но средств (людей, денег) нет.. Надо бы подкрепить Ковальского [корреспондента ТАСС в Варшаве — Прим. авт.]»⁴⁴. Ему следовало обратиться за помощью к Стомонякову или Крестинскому. Возможно, они бы не отказали. Антонов-Овсеенко же не пользовался каналами, которые не одобрили его руководители из НКВД.

Летом и осенью 1933 г. переговоры между Польшей и Советским Союзом продолжались, как и беседы Дирксена и Крестинского. Всё верховное руководство в Берлине, любил повторять Дирксен, говорит ему, что они поддерживают продолжение хороших отношений с Советским Союзом. И сам он, и его руководители хотели знать, не намеревается ли советское руководство пересматривать свою политику в отношении Германии. Предположить такой поворот можно было, например, по публикациям во французской и польской прессе. Дирксен пытался изображать пострадавшую сторону, но с Москвой это не работало. Крестинский придерживался ставшего уже стандартным ответа: совет-

ское руководство не желает менять политику в отношении Германии, но не может игнорировать её поведение по отношению к Советскому Союзу. За этим обычно следовала отсылка к советской «общественности» и его недоверии к продвижению «антисоветского блока» нацистской Германией. Советскому правительству оставалось только занять благоразумную выжидательную позицию и следить за зигзагами немецкой политики, в то же время реагируя на поступающие из других стран сигналы. Тем не менее, общий настрой был на сохранение прежней политики⁴⁵.

Несколько недель спустя произошла ещё одна встреча. На этот раз по поводу речи Гугенберга. Дирксен пришел по другому вопросу, но Крестинский затем перевел разговор к этой теме. «За 12 лет моей работы по линии советско-германских отношений — 9 лет в Берлине и уже почти 3 года здесь — мне ни разу не приходилось говорить по столь неприятному поводу. Я имею в виду ярко антисоветское выступление германской делегации в Лондоне». Он повторил Дирксену ключевые моменты того выступления: колонизация юга России и Восточной Европы в целом, стремление положить конец СССР и советской революции. Немецкая делегация в Лондоне открестилась от речи Гугенберга, но этот ничего не значащий жест не убедил Крестинского. Эти идеи происходили от других нацистских лидеров, хотя ни Гитлера, ни “Mein Kampf” он не упомянул. Выступление настолько входило в противоречие с берлинским соглашением и «дружественными отношениями» между Германией и СССР, что от Берлина требовались разъяснения. Дирксен ответил, что только слышал о лондонской речи и сам запросил разъяснения из Берлина. Затем Дирксен поднял «текущий вопрос» о железной дороге от Ленинграда до Щецина и Гамбурга. «Я сказал», — писал Крестинский в своем дневнике — «что решение о её закрытии

⁴⁴ Антонов-Овсеенко Радеку, рукописное письмо, 30 декабря 1933, РГАСПИ, Ф.558, ОП.11, Д.790, Л.116 (р/в), РФ, Вторая мировая война, 1933.

⁴⁵ Отрывок из дневника Крестинского, «Прием Германского Посла Дирксена, 3 июня 1933 года», секретно, АВР РФ, Ф.082, ОП.16, П.71, Д.1, ЛЛ.233–226.

является окончательным». Хотя Крестинский не говорил об этом, ровно в то же время советское правительство закрыло совместные с Германией программы военной подготовки и обмена. Ещё не закончился июнь, а советское правительство уже отказалось от рапалльсхой политики. Дирксен хотел ответить замечаниями о том, что в советской прессе также плохо отзывались о Германии, но на Крестинского это не подействовало. Настоящее положение дел было в десять раз хуже того, о котором писали в самых пессимистических советских публикациях. Казалось, что вся его двенадцатилетняя работа пошла насмарку. Заявления Гугенберга всё перечеркнули⁴⁶.

Несколько дней спустя Дирксен вновь встретился с Крестинским. Это была обычная беседа, но на этот раз Дирксен пожаловался на демонстрации, прошедшие накануне во время похорон высланной немецкой коммунистки Клары Цеткин. На десятитысячной демонстрации присутствовали все крупные советские лидеры, включая Сталина, Молотова и Ворошилова. «Вы абсолютно правы», — ответил Крестинский, когда Дирксен закончил говорить. Широкие массы не только в нашей партии, но и в целом в Советском Союзе беспокойно реагируют на происходящее в Германии, причем не только, когда это связано с СССР, но и когда касается коммунистов, рабочих, евреев и прогрессивной немецкой интеллигенции. Но, конечно же, сила нашего партийного руководства позволит ему проводить нужную внешнеполитическую линию в немецкой политике. Однако для этого нужны соответствующие условия, главное среди которых — убежденность в доброй воле со стороны Германии, а такой убежденности, «к сожалению», нет⁴⁷.

Дирксен вернулся в НКВД в июле, но в этот раз Крестинский был с ним не слишком-то радушным. Дело было после

выступления Гугенберга. Замнарком высказал недовольство новой антисоветской кампании в прессе, которая очевидно разворачивалась при поддержке правительства. «Наша общественность» — снова привычная отсылка — вполне может увидеть во враждебных заявлениях «объявление ей войны немецкими политическими кругами и немецкой общественностью». В заключении своего отчета Крестинский писал, что предупредил Дирксена, и на этот раз не добавил никаких смягчающих слов о сохранении прежней политики⁴⁸.

Через три недели Дирксен снова встретился с Крестинским, чтобы сообщить о своем переводе в немецкое посольство в Токио. Если верить отчету об этой встрече, Крестинский ответил, что он и его коллеги встретили эту новость с сожалением. Дирксен же сказал, что покинуть Москву будет нелегко, но за последние месяцы условия работы изменились настолько, что приспособиться к ним сложно. Так Дирксен повернул разговор к рабочим вопросам и продолжил свою линию на восстановление хороших советско-германских отношений. Он уколол Крестинского: «Очевидно, советское правительство не может примириться с коренным изменением политического строя в Германии и меняет свою внешнюю политику». Крестинский парировал уже знакомым Дирксену аргументом. «Я ответил», — писал он в своем дневнике, — «что наша настороженность по отношению к Германии объясняется вовсе не нашим отношением к внутривнутриполитическому строю Германии. Это есть реакция на внешнюю политику Германии. До тех пор, пока Германия делами, а не словами не докажет своего желания продолжать прежнюю политику, до тех пор, пока с германской стороны будут продолжаться антисоветские выступления, до тех пор мы не можем отказать от нашей выжидательной настороженности». Дирксен же повторял одно

⁴⁶ Орывок из дневника Крестинского «Прием Германского Посла фон Дирксена 19.VI.1933 года», секретно, РГВА, ф.33987, ОП.За, Д.497, ЛЛ.163–65, РФ, Вторая мировая война, 1933.

⁴⁷ Орывок из дневника Крестинского, «Прием германского Посла фон Дирксена, 23 июня 1933», секретно, АВР РФ, ф.082, ОП.16, П.71, Д.1, ЛЛ.264–261.

⁴⁸ Орывок из дневника Крестинского, «Прием германского посла фон-Дирксена, 2 июля 1933», секретно, АВР РФ, ф.082, ОП.16, П.71, Д.1, ЛЛ.271–268.

и то же: он говорил с руководством в Берлине и убежден, что там хотят сохранить «прежнюю политику».

«Германское правительство сделало и ряд шагов на этом пути», — настаивал Дирксен, — «по моему мнению, сейчас слово не за Германией, а за СССР»⁴⁹. Похожие реплики часто звучали в отношениях между СССР и Западом: «После вас, Альфонс. Нет, прежде вы, дорогой Гастон».

Через два дня поверенный в делах Германии Фритц Твардовски в разговоре с Крестинским, завел старую пластинку об улучшении отношений. «Мы считаем», — ответил Крестинский, — «гермпра [правительство Германии] должно не только словами, но и делами доказать свою добрую волю и искренность в отношении продолжения прежней политики». Но, по всей видимости, это был необычный разговор, так как Крестинский отправил его запись Сталину⁵⁰.

Дирксен тоже вернулся к этой теме. Очевидно, неудовлетворенный ответами Крестинского, посол просил о встрече с Молотовым. Он очень занят, ответил замнарком, но тем не менее через несколько дней Молотов нашел время для встречи. Крестинский сообщил в советское посольство в Берлине, что это было повторением его собственных разговоров с Дирксеном и Твардовски. Молотов уверил Дирксена что со стороны Советского Союза политика, установленная Рапальским договором, оставалась в силе, но недавние события в Германии вызывали опасения. Молотов привел в пример недавнюю речь министра пропаганды Йозефа Геббельса, в которой тот клеймил Рапальский договор. Крестинский сообщил в советское посольство в Берлине, что Дирксен подытожил встречу, заявив, что его позиция, которую он

готов представить в Берлине, стала убедительней⁵¹.

В начале сентября произошла «серия новых случаев нелояльности и недружелюбности немецких властей». Литвинов поручил посольству в Берлине обсудить их с министерством иностранных дел Германии как ещё одно подтверждение перемен в немецкой политике. Твардовски встретился с Литвиновым, чтобы обсудить привычный вопрос «нормализации отношений». Литвинов ответил, что этому не помогут ни объяснения, ни заявления, если правительство Германии официально или неофициально продолжит ту же политическую линию⁵².

Твардовски снова встретился с Литвиновым в конце сентября: та же пластинка и та же роль потерпевшей стороны. Отношения ухудшаются, говорил Твардовски, «несмотря на то, что правящие круги в Германии искренне хотят восстановить отношения и исправить все ошибки и поводы для недовольства». Можно только представить, как Литвинов закатил глаза, думая про себя: опять то же самое, вы что нас, за дураков держите? Но Твардовски продолжал: «... Мы заметили изменение отношений [Советского Союза] с Францией... [и] посланник дружественной державы сообщил своему правительству, что, по всей видимости, советские власти направили в Париж подробную информацию о немецких... вооружениях...». Затем беседа перешла на другие темы, например, говорили об отношении к советским журналистам. Твардовски ответил, что правительство — новое, и новички у власти не всегда соблюдают общую дисциплину. «Я предложил список...», — ответил Литвинов, — «антисоветских эксцессов немецких властей, по поводу которых мы без-

⁴⁹ Отрывок из дневника Крестинского, «Прием германского посла фон Дирксена 25 июля 1933 года», секретно, АВР Рф, ф.05, ОП.13, П.90, Д.11, ЛЛ.178–82.

⁵⁰ Отрывок из дневника Крестинского, «Прием Советника Германского посольства Твардовского, 27 июля 1933 года», секретно, АВР Рф, ф.082, ОП.17, П.77, Д.11, ЛЛ.293–290.

⁵¹ «Запись беседы тов. Молотова с германским послом фон Дирксеном, 4.VIII.1933», совершенно секретно, «СССР-Германия», 66–68; и Крестинский С.А. Бессонову, поверенному в делах, Берлин, № 1388-Г001, совершенно секретно, 4 августа 1933, АВР Рф, ф.082, ОП.17, П.77, Д.1, ЛЛ.298–297.

⁵² Литвинов Бессонову, №95/Л, секретно, 4 сентября 1933, АВР Рф, ф.082, ОП.17, П.77, Д.1, Л.310; и Дневник Литвинова «Прием фон Твардовского, 14.X.1933 г.», секретно, там же, Л.313.

результатно протестовали. МИД Германии вежливо принимает наши протесты, выражает сожаление, приносит извинения, обещает принять меры, но на следующий день антисоветские выпады возобновляются. Мне кажется, что в Германии наше терпение переоценивают». Твардовски в ответ повторил, что это — недостаток дисциплины. «Правительство Германии, — ответил Литвинов, — как будто стало привыкать уже к нашим протестам как к совершенно нормальному явлению, и перестало быть восприимчивым к ним. Очевидно, нужны более сильные средства, чтобы заставить германское правительство почувствовать, что нашему терпению есть предел». Домыслы же Твардовски, что советские власти передают французам какую-то информацию — «является совершенным вымыслом какого-либо досужего или зловредного дипломата». И он повторил предупреждение: «Когда Германия пренебрегает нашей дружбой, а другие страны этой дружбы ищут, мы, естественно, сближаемся с этими другими странами, но из этого не вытекает какая-либо враждебность к Германии или желание ей вредить». Дверь по-прежнему открыта, если Германия захочет принять приглашение. Твардовски всё понял и не для записи спросил у Литвинова, что можно сделать, чтобы выйти из этого тупика. Литвинов ответил, что это пока не обсуждалось, но по меньшей мере необходимо «устранить причины, спровоцировавшие настоящий конфликт»⁵³.

Осенью продолжился обмен теми же репликами. В начале октября Литвинов направил в посольство в Берлине свежие инструкции, повторяющие то, что он сказал Твардовски. Литвинов похоронил идею встречи Крестинского и Гитлера в Берлине в конце октября, которую считал особенно неуместной после недавнего выхода

Германии из Лиги Наций и Конференции по разоружению⁵⁴. Сталин, в это время одышавший на юге, усомнился в правильности этого решения. «Какое нам дело до Лиги Наций и почему мы должны произвести демонстрацию в честь оскорбленной Лиги и против оскорбившей её Германии?» Это был обычный для Сталина цинизм, но тогда он признал, что не располагает всей необходимой информацией. Решение оставалось за Крестинским, хотя Политбюро разрешило Литвинову, направлявшемуся в Вашингтон для обсуждения восстановления дипломатических отношений, остановиться в Берлине, чтобы встретиться с фон Нейратом или Гитлером, если он того пожелает. Советское правительство всё ещё было расположено к «восстановлению прежних отношений» [Сталин и Каганович. Переписка, 2001: 388-389; Вестник, 2009: 77]⁵⁵.

Литвинов на полчаса встретился с фон Нейратом в Берлине. Они поспорили о журналистах, но серьезного обсуждения советско-немецких отношений не было. Как и с Дирксеном, был поднят вопрос об отношениях с Францией и Польшей. «Я отметил, — писал Литвинов в своем дневнике, — что мы также, как и Германия, будем стремиться к дальнейшему сближению с двумя этими странами. Я в шутку добавил, что наше расположение к Франции и Польше будут повышаться по мере роста любви Германии к ним. Нейрат ответил, что не возражает против такого рода «конкуренции»». Но, если оставить шутки, то вряд ли получасовая встреча могла разрешить существовавшие проблемы в отношениях между Германией и СССР. Нейрат пожелал Литвинову удачи в США [Вестник, 2009: 78-80]⁵⁶. Как оказалось, успех миссии Литвинова в Вашингтоне в дальнейшем повлиял на политику СССР в отношении

⁵³ Орывок из дневника Литвинова, «Прием Твардовского, 26.IX.1933 г.», АВР РФ, Ф.05, ОП.13, П.89, Д.4, ЛЛ.134-137.

⁵⁴ Литвинов Хинчуку, №128/Л, секретно, 4 октября 1933, АВР РФ, Ф.05, ОП.13, П.91, Д.27, 62-64; и Литвинов Хинчуку, №150/Л, секретно, 17 октября 1933, там же, ЛЛ.67-68.

⁵⁵ Сталин/Калинин Молотову, Кагановичу, 16 октября 1933 и отрывок из протокола Политбюро, №П148/82-опр., сверхсекретно, 25 октября 1933.

⁵⁶ Орывок из дневника Литвинова, «Беседа с фон Нейратом», секретно, 28 октября 1933.

⁵⁷ Орывок из дневника Крестинского, «Прием Германского посла фон Дирксена 28.X и 1.XI.1933», секретно, АВР РФ, Ф.082, ОП.17, П.77, Д.1, ЛЛ.347-343.

Германии. В Москве Дирксен во время прощальных визитов в НКВД дал уже привычные комментарии. Крестинский записал в своем дневнике, что он вежливо выслушал, но предпочел воздержаться от ставшего обычным ответа⁵⁷. Какой в этом был смысл?

Список литературы:

Карлей М.Дж. Тайная война. Запад против России. 1917–1930. — Москва : Издательство «ИстЛит», 2019. — 768 с.

Tucker R.C. Stalin in power : the revolution from above, 1928–1941. — New York : Norton, 1990. — 707 p.

Бонвеч Б. Советский союз, Сталин и Германия в 1933–1941 гг. Документы из Архива Президента Российской Федерации / Б. Бонвеч, С. Кудряшов. // Вестник Архива Президента Российской Федерации. СССР — Германия: 1933–1941 / под ред. Кудряшов С.В. — Москва : Архив Президента Российской Федерации, 2009. — С. 13–41.

Кен О.Н. Политбюро ЦК ВКП(б) и отношения СССР с западными соседними государствами (конец 1920–1930-х гг.): Проблемы. Документы. Опыт комментария. Часть 1. 1928–1934. / О.Н. Кен, А.И. Рупасов. — Санкт-Петербург : Европейский дом, 2000. — 704 с.

Сталин и Каганович. Переписка. 1931–1936 гг. / Сост. О.В. Хлевнюк, Р.У. Дэвис, Л.П. Кошелева, Э.А. Рис, Л.А. Роговая. — Москва : РОССПЭН, 2001. — 798 с.

Вестник Архива Президента Российской Федерации. СССР — Германия: 1933–1941 / под ред. Кудряшов С.В. — Москва : Архив Президента Российской Федерации, 2009. — 368 с.

Карлей М. Once Burnt, Twice Shy: the Failure of Mutual Assistance Against Nazi Germany, 1933–1935 // Электронный научно-образовательный журнал «История». — 2020. — Т. 11. № 3. DOI: 10.18254/S207987840009129-0.

Ken O.N. Collective security of isolation? : Soviet foreign policy and Poland, 1930–1935. — Saint Petersburg : Evropeiskiy Dom, 1996. — 328 p.

Советско-польские отношения в 1918–1945 гг. Сборник документов в 4-х томах. Том 3: 1932–1939 гг. / Сост. С.А. Скляр; под общей редакцией М.М. Наринского и А.В. Мальгина. — Москва : Аспект пресс, 2017. — 638 с.

References:

Carley, M. J. (2019) *Tainaiia voina: Zapad protiv Rossii 1917–1930* [Secret War. The West against Russia 1917–1930]. Moscow: Historical literature. (In Russian).

Tucker, R. C. (1990) *Stalin in power : the revolution from above, 1928–1941*. New York: Norton.

Bonwetsch, B. and Kudryashov, S. (2009) 'Sovetskii soiuz, Stalin i Germaniia v 1933–1941 gg. Dokumenty iz Arkhiva Prezidenta Rossiiskoi Federatsii' [Soviet Union, Stalin and Germany in 1933–1941 Documents from the Archive of the President of the Russian Federation], in *Vestnik Arkhiva Prezidenta Rossiiskoi Federatsii. SSSR — Germaniia. 1932–1941* [Bulletin of the Archive of the President of the Russian Federation. USSR — Germany. 1932–1941], pp. 13–41. (In Russian)

Ken, O. N. and Rupasov, A. I. (2000) *Politbiuro TsK VKP(b) i otnosheniia SSSR s zapadnymi sosednimi gosudarstvami (konets 1920–1930-kh gg.): Problemy. Dokumenty. Opyt kommentariia. Chast' 1. 1928–1934* [Politburo of the Central Committee of the All-Union Communist Party (Bolsheviks) and the relations of the USSR with the western neighboring states (late 1920s–1930s): Problems. Documents. Commentary experience. Part 1.1928–1934]. St. Petersburg: Evropeiskiy Dom. (In Russian)

Khlevniuk, O. V. et al. (eds) (2001) *Stalin i Kaganovich. Perepiska. 1931–1936 gg* [Stalin and Kaganovich. Correspondence. 1931–1936]. Moscow: ROSSPEN. (In Russian)

Kudryashov, S. (ed.) (2009) *Vestnik Arkhiva Prezidenta Rossiiskoi Federatsii. SSSR — Germaniia. 1932–1941 [Bulletin of the Archive of the President of the Russian Federation. USSR — Germany. 1932–1941]*. Moscow: Archive of the President of the Russian Federation. (In Russian)

Carley, M. (2020) 'Once burnt, twice shy: The failure of mutual assistance against nazi Germany, 1933–1935', *Istoriya*, 11(3). doi: 10.18254/S207987840009129-0.

Ken, O. N. (1996) *Collective security of isolation? : Soviet foreign policy and Poland, 1930–1935*. St. Petersburg: Evropeiskiy Dom. (In English)

Sklyarov, S. A., Narinskiy, M. M. and Malgin, A. V. (eds) (2017) *Sovetsko-pol'skie otnosheniia v 1918–1945 gg. Sbornik dokumentov v 4-kh tomakh. Tom 3: 1932–1939 gg [Soviet-Polish relations in 1918–1945 Collection of documents in 4 volumes. Volume 3: 1932–1939]*. Moscow: Aspekt press. (In Russian)

Информация об авторе

Карлей Майкл Джабара — профессор Монреальского университета (Канада). Перевод Наталии Александровны Остроглазовой, МГИМО МИД России (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Michael Jabara Carley — Professor of the University of Montreal (Canada). Translated by Natalia A. Ostroglazova, MGIMO University (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 28.12.2020; одобрена после рецензирования 10.02.2021; принята к публикации 03.03.2021.

The article was submitted 28.12.2020; approved after reviewing 10.02.2021; accepted for publication 03.03.2021.

ИНТЕНСИФИКАЦИЯ АССИМИЛЯЦИИ ИНДЕЙЦЕВ В КАНАДЕ В КОНТЕКСТЕ РЕАЛИЗАЦИИ ПОЛОЖЕНИЙ ИНДЕЙСКОГО АКТА

Владимир Владимирович Тимофеев

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия
TimoteoVV@yandex.ru



Аннотация. В статье исследуется «индейская политика» канадских властей, сформированная в рамках норм Индейского акта периода второй половины XIX в. – первой половины XX в. Актуальность данного исследования связана с долгосрочными последствиями заданных ею установок, а также с необходимостью выделить ключевые элементы гармонизации «тлеющих» межэтнических конфликтов: хотя с исторической точки зрения политика в отношении канадских индейцев достаточно хорошо изучена, рассмотрение вопроса о её ценностных основаниях и их современных интерпретациях имеет ряд пробелов. В работе проведён комплексный культурологический анализ, учитывающий многоуровневую интерференцию социальных, идеолого-политических, экономических и правовых аспектов взаимодействия канадских властей и солидарного с ними населения с индейцами. Для создания целостной картины культуры в рамках динамического подхода использовались историко-генетический, компаративный и биографический методы; а также и метод case study. В результате привлечения данных об особенностях социокультурного фона, сопровождавшего процессы территориальной консолидации и колонизации Канады изучаемого периода, уточнены демографические тренды, обусловившие законодательное закрепление ассимиляции индейцев. Осуществление ассимиляторской политики проанализировано в связи с таким идеологическим фактором, как англо-саксонский шовинизм британских колонизаторов. Дискриминационные меры, применявшиеся в соответствии с Индейским актом (что по сути и представляет собой так называемая «индейская политика» второй половины XIX — первой половины XX вв.), заложили основу межэтнической напряжённости, последствия которой не искоренены в Канаде по сей день (Окский кризис). Изучение дискуссии о современных эффектах «индейской политики», включая альтернативную точку зрения на межэтнический конфликт как особую форму миротворчества канадских солдат, позволило сделать вывод о стремлении ряда современных аналитиков сгладить последствия конфликта, инкорпорируя рафинированные идеи «индейской политики» в общую рамку политики мультикультурализма.

Ключевые слова: индейцы, Канада, ассимиляция, ассимиляторская политика, Индейский акт, англо-саксонский шовинизм, расизм, Окский кризис

Для цитирования: Тимофеев В.В. Интенсификация ассимиляции индейцев в контексте реализации положений Индейского акта // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 96–109. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-96-109>

INTENSIFYING THE ASSIMILATION OF CANADIAN INDIANS IN THE CONTEXT OF IMPLEMENTING THE INDIAN ACT

Vladimir V. Timofeev

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia
TimoteoVV@yandex.ru

Abstract. The article examines the policy of Canadian authorities toward the indigenous population (*Indian policy*) within the framework of implementing the Indian Act. The analysis concerns the policies from the second half of the 19th century to the beginning of the 20th century and the long-lasting effects of those, which remained existential in the second half of the 20th century, the Oka crisis in particular. The literature shows it is necessary to identify the whole range of the factors that determined the implementation of assimilationist policies and to trace the influence they had on subsequent events in the historical perspective. To provide a comprehensive outlook, taking into account such processes as territorial consolidation, colonization and demographic tendencies, the research is based on inductive assumptions. The central assumption why such policies arose is the demographic factor, being the key cause of the inter-racial and inter-ethnic *imbalance*. This, in turn, provoked the assertive stance taken by the political elites toward the indigenous. It is due to the Anglo-Saxon chauvinism that shaped the attitudes of the Canadian elites and thus became the ideological trend of the late 19th – early 20th century Canada. The Anglo-Canadian nationalists' intention to ensure the predominance of the *Britishness* element in the emerging Canadian society is demonstrated to have stemmed from the transatlantic ties with the former metropole. The discriminatory measures taken under the Indian Act that were explored in the text demonstrate that the processes of the Canadian state's evolution and the ideological tendencies were marred by innate discrimination. The connection between the political measures implemented in the past and the current situation is considered. The *Indian policy* laid down the foundation for the inter-ethnic tensions that can manifest themselves in modern Canada. The Oka crisis of 1990 serves as the example. The scientific discussion of the effects of the *Indian policy* and of that particular case that involved the indigenous population and the military was analyzed, and alternative perspectives perceiving the Canadian soldiers as peacekeepers were scrutinized. The dominant scientific position based on criticizing the assimilationist *Indian policy*, discriminatory measures against the First Nations and ethnic intolerance is concluded to be justified. And therefore the study is politically and historically relevant: it is important to understand that the discriminatory ethnic policy is often integral to the development of seemingly respectable political regimes, which maintains the effects, sometimes hidden, of such discrimination on modern social (dis)integration.

Keywords: Indians, Canada, assimilation, assimilationist policy, Indian act, Anglo-Saxon chauvinism, racism, Oka crisis

For citation: Timofeev, V. V. (2021) 'Intensifying the Assimilation of Indians in the Context of implementing the Indian Act', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 96–109. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-96-109>

Введение. Политика канадских властей в отношении индейцев — серьёзно изученная проблематика в рамках как отечественной, так и зарубежной историографии. Исследуются различные временные периоды и, следовательно, различные направленности «индейской политики». Науке и общественности известно о пагубности и дискриминационности мер, осуществлявшихся по отношению к «Первым Нациям» в соответствии с Индейским актом в период со второй половины XIX в. до наиболее полного внесения в него прогрессивных, антидискриминационных поправок в XX в. Однако существует неопределённость по поводу факторов, определивших развитие «индейской политики» с середины XIX в. до второй половины XX в. Причины называются в общем виде: например, указывается стремление белых поселенцев к колонизации, вылившееся в изгнание индейцев с их земель. Однако существует целый комплекс факторов, который должным образом не специфицирован. В данном исследовании выделяются факторы, связанные как с объективными процессами, так и с идеологическими трендами.

Теоретические основания исследования. Изучение процессов развития «индейской политики» в рассматриваемый период опирается на принципы историзма и объективности.

Методология. Методологическую базу исследования составляет историко-культурный метод, основанный на комплексном использовании методов частных дисциплин — истории, политологии, правоведения и др. Специфика данного исследования требует выборочного использования тех методологических приёмов, которые способствуют созданию целостной картины развития «индейской политики» в указанный период. Ключевым здесь являются системный и динамиче-

ский подходы, а также отдельные приёмы герменевтики, биографического метода и методов компаративного анализа.

Материалы исследования. Для поиска фактологических данных автор изучил нормативно-правовые акты, регулирующие «индейскую политику». Использовались правительственные документы: в частности, записи дебатов в Палате Общин Канады и Отчёт Королевской комиссии по делам коренных народов. Также были использованы статистические данные о численности населения.

Большое значение имеет также обращение к исследовательской литературе. В научных трудах, посвящённых проблемам взаимоотношений индейцев и канадских властей, изучаются прежде всего такие вопросы, как положение Первых Наций в условиях, созданных властями, реализовывавшими национальную политику; а также эволюция самих условий существования этих наций — в том числе, с точки зрения признания их прав [Fedorowich, 2016], [Leslie, 2002], [Harris, 2012], [Stanley, 2004], [Hartley, 2007], [White, Peters, 2009]. На основании анализа указанных сочинений можно заключить, что в научном сообществе на данный момент получила распространение негативная оценка политики канадских властей в отношении Первых Наций и других коренных народов Канады: «индейская политика» рассматривается в контексте «расизма» и «ассимиляторства». Доминирующая точка зрения опирается на факты: в самом деле, индейцы существенно пострадали от политических действий канадских властей в отношении индейцев в период с момента принятия Индейского акта в 1876 г. до середины XX в. (эти факты, в частности, собраны в Отчёте Королевской комиссии по делам коренных народов). Однако даже в условиях преобладания такого подхода видится обоснованным

вопрос о том, действительно ли политика канадских властей по интенсификации процессов ассимиляции в контексте реализации положений Индейского Акта имела для индейцев исключительно негативные последствия.

Процедура исследования. Для изучения поставленного вопроса был выбран период с середины XIX в. до середины XX в., так как именно в данный период времени наблюдалось ужесточение политики по продвижению «цивилизации» среди индейцев. Середина XIX в. выделена в качестве начала рассматриваемого периода потому, что для понимания появления Индейского Акта в 1876 г. необходимо учитывать начальное состояние «индейской политики», существовавшей до принятия данного закона. К началу XX в. «индейская политика» приобрела крайне агрессивный и расистский характер. Данная черта характерна для всей первой половины XX в.

Политика анализировалась через призму нормативно-правовых актов. Было изучено применение правовых норм, и затем в рамках индуктивного подхода был сделан вывод о направленности и целях реализовывавшихся мер. Политика в отношении индейцев рассматривалась в контексте ключевых факторов исторической конъюнктуры: процессов колонизации, территориальной консолидации и государственного строительства, господствующих идей и демографических трендов. Были проанализированы также эффекты «индейской политики», проявившиеся во второй половине XX в. ввиду необходимости определения генезиса изучаемого явления и усвоения уроков о рисках и факторах межэтнической напряжённости.

Результаты исследования. Критическое рассмотрение тезиса о негативном характере политики канадских властей в отношении индейцев позволило сделать вывод, подтверждающий его обоснованность. Анализ документов правового характера, отчётов государственных контрольных органов и сведений биогра-

фического характера подтверждают тот факт, что интенсификация ассимиляции индейцев в период с середины XIX в. – второй половины XX в. явилась следствием политики формирования новой страны, проявившейся в демографических трендах и доминировавшей идеологии подавления. При этом «индейская политика» имела долгосрочные эффекты, заметные по сей день: и сегодня следствия агрессивной ассимиляторской политики и политики расизма XIX в. остаются в числе главных факторов, обуславливающих болезненную напряжённость отношений неиндейского населения Канады с индейцами.

Обоснование результатов исследования.

Ассимиляция и Индейский акт.

Согласно п. 24 ст. 91 Акта о Британской Северной Америке, вопросы, касающиеся «индейцев и земель, зарезервированных за индейцами» входят в федеральную юрисдикцию¹, т. е. федеральный центр имеет исключительную компетенцию в отношении всех аспектов регулирования жизни индейцев и зарезервированных за ними земель. Закрепление полномочий по управлению делами индейцев за федеральными властями означало то, что данные вопросы приобрели ещё большую важность для правительства. Стратегическими приоритетами властей на тот момент были:

- Территориальная экспансия;
- Консолидация колоний в единый Доминион;
- Заселение колоний белыми иммигрантами (преимущественно англофонами) и англификация общества, выражающиеся в формировании системы общества идентичной британской.

Культурная идентичность канадцев, с точки зрения англо-канадских националистов, должна была иметь англосаксонский элемент. При этом британцы были наиболее желательными жителями Канады. Как пишет К. Федорович о 1920-х гг., для которых так же, как и для XIX в. был свойственен англо-канадский шовинизм: «Бри-

¹ A Consolidation of The Constitution Acts 1867 to 1982. URL: http://laws-lois.justice.gc.ca/PDF/CONST_E.pdf (дата обращения: 04.02.2018).

танскость стала основным принципом англо-канадской идентичности» [Fedorowich, 2016: 236].

Необходимо указать, что отношения индейцев с англичанами отличались высоким уровнем противостояния. Профессор, д.и.н. Ю. Г. Акимов, сравнивавший колонизацию Северной Америки и Сибири в рамках периода конца XVI — середины XVIII вв., в частности, отмечает «враждебность и отчуждение, преобладавшее в отношениях индейцев и английских поселенцев» [Акимов, 2010, с. 358].

Индейцы представляли собой препятствие на пути реализации экспансии и создания единого крупного государства с доминирующей англофонным обществом. Они обладали автономностью, сохраняя свою культуру и социальную структуру. Многие из них были неподконтрольны короне и, самое главное, обладали землями. Территориальное расширение Доминиона на запад столкнулось с существованием на колонизируемых территориях Первых Наций. Индейцы, являясь первожителями и хозяевами земель, создавали преграду для колонизации земель, на которые предъявляли свои права британцы. Эту преграду необходимо было устранить. Вооружённый путь создавал угрозу для стабильности и безопасности Доминиона и был чреват издержками (например, развёртыванием армии). Данный факт объясняет, почему власти считали более эффективной интенсификацию политики ассимиляции.

Путём ассимиляции власти стремились навязать индейцам нормы, культуру и религию европейцев, сделав из них послушных подданных британской короны. Ассимилировавшись, индейцы не должны были быть способны противостоять экспансионистскому продвижению на запад и представлять собой какую-либо силу. Первые Нации должны были принять власть колонизаторов.

Идея об ассимиляторской политике впервые возникла в среде христианских миссионеров, прибывших в Канаду. В Канаде, завоёванной британцами, о необходимости проведения ассимиляторской политики серьёзно заговорили в первой половине XIX в., когда некоренное население Канады достигло преобладающего численного превосходства над автохтонными жителями [Тимофеев, 2020: 323]. В конце 1850-х гг. ответственность за проведение «индейской политики» и финансирование соответствующих программ и учреждений было возложено непосредственно на канадские власти [Leslie, 2002: 24]. Власти взяли на вооружение политическую, законодательную и административную систему регулирования индейских дел, существовавшую в предыдущие годы, и усовершенствовали её.

Индейская политика властей базировалась на системе договоров о сецессии земель, управлении индейскими резервациями и функционировании школ-интернатов [Leslie, 2002: 24]. Также особое место занимали правовое регулирование индейского статуса и добровольная инкорпорация. Все вышеназванные аспекты регламентировались несистемно. Иными словами, не было унифицированного правового регулирования. Одни и те же вопросы в различных колониях регулировались разными нормативно-правовыми актами², существовали пробелы в правовом регулировании, не было единой институциональной системы и т. д. Все данные проблемы были решены с принятием Индейского Акта, унифицировавшего законодательство, регулировавшее дела индейцев³. «Индейская политика» стала более систематизированной и унифицированной на национальном уровне. Вместе с тем она предполагала активизацию ассимиляции и ухудшение правового статуса индейцев. Меры «индейской политики» приобрели реакционный характер.

² An Act for the Protection of the Indians in Upper Canada from imposition. 1850. URL: <http://signatoryindian.tripod.com/routingusedtoenslavethesovereignindigenouspeoples/id15.html> (дата обращения: 03.02.2018). ; An Act for the Better Protection of the lands and property of the Indians in Lower Canada. 1850. URL: <http://signatoryindian.tripod.com/routingusedtoenslavethesovereignindigenouspeoples/id16.html> (дата обращения: 03.02.2018).

³ CHAP. 18. An Act to amend and consolidate the laws respecting Indians. [Assented to 12th April, 1876.]. URL: https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/1876c18_1100100010253_eng.pdf

1. В соответствии с Индейский актом, устанавливалось жёсткое правовое регулирование индейского статуса. Индейцем официально признавался лишь член племени, определённого в Индейском Акте⁴ или же подписавшего договор с властями о сецессии земель [Стельмах, Тишков, Чешко, 1990: 22]. Такие племена должны были проживать в резервациях. Иными словами, индейцем признавался тот, чьё племя отдало свои земли британской короне. Все остальные индейцами не признавались и не имели права жить в племени. Их права не гарантировались и не защищались. Они были вынуждены утратить свою культуру и ассимилироваться.

2. Согласно Индейскому Акту, инкорпорация, до этого являвшаяся добровольной процедурой, стала обязательной в определённых законом случаях. Индеец утрачивал свой индейский статус, если он получал высшее образование, служил в армии, получал определённые профессии, такие как врач, священник, юрист⁵ (в целом профессии, предполагающие высокий социальный статус). Т. е. если индеец хотел улучшить свой социальный статус, он обязан был утратить индейский статус.

3. Индейский акт предусматривал утрату индейского статуса также в случае, если женщина индейских кровей выходила замуж за неиндейца⁶. Дети, рождённые в этом браке, также не рассматривались в качестве индейцев. Женщина индейских кровей, вышедшая замуж за белого, должна была ассимилироваться в доминирующее европейское сообщество. При этом на мужчин это правило не распространялось. Реализовывалась не только ассимиляция, но и гендерная дискриминация индейцев.

4. Создавалась система школ-интернатов для детей индейцев⁷. Цель

данных образовательных учреждений заключалась в ассимиляции подрастающего поколения. Детей насильно забирали из семей и отдавали в школы-интернаты. Детям навязывали европейский образ жизни и заставляли принять католическую или протестантскую религию⁸. Им запрещали говорить на родном языке⁹. В случае неподчинения (например, если они разговаривали между собой не на английском языке) они подвергались жестоким наказаниям. В этих школах постоянно присутствовало насилие над детьми.

Школы-интернаты заслуживают особого внимания в контексте ассимиляции и создания англосаксонского общества. Нельзя не сравнить эту систему школ с системой, существовавшей в Великобритании — *public schools*. Безусловно, *public schools* — это элитарные образовательные учреждения, и их сравнение со школами-интернатами для индейцев может показаться необоснованным. Однако нужно учесть, что британская элита обучалась и выковывалась в этих учреждениях [Бородавкина, 2010: 77] и потому воспринимала процессы воспитания и формирования личности через призму уже знакомой стратегии образования. Детей индейцев (как и в случае с детьми из английской аристократии) нужно было отдалить от родителей, чтобы они полностью прошли процесс социализации и приняли культуру и нормы общества. Известно высказывание первого премьер-министра Канады Джона А. Макдональда, которое он сделал во время дебатов в Палате общин Канады 9 мая 1883 г.: «Когда школа находится в резервации, ребёнок живёт со своими родителями, которые являются дикарями. Он окружён дикарями, и, хотя он может научиться читать и писать, у него остаются

⁴ Ibid.

⁵ CHAP. 18. An Act to amend and consolidate the laws respecting Indians. [Assented to 12th April, 1876.]. URL: https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/1876c18_1100100010253_eng.pdf

⁶ Ibid.

⁷ Partridge C. Residential Schools: The Intergenerational Impacts on Aboriginal Peoples. URL: <http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/thescanada/vol2/OSUL/TC-OSUL-382.PDF> (дата обращения: 23.03.2018).

⁸ Residential Schools. URL: <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/residential-schools/> (дата обращения: 05.04.2018).

⁹ The Residential School System. URL: http://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/the_residential_school_system/ (дата обращения: 05.04.2018).

ся индейские привычки, воспитание и образ мышления... Я стал глубоко убеждён, ... что дети индейцев должны быть оторваны от родительского внимания настолько, насколько это возможно. Единственный способ осуществить это — поместить их в центральные ремесленные школы, где они приобретут привычки и образ мышления белого человека...»¹⁰. Индейцев пытались трансформировать в людей, отказавшихся от своей культуры и принявших все характеристики англичанина. В этом случае индейцы бы влились в канадское общество и никоим образом не препятствовали его построению.

Нужно учесть, что, хотя многие политики выросли, прошли обучение и реализовались в Канаде, существовала группа элиты, которая получила образование и личностно сформировалась в Великобритании. В частности, можно вспомнить лейтенант-губернатора Британской Колумбии Джозефа Уильяма Тратча, получившего образование в публичной школе Маунт Рэдфорд в английском графстве Девон. Тратч отличался своим крайне презрительным отношением к индейцам [Harris, 2012: 118]. Как пишет К. Хэррис: «В этом отношении взгляды Тратча не сильно отличались от взглядов большинства белых поселенцев» [Harris, 2012: 118]. Идеи «цивилизаторов» могли найти отражение в опыте представителей канадского общества и получить основу для реализации.

Власти проводили политику заключения договоров с индейцами, согласно которым индейские земли передавались короне в обмен на предоставление индейцам определённых льгот и выплат. Огромные территории были отданы властям, которые проводили политику заселения новоприобретённых земель белыми (преимущественно англоговорящими [Green,

MacKinnon, Minns, 2005: 822]). В конечном счёте условия договоров нарушались, и «правительство не выполняло взятые на себя обязательства» [Стельмах, Тишков, Чешко, 1990: 23].

Правовое положение индейцев ухудшалось по мере внесения поправок в Индейский Акт. Им запрещали совершать религиозные ритуалы и танцы [Leslie, 2002: 25], земли, зарезервированные за ними, могли предоставляться белым поселенцам¹¹, индейцы не могли без разрешения Генерального инспектора по делам индейцев обращаться в суд с земельными исками¹² и т. п.). Власти реализовывали политику агрессивной ассимиляции, сочетающуюся с практикой расовой дискриминации. Как написано в Отчёте Королевской комиссии по делам коренных народов: «Расизм — это дискриминация. Расизм — это ассимиляция. Расизм — это централизация. Расизм — это говорить человеку, где жить, на каком языке говорить и как вы должны жить»¹³.

Приоритет властей в это время заключался в установлении и закреплении доминирования белых англофонных жителей британского происхождения на территории Канады. Расширился Доминион, происходило развитие экономики. В данных обстоятельствах стратегической важностью обладала задача завершения строительства новой страны, пригодной для жизни белого человека и прежде всего англо-канадца. В это же время индейцы превратились в дискриминируемое национальное меньшинство. Нельзя не отметить, что подобная политика во многом зиждилась на расистском восприятии небелых канадцев. Данный аспект отдельно изучал Т. Дж. Стэнли, писавший о воззрениях премьер-министра Джона А. Макдональда: «Таким образом, видение, которое продвигал Макдональд, базировалось на иерар-

¹⁰ Official report of the debates of the House of Commons of the Dominion of Canada: [Official reports of the debates of the House of Commons of the Dominion of Canada: first session, fifth Parliament. 46 Victoriae, 1883. Vol. XIV. Comprising the period from the twentieth day of April to the twenty-fifth day of May, 1883]. [Электронный ресурс]. URL: http://www.canadiana.ca/view/ocohm.9_07186_1_2/2?r=0&s=1 (дата обращения: 25.09.2019).

¹¹ Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples: Looking Forward Looking Back. 1991. Vol. 1. P. 198. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bac-lac.gc.ca/eng/discover/aboriginal-heritage/royal-commission-aboriginal-peoples/Pages/item.aspx?ldNumber=400>

¹² Ibid. P. 272.

¹³ Ibid. P. 400.

хии рас, где низшие расы будут развращать высшие, если не будет предотвращено смешение рас» [Stanley, 2004: 124].

Власть короны де-юре была установлена на всём Северо-Западе Канады путём приобретения Земли Руперта и Северо-Западной территории в 1870 г.¹⁴ Заключение пронумерованных договоров позволило правительству утвердить власть на огромных территориях Запада и Северо-Запада и официально приобрести индейские земли. Задача территориального расширения была достигнута. Однако в целях окончательного установления господства необходимо было обеспечить заселение новых земель.

Миграция европейцев в эти территории способствовало заселению приобретённых территорий. К 1910 г. в Манитобе, Саскачеване и Альберте проживало 441 тыс., 446 тыс. и 336 тыс. чел. соответственно¹⁵. В Юконе и в Северо-Западных территориях 11 тыс. и 9 тыс. чел. соответственно¹⁶ (от заселения этих регионов многих отталкивал суровый климат). В целом можно утверждать, что к началу XX в. власти смогли обеспечить заселение Северо-Запада. Таким образом, цель закрепления англофонного доминирования была реализована. Стоит отметить мнение Э. П. Кауфманна, который писал: «В Канаде люди британского и ирландского происхождения составляли 60% всего населения. При этом британские протестанты являлись большинством в англоговорящей части станы» [Kaufmann, 2004: 62].

На фоне закрепления англо-канадского господства ассимиляция индейцев усугублялась. «Наша цель заключается в том, чтобы продолжить до тех пор, пока не останется ни одного индейца, который не был бы поглощён обществом...» [Leslie, 2002: 25]. Тем не менее численность индейского населения начала увеличиваться. И хотя европейцы окончательно утвердились в качестве численного национального боль-

шинства, во второй половине XX в. наблюдается тренд численного увеличения индейцев [Belshaw, 2016].

Однако при этом существенно усугубились условия жизни канадских индейцев, что особенно проявилось в годы Великой депрессии. В этот период положение коренных жителей Канады, сталкивавшихся с расовой дискриминацией и резервационной сегрегацией, стало критическим. Острая негативная ситуация сохранялась до середины XX в. Тогда произошли коренные изменения как в политике властей в отношении индейцев, так и в принципе в политической ситуации в Канаде.

Последствия проведения «индейской политики».

Хотя в данном исследовании изучаются события второй половины XIX в. и первой половины XX в., обоснованным и необходимым является обзор последствий проводившейся политики. После Второй Мировой войны в политике канадских властей в отношении индейцев намечаются радикальные изменения. В этот период правительство стремится перевести военную экономику на невоенные рельсы и особое внимание обращает на социальную ситуацию в Канаде. Внимание приковывает состояние индейцев в Канаде. К этому моменту индейцы переживают упадок уровня жизни и здоровья: широко распространены различные заболевания (в особенности туберкулёз [Belshaw, 2016]), условия жизни находятся на критически низком уровне, в резервациях существуют нищета и голод, происходит моральная деградация. Политика властей, нацеленная на ассимиляцию, привела не к полноценному включению коренных жителей в канадское общество, а лишь к ухудшению их жизни и их маргинализации как группы. Безусловно, были и те, кто смог адаптироваться к новому обществу и занять достойное положение в нём. Но в большинстве случаев ситуация была

¹⁴ Rupert's Land and North-Western Territory - Enactment No. 3. URL: <http://www.justice.gc.ca/eng/rp-pr/csj-sjc/constitution/lawreg-loireg/p1t31.html> (дата обращения: 05.04.2018).

¹⁵ Population of Canada by Provinces 1867-1933 - Estimated for Intercensal Years. URL: http://publications.gc.ca/collections/collection_2016/statcan/91-201/CS91-201-1933-eng.pdf (дата обращения: 20.03.2018).

¹⁶ Ibid.

критической. Общество и власти осознали, что индейцы не ассимилировались в обществе, а лишь заняли его низший слой.

Одновременно происходит политическая активизация индейцев за свои права. В 1930–40-х гг. появляется множество индейских политических организаций, цель которых заключалась в отстаивании прав индейцев¹⁷. В этот период также наблюдается увеличение численности индейского населения. Длительный период времени численность индейцев уменьшалась, и эта тенденция была характерна до 1920 г. Однако затем можно видеть тренд «медленного, но устойчивого» роста численности индейцев. Если общее число индейцев в 1921 г. составляло 113724, то к 1951 г. это число увеличилось «более чем в два раза» [Belshaw, 2016].

Такие факторы, как выявленная неэффективность политики ассимиляции, сочетающейся с расовой дискриминацией, политическая активизация индейцев и увеличение их численности доказали властям, что политику необходимо менять. В Индейском Акте от 1951 г. были устранены «откровенно дискриминационные положения законодательства» [Стельмах, Тишков, Чешко, 1990: 23]¹⁸. Однако консервативная инерционность не позволила существенно улучшить ситуацию в сфере прав коренных жителей, и потребность в радикальных формах всё также сохранялась.

Впоследствии стала проводиться политика мультикультурализма, которая способствовала демократизации общества Канады и улучшению правового положе-

ния индейцев. Более того, в целом, рассматривая вторую половину XX в., нужно отметить, что сфере прав коренных жителей произошёл значимый прогресс. Законодательным путём была запрещена дискриминация индейских женщин на основании полового признака: в частности, в 1985 г. Парламент принял закон С-31, отменивший дискриминационные положения Индейского Акта 1951 г. [Hartley: 21], а в 2010 г. был принят законопроект «О гендерном равенстве в индейском регистрационном акте»¹⁹. В 1996 г. была закрыта последняя школа-интернат для детей индейцев²⁰. За индейцами были признаны гражданские и политические, а также аборигенные права. Однако негативные эффекты «индейской политики» давали о себе знать: межэтническая напряжённость сохранялась, и её критическим всплеском стал Окский кризис.

Окский кризис был столкновением между индейцами и канадскими военными и полицейскими. Причина, вызвавшая конфликт, заключается в том, что власти города решили расширить поле для гольфа за счёт земли, в которой находились индейские захоронения²¹. Индейцы-мохоки соорудили баррикады. Произошли столкновения с полицией, в ходе которых был убит один полицейский²². В результате были задействованы армейские подразделения, однако конфликт был в конечном счёте исчерпан без жертв²³. В рамках данного кризиса отчётливо проявились возможность вооружённого сопротивления со стороны индейцев²⁴, расизм по отношению к пред-

¹⁷ Indigenous Political Organization and Activism in Canada. URL: <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/aboriginal-people-political-organization-and-activism/> (дата обращения: 20.04.2018).

¹⁸ Стельмах В. Г., Тишков В. А., Чешко С. В. Тропую слез и надежд: (Книга о современных индейцах США и Канады). М.: Мысль, 1990. С. 23.

¹⁹ Gender Equity in Indian Registration Act. S.C. 2010, с. 18. URL: http://laws-lois.justice.gc.ca/eng/annualstatutes/2010_18/page-1.html (дата обращения: 07.03.2017); Hurley M.C., Simeone T. Legislative Summary of Bill C-3: Gender Equity in Indian Registration Act. URL: https://lop.parl.ca/sites/PublicWebsite/default/en_CA/ResearchPublications/LegislativeSummaries/403C3E (дата обращения: 07.03.2017).

²⁰ Residential Schools. URL: <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/timelines/residential-schools/> (дата обращения: 23.04.2017).

²¹ Mohawks protest golf course plans at Oka // CBC. URL: <https://www.cbc.ca/archives/entry/mohawks-protest-golf-course-plans-at-oka>

²² 1990: Armed stand-off begins at Oka // CBC. URL: <https://www.cbc.ca/archives/entry/oka-stand-off-begins>

²³ Oka Crisis ends // CBC. URL: <https://www.cbc.ca/archives/entry/oka-crisis-ends>

²⁴ 1990: Armed stand-off begins at Oka // CBC. URL: <https://www.cbc.ca/archives/entry/oka-stand-off-begins>

ставителям Первых Наций²⁵ и готовность канадских властей к силовому решению проблемы²⁶.

С тех пор ситуация стабилизировалась. Однако, даже учитывая это, актуальными для Канады остаются уроки, которые преподает ей история: агрессивная политика ассимиляции, жидущаяся на расизме, может иметь долгосрочные эффекты в виде сохраняющейся межэтнической напряженности. Расизм и государственный патернализм, выразившийся в ассимиляторской «индейской политике», чьи основы были заложены ещё в XIX в., привёл к увеличению недовольства среди коренных жителей. В Отчёте Королевской комиссии по делам коренных народов указывается, что настроения в сообществах коренных народов характеризуются гневом и яростью²⁷. При этом отмечается, что это может привести к распрям²⁸. Таким образом, межэтнические проблемы были во многом заложены в структуру взаимоотношений между сообществами Канады архитекторами «индейской политики» второй половины XIX в.

Дискуссия об исторической роли и характере политики ассимиляции.

Отдельно хотелось бы упомянуть вопрос о существовании возможных позитивных эффектов «индейской политики». Есть мнение, согласно которому ассимиляторская политика была закономерным процессом, необходимым для распространения европейской цивилизации и обеспечения прогресса. Автор лично в дискуссиях на конференциях и открытых столах встречал подобную точку зрения. Признавая логичность постановки вопроса, автор всё же должен не согласиться с данным мнением.

Действительно, мы можем найти факты, которые могут свидетельствовать о благонамеренности канадских властей в их действиях по отношению к коренным

жителям. Во-первых, нужно признать, что канадские власти не ставили целью физически истребить всех индейцев. В ином случае, ассимиляция как одновременно и процесс уничтожения чужой культуры, и процесс включения в свою собственную не реализовывалась бы. Во-вторых, сам факт наличия у индейцев возможности инкорпорироваться в канадское общество существенно отличается от практик, применявшихся различными откровенно расистскими государствами. В-третьих, государство стремилось обеспечивать контроль за здоровьем индейцев. Например, в 1907 г. был опубликован отчёт, в котором было признано, что имеется высокий уровень смертности от туберкулёза и что в целом многие дети не выживали. Можно предположить, что, если бы канадские власти не заботились об индейцах, отчёты об их состоянии здоровья не публиковались бы.

Конечно, нельзя сказать, что канадские власти стремились физически расправиться со всеми индейцами. Однако на основании этого нельзя утверждать, что негативные эффекты «индейской политики» не являются всеобъемлющими. Например, в 1910 г. в связи с тем, что ассимиляторская политика инкорпорации индейцев, нацеленная на их введение в «белое общество», была признана неудачной, правительство решило в качестве приоритета образовательной политики в отношении индейцев выбрать подготовку «учащихся к жизни в резервации» [White, Peters, 2009: 18]. Это объясняется тем, что в школах-интернатах, куда в подавляющем большинстве случаев принудительно свозили детей, не удавалось обеспечить достойное образование. К тому же половина детей, по признанию заместителя Генерального инспектора по делам индейцев, не доживали до получения образования. Плохие условия жизни,

²⁵ Racism cut deep during Oka Crisis as 30th anniversary brings memories flooding back // CTV News. URL: <https://montreal.ctvnews.ca/racism-cut-deep-during-oka-crisis-as-30th-anniversary-brings-memories-flooding-back-1.5015786>

²⁶ Canadian army intervenes at Oka // CBC. URL: <https://www.cbc.ca/archives/entry/canadian-army-intervenes-at-oka>

²⁷ Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples: Looking Forward Looking Back. 1991. Vol. 1. P. 198. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bac-lac.gc.ca/eng/discover/aboriginal-heritage/royal-commission-aboriginal-peoples/Pages/item.aspx?ldNumber=400>

²⁸ Ibid.

приводившие к проблемам со здоровьем и психологическим травмам, отныне преследовали индейцев как в школах-интернатах, так и в резервациях, что и закреплялось на официальном политическом уровне. Жёсткая регламентация жизни индейцев вместе с расистским отношением к ним вели к ухудшению жизни индейцев. Негативные последствия при этом имели долгосрочный характер. Таким образом, можно обоснованно утверждать: политика в отношении индейцев имела поистине всеобъемлющий характер [White, Peters, 2009: 17-18].

Наличие явных отрицательных эффектов ассимиляторской политики объясняет единогласие учёных в вопросе осуждения действий канадских властей и отсутствие альтернативных точек зрения. Тем не менее хотелось бы отметить, что были попытки пересмотреть восприятие ситуации с индейцами. В частности, У.П. Лаккенбауэр анализировал Окский кризис и пришёл к выводу, что действия военных были эффективными и профессиональными [Lackenbauer, 2008: 4], а также критически оценил действия индейцев. Автор утверждал, что стратегия мохоков заключалась в дискредитации канадских военных посредством прессы [Lackenbauer, 2008: 48]. Более того, он рассматривал роль военных в данном кризисе через призму идеи о том, что канадцы являются «нацией миротворцев» [Lackenbauer, 2008: 55]. Канадцы в данном случае выступают в роли приверженцев ценностей миролюбия. С этой точки зрения военные в условиях Окского кризиса устанавливали мир. Автор использует игру слов и употребляет мохокское слово «воин» для описания канадских военных и называет их «теми, кто несёт бремя мира», приводя таким образом дословный перевод с мохокского языка понятия «воин» [Lackenbauer, 2008: 2].

Отметим: социокультурная идентичность современных канадцев выстраивается вокруг тезиса о «нации миротворцев». Эта позиция преобладает в общественно-политическом дискурсе Канады; также её можно проследить при обращении к научному дискурсу в контексте конструктивистских теорий. Вместе с тем, описан-

ная выше трактовка У. П. Лаккенбауэром событий в Окском кризисе встретила со стороны научного сообщества не только поддержку, но и критику. В частности, А. Конради поставила под сомнение возможность сравнения действия военных с миротворческой деятельностью [Congradi, 2009: 548], а также указала на проблемы аргументации, используемой автором [Congradi, 2009: 548]. Стоит обратить внимание и на тот факт, что исследование У. П. Лаккенбауэра профинансировано Институтом лидерства Вооружённых сил Канады [Lackenbauer, 2008: 1]. Следует, однако, добавить: хотя интерпретация У. П. Лаккенбауэра спорна, ценности миротворчества могут выступить удобными идеологическими рамками, связь которых с научно обоснованными подходами к решению проблемы межэтнической напряжённости представляется перспективной. Образ миротворца довлеет в канадском общественном мнении, и убеждение, что канадцы привержены идеям мира, нелепо считать абсолютно необоснованным. С этой точки зрения концепция примирения, реализуемая в Канаде, имеет серьёзную историческую подоплёку, осознание которой имеет глубокие практико-ориентированные культурные следствия.

Заключение. Результаты данного исследования были получены на основе комплексного анализа объективных данных (например, такой мощной демографической тенденции, как снижение числа индейцев в свете развития процесса колонизации), а также «субъективных» идеологических трендов (преобладание идей ассимиляции и англо-саксонизма в качестве особых ценностей «национальной консолидации»). Вопрос о том, какие из перечисленных аспектов имеют определяющее значение, остался за скобками данного исследования; автор исходил из того, что учёт всех факторов в качестве условно равноправных даст наиболее полную картину изучаемого феномена. Таким образом, комплексное культурологическое рассмотрение «Индийского акта» в качестве рычага, способствовавшего ассимиляции индейцев, выявило связь идеологии англо-

канадских националистов с потребностями колониального расширения и одновременно консолидации населения Канады, сопряжённых с политикой угнетения в отношении коренных народов. При этом немаловажным фактором, обусловившим реализацию подобной политики, стало численное соотношение поселенцев и коренных жителей. Политика ассимиляции имела долгосрочные негативные последствия, что подтверждает сложившийся

взгляд на «Индийский акт» как на значимый историко-культурный прецедент, ставший источником ряда проблем современного канадского общества. В свою очередь, идеология примирения, оформившаяся как антитеза «ценности» ассимиляции, способствует развитию конструктивных тенденций консолидации современного канадского общества на основе идей культурного разнообразия, гуманизма и уважения к меньшинствам.

Список литературы:

Fedorowich K. Restocking the British world: Empire migration and anglo-Canadian relations, 1919–30 // *Britain and the World*. — 2016. — Vol. 9, № 2. — Pp. 236–269. — DOI: 10.3366/brw.2016.0239.

Акимов Ю.Г. Северная Америка и Сибирь в конце XVI – середине XVIII в.: Очерк сравнительной истории колонизаций. — Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2010. — 372 с.

Тимофеев В.В. Фактор численности национальных меньшинств в политике Канады по отношению к ним: анализ проблемы на примере индейцев и франко-канадцев // *Россия и Америка в современном глобальном мире. Сборник докладов XXVII Российско-американского семинара в СПбГУ* / Под ред. Б.А. Ширяева, Н.А. Цветковой, К.В. Минковой, Ю.К. Богуславской. — Санкт-Петербург : Санкт-Петербургский государственный университет, 2020. — С. 316–328.

Leslie J.F. The Indian Act: An Historical Perspective // *Canadian Parliamentary Review*. — 2002. — Vol. 25, № 2. — Pp. 23–27.

Стельмах В.Г. Тропюю слез и надежд: (Книга о современных индейцах США и Канады) / В.Г. Стельмах, В.А. Тишков, С.В. Чешко. — Москва : Мысль, 1990. — 316 с.

Бородавкина Н.В. Роль публичных школ в общественно-политической жизни викторианской Англии: Итон // *Известия Саратовского Университета. Новая Серия. Серия: история. Международные отношения*. — 2010. — Т. 10, № 1. — С. 77–81.

Harris C. The Native Land Policies of Governor James Douglas // *BC Studies: The British Columbian Quarterly*. — 2012. — № 174. — Pp. 101–122. — DOI: 10.14288/bcs.v0i174.182681.

Green A. Conspicuous by their Absence: French Canadians and the Settlement of the Canadian West / A. Green M., MacKinnon, C. Minns // *The Journal of Economic History*. — 2005. — Vol. 65, № 3. — Pp. 822–849. — DOI: 10.1017/S0022050705000306.

Stanley T.J. The Aryan Character of the Future of British North America: Macdonald, Chinese Exclusion, and the Invention of Canadian White Supremacy // *Macdonald at 200: New Reflections and Legacies* / ed. Dutil P., Hall R. — Toronto : Dundurn Press, 2004. — Pp. 116–140.

Kaufmann E. The Decline of the 'WASP' in Canada and the United States // *Rethinking Ethnicity: Majority Groups and Dominant Minorities*. — Abingdon : Routledge, 2004. — Pp. 61–83.

Belshaw J.D. *Canadian History: Post-Confederation*. — Victoria: BC Campus Open Education, 2016. — 856 p.

Hartley G. The Search for Consensus: A Legislative History of Bill C-31, 1969–1985 // *Aboriginal Policy Research: setting the agenda for change. Vol. 5*. — Toronto : Thompson Educational Publishing, 2007. — Pp. 5–34.

White J. A Short History of Aboriginal Education in Canada // *Aboriginal Education: Current Crisis and Future Alternative* / J. White, J. Peters. — Toronto : Thompson Educational Publishing, 2009. — Pp. 13–31.

Lackenbauer P.W. Carrying the Burden of Peace: The Mohawks, the Canadian forces, and the Oka Crisis // *Journal of Military and Strategic Studies* — 2008. — Vol. 10, № 2. — 71 p. — URL: <https://jmss.org/article/view/57674> (дата обращения: 13.10.2020).

Conradi A. Uprising at Oka: A Place of Non-identification // *Canadian Journal of Communication*. — 2009. — Vol. 34, № 4. — Pp. 547-566 — DOI: 10.22230/cjc.2009v34n4a2133.

References:

Fedorowich, K. (2016) 'Restocking the British world: Empire migration and anglo-Canadian relations, 1919–30', *Britain and the World*, 9(2), pp. 236–269. doi: 10.3366/brw.2016.0239.

Akimov, Y. G. (2010) *Severnaya Amerika i Sibir' v konce XVI–seredine XVIII v.: Ocherk sravnitel'noj istorii kolonizacij [North America and Siberia in the late 16th — mid 18th Centuries: An Essay on Comparative History of Colonization]*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta.

Timofeev, V. V. (2020) 'Faktor chislennosti nacional'nyh men'shinstv v politike Kanady po otnosheniyu k nim: analiz problemy na primere indejcev i franko-kanadcev [The Factor of the Size of Ethnic Minorities in the Relative of Canada: The Case of Indians and French Canadians]', in Shiryayev, B. A. et al. (eds) *Rossija i Amerika v sovremennom global'nom mire [Russia and America in the modern global world]*. Saint Petersburg: St Petersburg State University, pp. 316–328.

Leslie, J. F. (2002) 'The Indian Act: An Historical Perspective', *Canadian Parliamentary Review*, 25(2), pp. 23–27.

Stelmakh, V. T., Tishkov, V. A. and Cheshko, S. V. (1990) *Tropoyu slez i nadezhd: (Kniga o sovremennyh indejcah SShA i Kanady) [The Trail of Tears and Hope: (A Book about Contemporary Indians of the United States and Canada)]*. Moscow: Mysl'.

Borodavkina, N. V. (2010) 'Rol' publichnyh shkol v obshchestvenno-politicheskoy zhizni viktorianskoj Anglii: Iton [The Role of Public Schools in the Social and Political Life of Victorian England: Eton]', *Izvestiya of Saratov University. New Series. Series: History. International Relations*, 10(1), pp. 77–81.

Harris, C. (2012) 'The Native Land Policies of Governor James Douglas', *BC Studies: The British Columbian Quarterly*, 0(174), pp. 101–122. doi: 10.14288/bcs.v0i174.182681.

Green, A., Mackinnon, M. and Minns, C. (2005) 'Conspicuous by their Absence: French Canadians and the Settlement of the Canadian West', *The Journal of Economic History*, 65(03). doi: 10.1017/S0022050705000306.

Stanley, T. J. (2004) 'The Aryan Character of the Future of British North America: Macdonald, Chinese Exclusion, and the Invention of Canadian White Supremacy', in Dutil, P. and Hall, R. (eds) *Macdonald at 200: New Reflections and Legacies*. Toronto: Dundurn Press, pp. 116–140.

Kaufmann, E. (2004) 'The Decline of the "WASP" in Canada and the United States', in *Rethinking Ethnicity: Majority Groups and Dominant Minorities*. Abingdon: Routledge, pp. 61–83.

Belshaw, J. D. (2016) *Canadian History: Post-Confederation*. Victoria: BC Campus Open Education.

Hartley, G. (2007) 'The Search for Consensus: A Legislative History of Bill C-31, 1969–1985', in *Aboriginal Policy Research: setting the agenda for change*. Toronto: Thompson Educational Publishing, pp. 5–34.

White, J. and Peters, J. (2009) 'A Short History of Aboriginal Education in Canada', in *Aboriginal Education: Current Crisis and Future Alternative*. Toronto: Thompson Educational Publishing, pp. 13–31.

Lackenbauer, P. W. (2008) 'Carrying the Burden of Peace: The Mohawks, the Canadian forces, and the Oka Crisis', *Journal of Military and Strategic Studies*, 10(2), p. 71.

Conradi, A. (2009) 'Uprising at Oka: A Place of Non-identification', *Canadian Journal of Communication*, 34(4), pp. 547–566. doi: 10.22230/cjc.2009v34n4a2133.

Информация об авторе

Тимофеев Владимир Владимирович — аспирант кафедры американских исследований факультета международных отношений Санкт-Петербургского государственного университета (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Vladimir V. Timofeev — PhD student, Department of American Studies, School of International Relations, Saint Petersburg State University (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 14.10.2020; одобрена после рецензирования 25.11.2020; принята к публикации 24.02.2021.

The article was submitted 14.10.2020; approved after reviewing 25.11.2020; accepted for publication 24.02.2021.

IRANIAN WOMEN'S VEILING AS A GENDER PERFORMANCE: SINCE PREMODERN ERA TO THE CURRENT AGE

Leila Khadem Makhsuos Hosseini

Independent Researcher, Tehran, Iran
leila.hosseiny60@gmail.com



Abstract. Iranian women's veiling, as one of the major concerns of both women and the state, has been the subject of various studies. The present study in its broad range of investigation covers discussion of Iranian women's hijab since pre-modern Iran to the current age. Meanwhile, it is more than a new historicist reflection on the way discourses construct norms. Here, within the framework of Butler's performative theory, veiling is approached as a gender performance, which constructs and represents the identity of the wearer. The question is how Iranian women's veiling as a gender performance is associated with competing discourses, and how recitations of veiling give them agency.

It is hypothesized that women are not simply imposed the norm of veiling by the dominant discourses; rather, as active agents they can change the norms as they perform deviated recitation of norm of veiling. Veiling as a signifier has given different significations in each era, ranging from modesty, backwardness, nationalism, revolutionary, to displaying protest. We address the meanings that different dressing styles represent in three eras of pre-constitutional, post-constitutional, and post-revolutionary in Iran. Homogenized imposed veiling by Islamic authorities in pre-modern Iran, withdrew with secularization of state, was invoked as sign of revolution against the state, re-imposed by the state and ultimately fashioned by women. Thus, veiling in Iran is burdened with more cultural and even political meaning. In each discourse, the performance of veiling style defines women's subjectivity as normal or abject. Women to be identified as viable subject perform the norms of religious or secularized modern discourse. The two produced binary polar, representing two kinds of subjectivities produced a gap between veiled, unveiled women or properly veiled and misveiled women. The imposed, removed and re-imposed hijab has not been the terminal decision of discourses. It is confirmed that today, Iranian women, supplied with education and global media can reflexively consider and fashion their identity. Nowadays, Iranian women's fashion hijab is a deviated recitation of the idealized norm to resist the imposed norm. Fashion hijab as a deviated recitation of originally intended hijab by Islamic state is a threat to the Islamic discourse. Therefore, it is regarded as soft war imposed by Western culture on Iran. It is concluded that there has been a dialectical relationship between veiling performance of subjects as agents and viability of the dominant discourse.

Keywords: gender performativity, recitation of norms, Iranian women, veiling, competing discourses, pre- and post-constitutional and post-revolutionary era

For citation: Khadem Makhsuos Hosseini, L. (2021) 'Iranian Women's Veiling as a Gender Performance: Since Premodern Era to the Current Age', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 110–120. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-110-120>

ОТ ПРЕМОДЕРНА ДО НАШИХ ДНЕЙ: ХИДЖАБ ИРАНСКИХ ЖЕНЩИН КАК ПЕРФОРМАТИВ

Хадем Максус Хоссейни Л.

Независимый исследователь, Тегеран, Иран
leila.hosseiny60@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена вопросу женской мусульманской одежды в Иране, отношениям и нормам, с которыми связана одежда. Настоящее исследование охватывает обсуждение хиджаба, регулирование одеяний государством и самими женщинами, начиная с шахской эпохи (до первой конституции Ирана и после её принятия) и заканчивая современным этапом. Методологически работа опирается на культурологический подход, рассматривающий представления, нормы, отношения и нарративы. В данном случае, в центре внимания исследователя находятся дискурсы, конструирующие предписания и нормы. Взяв на вооружение теоретический аппарат перформативной теории Дж. Батлер, автор рассматривает ношение хиджаба как конкретный гендерный перформатив, который конструирует и репрезентирует личность. Центральный исследовательский вопрос заключается в том, каким образом использование иранскими женщинами одежды, скрывающих тело, взятое как гендерный перформатив, связано с конкурирующими дискурсами в иранском обществе и как следование предписываемой «норме» ношения хиджаба даёт женщинам свободу действий на практике. Предполагается, что картина принуждения женщин слишком проста: на деле ношение хиджаба определено не только доминирующими дискурсами. Скорее, женщины как активные агенты могут изменять эти нормы, следуя обязанности ношения хиджаба, делать это по-своему, отклоняясь от нормы и изменяя её. В разные эпохи хиджабу придавались разные символические значения, начиная от скромности, отсталости, национализма, революционности и заканчивая демонстрацией протеста. Нормативность хиджаба, навязанная исламскими властями в домодерном Иране, исчезла вместе с секуляризацией государства до революции 1979 г., но после вернулась — сначала как вызов государству, а потом вновь как навязанный императив — и в конечном счете была адаптирована современными женщинами. Таким образом, хиджаб в Иране нагружен большим культурным и политическим значением, и в каждом дискурсе (религиозном или секуляризованном) сигнализирует либо о субъектности женщины, либо о её маргинальном статусе, разделяет одетых и неодетых в хиджаб, правильно и неправильно носящих это одеяние. Навязанное, упрямое и вновь навязанное ношение хиджаба в русле различных дискурсов, однако, не столь успешно с точки зрения утверждения тотальной нормы. Данные свидетельствуют: сегодня иранские женщины, имея доступ к образованию и мировым СМИ, могут рефлексировать по поводу собственной идентичности и формировать её. В наши дни практики ношения хиджаба, ориентирующиеся на моду и стиль, представляют собой следование формальному правилу, которое само по себе противостоит навязанной норме. Укладываясь в исламский постулат о закрытом теле, новый модный хиджаб отклоняется от рамок,

продиктованных долговременной политикой исламского Ирана, и тем самым, как ни парадоксально, угрожает исламскому дискурсу. Именно поэтому новшества в традиционном одеянии рассматриваются на высоком уровне как скрытая мягкая война, навязанная Ирану западной культурой. Главный вывод таков: между практикой ношения хиджаба женщинами — действующими субъектами и устойчивостью доминирующего дискурса существует диалектическая связь.

Ключевые слова: гендерный перформатив, следование норме, женщины в Иране, хиджаб, конкурирующие дискурсы, доконституционный период в Иране, Иран после первой конституции, Иран после исламской революции

Для цитирования: Хадем Максус Хоссейни Л. От премодерна до наших дней: хиджаб иранских женщин как перформатив // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 110–120. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-110-120>

Introduction

Ancient Persian women would cover their bodies with skirts or dresses. The advent of Islam introduced hijab as a proper cultural norm. Safavi dynasty (1501-1722), as the founder of Shiia trend in Iran glorified the position of religious clericals in effort to establish a religious country and imposed veiling on women. Today, veiling throughout the world represents a Muslim woman; thereby it stands for gender and religious identity.

Here, we investigate the meanings that veiling has represented throughout three different eras in Iran: pre-constitutional, post-constitutional and post-revolutionary eras. We assess how alteration of women's dressing style has been associated with transformation of their cultural identity. The analysis will be mainly based on our understanding of performative theory coined by Judith Butler, a poststructuralist feminist. It is hypothesized that women are not simply imposed the norms; rather, as active agents they can change the norms with deviated recitation of norm of veiling.

Butler believes that to gain identity one is assigned sex as girl or boy. The moment sex is identified, specified properties are ascribed to body and the body is materialized [Butler, 2011: 7]. The subject to maintain her identity needs to perform these norms. On the other hand, the discourse, which has ascribed these norms, needs the subject to perform the norms. "For power to act there must be a sub-

ject" [Butler, 1997: 203]. If conditions of power are to persist, they must be reiterated; the subject is precisely the site of such reiteration" [Butler, 1997: 16]. However, the subject being situated in the power relations of that very discourse has agency to trouble or subvert the norms through deviated performances.

Veiling as a gender performance, reminds us of drag metaphor used by Butler to concern the performances, which produce one's viable gender identity. Iranian Women to gain a viable identity of proper women have been under various dressing code. Here, we explore the dialectic relationship between women's veiling and dominant discourses of three historical eras in Iran.

Iranian women's veiling during Pre-constitutional Era

Traditionally, protection of wives, daughters and sisters meant the protection of a man's honor, reputation and his property. To secure the borders of their property from the menace encroachment of strangers' eyes, they would seclude women within walls or assign them a portable wall of hijab. The word chador in Persian language refers both to a head-toe cloak and tent. In the same way that a tent shelters in conditions when there is no house wall, women's chador plays the role protection outside the walls. All women uniformly appeared in a three-piece dress, including a "chador", "a facial veil", and loose trousers.

The defensive walls ported by all women gave them a homogenized identity of packed body, silenced mouth, and sealed mind. This performance of dressing norm was more than an imposed dressing style; rather, an identification of the second sex who was rejected individualism, self-representation, education, and controlled weak passive bodies, walled away from society. The performance of veil assured the prolonged domineering patriarchal discourse.

Women as the product of a traditional and religious discourse had internalized that veiling and seclusion would promise them the intelligible identity of a proper woman. In Giddens' words, women being deprived from resources such as knowledge, failed to consider the construction of their identities reflexively. He writes, "In such cultures things stayed more or less the same from generation to generation, <... and> the changed identity was clearly staked out" [Giddens, 1991: 33]. For ages, harsh patriarchal convictions curtailed women's mobility, secluded and denied them education to perpetuate its authority.

Iranian women's veiling during Post-constitutional Era

Modification of Iranian women's dressing code concurs with the rise of constitutionalism in the beginning of 20th century when Iran encountered Western modernization. Impressed by progress of Western countries, Iranian state and elites equalized progress with westernization. Embracing Western culture as a sign of modernization seemed to be the most effortless and overnight means of modernizing the face of country. European women's dressing style, which was conspicuously different from Iranian women's traditionally coded veil, sounded the most eye-catching sign of progress for state and elites. Women's veil and men's native attire as the sign of backwardness had to be eroded and replaced by western dressing style. "In 1936, at a graduation ceremony at the Women's Teachers' Training College in Tehran, Shah Pahlavi I announced unveiling". The state and elites defined the intelligible subjectivity in western style dressing. Women to be identified as modernized would transform their visible identity according to the norms. Female sex as a site to exercise power of competing

discourse turned to be the bearer of the country's political and cultural emblems. The politicized veil produced a gap between two female subjectivity. While the packed female body signified traditional discourse, the unpacked one signified the opposing modernization, which regarded tradition as an impeding hamper on way of civilization.

The state claiming unveiling decree as a way to emancipate women from traditions imposed mandatory unveiling and took strict measures against veiling. Police would stop and attack veiled woman in stinging disdain tearing her veil as the obstacle of civilization. Except a few educated women with abroad experience [Sedghi, 2007: 88] most women believed lifting veil equalized with nakedness, sin and disgrace. Veiling had been "a sign of propriety and a means of protection against the menacing eyes of male strangers" [Beck, Nashat, 2004: 22]. Veil, as a base of their gender and religious identity, if resigned, implied identity alienation. The imposed veiling rather than being an emancipation caused more seclusion [Sedghi, 2007: 88], for most women who could not leave house without hijab. Limited number of women in western style dresses [Nashat, 1983: 27] suggested that a discourse to gain acceptability entails the subjects reiterate the norm.

Iranian women had been reiterating the norm of veiling for ages. The repetitions as covers over the regulatory forces of discourse naturalize the discursively constructed norms. Moreover, they assured religious authority the survival of the discourse that had produced that very action. Educated women or women with abroad experience to be identified as modern subjects, enterprised performing the norms of modernized discourse, not only in dressing mode but also in education and social activities, which were allocated only for unveiled women. The produced gap was more than a visible identity; rather it involved a clear breach between two mentalities, and two cultural identities of the same nation, who were obsessed with the question of to veil or not to veil.

The revolutionary uprisings bridged this gap when both unveiled and veiled women joined the revolutionary actions. "The mass demonstrations of 1978 marked the first

time that women from different strata of society extensively joined the protest" [Ghorashi, 2004: 106-119]. Sullivan argues, "The chador, forbidden by Reza Shah <...>, associated with the backward and downtrodden during the Pahlavi era, was later used as an emblem of revolutionary protest by women of all castes and classes who marched against the Pahlavi regime" [Sullivan, 2000: 235-264]. Veil no more signified traditional and religious identity; rather it was a medium of social communication. "It represented strong political and ideological connotations that challenge class privilege, sexual license, corruption, and above all rejection of Western domination" [Milani, 2011: 153]. Some unveiled women, such as a European-educated poet, Tahereh Saffarzade deliberately veiled to voice their protest by the veil. The politicized veil was no more a retrogressive, but a progressive sign expressing nationalism and anti-westernization. "The revolutionary culture became an umbrella under which various political ideologies and groups led their struggle against the regime" [Moalem, 2005: 84].

Iranian women's veiling during Post-revolutionary Era

The post-revolutionary Islamic discourse revived the gap between traditional and modern women when re-imposed veiling in 1983, by decree of mandatory veiling for all women even the foreigner tourists. However, chador was not the only one restricted choice of the new mandatory hijab. "Women could choose any attire they like so long as it covers them properly" [Bucar, 2012: 61]. Those women who were not in hijab preferred the new dressing style to traditional chador. The new dressing fashion included long and loose dark color dress, loose pants, long scarf, and black flat shoes. Women's veiling as the most representative symbol of Islamic Iran, was policed, monitored, and at the same time, internalized at different institutions. The gender-segregated schools and head-covering uniforms for girls initiated the promulgation of the ideal of hijab. The motto of "woman in hijab is like a gem in the shell" valorized a veiled female body. The school curriculum included Holy Quran and Islamic education as essential subjects. The

contents and images of the books devoted ample attention to the ideals of hijab and gender segregation as well as heteronormative ideals. Women's voice was also veiled believing in "decorous tone of voice, and avoidance of singing, boisterous laughter, and generally any emotional outburst in public" [Khosravi, 2009: 45-47] to maintain the ideal of modesty. Just as the Shah used physical force to implement his compulsory unveiling policies in 1930s, Iranian government employed an especial morality police (referred to as Komite) to enforce compulsory veiling [Amer, 2017: 58].

Politicized veil representing Islamic ideologies of the state gave intelligible subjectivity to women who performed it. The others would be jailed or would migrate to a place where they could have acceptable subjectivity as unveiled woman. The performance of veiling, as the idealized norm of the dominant discourse, contributed to stabilize the legitimacy of the state. Any resistance to mandatory hijab was regarded as a threat to Islamic norms and was condemned to suppression. "On March 8, 1979, 1000s of Iranian women marched in the streets to protest the compulsory wearing of Hijab"; however, they were confronted and failed [Elmesky, Yeakey, Marcucci, 2017: 375].

The construction of ideal female identity by Pahlavi regime was deconstructed by Islamic centrality of Ayatollah Khomeini's religious discourse. Both discourses highlighted women's emancipation, modesty and social involvement. Islamic discourse conceptualized unveiling not as emancipation but as enslavement. Women's emancipation was defined as emancipation from ignorance, inspiring women toward being educated. Unveiled woman's social involvement was viewed as objectification of women, who in made-up bodies would please men's desire. Pahlavi's motto of modesty and purity was recognized as absurd illusions driving women to impurity. The ideals of emancipation, purity and social involvement still survived yet they were followed by veiled women.

The dominance of Islamic discourse in the country geared up the social presence of veiled women, who by then were secluded indoors, either as passive sex during pre-constitutionalism or as objects during the secularization of Pahlavi. The Islamic structure guaranteeing

the protection of women left no excuse for fathers to send girls to schools. Besides, the clerical authorities who were more than religious preachers, got involved in women's social status. Ayatollah Khomeini in various speeches underlined women's social participation. Addressing women, he clarifies, "Women must participate shaping their own destiny [...]. Islam requires women contribute in all problems as men do. Women must participate in fundamental state matters" [Khomeini, 2001: 300-301].

The evolving female identity though in veils, were different from the traditional woman. Education generously equipped most women with awareness. The rising consciousness among women would cause new identities. Ansari assesses, "The expansion of women's education in post-revolutionary Iran identified as an unintended consequence of the revolution has been empowering women against the IRI's misogynistic ideology". While the Islamic discourse of the state generally desired the sustainability of traditional female identity, educated woman was hardly an ignorant submissive subject; instead, she reflexively considered and reconstructed her identity. "A girl who is attending college is less inclined to dumbly obey the instructions of her father" [Ebadi, Moaveni, 2006: 106].

Giddens acknowledges that while in traditional structures identity was fixed and handed by family, religion, gender, class, or any other sociocultural elements, in post traditional structures identity does not preexist as fixed to the conventions; instead, it is shaped and reshaped. He states, "Even the small choices we make in our daily lives-what we wear, are part of ongoing process of creating and recreating our self-identity. <...> Such choices are decisions not only about how to act but who to be" [Giddens, 1991: 81]. Reflexive identity fashioning showed up in early changes women made in their dressing style. Women as active agents participated in construction of new identity in new veiling style. Their gradual amendments of color and style of outfits introduced the deviated performance paving the way for an imminent transformation of norms of dressing code.

Moreover, women started to receive information from sources other than national

media or educational curriculum, which were overwhelmed by religious teachings mainly the prominence of veiling. The global Homogenization of cultures gradually permeated the geographical borders with the advent of satellite TVs and internet. Globalization, according to Giddens, is "interconnection [of societies and cultures] with one another, waves of social transformation crash across virtually whole of the earth's surface" [Appelrouth. Edles, 2010: 541].

Iranian women being exposed to boundless information about different cultures were inspired reflexivity about imposed veiling. However, considering the mandatory rule of hijab, women have fashioned a new fashion of hijab termed as "bad hijab" or "fashion hijab". Fashion hijab is a deviated performance of original intended hijab. "Although hijab law remains the same today, women have steadily and relentlessly pushed back the boundaries of the dress code. <...> They resist the demands by the hardliners to correct their hijab" [Honarbin-Holliday, 2013: 54]. Fashion hijab is not fundamentally different from the dressing code of Reza Shah's unveiling decree. Both are "adoption of a western style coat and a partial covering of the head, showing more hair, neck and body shape" [Cronin, 2003: 168]. While in 1930s, the state imposed this dressing code, today women as active agents have chosen it as a deviated citation of the standard imposed norm.

Islamic discourse constructs identities of women as its subjects, albeit, women being the subjects within these relations of power can enjoy agency to "articulate [their] opposition". The performance of norms enables the subject to resist. To be viable subject, they perform hijab. This can be assessed as "acquisition of being through citing of power". While their recitation of norms guarantees the sustainability of Islamic discourse, their deviated performances assure production of another discourse. According to Butler, it is "theatrical" recitation, or "rearticulatory practice", that enables the subject to resist the power [Butler, 2011: 15]. The widespread bad hijab in Iran is clothing revolution, an epitome of the contemporary form of resistance in Iran [Tehreem Junaid, 2015]. Fashion hijab, as a new recitation of veiling troubles Islamic discourse. In words

of Butler, the subject “takes up or cites that very term as the discursive basis for an opposition” [Butler, 2011: 232].

The evolved Iranian female identity is the product of Islamic and western discourse. Her fashion hijab as the common product of these discourses is a colorful weapon against the Islamic ideologies. This veiling evolution is called as “clothing revolution of Iran, non-verbal form of protest, the epitome of the contemporary form of resistance in Iran; if you cannot uncover, why not cover “badly” [Asghar, 2015]. Shirazi writes, “every day the Iranian women protest the compulsory hijab decrees with small but visible defiance, wearing their hijabs too low or wearing a small hijab barely covering their head” [Shirazi, 2019].

Some women have launched to subvert the veiling norm and defy the legislation of mandatory hijab. A media campaign run on Facebook page of Masih Alinejad, an Iranian journalist in diaspora, posting her unveiled photos in Iran to challenge the law. The page called stealthy freedom inspired lots of women to share their unveiled photos in Iran. Some women also dare to challenge beyond virtual spaces, in crowded streets of Tehran, risking the arrest. They stand unveiled in the middle of a crowd holding their scarves. The scarf, hanging from a stick like a flag, voices a silent protest against compulsory hijab. However, the state immediately suppressed the uprising resistance.

Deviated performances of subject pressurize the authorities of Islamic State who mostly resist against cultural globalization. Unlike state’s de-globalization efforts, western culture “is gradually seeping into bones of Iranian society”¹. Based on the most recent news, 94percent of Iranians have access to internet² and 81percent watch satellite TVs³. Receiving 380 channels of dance and music as well as 80 channels, Iranian women are exposed

to Western dressing style [Bicharanlu, 2016]. Abundance of Iranian quantitative researches prove the direct association of “miss-veiling” and satellite TVs [Khodadadi, Ahmadi, 2016].

The modern identity constructed under the influence of Western culture is opposed to what Islamic state expects the subject perform as ideal subjects. “As this alternative media grows, it makes U.S. sources of soft power easier for Iranian audiences to absorb and threatens to divert them from regime programming”⁴. Western media representing Western woman’s liberty of choice, pictures an aggressive image of Islamic Iran depriving women from their natural right of dressings choice in contrast to Western democracy and gender equality [Basiri, 2012]. Addressing mandatory veiling as an evident deny of liberty and oppression of women, they target women’s minds and hearts. “The veil has become an easy visual equivalence for cultural backwardness, a form of shorthand to represent Europe’s enlightened cultural standing” [Jones, 2011: 137].

Women’s deviation from the idealized hijab mirrors Western cultural invasion. While the imposed Iraq war threatened the geographical borders, today Islamic culture and ideology is aimed at by those opposing the state. During the Iran-Iraq war, initiated early after Islamic Revolution, when women’s Islamic ideologies remained intact. While men were fighting at the fronts, women were vigilant to voice their support of Islamic state by their veils. A common dictum declared, “women’s veil is more powerful than martyred’s blood”. However, cultural invasion is more formidable than hard-war. Islamic discourse insists at internalizing hijab and producing veiled subjects who in their Islamic performances support the protraction of Islamic discourse. Celebration of Western democracy can be a regarded as soft

¹ Sabet F., Safshekan R. Soft War: A New Episode in the Old Conflicts Between Iran and the United States // Iran Media Program. — 2013. — URL: <http://repository.upenn.edu/iranmediaprogram/9> (accessed 30.01.2021).

² The latest statistics on Internet penetration in Iran // Mehr news agency. — 2020. — 4 aug. — URL: <https://www.mehrnews.com/amp/4990207/> (accessed 30.01.2021).

³ IRIBResearchCenter: HowmuchIraniansWatchSatelliteTVs? // Donya-eEqtasadPress. — 2019. — 5oct. — URL: <https://donya-e-eqtasad.com/%D8%A8%D8%AE%D8%B4-%D8%B3%D8%A7%DB%8C%D8%AA-%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86-62/3579552-%DA%86%D9%86%D8%AF-%D8%AF%D8%B1%D8%B5%D8%AF-%D9%85%D8%B1%D8%AF%D9%85-%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B4%D8%A7%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%A7%D9%87%D9%88%D8%A7%D8%B1%D9%87-%D9%87%D8%B3%D8%AA%D9%86%D8%AF> (accessed 30.01.2021).

⁴ Sabet F., Safshekan R.

power against the Islamic discourse. According to Joseph Nye, "Seduction is always more effective than coercion, and many values like democracy, human rights, and individual opportunities are deeply seductive" [Nye, 2004: X]. Iranian states views western soft power as soft war threatening the country's social and cultural security. Iranian supreme leader warning against soft war states, "West continues soft war against Iran... The enemies want to weaken the system from inside"⁵. Today western societies do not need to recruit Reza Shah who violently unveiled women, globalized media gently and silently persuades that to be identified as a modern woman, and to enjoy liberty, women need to subvert the traditional ideal of veiling. Awakened women, performing fashion hijab, deviate the imposed norm to prove their agency that threatens the Islamic discourse, which depends on recitation of its standard hijab by the subjects. Fashion hijab reflects initiation of a new discourse that resists against the traditional style of veiling. Resistance against the idealizations of the dominant Islamic discourse has the potential of subverting the norms of that discourse. Fashion hijab as a new norm threatens the norms defined by Islamic discourse of the state.

The competition between traditional and modern discourses is reflected in the wide gap between women in fashion hijab, and women in traditional veiling. While both are active in different social arenas, the first group in fashion hijab is identified as modernized; the second in traditional veiling is identified as religious. The recitation of traditional veiling promises maintenance of Islamic discourse defined by the state, whereas the deviated new version threatens its sustainability.

Conclusion

The research studied Iranian women's veiling as a gender performance of Iranian women

since pre-constitutional era to the current age. It is manifested that in each three different eras the competing discourses attempted to define women's dressing code, which has been the most visible epitome of that discourse. The performance of especial dressing code in Iran has been associated with women's identification with that discourse. Women's politicized veil signified their identity in accordance with the discourse they want to be identified. Women were imposed the veil, then unveiled, and again re-imposed the veil by religious or secularized discourses. However, they have not been just the receiver of imposed norms. The discourses to gain sustainability needed recitation of norms by the subjects. The recitation of performances of norms gives subjects the agency to subvert the norms.

Today Iranian women equipped with education and under the influence of global media is awakened performing a deviation of hijab as fashion hijab, which is regarded as a threat against Islamic Iran.

It is concluded that there has been a dialectical relationship between veiling performance of subjects as agents and viability of the dominant discourse. The failure of imposed unveiling or veiling proves the significance of reiteration of norms by subjects to give life to imposed norms. It is confirmed that the veiling performances that deviate from the original norm will produce a new norm. Deviated recitation is a threat to the standard ideal that can be subverted gradually. Moreover, hijab as special dressing style imposed on women easily naturalizes sexual differences, which provides the centrality of heteronormativity to hold the tie between hijab as the signifier signifying women. The centrality of heteronormativity as opposed to homosexuality is obviously significant in Islamic societies.

For future studies, it is recommended to investigate the Megatrend of mandatory hijab and potential veiling uprisings in Iran.

⁵ Hafezi P. Iran's Khamenei calls for vigilance against West's 'soft war': state TV // REUTERS. — 2016. — 26 may. — URL: <https://www.reuters.com/article/us-iran-west-vigilance-idUSKCN0YH10P> (accessed 21.01.2021).

Список литературы:

- Butler J.P. Bodies that Matter : on the Discursive Limits of "Sex." — New York ; London : Routledge, 2011. XXX, — 219 p.
- Butler J.P. The Psychic Life of Power : Theories in Subjection. — Stanford, CA : Stanford University Press, 1997. — 218 p.
- Giddens A. Modernity and Self-identity : Self and Society in the Late Modern Age. — Stanford, Calif. : Stanford Univ. Press, 1991. — 256 p.
- Sedghi H. Women and Politics in Iran : Veiling, Unveiling, and Reveiling. — Cambridge : Cambridge University Press, 2007. — XVI, 341 p.
- Beck L. Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic / L. Beck, G. Nashat — Urbana : University of Illinois Press, 2004. — XIII, 288 p.
- Nashat G. Women and Revolution in Iran. — Boulder : Westview Press, 1983. — IX, 301 p.
- Ghorashi H. Identities and the Sense of Belonging: Iranian Women Activists in Exile // Refugees and the Transformation of Societies : Agency, Policies, Ethics and Politics / ed. F. Essed, G. Freeks, J. Schrijvers — New York ; Oxford : Berghahn Books, 2004. — P. 106–121.
- Sullivan Z. Eluding the Feminist, Overthrowing the Modern? Transformations in Twentieth-Century Iran // Global feminisms since 1945 / ed. Smith B.G. — London ; New York : Routledge, 2000. — P. 235–264.
- Milani F. Words not Swords : Iranian Women Writers and the Freedom of Movement. — New York : Syracuse University Press, 2011. — XXIV, 345 p.
- Moallem M. Between Warrior Brother and Veiled Sister : Islamic Fundamentalism and the Politics of Patriarchy in Iran. — Berkeley : University of California Press, 2005. — IX, 269 p.
- Bucar E.M. Islamic Veil — a Beginners Guide. — Oxford : Oneworld, 2012. — 224 p.
- Khosravi S. Young and Defiant in Tehran. — Philadelphia, Pa. ; Oxford : University of Pennsylvania Press, 2009. — 224 p.
- Amer S. What is Veiling? — Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2017. — XII, 234 p.
- Elmesky R. The Power of Resistance : Culture, Ideology and Social Reproduction in Global Contexts / R. Elmesky, C.C. Yeakey, O. Marcucci. — Bingley, UK : Emerald Publishing, 2017. — XX, 487 p.
- Khomeini I.R. Sahifeh-e Nur. Vol. 6. — Published by Tab-o-Nashr, 2001. — 324 p. (In Persian)
- Ebadi S. Iran Awakening : a Memoir of Revolution and Hope / S. Ebadi, A. Moaveni — New York: Random House, 2006. — XVI, 232 p.
- Appelrouth S. Sociological Theory in the Contemporary Era: Text and Readings / S. Appelrouth, L.D. Edles. — Thousand Oaks, Calif. ; London : Pine Forge Press, 2010. — 676 p.
- Honarbin-Holliday M. Becoming Visible in Iran : Women in Contemporary Iranian Society. — London ; New York: I.B. Tauris, 2013. — XII, 205 p.
- Cronin S. The Making of Modern Iran : State and Society under Riza Shah, 1921-1941. — London ; New York : Routledge, 2003. — 312 p.
- Asghar T.J. Good Hijabi, Bad Hijabi: The Politics of Women's Clothing in Iran // Journal of Georgetown University-Qatar Middle Eastern Studies Student Association. — 2015. — Vol. 2015, №1. — 10 p. — DOI: 10.5339/messa.2015.10.
- Shirazi. The Veiling Issue in 20th Century Iran in Fashion and Society, Religion, and Government // Religions. — 2019. — Vol. 10, № 8. — P. 461. — DOI: 10.3390/rel10080461.
- Bicharanlu A. Main Ways of Absorbing Audience in Three Satellite TV Channels // Motaleat-e resanehayeh novin. — 2016. — № 33. — P. 57–90. (In Persian)
- Khodadadi J. The Role of Cultural Elements and Media in Women's Hijab / J. Khodadadi, K. Ahmadi // Zanan va Khanevade. — 2016. — № 33. — P. 7–22. (In Persian)
- Basiri M. Soft War Against Iran // Motaleat e Godrat e Narm. — 2012. — № 5. — P. 151–177. (In Persian)
- Jones R.B. Postcolonial Representations of Women : Critical Issues for Education. — Dordrecht : Springer, 2011. — VIII, 234 p.
- Nye J.S. Soft Power : the Means to Success in World Politics. — New York : Public Affairs, 2004. — XVI, 191 p.

References:

- Butler, J. P. (2011) *Bodies that Matter : on the Discursive Limits of 'Sex'*. New York; London: Routledge.
- Butler, J. P. (1997) *The Psychic Life of Power : Theories in Subjection*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-identity : Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press.
- Sedghi, H. (2007) *Women and Politics in Iran : Veiling, Unveiling, and Reveiling*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, L. and Nashat, G. (2004) *Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic*. Urbana: University of Illinois Press.
- Nashat, G. (1983) *Women and Revolution in Iran*. Boulder: Westview Press.
- Ghorashi, H. (2004) 'Identities and the Sense of Belonging: Iranian Women Activists in Exile', in Essed, F., Freeks, G., and Schrijvers, J. (eds) *Refugees And The Transformation Of Societies : Agency, Policies, Ethics and Politics*. New York ; Oxford: Berghahn Books, pp. 106–121.
- Sullivan, Z. (2000) 'Eluding the Feminist, Overthrowing the Modern? Transformations in Twentieth-Century Iran', in Smith, B. G. (ed.) *Global feminisms since 1945*. London ; New York: Routledge, pp. 235–264.
- Milani, F. (2011) *Words not Swords : Iranian Women Writers and the Freedom of Movement*. New York: Syracuse University Press.
- Moallem, M. (2005) *Between Warrior Brother and Veiled Sister : Islamic Fundamentalism and the Politics of Patriarchy in Iran*. Berkeley: University of California Press.
- Bucar, E. M. (2012) *Islamic Veil - a Beginners Guide*. Oxford: Oneworld.
- Khosravi, S. (2009) *Young and Defiant in Tehran*. Philadelphia, Pa.; Oxford: University of Pennsylvania Press.
- Amer, S. (2017) *What is Veiling?* Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Elmesky, R., Yeakey, C. C. and Marcucci, O. (2017) *The Power of Resistance : Culture, Ideology and Social Reproduction in Global Contexts*. Bingley, UK: Emerald Publishing.
- Khomeini, I. R. (2001) *Sahifeh-e Nur*. Vol. 6. Published by Tab-o-Nashr. (In Persian)
- Ebadi, S. and Moaveni, A. (2006) 'Iran Awakening : a Memoir of Revolution and Hope'. New York: Random House.
- Appelrouth, S. and Edles, L. D. (2010) *Sociological Theory in the Contemporary Era: Text and Readings*. Thousand Oaks, Calif. ; London: Pine Forge Press.
- Honarbin-Holliday, M. (2013) *Becoming Visible in Iran : Women in Contemporary Iranian Society*. London; New York: I.B. Tauris.
- Cronin, S. (2003) *The Making of Modern Iran : State and Society under Riza Shah, 1921-1941*. London ; New York: Routledge.
- Asghar, T. J. (2015) 'Good Hijabi, Bad Hijabi: The Politics of Women's Clothing in Iran', *Journal of Georgetown University-Qatar Middle Eastern Studies Student Association*, 2015, p. 10. doi: 10.5339/messa.2015.10.
- Shirazi (2019) 'The Veiling Issue in 20th Century Iran in Fashion and Society, Religion, and Government', *Religions*, 10(8), p. 461. doi: 10.3390/rel10080461.
- Bicharanlu, A. (2016) 'Main Ways of Absorbing Audience in Three Satellite TV Channels', *Motaleat-e resanehaye novin*, (33), pp. 57–90. (In Persian)
- Khodadadi, J. and Ahmadi, K. (2016) 'The Role of Cultural Elements and Media in Women's Hijab', *Zanan va Khanevade*, (33), pp. 7–22. (In Persian)
- Basiri, M. (2012) 'Soft War Against Iran', *Motaleat e Godrat e Narm*, (5), pp. 151–177. (In Persian)
- Jones, R. B. (2011) *Postcolonial Representations of Women : Critical Issues for Education*. Dordrecht: Springer.
- Nye, J. S. (2004) *Soft Power : the Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs.

Information about the author

Leila Khadem Makhsuos Hosseini — PhD (Cultural Studies), independent researcher (Iran)

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

Информация об авторе

Лейла Хадэм Максус Хоссейни — кандидат культурологии, независимый исследователь (Иран)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The article was submitted 11.02.2020; approved after reviewing 10.03.2021; accepted for publication 12.03.2021.

Статья поступила в редакцию 11.02.2020; одобрена после рецензирования 10.03.2021; принята к публикации 12.03.2021.



Научная статья

УДК 008 + 372.881.161.1

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-121-131>

ПРЕПОДАВАНИЕ РУССКОГО ЯЗЫКА В ВЕНГРИИ: ИСТОРИЯ КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Дьордь Будаи¹, Нина Дмитриевна Афанасьева²

¹ Университет Государственной Службы, Будапешт, Венгрия
budai.gyorgy@uni-nke.hu

² МГИМО МИД России, Москва, Россия
n.afanaseva@my.mgimo.ru



Аннотация. Интерес к российской истории, литературе, культуре, традициям и, следовательно, к русскому языку в Венгрии существовал всегда, но особенно усилился после 1849 г., когда в Пештском университете открыли Кафедру славянской филологии и студенты университета смогли начать изучение русского языка. Популяризации и распространению русского языка в Венгрии способствовали создаваемые учебники и учебные пособия по грамматике, страноведению, переводы известных классических

художественных произведений русских писателей на венгерский язык. Понятным было стремление венгерских учащихся изучать немецкий или английский язык, но интерес к русскому языку в конце XIX — начале и середине XX века постепенно повышался, чему способствовали различные обстоятельства: первая мировая война, революция в России и поток эмигрантов, прибывших в европейские страны, в том числе в Венгрию, вторая мировая война. В 1949 г. во всех школах Венгрии русский язык стал единственным обязательным иностранным языком, программа обучения была рассчитана на 8 лет. Высшие учебные заведения открывали курсы русского языка и литературы, в педагогических институтах создавались кафедры русского языка, выпускавшие учителей для средних школ и гимназий. После 1989 г. в Венгрии, как и в других восточноевропейских странах, резко уменьшилось число обучающихся русскому языку, что было связано с геополитическими причинами. Современный этап распространения русского языка на территории Венгрии характеризуется позитивными изменениями: укрепление экономических отношений между странами, расширение культурных и образовательных связей постепенно приводит к увеличению внимания к русскому языку.

Ключевые слова: обучение русскому языку, кафедра славянской филологии, изучение русского языка в Венгрии, факультативное преподавание, Венгерская ассоциация преподавателей русского языка и литературы

Для цитирования: Будаи Д. Преподавание русского языка в Венгрии: история культурного взаимодействия / Д. Будаи, Н.Д. Афанасьева // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 121–131. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-121-131>

TEACHING THE RUSSIAN LANGUAGE IN HUNGARY: HISTORY OF CULTURAL INTERACTIONS

Gyorgy Budai¹, Nina D. Afanasieva²

¹ National University of Public Service, Budapest, Hungary
budai.gyorgy@uni-nke.hu

² MGIMO University, Moscow, Russia
n.afanaseva@my.mgimo.ru

Abstract. The paper is dedicated to outlining the main specific features of the spread and reception of Russian language in Hungary, with attention paid to the chronological perspective and the current situation. The text aims at revealing the factors, institutional and personal agents that fuel the interest to studying and teaching Russian in the atmosphere of Hungary. Russian history, culture, literature, traditions, and, consequently, the Russian language have always been of interest in Hungary. The Hungarian national culture developed in parallel with the rise of enthusiasm toward Russia — and in 1849 the Department of Slavic Philology was introduced at the University of Pest. Russian was popularized and spread in Hungary by textbooks and translations of famous oeuvres of Russian writers. The turn of the 19th century and the beginning of the 20th marked the growing interest of students to Russian, with the First World War, the October revolution in Russia and the subsequent Russian exodus intensifying mundane interactions. The Second World War, its outcomes and the split of Europe into two zones showed the clout that the Russian language acquired. In 1949, Russian became the only compulsory foreign language at school; Russian was introduced in higher educational institutions on a broader basis, including pedagogical institutes which were training Russian teachers for middle schools. After 1989, Hungary, like other Central and Eastern European countries, saw a sharp decline in the number of Russian language learners due to geopolitical reasons. The current stage of the spread of the Russian language in Hungary is characterized by positive changes: strengthening of economic relations between the countries, expansion of cultural and educational ties that is gradually leading to an increase in emphasis on the Russian language. In particular, it is owed to the liberalization of book industry and publishing of new Russian textbooks, digital promotion via Internet, construction of the Baksi nuclear power plant, and numerous exhibitions and festivals. What can be concluded is that cultural bonds connecting the Hungarians and the Russian language have a long path dependency relative to the post-1917 diaspora, the period of socialism and favourable relations with the USSR. Their effect is maintained by modern funds and associations. Economic ties that have foundation in both historical industrial cooperation and modern projects also foster attention to maintaining closer cultural interactions — and, thus, to studying Russian.

Keywords: Russian language teaching, Department of Slavic Philology, learning Russian language in Hungary, extracurricular teaching, Hungarian Association of Teachers of Russian Language and Literature

For citation: Budai, G., Afanasieva, N. D. (2021) 'Teaching the Russian Language in Hungary: History of cultural interactions', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 121–131. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-121-131>

Цели изучения и особенности преподавания русского языка в разных странах всегда были актуальной темой исследований и лингвистов, и методистов, и историков. Распространению русского языка в Венгрии и обучению ему были посвящены работы таких известных венгерских и русских ученых, как Д. Свак [Szvák, 2005], Ф. Худец, Й. Горетить¹, Л. Хадрович², Л. Галди³, К. Болла, Э. Палл, Ф. Папп⁴, А. Дуккон [Дуккон, 2004], В.А. Федосов [Федосов, 2015], Н. Формановская⁵, Е. Бархударова [Barkhudarova, 1993; Бархударова, 1993], В. Моисеенко и др. Пробуждение интереса к изучению русского языка в начале XXI в. привело к созданию многих исследовательских работ, посвященных истории распространения русского языка в Венгрии, созданию организаций, занимающихся популяризацией русского языка, обучением школьников, студентов не только языку, но и русской литературе, истории, культуре (И. Бакони, С.А. Хамшовски, В.А. Федосов, В. Вегвари, М. Янкович, П. Вицаи и др).

История венгерской русистики и преподавания русского языка в Венгрии начинается с середины XIX в. В 1849 г. студенты Пештского университета получили возможность изучать славянские языки, в том числе и русский. Их интересовала история, литература, культура стран изучаемых языков, поэтому в университете была организована Кафедра славянской филологии. Первым профессором этой кафедры был большой знаток многих славянских языков Йозеф Ференци, который много лет преподавал русский язык в Пештском университете. Й. Ференци хорошо знал и любил русскую классическую литературу,

которая была популярна в Венгрии тех лет, и смог своими знаниями и чувствами поделиться со студентами. Например, один из учеников Й. Ференци писатель Кароль Берци, сделавший первый венгерский перевод романа А.С. Пушкина «Евгений Онегин», опубликованный в 1866 г., вспоминает, почему он начал изучать русский язык. Г. Хаупт, студент Ленинградского университета, проделавший ещё в 1949 г. большую научно-исследовательскую работу по переводам произведений А.С. Пушкина на венгерский язык и литературе Венгрии XIX в. [Хаупт, 1949], отмечает: «О том, как у Берци возник интерес к «Евгению Онегину», он сам рассказывает в предисловии к своему переводу (в издании 1866 г., впоследствии воспроизводившемуся и во всех других многочисленных изданиях). С творчеством Пушкина, и, в частности, с «Евгением Онегиным», Берци познакомился еще в 1850-х гг. по немецкому переводу Ф. Боденштедта». В предисловии к переводу 16 марта 1866 г. Берци написал: «Перевести знаменитое произведение на венгерский язык я решил тогда, когда несколько лет тому назад снова перечитал его; я был настолько захвачен его красотой, что, попытавшись перевести первую строчку, увлекся и кончил тем, что перевёл целую главу». По словам Берци, в романе его поразили «самобытность» «Онегина», «характерно русский» стих и в особенности его «реализм», та самая «энциклопедия русской жизни», по мнению В.Г. Белинского. Конечно, тонкий ценитель художественного слова, К. Берци понимал, что переводить подобное произведение с копии невозможно: «Я чувствовал, что копия с копии бледно и бесцветно отразит действительность, и

¹ Горетить Й. Аспекты нарратологии художественной прозы // Вестник Российского культурного центра Научно-исследовательского и методического центр русистики университета им. Л.Этвеша. 2018. № 32. С. 115.

² Хадрович Л. *Magyar-ország szotar / Венгерско-русский словарь* — Москва ; Будапешт : Русский язык, Издательство Академии наук Венгрии. 1987. — 872 с.

³ Галди Л. М. *Венгерско-русский словарь*. — Москва ; Будапешт : Русский язык, Издательство Академии наук Венгрии. — 871 с.

⁴ Болла К., Палл Э, Папп Ф. *Курс современного русского языка / под ред. Ф. Паппа*. 4-е изд. — Будапешт, 1977. — 670 с.

⁵ Формановская Н.И., Сепеши Э. *Русский речевой этикет в зеркале венгерского / Н.И. Формановская, Э. Сепеши*. — Москва ; Будапешт : Русский язык. 1985. — 230 с.

⁶ Моисеенко В. Цветовая тематика в исследованиях венгерских славистов. Вестник № 25. Русский язык: функционирование и проблемы преподавания. Будапешт, 2011. С. 77–81.

желание читать подлинный текст и переводить с него все сильнее и сильнее захватывало меня» [Pushkin, 1898]. Решение было принято, состоялась встреча, и начались долгие отношения со знаменитым профессором кафедры славянской филологии Пештского университета Йозефом Ференци, преподавателем, лингвистом, полиглотом, владевшим семнадцатью языками, среди которых был и русский.

В середине XIX в. в Венгрии были изданы несколько учебников по грамматике русского языка: Шандор Духович (1853) и Эндре Сабо (1865) изложили грамматические основы письменной русской речи на русском языке, а греко-католический священник Янош Раковский в 1867 г. первым опубликовал учебник русского языка с правилами и комментариями на венгерском языке. Популярна была и книга Оскара Ашбота, названная «Ашбот, 1888». О. Ашбот после Йозефа Ференци был заведующим кафедрой славянской филологии в Пештском университете. Он обучал студентов славянским языкам, в том числе сербскому, болгарскому и русскому в течение сорока лет, занимался лингвистическими исследованиями. Его учебник был создан прежде всего как практическое руководство для преподавателя, и весь его педагогический опыт нашёл отражение в этой книге. За выдающиеся заслуги в области славистики О. Ашбота избрали членом-корреспондентом Санкт-Петербургской академии наук.

Также большое значение в изучении и популяризации русского языка в Венгрии имеет деятельность русинов (угрорусов), проживающих в XIX в. в северо-восточной части страны. Большую роль в распространении русского языка среди венгров в середине XIX века сыграли русофилы — представители русинской интеллигенции.

Немаловажное значение в распространении русского языка в Венгрии сыграла деятельность членов так называемого «Русского кружка». Его основатель профессор кафедры уральской лингвистики Будапештского университета Йозеф Буденц изучал русский язык и обучал ему своих коллег-языковедов, которые исследовали языковую систему финноугорских национальностей, проживающих на терри-

тории Российской империи, сопоставляя лингвистические данные этих языков с венгерским, предполагая, что эти языки являются родственными. Исследовательская группа Йозефа Буденца, собираясь на заседания, использовала для общения русский язык, продолжая расширять свои знания. Генеральный консул Российской Империи в Будапеште Степан Яковлевич Колумбов, который состоял в дружеских отношениях с Й. Буденцем, был постоянным участником этих встреч, что ценилось венгерскими специалистами, так как они имели постоянную разговорную практику на русском языке.

Результатом развития экономических, торговых и военных связей между европейскими государствами во второй половине XIX в. явилось то, что в Венгрии открывались средние и высшие учебные заведения, во многих уже существовавших ранее создавались программы обучения иностранным языкам для получения возможности работать на международном уровне. Например, в Восточной Академии Торговли, созданной в рамках Будапештской Академии Торговли, наряду с «восточными» языками (турецким, греческим, сербским, болгарским) в 1899 г. факультативно начинали обучать студентов и русскому языку. Носители славянских языков на первом курсе изучали сербский или болгарский языки, а на втором начинали изучать русский. Был опыт проведения языковой практики венгерских студентов в вузах России. В 1913 г. в Восточной торговой академии при обучении иностранному языку использовался лингафонный кабинет, в котором обучающиеся могли совершенствовать фонетические навыки, прослушивая грампластинки.

В 1887 г. обучение русскому языку началось в Военной академии Лудовики в Будапеште. Эдена Хорна, молодого офицера, отлично владеющего русским языком после жизни и учёбы в Петербурге, окончившего там 6 классов гимназии, назначили преподавателем. Было также принято решение обучать русскому языку действующих офицеров армии, которые в случае войны с Россией могли бы стать переводчиками. Э. Хорн был автором «Краткой военной

грамматики русского языка» (1893) и венгеро-русского и русско-венгерского словарей. Русский язык в Военной академии преподавали до 1909 г.

В 1920 г. на экономическом факультете Будапештского университета был открыт курс русского языка, а в 1923 г. подобная программа была утверждена в Королевском технико-экономическом университете.

С.А. Хамшовски, профессор кафедры иностранных языков факультета внешней торговли Будапештского экономического университета прикладных наук, в статье «Русский язык в Венгрии: от прошлого к будущему» отмечает, что в конце XIX — начале XX вв. в школах, гимназиях и вузах Венгрии, выбирая среди других иностранных языков, предпочитали обучать немецкому языку, так как полагали, что именно он очень важен для экономических, торговых контактов в международных отношениях, но «считалось целесообразным в некоторых средних учебных заведениях в качестве обязательного иностранного языка преподавать английский и русский языки» [Хамшовски, 2018].

Во второй половине XIX в. в Венгрии были напечатаны многие произведения известных русских писателей, что вызывало большой интерес у читателей. Но часто эти произведения были переводами с немецкого языка, так как профессиональных переводчиков с русского в стране было незначительное количество. Желанием знать русский язык для того, чтобы в подлиннике ознакомиться с текстами произведений русских писателей, можно объяснить возрастающий интерес к его изучению.

Во второй половине XIX столетия на венгерском языке были опубликованы произведения А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, И. С. Тургенева, И.А. Гончарова, в начале XX в. — Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского А.П. Чехова, М. Горького⁷.

Трудным периодом в отношениях Венгрии и России была первая половина XX в.: годы Первой мировой войны, 1920–

1930 гг., годы Второй мировой войны, когда государства находились во враждебных друг другу лагерях. Вполне естественно, что приоритетным иностранным языком для изучения венгерскими школьниками и студентами в это время был преимущественно немецкий. Но в материалах, посвященных анализу преподавания иностранных языков в Венгрии в то время, есть и информация о распространении русского языка в Восточной Европе в связи с эмиграцией из России представителей интеллигенции, не желающих жить в стране, в которой победил большевизм. Среди них были и известные политические, военные, экономические деятели (например, А.И. Деникин, Д.П. Голицын, С.Д. Оболенский), и знаменитые артисты, певцы. Атилла Колонтари в статье «Русская эмигрантская культура на венгерской почве в 1920–1930 гг. (на основе материалов венгерской прессы)» отмечает: «...в Венгрии в межвоенные годы сложился своеобразный дискурс, объединивший венгерскую аудиторию и представителей русской культуры. В нем венгерское общество выступало потребителем, создавало спрос на русских артистов и музыкантов, они же в своих выступлениях реагировали на этот спрос и тем самым воспроизводили имидж России и русской культуры, который от них ожидали. После катаклизмов Второй мировой войны этот богатый в культурном измерении мир безвозвратно ушел в прошлое, был предан забвению» [Колонтари, 2020, с. 16].

А.А. Стыкалин в сборнике «Российская белая эмиграция в межвоенной Венгрии. Проблемы изучения (1920-е – 1940-е гг.)» пишет: «Даже выходцы из наиболее родовитых аристократических фамилий испытывали в Венгрии серьезные материальные нужды. Многим, однако, помогало совершенное владение иностранными языками — они устраивались в качестве преподавателей французского, немецкого и английского языков. Потребность в преподавателях русского языка была невели-

⁷ Птицын А.Н. Россия и Австро-Венгрия: межкультурный диалог в имперском контексте // Pravmisl.ru. — URL: http://pravmisl.ru/index.php?id=1514&option=com_content&task=view (дата обращения: 9.02.2021).

ка. Известно, правда, что бывший царский дипломат М. Самсонов, хорошо говоривший по-венгерски, обучал русскому языку студентов-экономистов» [Российская белая эмиграция в Венгрии, 2012, с. 27].

А. Колонтари, продолжая научные исследования о российской белой эмиграции в Венгрии, на заседании Русского центра в Пече в феврале 2018 г. сообщил о том, что в архиве Печского университета им обнаружены документы с информацией об Александре Николаевиче Ловягине. Этот эмигрант, бывший офицер врангелевской армии, в 1942 г. получил разрешение открыться в университете на гуманитарном факультете курсы русского языка, был преподавателем, а в 1945 г. по его инициативе в университете был создан русский культурный центр. С 1947 г. русское отделение на гуманитарном факультете состояло из 25–30 студентов⁸.

В марте 1945 г. министр религии и просвещения Геза Телеки распорядился факультативно преподавать русский язык в школах, а с сентября 1949 г. русский язык стал единственным обязательным иностранным языком во всех школах Венгрии. В течение 8 лет школьники изучали русский язык. После окончания Второй мировой войны, когда страны Восточной Европы вошли в состав Совета экономической взаимопомощи (СЭВ) и организацию Варшавского договора, общие экономические, научно-технические, культурные и образовательные задачи привели к необходимости изучать русский язык для того, чтобы использовать его как основное средство межнациональной коммуникации. В средних и высших учебных заведениях Венгрии, как и в других восточноевропейских странах, русский язык стал обязательным предметом. Несмотря на недостаточное количество преподавателей и учебников русского языка в 1940 – 1950 гг., школы и институты включали в свои программы курсы русского языка и литературы и мно-

гие преподаватели-энтузиасты, интересующиеся русским языком и жизнью людей в Советском Союзе, стремились к тому, чтобы дать учащимся полное представление об этом. Практически во всех педагогических институтах были созданы кафедры русского языка, которые выпускали учителей для средних школ и гимназий. В 1980-е гг., когда один из авторов этой статьи Дьордь Будаи проходил курс русского языка в педагогическом институте университета им. Лоранда Этвёша, студентов готовили к преподаванию в восьмилетних школах, дающих начальное образование. Студенты имели возможность проходить языковую практику в советских институтах и университетах.

После революции 1956 г. в Венгрии появилась возможность преподавать в школах и вузах и другие иностранные языки.

В 1970-е гг. в Венгрии общее число школьников и студентов, изучавших русский язык, составило 1 млн человек в 6 027 школах, 87 вузах, на разных языковых курсах⁹. Также владению русским языком способствовала коммуникация венгерских и русских специалистов при совместной экономической деятельности. Это число владевших русским языком не изменялось до 1990-х гг., но в 2004 г. численность знающих русский язык в Венгрии уменьшилась до 300 тысяч, в 2010 г. — до 200 тысяч (что составило только 2% от состава населения Венгрии).

После 1989 г. интерес к русскому языку в Венгрии, как и в других восточноевропейских странах, резко уменьшился. Школьники и гимназисты могли выбирать иностранный язык в качестве первого языка, популярные в то время — английский и немецкий. В 1990-х гг. в общих школах русский язык изучали около 2–3%. Произошёл также спад и к получению филологического образования по русистике. Учителя-русисты и преподаватели вузов проходили переподготовку на специальных курсах, в

⁸ В. Венгвари. Российская белая эмиграция в Венгрии // Русский мир. — 2018. — 09 фев. — URL: <https://russkiymir.ru/news/237563/> (дата обращения 09.02.2021).

⁹ Русский язык в восточноевропейских и балканских странах // SciCenter.online. — URL: <https://scicenter.online/russkiy-yazyik-scicenter/russkiy-yazyik-vostochnoevropeyskih-balkanskih-70035.html> (дата обращения 06.02.2021).

течение двух лет изучали английский и немецкий языки с целью сохранить свои рабочие места.

В 1990 г. была создана Венгерская ассоциация преподавателей русского языка и литературы, объединившая преподавателей русского языка и литературы школ, гимназий и вузов Венгрии, что имело большое значение для популяризации русского языка в Венгрии. Первым председателем ассоциации был один из известных русистов Венгрии академик Ференц Папп.

В 2000-е гг. в некоторых странах вновь проявляется интерес к изучению русского языка (Словакия, Польша, Сербия, Венгрия). Такой процесс всегда связан с укреплением экономических отношений между странами, расширением культурных и образовательных связей.

Петер Вицаи, член Союза писателей Венгрии, член Союза писателей Москвы в статье «Русский язык в Венгрии: прошлое и настоящее» пишет, что именно в это время при сближении Венгрии с Евросоюзом (в который она вступила в 2004 г.) политика образования венгерского государства «...все больше следует общеевропейскому стандарту. В 2006 г. в венгерском высшем образовании начинается внедрение общеизвестного Болонского процесса, что, по мнению многих специалистов, отрицательно повлияло как на количество уроков по русскому языку, так и по другим иностранным языкам. (Следует отметить, что именно в это время интерес к «великому и могучему» постепенно начинает возвращаться)»¹⁰.

Известные центры русистики, которые работают в Будапеште, Пече, Сегеде и Дебрецене, продолжают обучение студентов и исследовательскую работу в области лингвистики и сравнительного языкознания.

Первый центр венгерской исторической русистики был открыт по инициативе профессора, доктора исторических наук

(2001), специалиста по истории России Дюлы Свака и преподавателей Будапештского университета им. Лоранда Этвэша в 1990 г. В 1995 г. он был преобразован в Центр русистики. Деятельность Центра вызывает интерес не только в Венгрии, но и в других странах. С 2003 г. группа исследователей Венгерской академии наук под руководством Д. Свака занимается исторической русистикой. В последние годы, продолжая исследования, Д. Свак редактирует серии своих книг по русистике, совмещая эту работу с деятельностью главного редактора онлайн-журнал в режиме открытого доступа RussianStudiesHu, основателем которого он был, и является членом редколлегии двенадцати международных журналов по русистике. Ректор Будапештского университета им. Этвэша Лоранда Ференц Худец в статье «Немного истории... О рождении и становлении центра русистики» (2019) писал: «В рамках работы Центра русистики организуются языковые курсы повышения квалификации преподавателей русского языка, проводятся методические субботы, была выпущена серия учебников для магистратуры по русистике, иницируются научные исследования, проводятся (начиная с 1998 г.) постоянные биенальные международные конференции по исторической русистике, а также мероприятия по ознакомлению с «другой» культурой. Центр не только представляет результаты, участников и события в области изучения России и русской культуры, проводимого на базе Будапештского гуманитарного факультета, но и считает важным разрушать мифы о России и русских, укоренившиеся в общественном сознании» [Hudec, 2018; Худец, 2018, с. 64].

В 2009 г. при активной поддержке фонда «Русский мир» в Будапеште в центре русистики университета имени Лоранда Этвэша был открыт первый в Венгрии Русский центр, в задачи которого входили организация и проведение различных куль-

¹⁰ Вицаи П., Кудинова Е. Некоторые особенности преподавания русского языка в современной Венгрии (на примере Будапештского экономического института). — www.konferenciya.seluk.ru — «Бесплатная электронная библиотека — Конференции, лекции». — URL: <http://konferenciya.seluk.ru/9kulturologiya/1284484-1-znachitelimsobitiam-dlya-rusistov-vengrii-stala-ezhegodnaya-hiv-mezhdunarodnaya-nauchno-metodicheskaya-konferenciya-sovre.php> (дата обращения 02.02.2021).

турных мероприятий, разработку учебных материалов по русскому языку для студентов, преподавателей и других, которым интересна история, культурные традиции России и которые высказали желание изучать русский язык для своих целей.

Позже ещё два Русских центра были открыты в Венгрии: в 2011 г. в Печском университете, в 2017 г. в Дебреценском университете.

Директор института славистики Дебреценского университета и Русского центра, профессор и переводчик современной русской литературы на венгерский Йозеф Горетить в интервью интернет-журналу «Дискурс», отвечая на вопрос о факторах улучшения отношения к русскому языку, отметил: «Причиной стало то, что проект социализма перестал существовать, и на смену пришло молодое поколение, которое не имело личного знакомства с ним. Они смотрят на русскую культуру под другим углом. Эти перемены произошли не в один момент, рост интереса к русскому языку начался лишь 8-10 лет назад. Сейчас всё стабильно: внимание к языку не ослабевает, но и не увеличивается». Далее Й. Горетить предполагает, что изменения в экономических связях двух стран неизбежно привели бы к укреплению культурных отношений. По его мнению, немаловажен и тот факт, кто будет руководить страной и захочет ли правительство укрепления связей с Россией. В строительстве АЭС «Пакш» (единственной в Венгрии АЭС) активно участвовала Россия, в будущем было намечено построить новые энергоблоки. Если этот план будет осуществляться, российско-венгерские отношения, без сомнения, будут укрепляться. «Будут созданы новые рабочие места, приедет много русских, появится больше личных связей — всё это делает русский язык более востребованным, а связь между нашими странами — более тесной», — делает выводы Й. Горетить. Завершая интервью, он высказал своё отношение к этой проблеме: «Мы видим, что

интерес к русской культуре есть. В прошлом сентябре мы объявили о бесплатных курсах русского языка в нашем центре, и в первые же дни на них записались около 200 студентов — мы просто с ума сошли. Это примерно 20 групп по 10 человек. В основном это студенты университета с разных факультетов, но также ходят и сотрудники, есть и несколько человек из города, которые хотят поддерживать свой уровень».¹¹

И. Бакони в статье «Русский язык, культура и менталитет глазами венгров» описывает современное отношение венгров к изучению русского языка. Он отмечает, что студенты технических и экономических специальностей при улучшении венгерско-российских отношений в области экономики не случайно выбирают русский язык для изучения в качестве основного или второго. «Число изучающих русский язык в школах и вузах Венгрии, — пишет И. Бакони, — существенно выросло и в настоящее время составляет около 6 тыс. человек». Исследователь приводит статистические данные: русский язык на современном этапе изучают венгерские школьники в 127 школах, которые находятся и в столице, и в других городах. Он также отмечает необходимость преодоления предрассудков и ложных стереотипов, связанных с Россией, и ставит задачу языковым профессионалам: развивать дружественные связи между странами, укреплять создаваемые деловые и культурные контакты, разоблачать русофобские настроения. «Однако это не означает приукрашивания действительности и замалчивания правды об истории и настоящем состоянии России. Формировать доброе отношение к русской культуре следует, справедливо интерпретируя события и опираясь на истинные культурные ценности» [Бакони, 2013, с. 123], — так определяет свою точку зрения И. Бакони.

В преподавании русского языка в Венгрии русисты опираются на уже хорошо зарекомендовавшие себя учебники и

¹¹ Д. Мазалевский. «Студенты просто не готовы к свободе»: кто и зачем изучает русский язык в Венгрии? 2 октября 2018 г. // Дискурс. — URL: <https://discours.io/articles/social/studenty-prosto-ne-gotovy-k-svobode-kto-i-zachem-izuchaet-russkiy-yazyk-v-vengrii> (дата обращения 05.02.2021).

учебные пособия (например, Д. Ференци, создавшего более 50 учебников и на новые учебники и словари, которые начали издаваться в 1990-2000-х годах. Венгерско-русский и Русско-венгерский словари (Galdi — Uzonyi 2000. Budapest. Akadémiai Kiadó), Русский культурный словарь А. Шопрони (Будапешт, 2008) оказывают обучающимся большую помощь. Студенты, заинтересованные в изучении грамматики, используют учебное пособие С. Хамшовски «Основные диалоги по-русски А2–В1», учебники И. Вуёвич и П. Данца «Это надо знать», Н. Магочи и Ж. Калафатич «Диалоги, ситуации, описание картинок и аудирование», освоению делового русского языка способствует учебник З. Федор. В прошлом учебном году авторы данной статьи создали серию учебных материалов для венгерских студентов, изучающих международные отношения. Эти материалы состоят из тематических разделов, посвященных международным организациям, международным отношениям некоторых стран, роли военных союзов, глобализации и др. Закрепление лексики и грамматических навыков авторы предлагают осуществить с помощью системы языковых и речевых упражнений,

чтения текстов разной международной тематики и организации речевых игр и дискуссий по пройденному материалу.

В заключение необходимо отметить, что, несмотря на трудности, венгерские школьники и студенты, стремящиеся к овладению русским языком, понимающие его роль в дальнейших экономических и культурных венгерско-российских отношениях, считают его важным средством коммуникации. Анализ исторических фактов распространения и изучения русского языка в Венгрии позволяет предположить, что русский язык (наряду с английским и немецким языками) будет востребован в профессионально ориентированном направлении, так как Венгрии, продолжающей развивать экономические и культурные отношения с Россией, необходимы специалисты в области экономики, туризма. Энтузиазм венгерских русистов на протяжении почти двух веков присутствия в стране русского языка, деятельность МАПРЯЛ, РОПРЯЛ, ВАПРЯЛ и многих других объединений русистов дают возможность многим желающим изучать русский язык для самых различных целей.

Список литературы:

- Szvák G. Новые направления и результаты в международных исследованиях по русистике. — Budapest : Magyar Ruszisztikai Intézet, 2005. — 201 p.
- Дуккон А. «Лишние люди» или шиллеровский дуализм в интерпретации Тургенева // Литературоведение как литература : сборник в честь С.Г. Бочарова. — Москва : Яз. славян. культуры : Прогресс-традиция, 2004. — С. 123–130.
- Федосов В.А. Русский язык в Венгрии : научные исследования. — Budapest : Tolsztoj Társaság Argumentum, 2015. — 506 p.
- Бархударова Е.Л. Типологические особенности фонетической системы русского языка в сопоставлении с венгерским // Magyarok és szlávok. — Szeged : JATE Szláv Filológiai Tanszéke, 1993. — P. 435–444.
- Хаупт Г. Пушкин и венгерская литература XIX века // Вестник Ленинградского университета. — 1949. — № 6. — PC. 102–120.
- Pushkin A.S. Anyégin Eugen : Regény versekben írta Puskin Sándor. Oroszból fordította Bérczy Károly. — Budapest : Franklin-Társulat, 1898. — 280 p.
- Хамшовски С.А. Русский язык в Венгрии: от прошлого к будущему // Вестник Российского университета дружбы народов Серия: Русский и иностранные языки и методика их преподавания. — 2018. — Т. 16, № 1. — С. 7–26. — DOI: 10.22363/2313-2264-2018-16-1-7-26.
- Колонтари А. Русская эмигрантская культура на венгерской почве в 1920–1930 гг. (на основе материалов венгерской прессы) // Венгрия как фактор государственных, этнических и культурных взаимо-

действий в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе в Новое и новейшее время. Тезисы IV международной конференции Междисциплинарного центральноевропейского семинара. 2–3 ноября 2020 г. / под ред. Д.Ю., Ващенко, О.В. Хавановой — Москва: Институт славяноведения РАН, 2020. — С. 15–16. — DOI: 10.31168/0444-2.

Российская белая эмиграция в Венгрии (1920 – 1940-е годы) / Под ред. А.С. Стыкалина, Е.М. Варги — Москва : Архивный институт КНИЦ ВР, 2012. — 220 с.

Худец Ф. Немного истории... О рождении и становлении Центра русистики // Идеи и дела. К 65-летию профессора Дюлы Свака и 30-летию изучения исторической русистики в Будапеште / Под ред. М.С. Петровой. — Москва : Аквилон, 2018. — С. 61–65.

Бакони И. Русский язык, культура и менталитет глазами венгров // Образование и наука. — 2013. — № 2. — С. 121–132. — DOI: 10.17853/1994-5639-2013-2-121-132.

References:

Szvák, G. (2005) *Novye napravlenija i rezul'taty v mezhdunarodnyh issledovanijach po rusistike [New directions and results in international russistics]*. Budapest: Magyar Ruszisztikai Intézet. (In Russian)

Dukkon, A. (2004) 'Lishnie ljudi ili shillerovskii dualizm v interpretatsii Turgeneva [Schiller extra people or dualism in the interpretation of Turgenev]', in Popova, I. L. (ed.) *Literaturovedenie kak literatura : sbornik v cest' S. G. Bocarova* [Literary criticism as literature: a collection in honor of S.G. Bocharova]. Moscow: Jazyki slavjanskoj kultury : Progress-Tradicija, pp. 123–130. (In Russian)

Fedosov, V. A. (2015) *Russkij âzyk v Vengrii : Naučnye issledovaniâ [Russian language in Hungary: scientific research]*. Budapest: Tolsztoj Társaság Argumentum. (In Russian)

Barkhudarova, E. L. (1993) 'Tipologicheskie osobennosti foneticheskoi sistemy russkogo iazyka v sopostavlenii s vengerskim [Typological features of the phonetic system of the Russian language in comparison with Hungarian]', in *Magyarok és szlávok*. Szeged: JATE Szláv Filológiai Tanszéke, pp. 435–444. (In Russian)

Haupt, G. (1949) 'Pushkin i vengerskaia literatura XIX veka [Pushkin and Hungarian Literature of the 19th Century]', *Vestnik Leningradskogo universiteta*, (6), pp. 102–120. (In Russian)

Pushkin, A. S. (1898) *Anyégin Eugen : Regény versekben írta Puskin Sándor. Oroszból fordította Bérczy Károly*. Budapest: Franklin-Társulat.

Hamsovszki, S. A. (2018) 'Russian language in Hungary: from past to future', *RUDN Journal of Russian and Foreign Languages Research and Teaching*, 16(1), pp. 7–26. doi: 10.22363/2313-2264-2018-16-1-7-26. (In Russian)

Kolontari, A. (2020) 'Russkaia emigrantskaia kul'tura na vengerskoi pochve v 1920–1930 gg. (na osnove materialov vengerskoi pressy) [Russian emigrant culture on Hungarian soil in 1920–1930. (based on material from the Hungarian press)]', in Khavanova, O. V. and Vashchenko, D. Y. (eds) *Hungary as a Factor of State, Ethnic, and Cultural Interactions in Central, Eastern and South-Eastern Europe in Modern and Contemporary Times. Proceedings of the IV International Conference of the interdisciplinary Central-European Seminar, 2–3 November 2*. Moscow: Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, pp. 15–16. doi: 10.31168/0444-2. (In Russian)

Stykalin, A. S. and Varga, E. M. (eds) (2012) *Rossiiskaia belaia emigratsiia v Vengrii (1920 – 1940-e gody) [Russian white emigration in Hungary (1920s - 1940s)]*. Moscow: Archivnyj institut KNIC VR. (In Russian)

Hudec, F. (2018) 'Nemnogo istorii... O rozhdenii i stanovlenii Tsentra rusistiki [A bit of history ... About the birth and formation of the Russian Studies Center]', in Petrova, M. S. (ed.) *Idei i dela. K 65-letiiu professora Diuly Svaka i 30-letiiu izuchenii istoricheskoi rusistiki v Budapeshte [Ideas and works. Dedicated to the 65th birthday of Professor Gyula Swak and 30th Anniversary of the Study of Historical Russian Studies in Budapest]*. Moscow: Aquilo Publ., pp. 61–65. (In Russian)

Bakoni, I. (2013) 'The Russian Language, Culture and Mentality from the Hungarians' Standpoint', *The Education and science journal*, (2), pp. 121–132. doi: 10.17853/1994-5639-2013-2-121-132. (In Russian)

Информация об авторе

Дьордь Будай — преподаватель русского и английского языков, Университет Государственной Службы, Факультет Государственных и Международных Исследований (Венгрия)

Нина Дмитриевна Афанасьева — к.пед.н., доцент, зав. кафедрой русского языка МГИМО МИД России (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Gyorgy Budai — Teacher of Russian and English languages, National University of Public Service, Faculty of State and International Studies (Hungary)

Nina D. Afanasieva — PhD (Pedagogical Sciences), Associate Professor, Head of Department of Russian language, MGIMO University (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 14.02.2021; одобрена после рецензирования 26.02.2021; принята к публикации 03.03.2021.

The article was submitted 14.02.2021; approved after reviewing 26.02.2021; accepted for publication 03.03.2021.



Научная статья

УДК 008 316.722 316.733 94(489)

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-132-145>

ВЫСТАВКА «ТВОЯ ВЕЩЬ — НАША ИСТОРИЯ» КАК ОТРАЖЕНИЕ ТЕНДЕНЦИЙ СОВРЕМЕННОГО ДАТСКОГО ОБЩЕСТВА

Елена Александровна Гурова

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

e.gurova@spbu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-3119-0025>



Аннотация. На примере экспонатов выставки «Твоя вещь — наша история», открывшейся в 2017 г. в Национальном музее Копенгагена, рассматриваются новейшие тенденции, характерные не только для современного датского, но и для российского общества в условиях глобализации. К общим тенденциям можно отнести изменение семейных ценностей, формирование культуры достижений, интерес к своим корням и родословной, компьютеризацию общества, популярность стартапов, здорового образа жизни и экопродуктов. Культурноспецифичными можно назвать любовь к национальному флагу и королевскому дому, гордость за свои достижения в области

космических полетов, а также понятие *hygge*, которое постепенно проникает в другие культуры благодаря череде материалов в американских и британских газетах. Остальные тенденции характеризуются рядом противоречий. Навязываемая СМИ культура достижений вступает в противоречие с законом Янте. Успешная интеграция мигрантов и протесты против «Закона об украшениях» никак не влияют на нетерпимость к приезжим и усиление националистических настроений. Борьба за равноправие и феминизм приводит к выхолащиванию мужской составляющей датских мужчин и утрате галантности, а право на свободу слова — к оскорблению чувств верующих. Раздельный сбор мусора и переработка отходов набирают популярность, несмотря на быструю смену потребительских желаний и погоню за новинками. Вопреки популярности здорового образа жизни и увеличения продолжительности жизни в Дании всё больше людей страдают от депрессии и совершают суицид. Компьютеризация государственных услуг характеризуется отсутствием индивидуальности и обезличенностью личных кабинетов, а электронные и мобильные платежи оказываются в полной зависимости от электричества.

Ключевые слова: Дания, семейные ценности, культура достижений, миграционная политика, культура ускорения, технологический прогресс, хюгге, Карикатурный скандал, Молодёжный дом, Кристиания, теракты в Копенгагене в 2015 г., первый датский космонавт

© Гурова Е.А., 2021

Для цитирования: Гурова Е.А. Выставка «Твоя вещь — наша история» как отражение тенденций современного датского общества // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 132–145. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-132-145>

THE YOUR THING — OUR HISTORY EXHIBITION AS A REFLECTION OF CURRENT SOCIETAL TRENDS IN DENMARK

Elena A. Gurova

Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia
e.gurova@spbu.ru
<https://orcid.org/0000-0002-3119-0025>

Abstract. The text is dedicated to the issue of material imprints of the culture and the current state of the dynamics of social relations in Denmark. The analysis of this broad topic is possible due to the specific case that compressed the full specter of modern perceptions on national character, problems and interests. The exhibition *Your Thing — Our History* held at the National Museum in 2017 serves as the research object. In order to reveal the constitutive elements that shape the Danish culture, the national image — which is the scope of the study — the paper reconstructs these features from the artifacts displayed, tracing the links connecting the things displayed and the societal realities. What is revealed from the messages the artifacts convey is that there are culture-specific features such as the love of the national flag and the Royal House, pride in national achievements in space travel, or the notion of *hygge*; they are the sources of unity and common pride. Other trends that are embodied in the things given by the Danes are paradoxical or even controversial. The culture of achievement and speed that are mass phenomena, enforced by mass media, run counter to the egalitarian law of Jante venerated by the Scandinavian peoples. The issue of migrant inflows also fosters disputes, as well as struggle for equality and feminism vs. traditional masculinity, freedom of speech being religiously insulting, consumerism prevailing over environmentally-responsible behavior, and the expansion of healthy lifestyle amid widespread depression resulting in suicides. The latest trends are typical not only of the contemporary Danish society, but also of the Russian society and of the globalizing world in general. Common trends include a shift in family values, formation of the culture of achievement, accumulation of interest in family trees and histories, steady computerization of all social relations, and the rising popularity of startups, healthy lifestyles, and eco-products. Generally, however, the central societal trend that embraces all the above mentioned manifestations is adaptation, inherent in the Danish character — so overcoming the crises is what unites all artifacts and underlines societal cohesion. The touch of modern history is empirical and visible.

Keywords: Denmark, family values, culture of achievement, migration policy, culture of speed, technological progress, *hygge*, Muhammad cartoons crisis, Ungdomshuset (the Youth House), Freetown Christiania, 2015 Copenhagen shootings, the first Danish astronaut.

For citation: Gurova, E. A. (2021) '*The Your thing — our history* Exhibition as a Reflection of Current Societal Trends in Denmark', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 132–145. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-132-145>

Выставка «Твоя вещь — наша история» («Din ting — vores historie») является частью проекта «Истории о Дании», поддерживаемого фондом Нордеа (фонд выделил 14,8 млн. крон). Проект инициирован в 2017 г. датской телерадиокомпанией Датское Радио, Национальным Музеем и Управлением по делам культуры. В сотрудничестве с различными музеями, архивами и библиотеками Дании в течение 2017 г. был проведён целый ряд мероприятий с целью укрепить интерес всех датчан к истории страны независимо от возраста, пола и места проживания¹. Помимо выставок в крупных музеях, в библиотеках по всей стране были проведены лекции и другие мероприятия, а также показан цикл документальных фильмов «История о Дании», наглядно повествующих о знаковых событиях в датской истории с древнейших времен до наших дней. В качестве ведущего выступил известный датский актер Ларс Миккельсен.

В течение 2017 г. жители Дании могли прислать вещи, которые с их точки зрения являются символом современной эпохи (2000-2017 гг.). Всего Национальный музей получил 101 предмет, из которых жюри в составе 8 деятелей искусства и культуры должно было выбрать 15 будущих экспонатов выставки. Ещё 15 экспонатов были выбраны сотрудниками Национального музея². Таким образом, на выставке в хронологическом порядке представлены **30 экспонатов**, многие из них сопровождаются комментариями дарителей и членов жюри, а также видеорядом в виде репортажей, интервью, показываемых на небольших экранах рядом с экспонатом. В целом отобранные для выставки предметы являются отражением основных тенденций, которые характерны для датского общества начала XXI века. Ведь повседневность «делает мир понятным и сораз-

мерным человеку» [Зайцева, 2012: 17], это лакмусовая бумажка, чутко реагирующая на процессы, происходящие вокруг нас. Многие из этих тенденций характеризуются рядом противоречий.

Например, на выставке представлена **капсульная кофемашинка на одну чашку**, символизирующая так называемую *single-kulturen*, т.е. *культуру одиноких людей*. Согласно последней статистике почти треть населения Дании, которое в 2019 году составило 5,8 млн. человек, проживает отдельно³. В настоящее время в социальной культуре многих индустриальных обществ стали особенно заметны изменения традиционных семейных ценностей [Дементьева, 2013: 78]. По мнению С. Бринкмана, «в XXI в. людям намного труднее установить обязывающие отношения с другими, будь то друзья, партнеры или супруги», так как «общение с другими — это инструмент для личностного развития, а не самоцель» [Бринкман, 2018: 18]. Несмотря на то, что в наши дни человеческие отношения часто воспринимаются как нечто временное и взаимозаменяемое, брак по-прежнему остаётся нормой. Однако если раньше в его основе лежали в первую очередь экономическая и хозяйственно-бытовая функция, то теперь он основывается на эмоциональной близости партнера, а на первый план выдвигается приоритет личных интересов. Отсюда большое количество внебрачных союзов (352.126), разводов (47 %) и людей, живущих в одиночестве (1,7 млн.) Таким образом, есть все основания для мрачных прогнозов о перспективах семьи как социального института. Среди социологов существует мнение, что её социальный потенциал исчерпан. Однако в Дании брак по-прежнему является основной формой совместного проживания (более 1 млн. пар состоят в браке).

¹ Danmarkshistorierne får nyt liv i 2017. DR.DK. 2016. URL: <https://www.dr.dk/om-dr/nyheder/danmarkshistorierne-faar-nyt-liv-i-2017> (дата обращения: 05.01.2021).

² Din ting — vores historie. Nationalmuseet. 2017. URL: <https://natmus.dk/museer-og-slotte/nationalmuseet/udstillinger/din-ting-vores-historie/> (дата обращения: 05.01.2021)

³ Здесь и далее все статистические данные приводятся из материалов, изданных Датским Бюро Статистики «Дания в цифрах 2019». Danmark i tal 2019. URL: <https://www.dst.dk/da/Statistik/Publikationer/VisPub?cid=28921> (дата обращения: 05.01.2021).

Сфера образования представлена на выставке **аттестатом о среднем общем образовании** девятиклассницы с наивысшими баллами. Аттестат является символом так называемой *præstationskulturen*, т.е. *культуры достижений*, формируемой благодаря СМИ. Из-за многочисленных репортажей о «супер-студентах» и учащихся из Китая, которые могут составить конкуренцию, у многих датских учеников складывается ложное представление о своих возможностях получить желаемое высшее образование. Несмотря на это, уровень образованности населения за последние 36 лет значительно возрос. Если в 1991 г. 19 % датчан в возрасте 25-64 лет имели высшее образование, то в 2018 г. — 39 %. По мнению, директора Национального музея, к сожалению, в школе оценивается в первую очередь не новый взгляд на проблему, не содержание, а верный/неверный ответ, и как следствие самооценка учеников основывается на «лайках»⁴. Формирование культуры достижений, навязываемой СМИ, с одной стороны, противоречит Закону Янте⁵, а с другой стороны, не помогает решить комплекс проблем, наметившихся в сфере образования [Бут, 2017: 91-92]. По последним данным Министерства Образования средний балл по чтению на экзаменах в 9 классе в 2017-2018 гг. составил всего 6,0 баллов, что ниже показателей 2015 и 2016 гг., несмотря на увеличение количество учебных часов в рамках реформы школьного образования 2014 г.⁶

Важная черта современного датского общества — *кризис идентичности*, поиск своей «датскости» в условиях значительного притока мигрантов, которые в 2019 г. составили 13,7 % населения страны. Символом этой тенденции на выставке выступает датский национальный флаг **Даннеброг**, посланный 10-летней девоч-

кой сирийского происхождения. Приехав в Данию в возрасте 9 месяцев, она считает Даннеброг своим флагом, а именно флаг и датский королевский дом, по мнению антрополога и социолога Р. Дженкинса, являются теми символами, на которых зиждется датское национальное самосознание [Jenkins, 2014: 105].

Ещё один *символ успешной интеграции* — **футболка спортсменки Nadia Nadim** с чемпионата Европы по женскому футболу 2017 г., где сборная Дании завоевала серебряную медаль. В 12 лет Надия оказалась в Дании в качестве беженки из Афганистана, сейчас прекрасно говорит по-датски и учится на врача⁷. Таким образом, многие мигранты, а особенно их потомки успешно интегрируются в датское общество, принимая культурные нормы местного населения. Данная тенденция особенно характерна для нулевых годов, однако проблем в области миграционной политики остаётся ещё много [Jensen, Weibel, Vitus, 2017; Bakkær Simonsen, 2017]. Кризис политики мультикультурализма привел к формированию «идеологического противостояния между обществом большинства, основанном на демократических ценностях, и обособленными общинами иммигрантов, придерживающихся иных культурных, религиозных и правовых норм» [Талалаева, Пронина, 2020: 56]. Нужно отметить, что процессы интеграции и адаптации к меняющимся условиям — процессы взаимные, а представители принимающего датского общества не всегда терпимы к иным культурным паттернам, что объясняется исторической этнической гомогенностью и негласным Законом Янте. Исследователи указывают на наличие в датском обществе не религиозной борьбы, а «культурной конфронтации, основанной на идейном противоп-

⁴ Подпись к экспонату на выставке (перевод здесь и далее мой — Е. Г.).

⁵ Закон Янте — негласный свод правил, который характеризует скандинавский менталитет и заключается в запрете на проявление индивидуальности. Сформулирован датско-норвежским писателем Акселем Сандемусе в 1933 г. Подробнее об это см. [Бут, 2017: 109-119].

⁶ Karakterer fra folkeskolens afgangseksamen 2017-2018. URL: <https://www.uvm.dk/-/media/filer/uvm/stat/pdf18/181025-tabelnotat-karakterer-fra-folkeskolens-afgangseksamen-2017-2018.pdf?la=da> (дата обращения: 05.01.2021).

⁷ Interview Debat om danskhed påvirker landsholdsstjernen Nadim: Jeg føler mig mindre dansk. DR.DK. 2017. URL: <https://www.dr.dk/sporten/fodbold/kvindelandsholdet/interview-debat-om-danskhed-paavirker-landsholdsstjernen-nadim-jeg> (дата обращения: 06.01.2021).

ставлении «своих» и «чужих» ценностей» [Талалаева, Пронина, 2020: 64]. При этом под «чужим» обществом понимается нехристианское, мусульманское, арабское, а под «нашим» обществом — западное⁸. Неудивительно, что популярность ультраправой Датской народной партии (Dansk Folkeparti) с начала 2000-х постоянно росла, а на выборах 18 июня 2015 года партия получила 37 мандатов из 179, став второй по величине политической партией в парламенте страны [Ваттс, 2016: 166].

Нетерпимость к мигрантам представлена на выставке **фальшивым дорожным знаком**, указывающим расстояние до Ирака и Сирии, который появилась возле лагеря беженцев в г. Тистеде в апреле 2016 г.⁹ За год до этого на Европу хлынул поток мигрантов, гонимых военными действиями в Сирии. Почти 21 000 человек попросили убежища в Дании. Несмотря на то, что указатели быстро сняли, а сам факт их появления вызвал бурю протестов в СМИ и социальных сетях, проблема осталась. В 2016 г. в датском парламенте были приняты ряд мер по ужесточению миграционной политики в целях ограничения количества мигрантов. Одно из постановлений вызвало особую критику, в том числе в иностранных СМИ — полиция получала право отбирать у беженцев украшения и другие ценные вещи, в случае если они просят политического убежища¹⁰. В социальных сетях стали звучать призывы посылать свои украшения министру по вопросам иммиграции и интеграции Ингер Стойберг в качестве протеста против так называемого «Закона об украшениях». На выставке

представлены **письма и украшения**, полученные министром. Нужно сказать, что И. Стойберг известна своим эпатажным поведением: в марте 2017 г. на своей странице в Фейсбуке она выложила фотографию торта с цифрой 50, которая символизировала количество принятых парламентом новых законов, ужесточающих миграционную политику Дании¹¹, а в сентябре того же года продемонстрировала в социальной сети заставку своего планшета с изображением известной карикатуры на пророка Мухаммеда¹².

С поиском своей идентичности связан также ещё один экспонат, представленный на выставке — **книга о генеалогическом поиске**. За последние 17 лет интерес к своей родословной и историческим корням значительно возрос благодаря СМИ¹³, услугам, предоставляемым архивами и центрами генеалогических исследований, а также внедрению новых информационных технологий. С помощью социальных сетей сейчас можно быстро установить связь с другими людьми, однако её качество достаточно поверхностно. Нехватка более прочных связей в наше время высоких скоростей может быть причиной популярности поиска своих корней. Другая причина — приоритет личных интересов и стремление как-то выделиться из толпы. Однако среди молодых датчан (до 40 лет) интереса к своей родословной не наблюдается. По мнению эксперта в области стиля жизни К. Фельдхаус, это довольно естественно, так как молодёжь считает себя людьми бессмертными и не имеющими корней¹⁴.

⁸ Готта О.М. 2008. *Прагматика функционирования ключевых концептов в риторике датских политических партий*. Автореф. дис. М. С. 20.

⁹ Falske vejskilte skabte debat: Her er det provokerende svar. Berlingske. 2016. URL: <https://www.berlingske.dk/samfund/falske-vejskilte-skabte-debat-her-er-det-provokerende-svar> (дата обращения: 06.01.2021).

¹⁰ Глаза бояться — законы пишутся. Ведомости. 2016. URL: <https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2016/01/28/625808-glaza-boyatsya-zakoni-pishutsya> (дата обращения: 06.01.2021).

¹¹ Støjberg fejrer udlændingestrømning nummer 50 med lagkage. Berlingske. 2017. URL: <https://www.berlingske.dk/politik/stoejberg-fejrer-udlaendingestrømning-nummer-50-med-lagkage> (дата обращения: 06.01.2021).

¹² Hyldest til frihed: Støjberg har Muhammed som baggrund på sin iPad. Fyens Stiftstidende. 2017. URL: <https://fyens.dk/artikel/hyldest-til-frihed-st%C3%B8jberg-har-muhammed-som-baggrund-p%C3%A5-sin-ipad> (дата обращения: 06.01.2021).

¹³ Ved du hvem du er? (Danmark) URL: [https://da.wikipedia.org/wiki/Ved_du_hvem_du_er%3F_\(Danmark\)](https://da.wikipedia.org/wiki/Ved_du_hvem_du_er%3F_(Danmark)) (дата обращения: 06.01.2021).

¹⁴ Har du også kastet dig over slægtsforskning? DR.DK. 2013. URL: <https://www.dr.dk/levnu/psykologi/har-du-ogsaa-kastet-dig-over-slaegtsforskning> (дата обращения: 06.01.2021).

Современное общество в условиях глобализации зависит от скорости — от скорости информации, перемещения в пространстве и т.д. Ускорение времени и постоянный стресс приводит к *стремлению уйти от действительности в мир фантазий* (неслучайно в Дании весьма популярны ролевые игры [Бут, 2017: 51]). Один из способов эскапизма — чтение литературы в жанре фэнтези. Представленная на выставке **книга о Гарри Поттере** символизирует данную тенденцию. Её послала ученица старшей школы, которая признает, что, к сожалению, среди её сверстников теперь стали более популярны телесериалы сервиса Netflix, а также компьютерные игры — то есть чтение уходит на второй план.

Ещё одна тенденция современного датского общества — *интерес к феминистскому движению*, в том числе среди молодёжи. На выставке эта тенденция представлена **тампоном, выкрашенным в красный цвет и украшенным блестками**, который девятнадцатилетняя девушка Сесилие использовала в качестве серьги во время марша-протеста 2017 г. под названием Slutwalk (Парад шлюх)¹⁵. Впервые парад состоялся 3 апреля 2011 г. в канадском городе Торонто, после чего несколько подобных маршей прошло в других странах мира. В Дании его целью среди прочего была попытка сформировать положительное отношение к менструации как естественному явлению, а также отстаивать право женщин на то, чтобы быть некрасивыми. Общественное мнение всколыхнула вышедшая в 2016 г. книга «Gennemblødt» («Промокшая насквозь») С. Лауб и М. Ньюанг на данную тему. Интересен комментарий 19-летнего молодого человека к этому экспонату: «Меня недавно очень удивила дискуссия, которую я слышал по радио о том, должны ли быть бесплатными прокладки и тампоны для женщин. Они ведь не просили, чтобы у них была менструация, так почему им нужно платить за гигиенические

средства? Мне кажется, что это интересная дискуссия». Примечательно, но в датском контексте неудивительно, что подобные дебаты вызывают интерес молодых людей. Ведь феминистское движение имеет в Дании давнюю историю. В 1908 г. датчанки получили право участия в муниципальных выборах, в 1915 г. были допущены к выборам в парламент, а в 1918 г. были избраны в состав парламента. И даже праздник 8 марта был учрежден как день солидарности трудящихся женщин именно в Дании — на конференции женщин-социалисток, проходившей в Копенгагене (1910). После Второй мировой войны феминистское движение активизировалось — так называемые «Красные чулки» начали борьбу с «мужскими идеалами красоты»¹⁶. Сейчас уже целое поколение датчан воспитано в духе равноправия, поэтому неудивителен рассказ антрополога А. Кнудсен, приведённый в книге М. Бута: «Вчера я пришла в офис прихрамывая, и никто из молодых людей, рассевшихся вокруг стола, не предложил мне сесть. А я ведь их начальница!» [Бут, 2017: 460-461]. Таким образом, борьба за равные права имеет и обратную сторону — утрату галантности со стороны мужчин.

Интенсивность научно-технического развития представлена на выставке моделью **iPhone 4S**, который символизирует быструю смену потребительских желаний в условиях высокотехнологичного общества, а также демонстрирует одну из черт общества потребления, где вещи устаревают и обесцениваются быстрее, чем изнашиваются физически. Модель была выпущена в 2011 г., а в 2017 данный телефон с треснутым экраном попал в комиссионный магазин. Вот что пишет даритель: «Для некоторых, может, иметь один телефон в течение 6 лет и долго, но когда задумываешься над тем, как редко мы покупали новый телефон 20 лет назад, понимаешь, что произошли колоссальные изменения. Мне кажется, этот смартфон свидетельствует

¹⁵ SlutWalk Copenhagen 2017. URL.: <https://killjoy.dk/da/Event/slutwalk-2017> (дата обращения: 06.01.2021).

¹⁶ Страна победившего феминизма. Коммерсантъ. 2011. URL.: <https://www.kommersant.ru/doc/1590174> (дата обращения: 06.01.2021).

о технологическом развитии, но также и о нашем обществе потребления, где у нас есть средства отдать iPhone 4s в комиссионный магазин только потому, что у него треснул экран. И это во времена, когда идея переработки товаров довольно популярна, а молодёжь носит поддержанную одежду и покупает поддержанную мебель». Кроме этого, многие датчане вывозят в **автоприцепах** бытовой мусор в центры утилизации и переработки бытовых отходов, который также представлен на выставке. Всё это свидетельствует о том, что потребительские желания и современное экомышление вступают в явное противоречие [Бут, 2017: 145-146].

Ещё одним *символом промышленной революции* является **NEM-ID**. Это электронная подпись граждан Дании, которая позволяет отправлять конфиденциальную информацию через интернет и пользоваться онлайн-банкингом, кабинетом налогоплательщика, государственными услугами, а также получать доступ к своей медицинской карте. NemID состоит из личного идентификационного номера, пароля и карты с ключами, которая представляет собой 148 разовых 6-значных кодов, каждый может быть использован один раз. 29 мая 2018 г. Управление по цифровизации представило новое приложение, позволяющее подтверждать операции без использования карточек с кодами¹⁷. Хотя электронная подпись NemID во многом упростила (и ускорила) жизнь датских граждан, позволяя получать молниеносный доступ к огромному количеству личной информации, сама подпись, по мнению дарительницы, совсем лишена какой-либо индивидуальности.

Экспонатом, свидетельствующем о новых тенденциях в обществе, также является представленный на выставке **кошелёк**. Он символизирует *общество без наличных*

денег. Датчане давно привыкли рассчитываться платёжными картами или мобильными платёжами даже за самые маленькие покупки. 6 мая 2015 года правительство Дании выступило с предложением перевести некоторые магазины на исключительно электронные платёжи¹⁸. С 1 января 2018 г. закон вступил в силу, но в изменённом виде: розничные магазины имеют право не принимать наличные деньги в ночное время с 22.00 до 6.00, а в неблагополучных районах, где часто совершаются ограбления, и с 20.00¹⁹. Положительная сторона нововведений — экономия на службе безопасности и отсутствие необходимости выдавать сдачу, однако ни одна из платёжных систем не застрахована от технологических сбоев.

Новейшие тенденции в области экономики символизируют сумка для игры в **банко (лото)** и упаковка **лакричных конфет**. Конфеты, произведённые на кондитерской фабрике Malaco, олицетворяют *влияние мирового финансово-экономического кризиса 2007-2009 гг.* на жизнь обычных датчан. В результате кризиса на фабрике в г. Слагельсе были уволены 200 сотрудников, а само производство было перенесено в Словакию. Ещё сильнее пострадали жители острова Альс, где в 2008 и 2009 гг. градообразующие предприятия Danfoss (производство тепловой автоматики, холодильной техники, приводной техники и промышленной автоматики), Sauer-Danfoss (поставщик гидравлического оборудования мирового класса для сельскохозяйственной, дорожно-строительной, а также другой внедорожной мобильной техники) и Linak (производство линейных приводов) уволили 1 600 сотрудников²⁰. Однако спустя 10 лет экономика Дании вышла из кризиса, и на выставке представлен другой предмет, олицетворяющий последние тенденции. Это сумка-футляр с отделами для необходи-

¹⁷ Nu kan du lade nøglekortet ligge - NemID er blevet til en app. TV2. 2018. URL.: <https://nyheder.tv2.dk/penge/2018-05-28-nu-kan-du-lade-noeglekortet-ligge-nemid-er-blevet-til-en-app> (дата обращения: 06.01.2021).

¹⁸ Общество без наличных денег – ближе, чем вы думали. International Wealth. 2019. URL.: <https://internationalwealth.info/office/cashless-society-closer-than-you-think/> (дата обращения: 06.01.2021).

¹⁹ Ny lov: Nu må butikker afvise dine kontanter. Ekstrabladet. 2017. URL.: <https://ekstrabladet.dk/nyheder/samfund/ny-lov-nu-maa-butikker-afvise-dine-kontanter/6693213> (дата обращения: 06.01.2021)

²⁰ Danfoss igen ramt af massefyringer. JydskeVestkysten. 2009. URL.: <https://jv.dk/artikel/danfoss-igen-ramt-af-massefyringer> (дата обращения: 06.01.2021)

мых предметов, предназначенных для игры в банк. Она олицетворяет *популярность стартапов в малом бизнесе*, а также является ярким примером одной из черт общества потребления, когда экономическая система тесно переплетается с культурой потребления, а бизнес производит такие феномены культуры, как вкусы, желания, ценности, нормы поведения и интересы.

Сфера здоровья представлена также рядом противоречивых тенденций: с одной стороны, наблюдается *значительное снижение курящих* до 17 % в 2019 г. (в предыдущем поколении курил каждый второй) — символ этой тенденции **тампер для курительной трубки**; покупка **экспродуктов** через Интернет с доставкой на дом — повседневное явление; бег становится национальным спортом (символ — **кроссовки**) — в Дании 36 человек из 10 000 регулярно участвуют в марафонах, а эстафетный забег DHL (DHL-stafetten), в котором участвуют более 200 000 человек, является крупнейшим марафоном в мире²¹; продолжительность жизни увеличилась по сравнению с 1970 г. на 7 лет и с начала 2000-х на 4 года. На данный момент женщины живут в Дании в среднем 82,9 года, а мужчины 79 лет, более 1000 датчан отпраздновали 100-летний юбилей (символ — **ходунки** для пожилых людей). Количество людей, выживших от онкологических заболеваний, возросло благодаря 4 принятым в 2000-2016 программам по борьбе с раком (**символ — парик**).

С другой стороны, ¼ миллиона датчан принимают антидепрессанты, а в среднем каждый день двое датчан совершают самоубийство. Как указано в комментариях к **экспонату в виде упаковки антидепрессантов**, стресс — чума нашего века.

Изменения во внешней политике отражены на выставке в виде фотографии датского солдата. На протяжении целого ряда лет Дания вела политику «относительного

нейтралитета», однако в последние годы стала активно участвовать в военных операциях НАТО. В них было задействовано около 30 000 датских военнослужащих, которые выполняли миротворческие задачи в Афганистане, Ираке, на Балканах, Македонии, Судане, Ливии, Ливане и др. За последние 25 лет погибло 68 датских военных. С 2011 по 2014 гг. председателем Военного комитета НАТО был командующий ВС Дании генерал Кнуд Бартельс, а с 2009 по 2014 гг. Североатлантический союз возглавлял бывший премьер-министр Дании Андерс Фог Расмуссен. Эти высокие должности свидетельствуют о влиянии Дании в Североатлантическом Союзе²².

В последние годы про Данию заговорили во многих странах в связи с феноменом **hygge**, характерном для датской культуры. Не последнюю роль в его популяризации сыграл выход целого ряда книг, посвященных данному понятию, в том числе в России [Викинг, 2017; Турелл Содерберг, 2017; Расселл, 2018; Томсен Бритс, 2017]. Объяснить, что такое хюгге непросто, однако, как иронично указывается в комментарии к экспонатам, этот феномен включает в себя среди прочего зажжённые свечи, вязаные носки и горячий чай в больших кружках. Откуда взялся такой интерес к датскому слову и понятию, сказать сложно: сначала появился ряд материалов в американских и британских газетах, затем телепрограммы и статьи в журналах о стиле жизни. В итоге в 2016 британское издательство HarperCollins, выбирая слово года, поставило слово хюгге на второе место после **Brexit**²³, а в 2017 г. хюгге вошло в Oxford English Dictionary. Интересен комментарий к материалу о хюгге на сайте газеты The Independent: «Раз бригада маркетологов взялась за хюгге, теперь, чтобы всучить вам кучу ненужных вещей, они исказят и извратят все понятие. Лучше бы датчане подольше держали его в секрете»²⁴.

²¹ DHL Stafetten. URL: <http://www.dhlstafetten.dk/Verdens-storste-Motionloeb.asp> (дата обращения: 06.01.2021).

²² Взаимодействие Дании и НАТО. НАТО.ру. URL: <https://xn--80azep.xn--p1ai/ru/denmark.html> (дата обращения: 06.01.2021).

²³ Word of the year. HarperCollinsPublishers. 2016. URL: <https://books.harpercollins.co.uk/collinswoy/> (дата обращения: 06.01.2021).

²⁴ Этикетаж к экспонату на выставке.

Остальные экспонаты, выбранные сотрудниками музея, символизируют знаковые события в новейшей истории Дании:

Карикатурный скандал 2005-2006 гг. (повреждённая **табличка датского посольства** в Дамаске). Причиной скандала были 12 карикатур, изображающих пророка Мухаммеда, которые были опубликованы 30 сентября 2005 г. в газете *Jyllandsposten* как иллюстрация к статье о свободе слова. Руководство газеты считало рисунки демонстрацией свободы слова, но многие мусульмане восприняли карикатуры как провокацию и оскорбление чувств верующих. В итоге двое из авторов карикатур, получая множество угроз, вынуждены были скрываться. Некоторые из исламских государств закрыли свои посольства в Дании, за дипломатическими протестами последовал бойкот датских товаров. Во многих странах прошли акции протеста, а в Дамаске и Бейруте подожгли здания датских посольств²⁵. В целом события в Дании дали старт межкультурному конфликту между современной европейской культурной традицией и мусульманской культурой арабского мира. К сожалению, он оказался не исчерпан — последовавшие теракты в Стокгольме в декабре 2010 г., в Париже (в редакции сатирического еженедельника *Charlie Hebdo* в январе 2015 г.), в Копенгагене в феврале 2015 г. тому подтверждение.

Теракты в Копенгагене 14 февраля 2015 года (дверь со следами обстрела). 14 февраля 2015 г. на семинар «Искусство, богохульство и свобода слова», проходившем в культурном центре *Krudttønden* («Пороховая бочка») в районе Эстербро, ворвался человек и выпустил в собравшихся 28 пуль. Предполагается, что главной его мишенью был Ларс Вилкс, шведский художник, изобразивший пророка Мухаммеда. Он не пострадал, однако жертвой пал датский

кинорежиссер Финн Нёргор. Чуть позже в ночь на 15 февраля в синагоге была также открыта стрельба, в результате которой погиб охранник-волонтер Дан Узан²⁶. Утром 15 февраля полицейские застрелили предполагаемого преступника, которым оказался исламский экстремист Омар Абдель Хамид Аль-Хусейн, 22-летний датчанин палестинского происхождения²⁷. На следующий день возле «Пороховой бочки» собралось 30 000 датчан, чтобы почтить память погибшим и выразить свой протест против терактов.

Разрушение Дома молодёжи (Ungdomshuset) в 2007 г. (бульжник, которым кидали в полицейских). Здание на Ягтвай 69 в районе Нёрребро существовало с 1897 г, изначально оно называлось Народным домом (*Folkets Hus*), где проходили собрания рабочего движения. Именно здесь на Второй Международной социалистической женской конференции 26 августа 1910 г. было решено учредить международный женский день. В конференции принимали участие 130 женщин из 16 стран, в том числе Клара Цеткин и Роза Люксембург. С 1982 г. дом служил пристанищем для сквоттеров, различных молодёжных движений и андеграунда. Здесь часто проводились концерты на некоммерческой основе. Среди иностранных исполнителей выступали Бьорк и Ник Кейв на заре своей карьеры²⁸. В 1999 г. власти Копенгагена продали здание евангелической церкви, и её представители потребовали осенью 2006 г. его очистить. Активисты молодёжных движений отказались подчиниться, за этим последовали акции, протесты и столкновения с полицией. Полицейские давно называли Дом молодёжи «пристанищем неспокойных элементов», 1 марта 2007 г. им удалось захватить здание, а 5 марта они приступили к демонтажу дома. 6 марта Дом молодёжи был

²⁵ Muhammed-tegningerne. Den Store Danske. URL: <https://denstoredanske.lex.dk/Muhammed-tegningerne> (дата обращения: 06.01.2021).

²⁶ Fire år siden terrorangrebet i København: Det skete der 14. februar 2015. DR.DK.2019. URL: <https://www.dr.dk/nyheder/indland/fire-aar-siden-terrorangrebet-i-koebenhavn-det-skete-der-14-februar-2015> (дата обращения: 06.01.2021).

²⁷ Расстрел в Копенгагене устроил исламский экстремист. Настоящее время. 2015. URL: <https://www.currenttime.tv/a/26851775.html> (дата обращения: 06.01.2021).

²⁸ Ungdomshuset Jagtvej 69. Faktalink. 2009. URL: <https://faktalink.dk/titelliste/ungd> (дата обращения: 07.01.2021).

полностью разрушен²⁹. Пустой участок окрестили Граунд 69 по аналогии с Граунд-Зиро, участком, где до 11 сентября 2001 г. располагался комплекс зданий Всемирного торгового центра. Властям Копенгагена всё же удалось найти компромисс и в октябре 2008 г. Дом молодёжи № 2 открыл свои двери по новому адресу Дортеаваей 61. Однако события 2007 г. не забыты. 1 марта 2017 г. через 10 лет после разрушения Молодёжного дома в Копенгагене прошла большая демонстрация, к вечеру перешедшая в беспорядки — полицейские машины были обстреляны камнями, в воздух запустили пиротехнику, а магазины на Нёрребро подверглись нападению вандалов³⁰.

Совсем другая судьба у другого уголка свободы в Копенгагене — *Вольного города Кристиания* (Christiania, Fristaden, Staden), расположившегося в районе Кристиансхавн. Это государство в государстве, частично самоуправляемая община со своим флагом и законами³¹. Вольный город был «основан» 26 сентября 1971 г., когда группа сквоттеров незаконно вселилась в бывшие военные казармы, которые стали домом для хиппи, анархистов и представителей богемы. По решению Верховного суда 2 февраля 1978 г. все здания подлежали выселению. Однако позже Фолькетинг постановил разработать план развития территории, до его принятия Кристиания могла существовать на особых условиях. В 1989 г. был принят так называемый закон о Кристиании, закреплявший особый статус территории, в 2004 г. он был значительно изменён, а в 2013 г. Фолькетингом был принят новый закон, приравнивающий Кристианию в законодательном смысле к остальной территории Дании³².

В отношении самоуправления Вольный город разделен на 15 микрорайонов, каждый член общины участвует в принятии решений, которые основаны на принципах консенсусной демократии. Верховным органом власти является Общее собрание (Fællesmødet). Жители (а их около 650) зарабатывают за счёт изготовления арт-объектов, мебели и велосипедов. На территории есть кафе, магазины, музыкальные клубы, детский театр, опера и даже свой телевизионный канал и радио, а также концертный зал «Серый зал» (Den grå Hal), который известен тем, что принимал на своей сцене таких исполнителей как Боб Дилан, Metallica, Red Hot Chili Peppers и The Smashing Pumpkins³³.

Кристиания является четвертой по популярности достопримечательностью Копенгагена, ежегодно территорию посещают около полумиллиона человек. Но, кроме этого, Вольный город известен как место, где продаются легкие наркотики, а также процветает организованная преступность. На одной из центральных улиц под названием Pusher Street («улица наркоторговцев») долгие годы располагались ларьки, где открыто продавалась марихуана. В 2003-2004 гг. оборот от продажи наркотиков составил более миллиарда крон. Полиция неоднократно совершала туда рейды, конфискуя оружие, деньги и наркотики. 31 августа 2016 г. в ходе перестрелки было убито 3 человек, среди них 2 полицейских. Преступник, которым оказался 25-летний датчанин боснийского происхождения Меса Ходжич, был задержан и позже скончался от полученных ранений³⁴. 1 сентября 2016 г. на Общем собрании жители Кристиании решили очистить улицу

²⁹ Защитникам Дома молодёжи в Копенгагене больше нечего отстаивать. Радио свобода. 2007. URL.: <https://www.svoboda.org/a/381303.html> (дата обращения: 07.01.2021).

³⁰ Demonstration for Ungdomshuset blev voldelig: Her bliver mand slået og sparket. TV2. 2017. URL.: <https://nyheder.tv2.dk/krimi/2017-03-01-demonstration-for-ungdomshuset-blev-voldelig-her-bliver-mand-slaaet-og-sparket> (дата обращения: 07.01.2021).

³¹ Христиания, квартал со своей валютой и законами. The Village. 2014. URL.: <https://www.the-village.ru/city/parts/139861-hristianiya-kvartal-skvotterov-i-hudozhnikov-so-svoey-valyutoy-i-zakonami> (дата обращения: 07.01.2021).

³² Christianias historie. URL.: <https://www.christiania.org/info/christianias-historie/> (дата обращения: 07.01.2021).

³³ Den Grå Hal. URL.: <https://www.christiania.org/find/den-gra-hal/> (дата обращения: 07.01.2021).

³⁴ Formodet gerningsmand bag Christiania-skyderi er død. TV2. 2016. URL.: <https://nyheder.tv2.dk/krimi/2016-09-02-formodet-gerningsmand-bag-christiania-skyderi-er-doed> (дата обращения: 07.01.2021).

от **ларьков наркодилеров**³⁵, один из которых представлен на выставке.

Судьбы Молодёжного дома и Кристиании заметно отличаются, однако довольно характерно, что датские политики до последнего сидят за столом переговоров, прибегая к крайним мерам лишь в редких случаях.

Символом поражения в решении трудового спора между профсоюзами и работодателями является **жилет и повязка**, которые носили протестующие учителя во время *25-дневного локаута в апреле 2013 г.* Всё началось с переговоров между профсоюзом учителей и муниципальными властями об обновлении коллективного трудового соглашения, которые проходили на фоне объявленной правительством реформы образования³⁶. Переговоры зашли в тупик и в итоге муниципальные власти объявили о локауте 67 000 учителей, который продолжался почти месяц. 9 апреля учителя в знак протеста против локаута образовали 35-километровую живую цепь вдоль автомагистрали между Копенгагеном и Роскилле. По данным профсоюза в акции приняли участие около 6 тыс. человек. В итоге для разрешения конфликта правительство вынуждено было внести в парламент проект закона, принятый в первом чтении. Таким образом, несмотря на «приверженность к согласованным политико-экономическим действиям и готовность проявлять гибкость» [Тельхигова, 2012: 103], в данном случае датская модель решения трудовых споров между профсоюзами и организациями работодателей дала сбой, а почти 557 000 учащихся средних школ на месяц лишились уроков.

Ещё одним знаковым для Дании событием был космический полёт первого

датского астронавта Андреаса Могенсена к Международной космической станции со 2 по 12 сентября 2015 г.³⁷ На выставке представлен его **скафандр**.

Кроме этого, на выставке выставлено **красное шёлковое платье**, которое было надето на активистке Гринписа, пробравшейся в нём на королевский прием в рамках *Конференции ООН по изменению климата (7-18 декабря 2009 г.)* В шали у неё был спрятан баннер, призывающий политиков принять активные действия в отношении глобального потепления³⁸. На протяжении всей конференции в Копенгагене проходили демонстрации, в самой масштабной 12 декабря приняли участие 100 000 человек. Почти 3000 активистов пытались проникнуть в Министерство обороны, а также попасть на территорию Белла-Центра, где проходила конференция, но были остановлены полицией³⁹.

Подводя итоги вышесказанному, можно сделать следующие выводы. В условиях глобализации многие упомянутые тенденции характерны не только для Дании, многие узнаваемы и в российском контексте: изменение семейных ценностей, гонка за оценками, интерес к родословной, компьютеризация общества, популярность стартапов, здорового образа жизни и экопродуктов. Культурноспецифичными можно назвать понятие *hygge*, любовь к национальному флагу и королевскому дому, а также гордость за свои достижения в области космических полетов. Остальные тенденции характеризуются рядом противоречий:

- навязываемая СМИ культура достижений vs. закон Янте и комплекс проблем в средней школе;
- успешная интеграция мигрантов, протесты против «Закона об украшениях»

³⁵ Historiske scener: Christianitter rev hashboderne ned. TV2. 2016. URL.: <https://nyheder.tv2.dk/krimi/2016-09-02-historiske-scener-christianitter-rev-hashboderne-ned> (дата обращения: 07.01.2021).

³⁶ Локаут в Дании: пейзаж после битвы. Учительская газета. № 18. 30.04.2013. URL.: <http://old.ug.ru/archive/50746> (дата обращения: 07.01.2021).

³⁷ Første dansker i rummet: Usædvanlig medpassager giver mere interesse. Jyllands-Posten. 2013. URL.: <https://jyllands-posten.dk/indland/ECE5880885/foerste-dansker-i-rummet-usaedvanlig-medpassager-giver-mere-interesse/> (дата обращения: 07.01.2021).

³⁸ Klima-aktivister brød ind til gallamiddag. BT. 2009. URL.: <https://www.bt.dk/krimi/klima-aktivister-broed-ind-til-gallamiddag> (дата обращения: 07.01.2021).

³⁹ Protester under FN's klimakonference 2009. URL.: https://da.wikipedia.org/wiki/Protester_under_FN%27s_klimakonference_2009 (дата обращения: 07.01.2021).

vs. нетерпимость к мигрантам, усиление националистических настроений;

- борьба за равноправие, феминизм

vs. выхолащивание мужской составляющей датских мужчин, утрата галантности и правил вежливости;

– быстрая смена потребительских желаний, вещи устаревают быстрее, чем изнашиваются физически, vs. популярность раздельного сбора мусора и переработки отходов;

– компьютеризация государственных услуг, быстрый доступ к личной информации vs. отсутствие индивидуальности и обезличенность личных кабинетов;

– экономия времени и средств благодаря электронным и мобильным платежам vs. полная зависимость от электричества;

– популярность здорового образа жизни, увеличение продолжительности жизни vs. высокий процент людей, страдающих от депрессий и совершающих суицид;

– свобода слова vs. оскорбление чувств верующих;

– поощрение молодежных инициатив vs. борьба с «неспокойными элементами»;

– датская модель решения трудовых споров между профсоюзами и организациями работодателей vs. неразрешимый конфликт, в который вынуждено вмешаться правительство;

С открытия выставки прошло четыре года. В этот период произошло усиление таких тенденций, как борьба за равноправие и осуждение сексуальных домогательств (движение #Me Too); поляризация общества в отношении к мигрантам (бурные дискуссии о проблемах расизма в Дании после убийства Джоржа Флойда в США); цифровизация различных сфер жизни; приоритет принципов зеленой экономики. Безусловно 2020 год внес значительные коррективы в привычное мироустройство, однако можно предположить, что способность Дании успешно адаптироваться к меняющимся социально-экономическим реалиям поможет и на этот раз преодолеть глобальный кризис.

Список литературы:

Зайцева Т.А. Культура повседневности в контексте проблемы идентичности // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. — 2012. — № 4. — С. 14–17.

Дементьева И.Ф. Изменение института семьи в условиях глобализации // Культурное наследие России. — 2013. — № 3–4. — С. 78–83.

Бринкман С. Конец эпохи self-help: как перестать себя совершенствовать. — Москва : Альпина Паблишер, 2018. — 147 с.

Бут М. Почти идеальные люди: вся правда о жизни в “скандинавском раю.” — Москва : Эксмо, 2017. — 510 с.

Jenkins R. At være dansk : identitet i hverdagslivet. — Kbh. : Museum Tusulanum, 2014. — 371 s.

Jensen T. «There is no racism here»: public discourses on racism, immigrants and integration in Denmark / T. Jensen, K. Weibel, K. Vitus // Patterns Prejudice. — 2017. — Vol. 51, № 1. — Pp. 51–68. — DOI: 10.1080/0031322X.2016.1270844.

Simonsen K.B. “Hvor dansk skal man være for at være dansk?” Hvordan unge andengenerations-indvandrere af mellemøstlig baggrund oplever mulighederne for at høre til i Danmark // Politica. — 2017. — Vol. 49, № 3. — P. 312–329.

Талалаева Е.Ю. Этноконфессиональные иммигрантские гетто как проблема национальной безопасности в современном общественно-политическом дискурсе Дании / Е.Ю. Талалаева, Т.С. Проница // Балтийский регион. — 2020. Т. 12, № 3. — С. 55–71. — DOI: 10.5922/2079-8555-2020-3-4.

Ваттс Д. Ультраправые в Дании: Датская народная партия // Берегиня. 777. Сова: Общество. Политика. Экономика. — 2016. — № 4. — С. 164–171.

- Викинг М. Хюгге. Секрет датского счастья. — Москва : КоЛибри, 2017. — 287 с.
- Содерберг М.Т. Хюгге. Датское искусство счастья. — Москва : Эксмо, 2017. — 205 с.
- Расселл Х. Хюгге, или Уютное счастье по-датски: как я целый год баловала себя "улитками", ужинала при свечах и читала на подоконнике. — Москва : Эксмо, 2018. — 445 с.
- Томсен Бритс Л. Книга хюгге: искусство жить здесь и сейчас. — Москва : Альпина Паблишер, 2017. — 181 с.

References:

- Zaytseva, T. A. (2012) 'Daily life culture and problem of identity', *Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History*, (4), pp. 14–17. (In Russian).
- Dementeva, I. F. (2013) 'Changing Family Structures in the Conditions of Globalization', *Cultural heritage of Russia*, (3–4), pp. 78–83. (In Russian).
- Brinkmann, S. (2014) *Stå fast: Et opgør med tidens udviklingstvang*. Dansk: Gyldendal Business. (Russ. ed.: Brinkmann, S. (2018) *Konets epokhi self-help: Kak perestat' sebia sovershenstvovat'*. Moscow: Alpina Publisher).
- Booth, M. (2014) *The almost nearly perfect people*. London: Jonathan Cape. (Russ. ed.: Booth, M. (2017) *Pochti ideal'nye liudi: vsia pravda o zhizni v 'skandinavskom raiu'*. Moscow: Exmo).
- Jenkins, R. (2014) *At være dansk : identitet i hverdagslivet*. Kbh.: Museum Tusulanum.
- Jensen, T., Weibel, K. and Vitus, K. (2017) "'There is no racism here": public discourses on racism, immigrants and integration in Denmark', *Patterns of Prejudice*, 51(1), pp. 51–68. doi: 10.1080/0031322X.2016.1270844.
- Simonsen, K. B. (2017) "'Hvor dansk skal man være for at være dansk?" Hvordan unge andengenerations- indvandrere af mellemstlig baggrund oplever mulighederne for at høre til i Danmark', *Politica*, 49(3), pp. 312–329.
- Talalaeva, E.иY. and Pronina, T. S. (2020) 'Ethno-confessional immigrant ghettos as a national security problem in Denmark's social and political discourse', *Baltic Region*, 12(3), pp. 55–71. doi: 10.5922/2079-8555-2020-3-4. (In Russian)
- Watts, D. (2016) 'The Far Right in Denmark: the Dansk Folkeparti', *Beregina.777.Sova.*, (4), pp. 164–171. (In Russian).
- Wiking, M. (2016) *The Little Book of Hygge The Danish Way to Live Well*. London: Penguin Life. (Russ. ed.: Wiking, M. (2017) *Hygge. Sekret datskogo schast'ia*. Moscow: KoLibri).
- Søderberg, M. T. (2016) *Hygge: the Danish art of happiness*. London: Michael Joseph. (Russ. ed.: Søderberg, M. T. (2017) *Khiugge. Datskoe iskusstvo schast'ia*. Moscow: Exmo).
- Russell, H. (2016) *The year of living Danishly: uncovering the secrets of the world's happiest country*. London: Icon Books Ltd. (Russ. ed.: Russel, H. (2018) *Khiugge, ili Ujutnoe schast'e po-datski: kak ia tselyi god balovala sebia 'ulitkami', uzhinala pri svechakh i chitala na podokonnike*. Moscow: Exmo).
- Thomsen, L. B. (2016) *The book of hygge. The Danish art of living well*. London: Ebury Press. (Russ. ed.: Thomsen, L. B. (2017) *Kniga hygge: iskusstvo zhit' zdes' i seichas*. Moscow: Alpina Publisher).

Информация об авторе

Гурова Елена Александровна — к.ф.н., доцент, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Elena A. Gurova — PhD (Philology), Associate Professor, Saint-Petersburg State University (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 23.11.2020; одобрена после рецензирования 24.12.2020; принята к публикации 27.01.2021.

The article was submitted 23.11.2020; approved after reviewing 24.12.2020; accepted for publication 27.01.2021.



Научная статья

УДК 008 93/94 908

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-146-156>

НАРРАТИВ МУЗЕЙНОГО ПРОСТРАНСТВА В КОНСТРУИРОВАНИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Алина Ильдаровна Воронина

МГИМО МИД России, Москва, Россия
nasybullina249@gmail.com



Аннотация. Сегодня в научном сообществе широкое распространение получило такое междисциплинарное направление, как «memory studies», уделяющее пристальное внимание не столько историческим событиям как таковым, сколько изучению представлений общества о своём прошлом. Следуя в русле «memory studies», автор данного исследования обратился к актуальной теме репрезентации исторической памяти в пространстве современного музея. В статье предпринята попытка оценить значение музейного нарратива в формировании исторической памяти.

С этой целью изучена экспозиция конкретного музея — музея Мологского края, являющегося филиалом Рыбинского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника. Этот музей расположен в Ярославской области и посвящён истории затопления значительных территорий близлежащего Мологского края и города Мологи в 1940-х гг. при строительстве Рыбинской ГЭС. Уникальность музея определяется также тем фактом, что он был основан по инициативе граждан, в основном — переселенцев из затопленного региона. Опираясь на работы исследователей в области исторической памяти, в особенности П. Нора, автор статьи считает возможным характеризовать данный музей как своеобразный тип «музея памяти». В отличие от классического исторического музея, здесь в представлении событий прошлого делается акцент на эмоциональное звено. Пространство музея Мологи также может быть рассмотрено как исторический нарратив, который уместно интерпретировать сквозь призму идей Х. Уайта. В заключении автор приходит к выводу, что представленный в музее образ затопленного города напрямую связан с травматическим характером социальной памяти переселенцев в духе теории французского историка П. Нора. Транслируя нарратив травмирующего опыта предшествующих поколений в актуальном коммуникативном пространстве, музей Мологи преобразуется таким образом из «классического» музея в «место памяти».

Ключевые слова: историческая память, музей, исторический нарратив, исследования исторической памяти, затопленные территории, культурная память, место памяти, музеи памяти

Для цитирования: Воронина А.И. Нарратив музейного пространства в конструировании исторической памяти // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 146–156. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-146-156>

© Воронина А.И., 2021

THE ROLE OF THE MUSEUM SPACE NARRATIVE IN CONSTRUCTING HISTORICAL MEMORY

Alina I. Voronina

MGIMO University, Moscow, Russia
nasybullina249@gmail.com

Abstract. The paper concerns the issue of representation of historical memory. The museum is analyzed as the particular site of emergence of such a representation. The circulation of specific narratives belonging to a museum is viewed as the research object that is able to provide insights into the construction of historical memory. Therefore, the purpose of the undertaken study is to identify the role of the museum narrative in the formation of memory. This article focuses on the ways of exposing and assessing the effect that museum exhibitions and the concepts and the meaning they translate to the audience have on memory creation. The approach of the interdisciplinary scholar field of memory studies provides a framework for such an analysis. In particular, since the spatial dimension of memory is concerned, the contributions of Hayden White and of the theory of realms of memory of Pierre Nora are crucial. The text deconstructs the memory formation processes taking place in the space of museums using these theoretical and methodological ideas. The paper meets methodological challenges and research questions with conducting a case study. The exhibition of the Museum of the Mologa District that is a part of the Rybinsk State Historical, Architectural and Art Museum Preserve at the Russian Yaroslavl Region serve as the source of oral, textual and visual narratives. This museum offers a view on local history that is in a way unusual for Russian museums — it provides a less formal perspective, and, in addition, the museum was founded by an initiative group of the displaced people from the submerged town of Mologa. The museum displays are dedicated to this town that disappeared because of the construction of the Rybinsk hydroelectric power plant. With limited material evidence to illustrate the Mologa life, this role is passed to oral histories and memory narratives. Thus, based on the historical memory literature, the paper considers that the museum described could be characterized as a memory museum, different from traditional historical museums because of emotional links in the presentation of past events. The author concludes that the image of the flooded city presented in the museum is directly related to the traumatic nature of the social memory of the settlers. Thus, the meanings and the significance of the museum overflow to the realms of memory.

Keywords: historical memory, museum, historical narrative, memory studies, submerged territory, cultural memory, realms of memory, memory museum.

For citation: Voronina, A. I. (2021) 'The Role of the Museum Space Narrative in Constructing Historical Memory', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 146–156. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-146-156>

В последнее десятилетие в научной среде наблюдается значительный интерес к истории XX в. Особое место в её изучении занимает такое исследовательское междисциплинарное направление, как «memory studies». Объединяя историков, социологов, философов и психологов, это направление оказывает

ся близким и для специалистов в области теории и истории культуры, часто работающих «на стыке» названных выше дисциплин. В числе ключевых проблем, охватываемых «memory studies», выделяются вопросы соотношения истории и памяти, её форм, роли в культуре и обществе и т.д. По понятным причинам при изучении

исторической памяти особое внимание уделяется музею. Ведь музейное пространство одновременно выступает и как система хранения знаний о прошлом, и как инструмент создания исторической памяти [Божченко, 2012: 112].

В данной статье ставится задача уточнить реальную роль исторического музея в создании и формировании коллективных представлений о прошлом на примере анализа экспозиции регионального краеведческого музея Мологского края в г. Рыбинске. Теоретической основой для реализации данного подхода послужили современные исследования памяти в качестве самостоятельного социокультурного феномена, который чаще всего противопоставляется истории как (попытке) объективной фиксации событий. Как известно, ещё М. Хальбвакс в начале XX в. одним из первых предложил разделять индивидуальную память отдельно взятого человека — и коллективную память группы (соответственно, «внутреннюю» и «внешнюю» память). При этом память можно интерпретировать как своеобразный набор знаний, то есть память — «своя» история. Однако это — не та история, которая претендует на знание объективного прошлого. По мнению М. Хальбвакса, существует как бы две истории. Первая — это всё прошлое вместе взятое; оно олицетворяет «мёртвую историю», которая уже никак не связана с живыми. Вторая — то, что остаётся от прошлого и продолжает жить, возобновляясь и воплощаясь в новых формах. Последняя форма истории является основой для коллективной памяти [Хальбвакс, 2005].

Идеи М. Хальбвакса получили развитие в работах П. Нора, который исследовал формирование национальной памяти во Франции. П. Нора приравнивает историю к реконструкции, репрезентации того, чего уже больше нет. Её главная цель состоит в анализе и критическом обсуждении прошедших событий. Такая история проникает в прошлое и «десакрализует» его, разрушая мифы и делая достоянием общности *знание*. Память, напротив, связана с живыми людьми. Она постоянно развивается, оживляется, заново выстра-

ивается. Именно память превращает воспоминание, чужой опыт в «священное» (то есть мифологизированное) знание. П. Нора согласен с М. Хальбваксом в том, что память зависит от социальной группы: «существует столько же памятей, сколько и социальных групп» [Нора, 1999: 19]. Более того. Согласно П. Нора, рост внимания к понятию «память» свидетельствует скорее об отсутствии памяти, чем о её существовании [Нора, 1999: 17]. Стоит пояснить: П. Нора разделяет память на живую — спонтанную — память социальных групп, объединяющую их, и память, уже почти ставшую историей, у которой больше нет связи с настоящим [Нора, 1999: 18-19]. Как только память живых начинает уходить вместе с её носителями, рождаются *места памяти*. Этим понятием П. Нора обозначает «крайнюю форму памяти», — те знания и представления живых, которые пытаются существовать в истории через сохранение в различных коммуникативных формах. Ключевым в концептуализации *мест памяти* является сочетание одновременно «трех смыслов слова — материального, символического и функционального». Другая важная деталь — общественный запрос на память, «желание помнить» [Нора, 1999: 40]. Обычный музей или архивное хранилище П. Нора не относит к местам памяти, потому что, несмотря на материальное воплощение и функциональную причастность событиям прошлого, без символического значения, без вмешательства воображения, музей и архив являются носителями истории, а не памяти. Для формирования места памяти необходимо некое сообщество людей, которое пытается материализовать свою социальную память [Нора, 1999: 40].

По-новому подошёл к проблеме коллективной памяти историк Я. Ассман, сконцентрировавший внимание на изучении тех её форм, которые возникают как результат ухода из жизни носителей памяти. Опираясь на идеи М. Хальбвакса, а также работы Ю.М. Лотмана и его теорию «памяти культуры», Я. Ассман разработал свой вариант концепции «культурной памяти». Я. Ассман определяет культурную память как единство трёх аспектов: это одно-

временно воспоминание, идентичность и культурная преемственность. Культурная память — это пространство, которое возникает, когда коммуникативная память переходит в передачу смысла через предметы и письменную коммуникацию [Ассман, 2004: 20]. Процесс формирования культурной памяти описан им как «нахождение на грани исчезновения» в связи с физическим уходом её носителей, определяющий необходимость перехода этой памяти, опыта предков, в «обосновывающую память». Последнее возможно благодаря потомкам, фиксирующим знания в ритуалах, обрядах и текстах, где центральное место занимают не сами предметы или события, а их символ и смысл. Я. Ассман подчеркивает нарративный характер феномена памяти, особо выделяя роль, которую играют в её поддержании язык и письменный текст.

Российский исследователь Л.П. Репина, анализируя эволюцию историографической мысли о памяти, обращает внимание: несмотря на существенные различия в концепциях и методах, многие исследователи сходятся во мнении, что «главным предметом истории становится не событие прошлого, а память о нём, тот образ, который запечатлелся у переживших его участников и современников»¹. Однако у понятия «историческая память» терминологически сложная судьба, так как до сих пор нет общепринятого понимания, что есть собственно историческая память, включает ли она в себя коллективную или социальную память. Помимо этого, остаётся открытым вопрос, что масштабнее — историческая или культурная память. Общее понимание «многозначности памяти» приводит к тому, что память, напрямую связанная с воображением прошлого, может состоять из огромного числа компонентов: мифов, традиций, верований и т.д.² По мнению Л.П. Репиной, ключевой момент в исследованиях памяти — это проблема перехода индивидуальной памяти в коллективную.

Ведь процесс не ограничивается только памятью поколений или семейной преемственностью, не менее интересно взаимодействие в социальной группе, где посредством коммуникации опыт передаётся уже в модифицированных формах, переходя затем в образ, ритуал или миф [Репина, 2006: 34].

Наблюдая за новой мемориальной культурой, складывающейся вокруг событий XX в., исследователи фиксируют изменения музейных практик, неразрывно связанные с исторической памятью. Так, Е.А. Ростовцев и И.В. Сидорчук, изучая современное положение музеев, отмечают важность «тенденций памяти», и обосновывают положение, согласно которому организация музейных экспозиций напрямую зависит от того, какой аспект исторической памяти представляет каждый конкретный музей. Эти авторы предлагают следующую классификацию музеев:

- Специализирующиеся на сохранении культурной памяти, целью которых является создание общего культурного единства. Например, такие художественные музеи, как Эрмитаж, Русский музей и др.
- Сохраняющие корпоративную память, как например музей истории и техники АО «Кирпичный завод».
- Транслирующие социальную память, образы и фигуры культуры и истории, популярные в массовом сознании. К примеру, музеи восковых фигур или быта различных эпох.
- Музей одного события или персонажа истории, как например музей Курской битвы или музей Анны Ахматовой [Ростовцев, Сидорчук, 2014: 18-19].

Безусловно, предложенная классификация весьма условна и рассматривает музеи только в одном аспекте — в качестве создателей, хранителей и интерпретаторов исторической памяти. Чрезмерное увлечение этой теорией не должно уводить

¹ Репина Л.П. Культурная память и проблемы историописания : (историогр. заметки) / Л. П. Репина. — Москва : ГУ ВШЭ, 2003. С. 9. (Препринт / Гос. ун-т-Высш. шк. экономики; WP6/2003/07) (Серия WP6. Гуманитарные исследования ИГИТИ).

² Там же. С. 12.

внимание от других важных аспектов музейного дела. Однако нельзя отрицать новаторский характер такого подхода к роли музея в современной культуре и его востребованность на разных направлениях культуротворчества, от формирования локальной идентичности до достижения терапевтического эффекта. При этом актуализированная историческая память сама оказывается в зависимости от «доминирующих политических дискурсов настоящего», выполняя «двойную политическую функцию: узаконивание социополитических интересов их поборников и усиление их коллективной идентичности» [Роиж, 2013: 105].

Другая группа проблем *выстраивания нарратива* экспозиции неразрывно связана с динамикой изменения визуальной культуры. Музею как месту досуга людей приходится идти в ногу со временем, вследствие чего его роль постепенно трансформируется: из иллюстрации учебника истории или хранителя артефактов (в том числе, за счёт создания цифровой среды) он постепенно превращается в полноценный отдельно существующий мир знаний о том или ином историческом событии [Лебедева, 2018: 145]. Сегодня мы также наблюдаем серьёзные изменения в музейном деле, когда вместо классической «музеефикации нарратива» имеет место «нарративация музея» [Гринько, 2017: 59]. Под «нарративацией» в данном случае понимается широкий круг культурных практик, например работа с имеющимся пространством здания музея, выстраивание экспозиции по единому сценарию, рассказывающему историю шаг за шагом и т.д. [Гринько, 2017: 59].

Разбирая построение исторического нарратива, Х. Уайт сравнивает дело историка с работой писателя: историк «объясняет прошлое, находя, раскрывая истории, которые скрыты в хрониках, <...> а писатель изобретает свои» [Уайт, 2002: 26]. Анализируя исторические труды XIX в., Х. Уайт рассматривает их как вербальные структуры: выделяет формы, из которых обычно они состоят, определяет их дискурс и стиль исторического мышления. Именно автор сочинения придаёт истории смысл. Новый

музей, воплощающий исторический нарратив через конкретный визуальный ряд, порядок артефактов в экспозиции и т.д., по сути своей — сконструированное пространство; он транслирует сообщение о том, как *понимать* историю.

В отличие от «этнографических деревень» — ярких туристических объектов, *консервирующих* прошлое, *новые музеи*, обыгрывающие исторический нарратив, работают с «трудным наследием». Они нацелены на вплетение памяти о событиях *недавнего прошлого* (как правило, конфликтного или даже трагического) в *современную жизнь*. В настоящее время некоторые музееведы и исследователи исторической памяти выделяют такие музеи в отдельную группу. При создании своих нарративов эти музеи посредством визуальных эффектов (мультимедиа, фотографии, рассказы очевидцев событий) переходят грань «отстранённого рассказчика»: рассказывая «свою историю», они сознательно ориентированы на то, чтобы вызвать у посетителя эмоциональную реакцию, заставить его задуматься над своим переживанием прошлого (так называемый «аффект»). И хотя экспозиционная деятельность изначально несёт воздействующий характер, формируя коммуникацию с посетителем [Долак, 2013: 85]), с пониманием музея как «пространства аффекта» солидарны далеко не все. В свою очередь, среди тех музееведов, кто признаёт значимость такого подхода, ведутся споры о содержательном наполнении и причинах появления «нового музея», нацеленного на практику аффекта. Так, З. Бонами рассматривая аффект в качестве дискурса новой меняющейся реальности, выделяет его как «способ воссоздания прошлого на основании личных впечатлений, воспоминаний и опыта (в том числе телесного), а не общеисторического знания» [Бонами, 2019: 51]. Исследователи социальной памяти Е. Рождественская и И. Тартаковская видят причину появления нового музейного пространства в крахе прежней монументальности в мемориальной культуре. На их взгляд, современное наследие памяти не может формироваться «на метанарративе», а голос меньшинства может удержатъ-

ся лишь за счёт «эмоционального влияния» [Рождественская, Тартаковская, 2019: 80-81]. Д. Хлевнюк, рассуждая о музеях памяти, также отмечает, что исторические музеи, так хорошо нам знакомые, «обычно посвящены истории побед, славному прошлому государства, а музеи памяти — наоборот, посвящены трагической, часто недавней истории» [Хлевнюк, 2019: 106]. По её мнению, такой тип музеев связан скорее с настоящим, чем с прошлым. Аффект, который в них присутствует, в большей степени характеризуется трагическим вопросом места человека в системе государства. На её взгляд, в этом и кроется причина использования неклассического метода в нарративе музея. Когда вопрос касается памяти определённой травмы, недостаточно ограничиться просто информацией о травматическом событии, следует объяснить, почему его лучше не повторять [Хлевнюк, 2019: 120-121].

Следует отметить, что европейские музеи памяти как продукт современной мемориальной культуры обычно связаны с меморализацией трагедии Холокоста. В России примеры сходных практик можно встретить в музеях, посвящённых истории системы ГУЛАГа или локальным контекстам меморизации трагических событий советского периода. Особую роль играют такие музеи в регионах России. В больших и малых российских городах краеведческий музей по сей день нередко выступает основным актором культурной жизни, визитной карточкой города в туристической сфере, а иногда — и важным коммерческим предприятием (хотя не менее распространён случай, когда на организацию современной мультимедийной выставочной экспозиции музею банально не хватает средств). С другой стороны, деятельность музея — это взаимодействие с местным сообществом, развитие локального культурно-исторического контекста, который, как уже отмечалось, формирует локальные идентичности [Лобанова, 2011]. Таким образом, хотя и не всегда, репрезентация исторического нарратива выступает в качестве одной из важных целей музейной деятельности. С помощью нарратива и связанного с ним аффекта музей осуществля-

ет конструирование идентичности (прежде всего, локальной), напрямую влияя на историческое воображение населения [Лебедева, 2018; Рождественская, Тартаковская, 2011; Тарновская, Тартаковская, 2014; Мельникова, 2015].

Одним из интереснейших кейсов, наглядно иллюстрирующих данную концепцию нового музея в России, является расположенный в г. Рыбинске Ярославской области музей Мологского края. История создания музея Мологского края связана со строительством в середине 1930-х гг. гидроэлектростанции: для увеличения её мощности проектировщики расширили область затопления, создав тем самым Рыбинское водохранилище («Рыбинское море»). В зоне затопления оказались многочисленные села, а также старинный город Молога. В кратчайшие сроки было организовано переселение жителей вместе с их домами и всем хозяйством в районы Ярославской, Вологодской и Тверской областей. Большинство жителей города Мологи перевезли на участок земли близ города Рыбинска [Бурдин, 2011: 52].

В 1995 г. в Рыбинске открылся музей Мологского края. Музей стал филиалом Рыбинского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника. В его коллекцию вошла часть экспонатов из эвакуированного краеведческого музея, просуществовавшего в Мологе с 1920 по 1936 гг.

Несмотря на то, что современный музей Мологи — часть государственного учреждения, инициаторами его создания были активисты из числа переселенцев с затопленных территорий, а также их потомки [Рязанцев, 2012: 22]. Они по крупицам собирали память о затопленном городе. На это в своих выступлениях всегда обращал внимание Н.М. Алексеев, первый заведующий музеем Мологского края, имя которого сейчас носит музей [Рязанцев, 2012: 22]. По материалам публикаций нынешнего заведующего музеем А.С. Клопова, можно сделать вывод: дружеские встречи бывших мологжан пробудили интерес к истории затопленного региона и желание воссоздать некогда находившийся в Мологе краеведческий музей не только у самих

переселенцев, но и у граждан, сочувствующих их судьбе. Кто-то занимался поиском информации по истории края, подготавливая краеведческие статьи, кто-то вел поиск экспонатов для экспозиции музея. К концу 1980-х гг. появилась официальная инициативная группа. Она и принялась создавать музей Мологи³.

Через два года после создания музея общество бывших жителей города Мологи получило официальный статус общественной организации «Землячество Мологжан». При этом памятных даты, связанных с Мологой, две: одна (14 апреля) — официальная, закрепленная в областном законодательстве, отмечается как День Памяти Мологи. Другая дата неофициальная — это встреча бывших мологжан, которая проходит каждую вторую субботу августа в городском сквере. Согласно П. Нора, важнейшая черта места памяти — это запрос общества, «желание помнить». Если нет группы, для которой важен тот или иной памятник или дата, то они навсегда останутся просто объектами, а не местами памяти, где «память находит свое убежище» [Нора, 1999: 17]. Анализ программ встреч землячества Мологи с 2000-х гг. показал, что практически каждая встреча начиналась с собрания у Музея Мологского края, без него не обходится ни одно мероприятие землячества. Музей, по существу, занял символическое место монумента, к которому приходят в назначенный час.

Как чаще всего бывает в краеведческих музеях, знакомство с городом начинается здесь с территориальных уточнений: где располагался город, как менялись его границы. Разница с обычным музеем состоит в том, что на карту нанесены ещё и границы Рыбинского водохранилища, демонстрирующие ареал затопления. Далее несколько экспонатов рассказывают о территории Мологского края, начиная с заселения его человеком (часть находок, представленных здесь, — результат археологических экспедиций, проведённых ещё Мологским

краеведческим музеем советского периода). Следующая веха — получение статуса города, иллюстрация герба, карта города, а также сведения о пребывании знатных особ того времени. Шаг за шагом линейный нарратив информационных стендов ведёт посетителя к осознанию того факта, что в результате затопления утерян старинный русский город, ведущий свою историю с XII в. Этот город был богат на «природные и промышленные блага», которые, как считают авторы музея, он не успел реализовать в полной мере. Особенно ярко дискурс нереализованности и утраты применительно к Мологе отражается в воспоминаниях переселенцев. Ни одно выступление на Дне памяти города, ни одно воспоминание не обходится без замечаний о природных возможностях и красотах утерянного края. Одним из самых часто встречаемых выражений является фраза «заливные и пойменные луга». Этот же образ отражается и в подписях экспозиции музея.

Внимание посетителя привлекает центральный настенный стенд, где изображён увеличенный план города конца XIX в. Стенд наглядно показывает, каким был город и что с ним стало. Утраченное пространство города размечено фотографиями зданий и пролежавших в воде артефактов, найденных в ходе экспедиций на Рыбинское водохранилище.

Также привлекает внимание макет Богоявленского собора, построенного в 1882 г. В путеводителе по музею его черты сопоставляются с Храмом Христа Спасителя⁴. Художественное решение экспоната выполнено в виде окна подводного иллюминатора, сквозь которое посетитель видит Торговую площадь города Мологи с расположенным на ней собором. Эффект морских волн, как бы нависающих над этим местом, усиливает эффект восприятия: макет демонстрирует (хотя и в уменьшенной копии) неразрушенный собор, вызывая в памяти метафору «русской Атлантиды» или Града Китежа, — лирический образ го-

³ Клопов А. С. Мологжане и музей Мологского края, история и сотрудничество // 40 лет общественной организации «Землячество мологжан». — Рыбинск, 2012. С. 15-16

⁴ Музей Мологского края. История русской Атлантиды. Путеводитель по экспозиции. С. 7.

рода, скрытого под водой. Художественное оформление макета в некоторой мере может наталкивать на мысли о якобы существующем «городе под водой»: воображению рисуются образы подводных жилищ с сохранившимися конструкциями, как это и представлено в музее. В действительности на дне Рыбинского водохранилища нет никаких строений, кроме руин и остатков фундамента домов. Что, однако, не мешает организации специальных коммерческих подводных экспедиций, поскольку есть немало желающих отыскать что-то необычное на дне моря. Буквалистское прочтение исторического нарратива, выраженного в организации музейного пространства, оказывается противопоставлено заключённому здесь метафорическому посланию: хотя город с его некогда величественным собором и находится под водой, он продолжает жить в памяти его жителей, которые и создали этот музей. Нарратив в данном случае — не карта-схема, а история их жизни, рассказанная ими самими.

Следующий зал под названием «Память о затопленных монастырях» представляет вниманию посетителей ещё один уникальный нарратив. Начнём с того, что музей разместился в часовне бывшего подворья Афанасьевского монастыря, располагавшегося неподалеку от Мологи. Таким образом, здание музея для переселенцев — это единственный материально сохранивший символ, связанный с их малой родиной. Экспозиция зала посвящена истории и судьбе православных храмов и монастырей на территории Мологского края: Афанасьевского женского монастыря, его священнослужителей, а также Югской Дорофеевой пустыни и Леушинскому Иоанно-Предтеченскому женскому монастырю. Посвящённый памяти о затопленных монастырях, зал не просто рассказывает об истории ушедших религиозных ансамблей. Здесь расположена икона с подсвечниками, где по предложению музея «каждый желающий может поставить свечу в память о затопленной Мологской земле».

Поднимаясь на верхний этаж, посетитель узнает о городском и усадебном быте мологжан. Здесь выставлены мебель, предметы домашнего обихода. Заверша-

ет экскурсию зал под названием «Лики Мологской земли», где акцент сделан на людях, проживавших на территории Мологского края и сумевших его прославить, как например граф А. И. Мусин-Пушкин. Вслед за яркими личностями XIX в. следует повествование о переселении мологжан в 1930-х — 1940-х гг., а также об их деятельности по сохранению своей памяти о родном городе. Процесс переселения из города представлен через архивные и личные фотографии мологжан, на которых запечатлены этапы разбора домов и вывоз имущества; копии государственных указов по вопросам строительства и затопления, а также фрагменты сообщений периодических изданий Ярославской области по этой теме.

Обращает на себя внимание тот факт, что выставленные в залах экспонаты в основном направлены на трансляцию посетителям истории города периода XIX — начала XX вв. Бросается в глаза разрыв нарратива — отсутствие повествования о жизни города в советское время. Единственный экспонат советского периода рассказывает о последних днях Мологи — это карта, воссозданная его бывшими жителями по памяти. На небольшом по формату плане нанесены все жилые дома города, подписанные фамилиями проживавших там людей. Интрига, однако, состоит в том, что нарратив музея сконцентрирован на истории утраченного города, который переселенцы фактически *не видели*, так как многих из них вывезли из зоны затопления в раннем возрасте (то есть они — «люди советского периода»). Фигура умолчания весьма показательна: ведь музей официально использует название «Музей Мологского края. История русской Атлантиды». Первое знакомство с музеем начинается именно с этой фразы, она же используется на буклетах и в путеводителях по музею. Таким образом построение экспозиции музея транслирует нарратив, связанный с трагическим переживанием истории и конструированием локальной идентичности в духе интерпретаций П. Нора и Х. Уайта. Давление рока над Мологой — главная черта всех нарративных конструкций в музее. Например, этикетаж

стенда «Край неиспользованных возможностей»: «К сожалению, судьба пригостила благодатному краю другую участь, и сейчас это дно Рыбинского водохранилища». Помимо этого, следует отметить количество употреблений словосочетаний «трагедия Мологи», «боль Мологи», а также «несмотря на трудности».

Таким образом, музей Мологского края представляется ярким примером «выхода» локальной памяти и кристаллизации её в месте памяти. Музей отвечает критериям *нового музея как места памяти*, сочетая нарративность, аффект и актуализацию. Сочетая сохранение памяти о затопленном

городе в здании, символически связанном с потерянной территорией, музей является центральным объектом в ритуалах памяти сообщества мологжан. Несмотря на решение концепции музея в духе советских краеведческих музеев, он воплотил в себе актуальный нарратив локальной памяти сообщества переселенцев и их потомков; а также включил в процесс сопереживания этой трагедии тех, кто не был к ней изначально причастен. Локальная память одной социальной группы, проходя фиксацию в музейном пространстве, включается в живое переживание людьми истории края.

Список литературы:

- Божченко О.А. Историческая память как форма музейной рефлексии // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. — 2012. — № 3. — С. 112–116.
- Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2-3. — С. 8–27.
- Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. — Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. — С. 17–50.
- Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и полит. идентичность в высоких культурах древности. — Москва : Яз. слав. культуры, 2004. — 363 с.
- Репина Л.П. Память и историописание // История и память: историческая культура Европы до начала Нового времени. — Москва : Кругъ, 2006. — С. 19–46.
- Ростовцев Е.А. Музей и историческая память в современной России / Е.А. Ростовцев, И.В. Сидорчук // Вопросы музеологии. — 2014. — № 2. — С. 16–21.
- Роижэ Х. Музеология и память о прошлом: Образы Гражданской войны в экспозициях испанских музеев // Вопросы музеологии. — 2013. — № 1. — С. 100–115.
- Лебедева О. Одно прошлое — две памяти: сравнительный анализ экспозиций музея истории Беломорско-балтийского водного пути и музея Соловецкого лагеря особого назначения // *Laboratorium: журнал социальных исследований*. — 2018. — № 2. — С. 134–148. — DOI: 10.25285/2078-1938-2018-10-2-134-148.
- Гринько И.А. Нарративы в музейном пространстве: новые практики // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. — 2017. — № 3. — С. 58–64. — DOI: 10.23951/2307-6119-2017-3-58-64.
- Долак Я. Посетитель на экспозиции как объект музеологического исследования // Вопросы музеологии. — 2013. — № 1. — С. 85–92.
- Бонами З. Музей в дискурсе аффекта // Политика аффекта музей как пространство публичной истории. — Москва : Новое литературное обозрение, 2019. — С. 51–78.
- Рождественская Е. В поисках этоса, в бегстве от пафоса: место аффекта в музее и вне его / Е. Рождественская, И. Тарковская // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории. — Москва : Новое литературное обозрение, 2019. — С. 79–105.
- Хлевнюк Д. Почувствовать права человека: аффект в музеях памяти // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории. — Москва : Новое литературное обозрение, 2019. — С. 106–122.

Лобанова В. Музей как фактор развития территории // Музей и регион: к 80-летию Российского института культурологии. — Москва : ЛМП РИК, 2011. — С. 105–156.

Уайт Х. Метаистория: Ист. воображение в Европе XIX в. — Екатеринбург : Изд-во Ур. ун-та, 2002. — 505 с.

Рождественская Е.Ю. Пространство памяти в «Афганском» музее: попытки договориться с прошлым / Е.Ю. Рождественская, И.Н. Тартаковская // Интеракция. Интервью. Интерпретация. — 2011. — Т. 5, № 6. — С. 103–117.

Тартаковская И.Н. «Одной правды нет»: визуализация политики памяти в историческом музее / И.Н. Тартаковская, Е.Е. Тарновская // Интеракция. Интервью. Интерпретация. — 2014. — Т. 6, № 8. — С. 59–72.

Мельникова Е. Локальное прошлое на границе национального: краеведческие музеи Северного Приладожья в постсоветское время // Антропологический форум. — 2015. — № 25. — С. 9–41.

Бурдин Е.А. Великий исход: начало. Подготовка территории Рыбинского и Угличского водохранилищ к затоплению (1936– 1940 гг.) // История науки и техники. — 2011. — № 2. — С. 40–55.

Рязанцев Н.П. Российские провинциальные музеи 1920-х гг.: рождение, ликвидация, возрождение: на примере Мологского музея // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. — 2012. — Т. 193. — С. 20–23.

References:

Bozhchenko, O. A. (2012) 'Istoricheskaja pamjat' kak forma muzejnoj refleksii' [Historical memory as the form of the museum reflections], *Bulletin of Saint Petersburg State University of Culture*, (3), pp. 112–116. (In Russian)

Halbwachs, M. (1968) *La Mémoire collective*. Paris: Presses universitaires de France. (Russ. ed.: Halbwachs, M. (2005) 'Kollektivnaja i istoricheskaja pamjat', *Neprikosnovennyi zapas*, (2–3), pp. 8–27).

Nora P., 1984. *Les Lieux de mémoire. T.1 La République*. Paris: Gallimard. 720 p. (Russ ed.: Nora, P. (1999) *Frantsiia-pamiat'*. St. Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta).

Assmann, J. (1992) *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck. (Russ.ed.: Assman, J. (2004) *Kul'turnaja pamjat': Pys'mo y pamjat' o proshlom y polytycheskaja ydentichnost' v vyssokyh kul'turah drevnosti*. — Moscow: Jazyky slavjanskoj kul'tury).

Repina, L. P. (2006) 'Pamiat' i istoriopisanie' [Memory and historiography], in *History and memory*. Moscow: Krug, pp. 19–46. (In Russian)

Rostovtsev, E. A. and Sidorchuk, I. V. (2014) 'Muzei i istoricheskaja pamiat' v sovremennoj Rossii' [Museums and historical memory in contemporary Russia], *Voprosy muzeologii*, (2), pp. 16–21. (In Russian)

Roige, X. (2013) 'Muzeologija i pamiat' o proshlom: Obrazy Grazhdanskoj vojny v ekspozitsionnykh ispanskikh muzeev' [Museology and memory of the past: the musealization of the Spanish Civil War], *Voprosy muzeologii*, (1), pp. 100–115. (In Russian)

Lebedeva, O. (2018) 'One Past, Two Memories: Comparing the Exhibitions at the Museum of the White Sea–Baltic Sea Canal and the Museum of the Solovki Prison Camp', *Laboratorium: Russian Review of Social Research*, 10(2), pp. 134–148. doi: 10.25285/2078-1938-2018-10-2-134-148. (In Russian).

Grinko, I. A. (2017) 'Narratives in the Museum Space: New Practices', *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*, (3), pp. 58–64. doi: 10.23951/2307-6119-2017-3-58-64. (In Russian)

Dolak, J. (2013) 'Posetitel' na ekspozitsii kak ob'ekt muzeologicheskogo issledovaniia' [Museum visitors as an object of museological research], *Voprosy muzeologii*, (1), pp. 85–92. (In Russian)

Bonami, Z. (2019) 'Muzei v diskurse affekta' [The museum in the discourse of affect], in *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* [Political Affect: The Museum as a Space of Public History]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 51–78. (In Russian)

Rozhdestvenskaya, E. and Tartakovskaya, I. (2019) 'In Search of Ethos, in Flight from Pathos: the Place of Affect in the Museum and Outside It', in *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* [Political Affect: The Museum as a Space of Public History]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 79–105. (In Russian)

Khlevniuk, D. (2019) 'Pochuvstvovat prava cheloveka: affekt v muzeiakh pamiatii' [To Feel Human Rights: An Affect in Museums of Memory], in *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* [Political Affect: The Museum as a Space of Public History]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 106–122. (In Russian)

Lobanova, V. (2011) 'Muzei kak faktor razvitiia territorii' [The museum as a factor of territory development], in *Muzei i region: k 80-letiiu Rossiiskogo instituta kul'turologii* [Museum and region: to the 80th anniversary of the Russian Institute of Cultural Studies]. Moscow: LMP RIK, pp. 105–156. (In Russian)

White, H. V. (1973) *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. (Russ.ed.: White, H. V (2002) *Metaistoriia: Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka*. Ekaterinburg: Izd-vo Ur. un-ta).

Rozhdestvenskaya, E. Y. and Tartakovskaya, I. N. (2011) 'Memory space in the «Afghan» the Museum attempts to negotiate with the past', *Interaction. Interview. Interpretation*, 5(6), pp. 103–117. (In Russian)

Tartakovskaya, I. N. and Tarnovskaya, E. E. (2014) '«The one truth»: rendering of the politics of memory in the historical Museum', *Interaction. Interview. Interpretation*, 6(8), pp. 59–72. (In Russian)

Melnikova, E. (2015) 'Lokalnoe proshloe na granitse natsionalnogo: kraevedcheskie muzei Severnogo Priladozhyia v postsovetskoe vremya' [Local Past on the Margins of the National: Local Museums of the Northern Ladoga Region in the Post-Soviet Period], *Antropologicheskij forum*, (25), pp. 9–41. (In Russian)

Burdin, E. A. (2011) 'Great Outcome: the Beginning. Preparation of Territory of Rybinsk and Uglich Water Basins for Flooding (1936 – 1940)', *History of Science and Engineering*, (2), pp. 40–55. (In Russian)

Ryazantsev, N. (2012) 'Rossiiskie provintsial'nye muzei 1920-kh gg.: rozhdenie, likvidatsiia, vozrozhdenie: na primere Mologskogo muzeia. Vtoraia zhizn' muzeia. Vozrozhdenie utrachennoho i voploshchenie nerealizovannogo' [Russian regional museums of the 1920s: their birth, liquidation, revival: the example of the Mologa Museum], *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* [Proceedings of the St. Petersburg State University of Culture and Arts], 193, pp. 20–23. (In Russian)

Информация об авторе

Воронина Алина Ильдаровна — аспирант кафедры мировой литературы и культуры Факультета международной журналистики МГИМО МИД России (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

Information about the author

Alina I. Voronina — PhD student, Department of World Literature and Culture, MGIMO University (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 02.10.2020; одобрена после рецензирования 13.11.2020; принята к публикации 13.01.2021.

The article was submitted 02.10.2020; approved after reviewing 13.11.2020; accepted for publication 13.01.2021.



Научная статья

УДК 008. 130.2 82-1

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-157-168>

ПОЭЗИЯ И ЕЁ ЧИТАТЕЛЬ В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ

Елена Павловна Смольская¹, Анна Сергеевна Бартенева²

¹ МГИМО МИД России, Москва, Россия

e.smolskaya@inno.mgimo.ru

² Независимый исследователь, Москва, Россия

annargenti96@gmail.com



Аннотация. Как в российской, так и в зарубежной научной литературе вопросу продвижения поэтического творчества выделено относительно незначительное место. Как правило, поэтический PR освещается здесь исключительно в контексте более широких или смежных областей, таких как PR и маркетинг в сфере искусства или издательское дело, при этом специфика поэзии как вида искусства часто не принимается во внимание. Имеющимся данным не хватает системности; наблюдается нехватка всеобъемлющих

и актуальных исследований по теме PR в поэтической среде. Подавляющая часть материалов о продвижении поэтов относится к научно-популярной литературе и публицистике, тогда как научный подход встречается относительно редко. Цель исследования — оценить характер влияния новых технологий на сферу PR применительно к поэтическому творчеству. Проведённое исследование показало, что поэтический контент активно интегрируется с мультимедийным форматом; поэзия осваивает новые площадки и методы своего продвижения. Вопреки пессимистичным прогнозам, в эпоху гаджетов и растущего доминирования цифровых технологий поэзия не уходит в прошлое, а, напротив, обретает новый смысл и значение как в системе видов творчества, так и в контексте духовных потребностей человека. Цифровой формат, являясь связующим элементом между традиционной поэзией и смежными видами искусства (живописью, видео и фотографией, музыкой) и блогосферой, даёт второе дыхание литературному направлению весьма, консервативному и старомодному в глазах одних, и «подлинному искусству» — в глазах других. Наблюдается сближение поэтического творчества с темами и идеями, волнующими новые поколения, привлечение в поэзию молодёжи, популяризация поэзии среди молодого населения. Появляются новые методы монетизации поэзии, что позитивно сказывается на привлекательности поэтической карьеры.

Ключевые слова: поэзия, целевые аудитории поэзии, цифровая поэзия, PR в сфере поэзии, продвижение поэзии, самоиздательство

Для цитирования: Смольская Е.П. Поэзия и её читатель в цифровую эпоху / Е.П. Смольская, А.С. Бартенева // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 157–168. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-157-168>

POETRY AND ITS AUDIENCE IN THE DIGITAL AGE

Elena P. Smolskaya¹, Anna S. Barteneva²

¹ MGIMO University, Moscow, Russia
e.smolskaya@inno.mgimo.ru

² Independent researcher, Moscow, Russia
annargenti96@gmail.com

Abstract. The study assesses the influence that new technologies, relative to the poetic content and poetry as art, have on the field of public relations. The main trends in the development of modern poetry as an object of online promotion, the ties connecting the digital format as such to this specific genre and the methods of modern media promotion are concerned as the key research areas. Digital technologies have produced profound changes in society and in the sphere of media. The impact of online tools and infrastructure both on poetry itself and for the methods on its promotion is also relevant. One should note, the digital reality does not necessarily require the flattening of style, the dominance of prose — poetry remains viable. Moreover, in the era of digital devices and the growing dominance of web technologies, poetry acquires new meaning and significance both as an art form and as a traditional need, which can be attributed to the domain of the spiritual. The adaptation to the digital reality shapes poetry in several aspects. This trend is reinforced by the development of traditional poetry as a type of multimedia content and the proliferation of poetry in social networks. The promotion of poetry has received little attention in both Russian and international academic contexts. PR in poetry is usually examined in broader or related frameworks, such as art marketing or publishing. This approach disregards the specificity of poetry as an art form. The available data lacks consistency, and the overwhelming majority of the relevant articles relate to popular science and journalism, not scientific literature. The analysis shows that in the modern age, poetry is pivoting on new platforms, online, while poetic content is actively integrating with the multimedia format. Poetry is able to address themes and ideas that resonate within new generations, thus remaining alive and proliferating. This finds proof in the context of online texts: they acquire the status of media which integrate traditional art patterns with the commercialized and blog-oriented digital art forms and industries (visual arts, music, etc.). This process manifests itself in the growing popularity of poetry among the youth, digitally. New methods of monetizing poetry are emerging, thus increasing the attractiveness of a poetic career.

Keywords: poetry, target audience of poetry, digital poetry, PR in poetry, poetry promotion, self-publishing

For citation: Smolskaya, E. P., Barteneva, A. S. (2021) 'Poetry and its Audience in the Digital Age', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 157–168. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-157-168>

Распространение цифровых технологий и стремительное развитие современного искусства заставляют исследователей всё чаще задаваться вопросом о месте, роли и даже выживании поэзии в новых реалиях. Как отмечает итальянская исследовательница цифровой культуры Джованна ди Росарио, «традиционно за поэзией закрепилась стигма консервативного и даже старомодного вида творчества, который не способен адаптироваться к быстрым ритмам современной жизни и неизбежно превращается в пережиток прошлого»¹. Пессимистические настроения подпитываются неутешительной статистикой по уровню читающего населения: так, в США популярность чтения как способа проведения досуга упала на треть с 2004 г.², что же касается России, по результатам опроса фонда «Общественное мнение», 33 % россиян вообще не читают литературу³.

Тем не менее, реальность показывает, что поэзия не просто выживает, но и получает новое дыхание в эпоху гаджетов [Kovalik, Curwood, 2019]. Её популярность, вопреки прогнозам, набирает обороты, что является определённым индикатором ценностей современного общества и доказывает то, что даже в ориентированной на рынок и компьютеризированной среде сохраняется высокий запрос на удовлетворение возвышенных эстетических и духовных потребностей⁴. Статистика показывает, что современная поэзия выходит в новые тренды: её популярность растёт и в социальных сетях, и в новых медиа, и по продажам поэтической литературы⁵.

На смену общему скепсису приходит понимание того, что технологии и электронный формат — не антоним, а источник модернизации и «осовременивания» поэзии, способ разнообразить её формат и экспериментировать с различными инструментами, доступными в digital-среде⁶. Электронный формат расширяет возможности поэта, добавляя опцию мультимедийности и позволяя создавать поэзию не только «линейно», но и «пространственно»: изменять шрифты, строки и пробелы, экспериментировать над общей компоновкой, добавлять музыкальное и видео-сопровождение, иллюстрировать свои произведения рисунками или фотографией [Бартош, 2018]. Появилась возможность размещения стихотворений в аудио- и видео формате, что особенно популярно среди поэтов, предпочитающих декламировать свои стихи [Семьян, Смышляев, 2017].

С точки зрения продвижения интернет-пространство стало новым способом преодолеть жёсткие барьеры, которые традиционно характеризуют индустрию книжной печати. Тематические онлайн-платформы и социальные сети предоставляют поэтам возможность свободно публиковать свои произведения, не рискуя получить отказ после субъективной сторонней оценки. Теперь публикация в печатном (физическом) формате может быть не начальной, а одной из самых верхних ступеней поэтической карьеры: так, можно сперва создать и раскрутить личный поэтический блог в Instagram или Twitter, а уже затем получить приглашение на заключение контракта с агентством⁷.

¹ Di Rosario G. Electronic Poetry Understanding Poetry in the Digital Environment : Thesis/dissertation ; University of Jyväskylä. – Jyväskylä, 2011. P. 213.

² Top 5 Publishing Trends for 2019 // Izzard Ink Publishing. – URL: <https://izzardink.com/top-5-publishing-trends-for-2019/> (accessed 10.02.2020).

³ Соцопрос: треть жителей России не читает книги // Сетевое издание Правда.Ру. – 2019. – 23 дек. – URL: <https://www.pravda.ru/news/society/1461532-socopros/> (дата обращения: 13.02.2020).

⁴ Hood L. It's alive: an exploration of contemporary poetry in the digital age using Rupi Kaur as a case study : The Major Research Paper (Master of Professional Communication) ; Ryerson University. – Toronto, 2018. P. 48.

⁵ Medley M. Rupi Kaur : The superpoet of Instagram // The Globe and Mail. – 2017. – URL: <https://www.theglobeandmail.com/arts/books-and-media/rupi-kaur-the-superpoet-of-instagram/article36516870/> (accessed 14.02.2020).

⁶ Goitandia S.A. Place for Poetry in the Digital Age // *Cambridge Globalist*. – 2019. – 13 Feb. – URL: <https://cambridgeglobalist.org/?p=1555> (accessed 10.02.2020).

⁷ Ibrahim N. The Survival Of Poetry In The Digital Age // *The Free Press. The University of South Maine*. – 2018. – 16 Apr. – URL: <http://usmfreepress.org/2018/04/16/the-survival-of-poetry-in-the-digital-age/> (accessed 10.02.2020).

Позитивные изменения коснулись и читателя, который получил неограниченный доступ как к поэзии прошлого, так и к работам современных авторов. Быстрый ритм жизни заставляет читателя поновому взглянуть на поэзию: по сравнению с прочтением целой книги или рассказа, среднего размера стихотворение выглядит достаточно лаконичным и органично вписывается в новостную ленту [Папковская, 2018]. Более того, поэзия обретает новый психологический смысл: на фоне постоянного информационного шума и бесконечного «скроллинга» она приглашает читателя отвлечься на короткую рефлексию и ненадолго оторваться от реальности без необходимости выпускать из рук свой гаджет⁸.

Анализируя трансформационные процессы в поэтическом творчестве, нельзя не отметить несколько ключевых тенденций:

- Сближение текстового и визуального контента, что следует общей тенденции по преобладанию визуального контента над текстовым в интернет-пространстве [Samdanis, 2016];

- Возникновение феномена «электронной поэзии» (англ. e-poetry), которая характеризуется не только мультимедийностью, но и адаптацией под конкретные площадки: Instagram-поэзия с акцентом на визуальную эстетику, лаконичные стихотворения-твиты, укладываемые в 280 знаков и т.д.

- Использование разнообразных новаторских приемов: от интерактивной поэзии, где читатель сам выбирает продолжение и ход событий, до «стихотворений-конструкторов», которые читатель составляет сам из заданных переменных⁹.

Все вышеперечисленные обстоятельства склоняют поэтов к выбору электронного формата для публикации своего творчества. Ещё один аргумент в пользу принятия такого решения — условия жёсткой конкуренции на рынке печатных книг:

общее снижение количества читающего населения сочетается с растущей доступностью вывода книги в печать (во многом благодаря сервисам по заказной печати и распространению цифровой публикации), что приводит к фактическому переполнению сжимающегося рынка. В ситуации постоянной конкурентной борьбы возрастает опасность того, что без должного PR-и маркетинг-сопровождения талантливое произведение рискует затеряться среди более активно продвигаемых книг, даже если те уступают ему по качеству и содержанию¹⁰.

С другой стороны, существует и противоположная позиция, высказывающая сомнения в том, что digital-формат стал однозначно предпочтительнее для публикации современной поэзии. Напротив, ценность и важность печатной поэтической книги велика как никогда, тогда как цифровые технологии лишь усиливают их авторитет и силу влияния. Именно на контрасте с цифровым форматом печатная книга обретает особый смысл не только как источник информации, но и как некий материальный объект, возможность «прикоснуться» к искусству. Книголюбые относятся к чтению книг, в том числе, как к коллекционированию; для них печатные книги — способ вести учёт прочитанным произведениям и использовать книги как часть эстетической составляющей в интерьере. При этом цифровые инструменты — постинг в социальных сетях, «твитинг», записи поэтических перформансов и видеоклипов — поддерживают и сопровождают, но никак не вытесняют печатный формат¹¹.

Действительно, спрос на печатную книгу всё ещё превышает популярность электронных книг: статистика говорит о том, что читатели всё ещё предпочитают бумажный формат, даже невзирая на более высокую стоимость и связанные с приобретением хлопоты. Что касается рынка электронных книг, который продолжительное

⁸ Goitiandia.

⁹ Di Rosario, p. 274.

¹⁰ Top 5 Publishing Trends for 2019.

¹¹ Goitiandia.

время расширялся с угрожающими темпами, начиная с 2015-2016 гг. наметилась тенденция к его откату¹².

Тем не менее, исследователи сходятся на том, что определенная степень онлайн-присутствия в любом случае крайне важна для поэта, поэтому для успешного продвижения творчества нельзя игнорировать интернет-платформы. В digital-эпоху они являются одной из ключевых составляющих личного брендинга, а также способом формирования и поддержания единого творческого образа¹³. Социальные сети стали настолько неотъемлемой частью человеческой жизни, что отказ от их использования может быть расценен аудиторией как осознанное решение для поддержания творческого образа [Paul, 2008].

Ещё одним трендом литературного рынка, который коснулся и поэтической среды, стала самостоятельная публикация — понятие, под которым в литературе подразумевают публикацию произведения без участия издательского дома (это может быть как электронная книга, так и физический экземпляр). В отличие от традиционной издательской модели, где издательство берет на себя все расходы и риски, связанные с выходом книги, одновременно удерживая большую часть дохода, в самостоятельном издательстве автор сам несёт все издержки, однако в случае коммерческого успеха получает более высокую прибыль¹⁴.

Самостоятельная публикация привлекательна по следующим причинам:

- Возможность контролировать процесс издательства «от» и «до» (редакция текста, вёрстка, дизайн, иллюстрирование, продвижение);
- Контроль над собственной писательской карьерой, которая в данном случае имеет общие черты с индивидуальным

предпринимательством;

- Быстрые сроки публикации благодаря сравнительно небольшому числу обязательных процедур;
- Более высокий процент с продаж (35–75 % при продажах через платформу-посредника, до 90 % при продажах через личный сайт);
- Прозрачная схема доходов и расходов [Penn, 2015: 29].

Однако, несмотря на очевидные преимущества, у такого способа публикации есть и обратная сторона:

- Более высокая степень ответственности и необходимость принятия самостоятельных решений;
- Нехватка профессиональной экспертизы и возможность допустить ошибки, связанные с неопытностью;
- Финансовые риски;
- Незаинтересованность СМИ и мейнстримных обозревателей в самиздате;
- Трудность попадания на полки книжных магазинов и библиотек;
- Необходимость самостоятельного изучения и применения на практике маркетинговых приемов для продвижения своей книги [Alexander, Pettingale, 2018].

Отсутствие какого-либо ценза со стороны издателя, с одной стороны, даёт автору полную творческую свободу, однако одновременно повышает риск переоценки собственных возможностей и таланта. Нехватка самокритики и неверное видение коммерческого потенциала книги приводят к тому, что по статистике подавляющая часть опубликованных самостоятельно произведений продаётся крайне скудным тиражом¹⁵.

Стоит отметить, что однозначного определения того, что именно считать самостоятельной публикацией, не существует. Более того, помимо онлайн- и фи-

¹² Шрайберг Я.Л. Тенденции развития книжного рынка в условиях его цифровизации и трансформаций // Издательский дом «Университетская книга». – 2018. – 10 дек. – URL: <http://www.unkniga.ru/bookrinok/knigniy-rinok/8984-tendentsii-razvitiya-knizhnogo-rynka-v-usloviyah-ego-tsifrovizatsii.html> (дата обращения: 17.02.2020).

¹³ Di Rosario, p. 274.

¹⁴ Alsever J. The Kindle Effect // Fortune Media. – 2016. – 30 Dec. – URL: <https://fortune.com/2016/12/30/amazon-kindle-digital-self-publishing/> (accessed 14.02.2020).

¹⁵ Charles R. Romance finally breaks The Post's "No Self-Published Books" rule // The Washington Post. – 2015. – 26 Nov. – URL: https://www.washingtonpost.com/entertainment/books/romance-finally-breaks-the-posts-no-self-published-books-rule/2015/11/24/984636fe-9259-11e5-a2d6-f57908580b1f_story.html (accessed 16.02.2020).

зической публикации, для поэта открыты альтернативные двери в мир искусства: многие поэты продвигают своё творчество не как литературу, а как авторский перформанс, принимая участие и организовывая творческие ивенты (поэтические чтения, вечера, концерты)¹⁶.

Исследуя роль поэтических чтений, можно сделать вывод, что такой род деятельности служит своего рода мостом между коммерческой составляющей и созданием искусства «во имя искусства» [Craig, Dubois, 2010]. Некоторые исследователи полагают, что именно такие традиционные способы продвижения становятся новым трендом продвижения поэзии в эпоху гаджетов. Они аргументируют это тем, что возможность прямого контакта с аудиторией через интернет-порталы совершенно не означает, что этот контакт имеет место в действительности [Алешка, 2017]. Российский литературовед М.В. Загидуллина отмечает, что современное интернет-пространство настолько переполнено «однотипными информационными потоками», что вероятность контакта поэтического текста с аудиторией минимальна. Большинство работ теряются в потоке информации, что радикально сокращает возможность отдельно взятого поэтического произведения быть замеченным и тем более обрести популярность. Таким образом, в условиях перенасыщения интернета креативным контентом, вновь возрастает роль офлайн-мероприятий по продвижению творчества [Загидуллина, 2014].

Вне зависимости от предпочтения новых или традиционных методов продвижения, большинство исследователей сходится на том, что наиболее эффективная маркетинговая активность поэта связана с комплексным подходом к выбору инструментов. Различные способы продвижения поэзии, будь то раскрутка блога в социальных сетях или выступления на поэтических вечерах, должны выбираться не по принципу «или-или», а взаимно дополнять

друг друга и усиливать эффективность каждого отдельно взятого инструмента. То же самое касается и выбора между онлайн и офлайн публикацией: сегодня электронный формат легко конвертируется в книжный, и наоборот, что позволяет поэту охватить максимально широкий круг аудитории [Кас, 2007]. Говоря более широко, расширение спектра собственной деятельности позитивно влияет на скорость и эффективность продвижения поэта, а также благоприятно отражается на финансовой стороне вопроса» [Craig, Dubois, 2010].

Кроме того, одной из важнейших составляющих продвижения поэта является целостность его образа и личного бренда. Аудитории важна не только поэзия как таковая, она хочет оценивать произведения неразрывно от личности их автора. За стихотворениями современный зритель хочет видеть концепцию, идею, некий контекст, который при грамотном формировании многократно усиливает текст¹⁷. Таким образом, в современном искусстве контент идёт неотрывно от общей концепции, что необходимо принимать во внимание при составлении коммуникационной стратегии поэта.

Исследование теоретического материала по теме продвижения творчества и произведений искусства показало, что общие правила арт-рынка распространяются в том числе и на поэзию: первичная роль предложения, высокая степень субъективности оценочных суждений, большой некоммерческий сегмент, а также направленность на удовлетворение потребностей высокого уровня как потребителей, так и авторов. Однако необходимо отметить, что в существующих научных работах по маркетингу в творческом сегменте редко принимаются во внимание особенности поэзии как вида искусства, тогда как в первую очередь исследуется рынок картин и скульптур, музыка и кинематограф. Очевидно, что систематизировать все знания в данной области практически не представ-

¹⁶ Goitiandia.

¹⁷ Татаренко Ю. Поэт – архитектор личного бренда // Литературная Россия. – 2018. – 6 июл. (№25). – URL: <https://litrossia.ru/item/pojet-arhitektor-lichnogo-brenda/> (дата обращения: 21.02.2020).

ляется возможным ввиду чрезвычайной контрастности её составляющих, начиная от разницы между коммерческими и некоммерческими началами и заканчивая разными механизмами, применяемыми для продвижения тех или иных видов искусства.

Тем не менее, поэтическое творчество в большинстве аспектов следует основным трендам в развитии сферы искусства и арт-рынка, в частности, тех, что касаются влияния новых технологий на процесс создания произведений искусства и методов их продвижения. Актуальные тренды указывают на то, что поэзия адаптируется и модернизируется в современных условиях, вбирает в себя всё больше элементов мультимедийности и наращивая общность с блогосферой [Иванченко, Леонтьев, 2015]. Однако традиционный, печатный книжный формат поэзии также обретает новый смысл и ценность в цифровую эпоху, продолжая таким образом быть актуальным не в противовес, а в сочетании с электронным форматом.

Что касается PR и маркетинга в сфере поэзии, digital-технологии, предлагая широкий и не требующий специальной квалификации инструментарий для самостоятельного продвижения, подталкивают всё больше поэтов к применению инструментов селф-маркетинга и реализации PR-стратегии без посредников [Смольская, 2018]. Помимо использования многочисленных онлайн-площадок и реализации SMM-продвижения, поэты, имея возможность самостоятельной цифровой обработки, верстки и издания электронных и аудиокниг, всё чаще прибегают к публикации книг без помощи издательства. С другой стороны, не теряют актуальность и офлайн-мероприятия, такие как поэтические чтения и концерты, которые в цифровую эпоху остаются важным каналом прямой связи с аудиторией.

Несмотря на различное видение перспектив и предпочтительности использования тех или иных методов продвижения поэзии, исследователи сходятся на том, что в современном мире востребована комплексная стратегия, охватывающая разные виды творческой активности, разные

инструменты и каналы продвижения. Не менее важным является постоянное присутствие в творческой среде, которое призвано поднимать и поддерживать уровень популярности [Melo e Castro, 2007]. Личность и целостный образ поэта также играет ключевую роль в коммуникационной стратегии, дополняя искусство контекстом и усиливая его восприятие.

В любом случае, выбор наилучшей стратегии по продвижению всегда носит сугубо индивидуальный характер. Необходимо учитывать множество переменных: является ли поэт в большей степени литератором или чтецом, каковы особенности его творчества и кто входит в его существующую и потенциальную аудиторию, насколько он опытен и имеет ли определенную базу поклонников, приоритетна ли для него финансовая составляющая или же общественное признание [Смольская, 2017]. Каждый поэт самостоятельно выбирает коммуникационную и маркетинговую стратегию, которая неизбежно влияет на то, каким образом будет воспринято его искусство.

По мере того, как на глобальном уровне число пользователей интернета стремительно растёт, увеличивается его популярность в качестве вида досуга. «Меняются люди, их привычки, семейные связи, язык общения, стиль жизни. Мы ностальгируем по национальным жизненным ценностям, которые утрачиваются в связи с глобализацией. Традиционные ценности — семья, любовь, дети, друзья, человеческая поддержка в трудных обстоятельствах, солидарность соседей, сострадание, умение прощать и многое другое — еще присутствует в современных обществах, но их становится всё меньше и меньше. В человеческих отношениях начинает преобладать индивидуализм и консюмеризм» [Королева, 2014: 657]. Одновременно с этим происходит постепенный процесс трансформации литературных привычек населения: значимости книги в повседневной жизни, выбора литературного жанра и формата для чтения [Is less readable liked better?, 2019]. Учитывая эти обстоятельства, для определения уровня востребованности поэзии в интернете представляется необ-

ходимым изучить соотношение динамики чтения художественной литературы (в частности, поэтической) и основных трендов медиапотребления в интернете среди жителей России.

Вопреки расхожему мнению о том, что современные россияне проявляют мало интереса к художественной литературе, результаты социологических опросов за последние 5 лет свидетельствуют об умеренно оптимистичной ситуации. Так, по данным ВЦИОМ, треть респондентов читала стихи или прозу в течение недели перед опросом¹⁸; по данным «Левада-центра», 27 % россиян выбирали художественную литературу в качестве способа проведения досуга, что лишь немногим меньше по сравнению с данными 1994 г. С другой стороны, почти в два раза сократился процент людей, читающих стихи или прозу регулярно¹⁹. Мониторинг книжного рынка показывает, что примерно на такой же процент снизился совокупный тираж художественной литературы за последние 10 лет — при том, что число выпущенных названий в этом сегменте возросло.

Что касается предпочтения печатного или электронного формата, в отличие от non-fiction (новостей, научной и публицистической литературы), подавляющее число россиян отдает предпочтение традиционным книгам. Бумажные книги стабильно популярны даже среди молодого поколения (так называемого «поколения Z»), среди которых предпочтения между цифровым и бумажным форматом разделяются примерно поровну²⁰.

Говоря непосредственно о поэзии, ежегодные статистические данные по объемам продаж поэтической литературы, как правило, следуют общим коммерческим трендам художественной литературы. При

этом на российском книжном рынке среди всех проданных поэтических книг всего 18 % приходится на современную поэзию, тогда как среди классиков лидируют А.С. Пушкин (16 % от общего оборота), С. Есенин (6 %), Гомер, Данте Алигьери, И. Бродский, А. Ахматова и Омар Хайям. Что касается возрастного распределения аудитории, то почти 70 % от всех проданных поэтических книг заняла детская поэзия, в то время как всего 30 % были рассчитаны на взрослых²¹. В гендерном соотношении поэзия (как и художественная литература в целом) более популярна среди женской аудитории по сравнению с мужской; по уровню образования — среди людей, имеющих высшее образование²².

Подводя промежуточный итог, российские тенденции в области художественной литературы и поэзии в целом следуют общемировым: сокращение числа людей, читающих художественные книги на регулярной основе, а также рост числа наименований книг на фоне сужения рынка. Печатный формат остается более популярным среди читателей прозы и поэзии, но молодая аудитория одинаково позитивно воспринимает и цифровые книги.

Важно обратить внимание на то, что, хотя статистические данные по продажам книг демонстрируют более чем скромные позиции современной взрослой поэзии среди российских читателей, полученные цифры могут не совсем достоверно отражать реальную картину. Поэзия, особенно современная, далеко не всегда привязана к книгам и тем более к классическому формату бумажной книги на полке магазина [Вугеја, 1992]. Данная статистика не привлекает во внимание ни посещение поэтических выступлений, ни чтение поэзии в социальных сетях и на специальных плат-

¹⁸ ВЦИОМ: россияне чаще читают новости и сообщения в соцсетях, чем художественную литературу // ТАСС. – 2018. – 18 сен. – URL: <https://tass.ru/obschestvo/5576073> (дата обращения: 29.02.2020).

¹⁹ «Левада-центр»: больше половины россиян никогда не были в театре или музее // Snob.ru. – 2019. – 1 июл. – URL: <https://snob.ru/news/179293/> (дата обращения: 29.02.2020).

²⁰ Книжный рынок России. Состояние, тенденции и перспективы развития. Отраслевой доклад. 2019 / Под общ. ред. В.В. Григорьева. – Москва : Федеральное агентство по печати и массовым коммуникациям. – 84 с.

²¹ Россияне больше не читают книг: немодно, дорого, скучно // Московский Комсомолец. – 2016. – 18 авг. – URL: <https://www.mk.ru/social/2016/08/18/rossiyane-bolshe-ne-chitayut-knig-nemodno-dorogo-skuchno.html> (дата обращения: 01.03.2020).

²² ВЦИОМ: россияне.

формах, которое, к тому же, часто не воспринимается респондентами как достаточно весомый аргумент, чтобы причислить себя к числу читающих людей.

Среднестатистический житель России тратит всё больше времени на чтение литературы как в суммарных цифрах, так и в соотношении с общим временем, проведённым онлайн. Так, чтению книг отводится около 3 % от общего объема медиапотребления, причём в сравнении с данными 2012 г. этот процент значительно возрос²³.

Высокая популярность интернет-аккаунтов современных поэтов, самостоятельно публикующих свои произведения на онлайн-площадках, а также успешная продажа билетов на их концерты в разных городах России²⁴, свидетельствуют о том, что новым трендом в мире поэтического искусства становится не просто «поэзия в интернете» в понимании интернета как пассивной платформы для публикации, а именно интернет-поэзия, то есть, вид поэзии, зародившийся в социальных сетях и других онлайн-сообществах, сформированный под их влиянием и в связи с этим обладающий специфическими характеристиками.

Основным отличием интернет-поэзии стала её публикация без редактуры и фильтра не на суд редколлегии или литературных критиков, а на суд широких масс. Тематика таких стихотворений, как правило, связана с внутренними переживаниями, философскими размышлениями и пороками общества, а по форме изложения данная поэзия нередко напоминает личный дневник или заметки в поэтической форме. Такие стихи чаще всего написаны несложным языком, однако имеют ярко выраженную мелодичность и ритм. В качестве характерного примера интернет-поэзии можно привести строки Ах Астаховой:

«так будет не всегда. / твой смех заменит слезы... / (да, у всего мой друг, / не долгосрочен век) / Беспутство сменит путь, / стихи заменят прозу, / И человека (да!) / заменит человек»²⁵.

Одной из причин, объясняющей популярность интернет-творчества, является его близость к читателю: ощущение эмоциональной связи и видение в стихах отражения собственных мыслей. Это подтверждают как интервью посетителей концертов современной поэзии²⁶, так и слова самих поэтов — отвечая на вопрос о том, почему её стихотворения пользуются популярностью, Сола Монова сказала следующее: «Людам интересно, потому что они видят в этих историях не автора, а в первую очередь себя»²⁷. Таким образом, сближение поэта и читателя под влиянием интернета отражается не только на процессе и глубине коммуникации, но и на самих стихотворениях, на которые проецируют собственное «я» как авторы, так и читатели.

Анализируя полученные данные в комплексе, можно сделать следующие выводы. В то время как классический бумажный формат предоставляет не так много возможностей для современных поэтов, особенно начинающих, интернет-формат играет важную роль в распространении и популяризации поэтического творчества. Среднегодовая популярность поэзии в электронном формате сохраняется последние 5 лет примерно на одинаковом уровне, демонстрируя сезонность в связи с учебным календарём и датами крупных праздников. Интерес к творчеству современных поэтов, однако, связан в первую очередь с персональным выбором читателя и показывает тенденцию к росту внимания к произведениям популярных авторов. Особый читательский интерес вызывает непосредственно интернет-поэзия, которая

²³ Книжный рынок России.

²⁴ Кто такие Ах Астахова, Сола Монова и другие поэты-звезды «ВКонтакте» // Афиша Daily. – 2016. – 3 янв. – URL: <https://daily.afisha.ru/brain/200-kto-takie-ah-astahova-sola-monova-i-drgie-poety-zvezdy-vkontakte/> (дата обращения: 15.03.2020).

²⁵ Ах Астахова // Instagram – URL: <https://www.instagram.com/p/B9tVnDGFbY/> (дата обращения: 15.03.2020).

²⁶ Кто такие Ах Астахова.

²⁷ Интервью с ангелом: Сола Монова // ГОРПРОЕКТ. – 2016. – 10 мар. – URL: http://journal-gorproekt.ru/news/main/intervyu_s_angelom_sola_monova/ (дата обращения: 20.03.2020).

наряду с отсутствием цензуры затрагивает наиболее актуальные и близкие к читателю темы. Что касается современных поэтов, всё большую важность приобретает не просто репрезентация в интернет-про-

странстве, а использование онлайн-площадок как первичного канала публикации творчества с последующим выходом в офлайн.

Список литературы:

- Kovalik K. #poetryisnotdead: understanding Instagram poetry within a transliteracies framework / K. Kovalik, J.S. Curwood // Literacy. — 2019. — Vol. 53, № 4. — Pp. 185-195. — DOI: 10.1111/lit.12186.
- Бартош Ю.В. Новая сетевая поэзия как пространство языковой игры // Вестник Российского государственного университета дружбы народов. Серия Вопросы образования языка и специальность. — 2018. — Т. 15, № 1. — С. 110–117. — DOI: 10.22363/2312-8011-2018-15-1-110-117.
- Семьян Т.Ф. Видеопоэзия в формировании нового читателя / Т.Ф. Семьян, Е.А. Смышляев // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. — 2017. — № 10. — С. 184–186.
- Папковская Н.А. Феномен популярности интернет-поэзии через исследование её читателя // Уральский филологический вестник. Серия: Драфт: молодая наука. — 2018. — № 5. С. — 138–147.
- Samdanis M. The impact of new technology on art // Art Business Today: 20 Key Topics. — London : Lund Humphries, 2016. — Pp. 164–172.
- Paul C. Digital art. — London : Thames & Hudson, 2008. — 224 p.
- Penn J. Successful Self-Publishing: How to Self-publish and Market Your Book. — Bath : Curl Up Press, 2015. — 120 p.
- Alexander J. Self-Published Millionaire: The Step-by-Step Guide to Writing Publishing and Marketing Your First Book / J. Alexander, T. Pettingale — Stockport : www.self-published.co.uk, 2018. — 208 p.
- Craig A. Between art and money: The social space of public readings in contemporary poetry economies and careers / A. Craig, S. Dubois // Poetics. — 2010. — Vol. 38, № 5. — Pp. 441–460. — DOI: 10.1016/j.poetic.2010.07.003.
- Алешка Т.В. Поэзия онлайн: поэт и субъект. // Уральский филологический вестник. Серия Русская литература XX-XXI веков направления и течения. — 2017. — № 3. — С. 112–123.
- Загидуллина М.В. Жизнь поэзии в информационном пространстве как диалог: от УПШ 1.0 к УПД 3.0. // Вестник Челябинского государственного университета. — 2014. — № 23. — С. 139–145.
- Кас Е. Media Poetry: An International Anthology. — Bristol : Intellect Books, 2007. — 288 p.
- Иванченко Г.В. Поэзия как междисциплинарный феномен: на перекрестке языка, культуры и личности / Г.В. Иванченко, Д.А. Леонтьев // Поэзия: опыт междисциплинарного анализа. — Москва : Смысл, 2015. — С. 9–29.
- Смольская Е.П. КСО как нематериальный актив бренда // Российская пиарология-7: тренды и драйверы. — Санкт-Петербург : Санкт-Петербургский государственный экономический университет, 2018. — С. 49–52.
- Melo e Castro E.M. Videopoetry // Mediapoeity: An International Antology. — Bristol : Intellect Books, 2007. — Pp. 175–184.
- Смольская Е.П. Содержание коммуникации // Международные коммуникации. — 2017. — № 2. — URL: <http://intcom-mgimo.ru/2017-02/communication-content> (дата обращения: 19.06.2020).
- Королева А.А. Современные трансформации социокультурной идентичности в России // Государственная идеология и современная Россия: материалы Всероссийской научно-общественной конференции. — Москва : Центр научной политической мысли и идеологии, 2014. — С. 648–658.
- Is less readable liked better? The case of font readability in poetry appreciation / X. Gao, J. Dera, A.D. Nijhof, R.M. Willems // PLoS One. — 2019. — Vol.14, № 12. — e0225757. — DOI: 10.1371/journal.pone.0225757.

Bugeja M.J. Why We Stop Reading Poetry // *The English Journal*. — 1992. — Vol. 81, № 3. — Pp. 32-42. — DOI: 10.2307/820193.

References:

- Bartosh, J. V. (2018) 'New Internet Poetry as a Space of Language Games', *RUDN Journal of Language Education and Translingual Practices*, 15(1). doi: 10.22363/2312-8011-2018-15-1-110-117.
- Bartosh, J. V. (2018) 'New Internet Poetry as a Space of Language Games', *RUDN Journal of Language Education and Translingual Practices*, 15(1), pp. 110–117. Doi: 10.22363/2312-8011-2018-15-1-110-117. (In Russian)
- Semyan, T. F. and Smyshlyaev, E. A. (2017) 'Videopoeziia v formirovanii novogo chitatelia [Video poetry in developing a new type of reader]', *Herald of Chelyabinsk State Pedagogical University*, (10), pp. 184–186. (In Russian)
- Papkovskaya, N. A. (2018) 'Fenomen populiarnosti internet-poezii cherez issledovanie ee chitatelia [The phenomenon of the popularity of Internet-poetry perceived by the research of its reader]', *Ural philological herald. Series Draft: Young Science*, (5), pp. 138–147. (In Russian)
- Samdanis, M. (2016) 'The impact of new technology on art', in *Art Business Today: 20 Key Topics*. London: Lund Humphries, pp. 164–172.
- Paul, C. (2008) *Digital art*. London: Thames & Hudson.
- Penn, J. (2015) *Successful Self-Publishing: How to Self-publish and Market Your Book*. Bath: Curl Up Press.
- Alexander, J. and Pettingale, T. (2018) *Self-Published Millionaire: The Step-by-Step Guide to Writing Publishing and Marketing Your First Book*. Stockport: www.self-published.co.uk.
- Craig, A. and Dubois, S. (2010) 'Between art and money: The social space of public readings in contemporary poetry economies and careers', *Poetics*, 38(5), pp. 441–460. Doi: 10.1016/j.poetic.2010.07.003.
- Aleshka, T. (2017) 'Poeziia Onlain: Poet i Sub»ekt [Poetry Online: a Poet and a Subject]', *Ural philological herald. Series Russian Literature of XX-XXI Centures: Directions and Trends*, (3), pp. 112–123. (In Russian)
- Zaguidullina, M. V. (2014) 'Zhizn' Poezii v Informatsionnom Prostranstve Kak Dialog: ot UPSH 1.0 k UPD 3.0. [The Life of Poetry in the Information Space as the Dialogue: from Ural Poetic School 1.0 to Ural Poetic Movement 3.0]', *Bulletin of Chelyabinsk State University*, (23), pp. 139–145. (In Russian)
- Kac, E. (2007) *Media Poetry: An International Anthology*. Bristol: Intellect Books.
- Ivanchenko, G. V. and Leontiev, D. A. (2015) 'Poeziia kak mezhdistsiplinarnyi fenomen: na perekrestke iazyka, kul'tury i lichnosti [Poetry as an interdisciplinary phenomenon: at the crossroads of language, culture and personality]', in *Poeziia: opyt mezhdistsiplinarnogo analiza [Poetry: An Experience of Interdisciplinary Analysis]*. Moscow: Smysl, pp. 9 – 29. (In Russian)
- Smolskaya, E. P. (2018) 'KSO kak nematerial'nyi aktiv brenda [CSR as an intangible asset of a brand]', in *Russian public relations – 7. Trends and drivers*. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University of Economics., pp. 49–52. (In Russian).
- Melo e Castro, E. M. (2007) 'Videopoetry', in *Mediapoetry: An International Antology*. Bristol: Intellect Books, pp. 175–184. (In Russian)
- Smolskaya, E. P. (2017) 'Soderzhanie kommunikatsii [Communication content]', *The Moscow Journal of International Communications*, (2). <http://intcom-mgimo.ru/2017-02/communication-content> (In Russian)
- Koroleva, A. (2014) 'Sovremennye Transformacii Sociokul'turnoj Identichnosti v Rossii [Modern Transformations of Socio-cultural Identity in Russia]', in *State Ideology and Modern Russia. Materials of the All-Russian Scientific and Public Conference*. Moscow: Center for Scientific Political Thought and Ideology; Editorial and Publishing Group, pp. 648–658. (In Russian)
- Gao, X. et al. (2019) 'Is less readable liked better? The case of font readability in poetry appreciation', *PLOS ONE*, 14(12). Doi: 10.1371/journal.pone.0225757.
- Bugeja, M. J. (1992) 'Why We Stop Reading Poetry', *The English Journal*, 81(3), p. 32-42. Doi: 10.2307/820193.

Информация об авторах

Смольская Елена Павловна — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры медиаполитики и связей с общественностью МГИМО МИД России (Россия)

Бартенева Анна Сергеевна — магистр рекламы и связей с общественностью, независимый исследователь, поэтесса (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Elena P. Smolskaya — PhD (History), Docent, Associate Professor, Department of Media Policy and Public Relations, School of International Journalism, MGIMO University (Russia)

Anna S. Barteneva — MA in Advertising and Public Relations, independent researcher, poet (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 20.06.2020; одобрена после рецензирования 01.10.2020; принята к публикации 13.02.2021.

The article was submitted 20.06.2020; approved after reviewing 01.10.2020; accepted for publication 13.02.2021.



THE TRAGIC CONSEQUENCES OF THE CAPITALIST IMAGERY

Daria S. Litova

Universidade NOVA Lisboa, Portugal
dl78@st-andrews.ac.uk



Abstract. Overproduction, consumerism and commodity fetishism — it seems like these tendencies are omnipotent and omnipresent in the modern world. The difference between the society criticized by Marx and the reality encompassing us is that in the post-modern societies, it is the information and images that serve as an object of consumption and consequently commodity fetishism. In other words, the service sector produces images that become the means of mediation. In the article, the author looks into the work of Stanislaw Lem *Futurological Congress* and contemporary French movie *The Congress* following the same plot. The analysis being founded on the theories of Guy Debord,

Slavoj Žižek and Karl Marx, as well as the recent investigations of a journalist Naomi Klein, the author uncovers implicit consequences of the consumerist way of life, imposed on us by the capitalist system as well as media and transnational companies. Arguing, after Žižek, that the criticism of late-capitalism is directly linked to the understanding of the human psyche's recesses, the article attempts to explain the consumer turning into a marionette of large businesses. This position is further strengthened by the natural necessity for an individual to embrace the system's core impositions, in particular, to recognize the non-existing authenticity behind a brand. The tendency further leads to the alienation from real merit and overconfidence in the fairness inherent in the existing system. Overproduction and the ubiquitous loss of Walter Benjamin's Aura result in actual poverty behind the mask of abundance, nature of the art and authenticity becoming extinct. This leads to the natural drive to substitute the lost identity for the (re-) invented one and manifest individualities, sometimes aggressively and vigorously. As Lem's characters balance on the verge between reality and hallucinations, modern-day consumers lose the established coordinate system, distracted by the absolute and seemingly non-restricted liberty of choice, the virtual reality permitting to act out any repressed impulses and instincts fully and with impunity. Citing Debord, 'the poverty unites everyone involved in the spectacle and its controversies'. The author is of the opinion that Lem's *Futurological Congress* aims at forewarning the reader from the possibility of the imaginary system progressing irreversibly, the idea further reflected in the movie. There is no hope for a society abandoning the boundaries of reality and moral guidelines for good. The analysis could possibly describe the broadening sphere of influence of the multinational corporations and contribute to the lively discussions on the digital divide and the social networks' actual/ impact on society.

Keywords: capitalism, postmodernism, Guy Debord, Slavoj Žižek, Marxism, futurism, French cinema, Stanislaw Lem, Society of the Spectacle, commodity fetishism, the social dilemma, digital divide

Acknowledgements: The author would like to thank Roman Ulanov for introducing her to the works of Stanislaw Lem and for the inspirational discussions on post-modern philosophy, contemporary culture, Neo-Marxism and the shifts in the world order

For citation: Litova, D. S. (2021) 'The Tragic Consequence of the Capitalist Imagery', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 169–177. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-169-177>

ТРАГИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ КАПИТАЛИСТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВ

Дарья Сергеевна Литова

Университет НОВА, Лиссабон, Португалия
dl78@st-andrews.ac.uk

Аннотация. Перепроизводство, потребительская философия и товарный фетишизм — эти тенденции кажутся всемогущими и вездесущими. Возможно, разница между обществом, критикуемым Марксом, и окружающим нас современным миром заключается именно в том, что в постмодернистских обществах информация и образы служат наиболее желанным объектом потребления и, следовательно, «товарного фетишизма». Другими словами, сектор услуг производит образы, которые становятся «посредниками» в формировании социальных связей. В статье автор рассматривает работу Станислава Лема «Фурурологический конгресс» и современный французский фильм «Конгресс», снятый по его мотивам. Основываясь на теориях Ги Дебора, Славоя Жижека и Карла Маркса, а также на недавних журналистских расследованиях Наоми Кляйн, автор раскрывает неявные последствия потребительского образа жизни, навязанного капиталистической системой, а также средствами массовой информации и транснациональными компаниями. Аргументируя, вслед за Жижекком, что критика позднего капитализма напрямую связана с пониманием глубин человеческой психики, автор статьи пытается объяснить, каким образом потребитель превращается в марионетку крупного бизнеса. Избыточное производство и повсеместная утрата беньяминовской ауры ведут к фактической бедности за маской изобилия. Это приводит к естественному стремлению заменить утраченную идентичность на придуманную. Подобно тому, как персонажи Лема балансируют на грани между реальностью и галлюцинациями, современные потребители теряют установленную систему координат, отвлекаясь на абсолютную и, казалось бы, неограниченную свободу выбора, виртуальную реальность, позволяющую в полной мере и безнаказанно реагировать на любые подавленные импульсы и инстинкты. Ссылаясь на Дебора, «бедность объединяет всех, кто участвует в спектакле и его противоречиях». Автор считает, что «Фурурологический Конгресс» Лема нацелен на то, чтобы предостеречь читателя от возможности необратимого развития воображаемой системы, идея которой нашла дальнейшее отражение в фильме. Нет никакой надежды для общества, отказывающегося от границ реальности и моральных ориентиров. Данный анализ, возможно, позволит описать расширяющуюся сферу влияния транснациональных корпораций и внести свой вклад в оживленную дискуссию о цифровом разрыве и фактическом воздействии социальных сетей на общество.

Ключевые слова: капитализм, постмодернизм, Ги Дебор, Славой Жижек, марксизм, футуризм, французский кинематограф, Станислав Лем, общество спектакля, товарный фетишизм.

Благодарности: Автор выражает признательность Роману Уланову за вдохновляющие дискуссии о философии, современной культуре, миропорядке и капитализме и за открытие мира работ Станислава Лема.

Для цитирования: Литова Д.С. Трагические последствия капиталистической системы образов // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 169–177. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-169-177>

Guy Debord, French left-wing revolutionary, philosopher and avant-garde director, in his work, promoted the idea of the Society of the Spectacle. By this term, he summarized the unwritten rules of the capitalist society, that in late-capitalist times, have more ramifications than ever.

He defines that the spectacle, '*social relations of people mediated by images*' [Debord, 1995, p. 4], accepted as a central characteristic of the modern-day society is the project and the consequence of consumerist behaviour. Artificial values constructed for profit, predominant producers' influence on minds, immersion in the world of desires and wishful thinking it is not a mere decoration added to the real world. They took hold in this real society's unreality [Debord, 1995, p. 6]. The existing mode of production imposes these features on our lives, be it social or personal.

In the article, I will apply two cultural theories to the analysis of capitalist society's escape to the virtual dimension. I will address Guy Debord's idea from the Marxist point of view, recalling Marx, Debord and Benjamin. As I understand it, the criticism of late-capitalism is directly linked to the understanding of the human psyche's recesses. For this reason, I incorporate in my analysis the ideas of Slavoj Žižek, Slovene philosopher and cultural theorist whose works comprise psychoanalysis, Marxism alongside with the critique of capitalism, and the popular culture studies.

In my opinion, the sphere of entertainment produces the major part of the cultural artefacts, contributing to '*the unrealism of the real society*' [Debord, 1995, p. 6]. I will focus

on the postmodern phenomena of images, virtual reality and mind games and their influence on how people lose the dwindling ground of reality, preferring not to notice the problems to solve.

The overabundance of mostly useless information could make us willing to disrupt this flow and delve into one's thoughts, isolating oneself from the blatant omnipresent voice of '*society*' (solution, more natural of an introvert psychotype¹ [Žizek, 1997, p. 195]). Alternatively, entirely on the contrary — raise the wish to relax and enjoy what is served for us. In this way, the individual renounces his or her symbolic order connected to the personal experience. Consuming external entertainment or products, one substitutes his impulses for the '*fantasies*', deliberately and carefully generated by capitalist corporations. Moreover, according to Žižek, it is precisely the fantasy that teaches us what we desire and how to desire it [Žizek, 1997, p. 7]. Thoughtless consumption of commercial, 'fast-food' culture turns a person into a marionette of large businesses. '*Desire's raison d'être is not to realize its goal, to find full satisfaction, but to reproduce itself as desire*' [2, p. 39] — and an individual becomes trapped in the vicious circle of consumerism, be it the one of goods or images of the show-business and the popular culture.

The Marxist theory opens the eyes to the commodity fetishism, which casually becomes a trap to any customer. The mechanism of this phenomenon has its roots in the symbolic perception of the world, intrinsic to human nature. To impose dependency on the goods, the

¹ Žižek calls it '*informational anorexia* – the desperate refusal to accept information, in so far as it occludes the presence of the Real'

manufacturers undertake many steps, consequently determining the value of the product completely different from the real one. Commodities are endowed with the *'externally imposed fetishist aura'*; particular spiritual dimension [Žizek, 1997, p. 97].

Broadly, this situation results in corporate greed, environmental ruin, sweatshops and human misery. These consequences of our current mode of production are scrupulously depicted in the work of Canadian antiglobalist writer Naomi Klein, published in 1999 [3]. Sweatshops in the Third World whose conditions are close to slavery (in particular, special economic zones), harmful McDonaldization of society, impossibility to fight legally against large corporations — the arbitrariness of the capital.

What allows the large corporations to exploit the collective imagination at their will is the reduced importance of the aura in the object of the culture. This change in the perception of artistic works was first analyzed in the work of the German philosopher and cultural critic Walter Benjamin in 1936 [4]. Working in the paradigms of German Idealism and Western Marxism, the left-wing thinker explained the way the context, the aura, *'the here and now of the work of art'* [Benjamin, Underwood, 2008, p. 5] fall victims to the mechanical reproducibility on a large scale. Before this feature carried considerable clout. The most contextual, valuable and unique objects were the sacral ones — to the extent that they could be unveiled only several times a decade [Benjamin, Underwood, 2008, p. 10]. Revelation and reproduction frequently hamper creativity, the nature of the art, leading to its death. The remaining shell remains open for manipulations. Pristine turns futile. To a certain extent, that is the nature of postmodernism in the common perception.

The transformation applies to any sphere of the (post)modern life. Nowadays, behind the mask of abundance, there is actual poverty: there are many goods, but they are one-

time items, and they are all the same (the interconnected features). It is the postmodern product - image, slogan, advertising — that becomes valuable.

Brands mastered the manipulations with this 'detached aura'. As such, they are entirely disconnected from the production of goods. On the contrary, they are based on the construction of a certain ethereal 'the only right' way of life. Through marketing and promotion, artificial principles are consistently embedded in the fabric of everyday life, symbolizing association with a specific social group and mediating human interactions, pushing people to the spending spree.

It is particularly important to note that a brand has a built-in semantics of authenticity, which is often difficult to challenge even a critically minded person. Consciousness and imagination captured by the brand perceive the consumer's actions as a result of his or her choice, but in reality, it was not a free one.

Žižek points out at the fact that in the fetishist system, consumers, *'victims of fetishist illusion'*, confuse the natural qualities of the product with the value connected to its place within the structure [Žizek, 1997, p. 105]. This constitutes the attitude of external distance, alienation from real merit. Though suspecting 'the dark side' of the existing order, a consumer entangles him- or herself in chains of false images. Thuswise I find it particularly important to focus on the phenomenon of the *fetishism of images*, implying that in postmodern society the *illusion* Žižek writes about correlates mainly to the exploitation of brands, be it corporative or personal ones². It is indubitable that the sphere of entertainment possesses a massive percentage of the GDP of developed countries and often creates a specific sphere of influence — not for the governments, as in the Cold War era, but for the multinational corporations.

As an illustration let me introduce a fiction novel by the Polish philosopher, futurologist and writer Stanislaw Lem *Futurological Con-*

² Wide-spread phenomenon of a personal brand nowadays exceeds the frame of the show business or a larger entertainment field. Due to the development of the social networks appearance makes money, and appearance is what matters. The number of imaginary Instagram- and YouTube- personas and their paid promoters and consultants grows, comprising a huge financial net. Is it not a true spectacle?

gress [5] and its film adaptation³, which represent a particular interest. I will refer to both the book and the film, as they complement and divulge each other, to a certain extent creating intellectual duet.

The 1971 Lem's novel is a disappointing forecast for the development of human society in the context of increasing social confrontation and the rapid depletion of natural resources. In the book which could be recognized as a black humour science fiction, the ruling circles plunge all of humanity into a kind of virtual reality, an illusory world of almost complete abundance and prosperity, with the use of chemicals.

The Congress, French-Israeli science fiction film of 2013, is comprised of realistic and animation parts. The director recognizes the film as an adaptation of Stanislaw Lem's book. Reflecting the way, the consumerist society of today functions, this version focuses on the sphere of entertainment and its spreading influence on the minds and lives. The 1971 novel is the source of the idea of the extensive use of hallucinogens, supplemented by the director's inventions about digital scanning of actors.

The film develops the main points of the novel. The viewer can see at once: the fears of the future intrinsic to the mind of the Cold War era, provoked by the technical revolution, advertisement coven and limitless capitalist influence, are as urgent as ever.

The film consists of two parts.

In the first part, The Miramont film studio proposes to actress Robin Wright to sign a contract for them to use her image unconditionally, enjoying total impunity. Her son suffering from a rare illness consuming all her money and attention, she allows them save her digital copy, the company stripping her of the right to decide the terms of its use.

The second part takes place in the future twenty years later. The aged actress drives through the desert, the world slowly turning into its animation version. Robyn ('a cartoon' already) arrives at a huge hotel where an un-

specified global congress opens. The spectator sees a variety of characters gropping in the dark, balancing on the verge between reality and hallucinations and trying to manifest their individualities — or to conceal them, assuming the appearances of famous people and fictional personas. Robyn Wright is preoccupied with finding her son suffering from vision and hearing impairment. In search of him and the truth, she wanders between the animated and the real worlds, at last plunging back in the fictional having perceived the scale of the global catastrophe.

The representation of the real and imaginary world both in the movie and the book is especially inquiring.

The writer and the director make us realise that the virtual reality on the screen is a direct citation of a capitalist society. Let us take as an example of the film episode with the lottery. The behaviour of the crowd derives from either complete madness or the daily life of America's stock market⁴. There we can see the cartoon characters whose appearance resembled skewed caricatures. Those engaged in a lottery, are evidently inspired by the anti-bourgeois cartoons from the Soviet imagination. The managers look like exemplary executives from American advertisements.

Lem includes a remarkable short dialogue in the final of the book. The main character desperately tries to understand the roots of evil and exclaims: *'But there should be anyone knowing the truth!'* [Lem, Kandel, 2017, p. 180]. *'Should be, generally speaking, from the point of view of society as a whole. But it is not in the interests of politicians, corporations and federal agencies,'* — is the reply.

In the film, a president of the omnipresent entertainment corporation (having at its disposal such sovereign institution, as the police, which hints at its prevalent power in the society represented) presents to the cheering crowd *'the chemical formula of the freedom of choice'*⁵. I believe it to be a perfect example of how late-capitalist (postmodern) society manipulates imagination, depriving of inalien-

³ *The Congress*, 2013, dir. Ari Folman.

⁴ *The Congress* 0:52:40 ff.

⁵ *The Congress* 01:07:50 ff.

able and imprescriptible right to choose creating the ubiquitous opium: *'it will be launched and will be available to everyone without exception.'*

Interesting enough, that the animated character whose appearance is similar to the one of Bill Gates presents this unique substance. Is it the hint at *Microsoft*, probably the most influential global corporation? Later he details the nature of the 'chemical revolution'. This turning point is the end of *'the structure'*. Everyone would be able to drink a substance and be whomever they want to be (in the virtual, hallucinogenic dimension). An ideal world *'without envy, frustration, egoism'*, where he or she can become his or her dream, is to come. From this point of no return, they proclaim, the *animation zone* will not be a mere attraction, it will become everyone's life. Guy Debord notes that the spectacle takes roots in the economy of the excess [Debord, 1995, p. 58]. In the case, seemingly, this excess is the wish and the ability to entertain.

To mock this shocking affront to the nature and human dignity, Lem uses a large number of sarcastic descriptions — e.g., sets the action in apartments on the hundredth floor with a palm garden with a female orchestra performing Bach concerts with a support of a collective striptease [Lem, Kandel, 2017, p. 3]. Overconsumption becomes exposed to countless impressions invoking the Biblical notions of Babylon or Sodom and Gomorrah.

The film shows how the entertainment business effectively distracts the attention from the real problems, introducing to the discourse some false ones⁶. The character sees how her *cameo* makes canned speeches to convince everyone that the people must measure their record against the robots. The latter become *'exhausted'*, and *'discarded'*, and society has to make continuous efforts to fight for justice. What happens to people, seemingly, does not serve the broader collective interest. The movie makes it evident that in society, the Spectacle is the priority issue for

all. Robyn Wright (Robyn Wright) appeals to the people from the stage to channel the resources to severe problems, such as research on incurable diseases, but not only she is not heard but is stigmatized.

That is what Guy Debord pointed out. The poverty unites everyone involved in the spectacle and its controversies. That is but the way to hide from the horror and the grief of reality [Debord, 1995, #63]. In 2018, the New York Times published an article arguing that besides *the digital divide*⁷ — an unequal access to the opportunities and resources by different social groups depending on the equipment — we are witnessing the reverse tendency. The rich tend to prefer offline services and activities, them becoming a luxury — e.g., private schools using only analogue sources. On the contrary, the children of the poor spend all their time with gadgets, them damaging the mental health and venturing the opportunities for the harmonious development.

We can observe other examples of the virtual manipulations in our everyday lives. On the Web people, inspired by the corrupting permissiveness and impunity, express their secret wishes and reveal the hidden personal traits. Psychoanalytical Lacanian theory suggests that this is natural for neurotic's behaviour. A neurotic tends to repress the trauma produced by the encounter with the Real⁸. Still, the more it is being suppressed, the more it returns to disrupt the carefully constructed symbolic reality. Slavoj Žižek argues that the cyberspace is *'a key symptom of our ideological constellation'* [Žižek, 1997, p. 130], meaning that it is in the virtual reality that the repressed impulses and nurtured hopes fully realize themselves. Moreover *'the diagnosis of the individual is always already a socio-symbolic (collective) diagnostic'* [6].... Therefore, analyzing the way the 'spectacle' is performed, we come to a better understanding of what is behind it. People trapped in virtual reality are often the victims of their helplessness. Simi-

⁶ *The Congress* 0:54:00 ff.

⁷ Bowles, Nellie, *The Digital Gap Between Rich and Poor Kids Is Not What We Expected*. The New York Times (October 26, 2018).

⁸ Lacanian Real, more specifically, 'that which resists symbolization absolutely'.

larly, society transgressing the boundaries of the reality is helpless and doomed.

Over time, in *The Congress*, the imaginary system progresses irreversibly. Only a few can see the actual state of things, and only for a short time. In reality, humanity does not escape with dignity the complete collapse of civilization: ill people hoping to survive, dreary and purposeless existence, ecological catastrophe. Lem is more precise in the description of the fall of human civilization. He indicates that the realm of the real is evaporating at an unprecedented speed [Lem, Kandel, 2017, p. 174]. Overproduction, injustice in the distribution of resources, corruption were the reasons for the irreversible degradation. Disguise is the only considerable success. The world is a corpse that has been perfectly preserved for a long time.

As Žižek puts it, capitalism is based on the unconditional trust of the individuals in the fairness inherent in the existing system [Žižek, 2008, p. 2]. Developing the idea, we come to a natural conclusion that, like in any ideology, it hides the elements that do not fit in. Those could be the excluded members of society (e.g., the unemployed, or any other group without access to the benefits). Alternatively, we could switch our attention to moral, cultural elements: dignity, self-efficacy and self-discipline, control over one's actions and desires. These core values in the individual, which in Western civilization for centuries have been regarded as the most important ones for a society's survival and development⁹, are precisely what is being discarded nowadays by the capitalist 'consumerist ethic'. What awaits us?

Structural analysis reveals that it is nothing else than *'The necessity, the absolute certainty, that within the field of a universal lie the repressed truth will emerge in a guise of a particular contingent event'* [Žižek, 1997, p. 130]. In the book, it is the progressing inability of the ruling class both to sustain the image and to conceal the truth.

How does it happen that the Spectacle is destined to be *'grasped in its totality'*? Žižek asserts that every society at some paradoxical point orders an individual to embrace freely and voluntarily its core impositions [Žižek, 1997, p. 27]. It is, of course, the deadlock: having refused, to a certain extent, one becomes an outcast.

In the book, the system is called *'the secret chemiocracy'*. No one truly knows what is going on, and if they do, people are made to forget with the use of psychotropic substances. The rulers, by their words, are forced by circumstances. Being in command of the high moral ground is no advantage. If one cannot change reality, one needs to conceal it somehow at least [Lem, Kandel, 2017, p. 180]. Does this last humane, human duty prevent the world from collapsing into the abyss of universal agony not resemble the rhetoric of *the burden of the white man*?

The movie corresponds more to the point of Žižek. There, the way out is blocked by fear. One of the main animated characters explains that only the brave minority decides to stay in the harm's way and see the dreary truth. Some others carry with them pills, blocking the effect from hallucinogens, but they are too scared to use it. No one has returned from there yet, and if so, it should resemble rising from the dead¹⁰.

In the postmodern (late-capitalist) world, the mode of production has a harmful impact on society: people become disoriented by the advertisements and brands' PR campaigns, confusing them with universal values. The sphere of entertainment, probably, reflects this best of all. People nowadays become immersed in 'fantasies' and vicious consumerist circle, imposed on them deliberately. Contemporary commodity fetishism is also very special, as it relates not only to goods but also to appearances and ideas linked to them. This co-dependency works both ways. It is the idea of the product that is most important. The real quality of a product (be it food or movies) gets

⁹ Max Weber in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* attributes the prosperity of 'developed' Western societies to these Christian personal qualities.

¹⁰ *The Congress* 01:34:00 ff.

worse and worse. It was Stanislaw Lem who prophetically showed this process in 1971. Taking it to the extreme, in his book 'The Futurological Congress' he demonstrated, how our behaviour makes us '*victims of fetishist illusion*' and in the long-term perspective results in the death of civilization. It is no coincidence that his work, being a parody of capitalist society, is up to date and keeps inspiring

new creative works. The principal conclusions we can derive from it are the necessity to stop burying heads in the sand. The global problems — of the ecology, poverty, health, conflicts — arise from the global capitalism omnipresence. People should break free from the net of images and start thinking for themselves, focusing on real cause-and-effect relationships.

Список литературы:

- Benjamin W. The work of art in the age of mechanical reproduction / W. Benjamin, J.A. Underwood. — London : Penguin Books Ltd, 2008. — 110 p.
- Debord G. The society of the spectacle. — New York : Zone Books, 1995. — 154 p.
- Klein N. No logo : no space, no choice, no jobs. — London : Fourth Estate, 2010. — 502 p.
- Lem S. The futurological congress / S. Lem, M. Kandel. — London : UK Penguin Classics, 2017. — 128 p.
- Zizek S. The plague of fantasies. — London ; New York : Verso, 1997. — 248 p.
- Zizek S. In defense of lost causes. — London ; New York : Verso, 2008. — 530 p.
- Zizek S. First as tragedy, then as farce. — London ; New York: Verso, 2009. — 157 p.

References:

- Debord G. The society of the spectacle. New York: Zone Books, 1995. 154 p.
- Zizek S. The plague of fantasies. London; New York: Verso, 1997. 248 p.
- Klein N. No logo : no space, no choice, no jobs. London: Fourth Estate, 2010. 502 p.
- Benjamin W., Underwood J.A. The work of art in the age of mechanical reproduction. London: Penguin Books Ltd, 2008. 110 p.
- Lem S., Kandel M. The futurological congress. London: UK Penguin Classics, 2017. P. 128.
- Zizek S. First as tragedy, then as farce. London; New York: Verso, 2009. 157 p.
- Zizek S. In defense of lost causes. London ; New York: Verso, 2008. 530 p.

Information about the author

Daria S. Litova — MGIMO University alumna (International Relations – Area Studies), MA student in Cultural Narratives and Comparative Literature (triple degree of the University of St Andrews, Universidade NOVA Lisboa&Universit  de Perpignan) (Portugal)

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

Информация об авторе

Дарья Сергеевна Литова — магистрант образовательной программы Erasmus Mundus по специальности «Пересечения культурных нарративов», финансируемой Европейской Комиссией. Программа тройного диплома университетов Сент-Эндрюс (Шотландия), НОВА (Португалия), Перпиньяна (Франция); Университет НОВА в Лиссабоне, Факультет социально-гуманитарных наук (Португалия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The article was submitted 8.10.2020; approved after reviewing 01.12.2020; accepted for publication 30.12.2020.

Статья поступила в редакцию 8.10.2020; одобрена после рецензирования 01.12.2020; принята к публикации 30.12.2020.



Научная статья
УДК 008 7.011.26
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-178-192>

К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ КОЛЛЕКТИВНОГО И ИНДИВИДУАЛЬНОГО НАЧАЛ В КУЛЬТУРЕ ФЛАМЕНКО (СЕРЕДИНА XVIII — ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XX в.)

Елена Анатольевна Гринина¹, Татьяна Михайловна Балматова²

^{1,2} МГИМО МИД России, Москва, Россия

¹ e.grinina@inno.mgimo.ru



Аннотация. Культура фламенко, представляющая собой само-бытную композицию музыки, поэтического текста, танца и костюма, зародилась в Андалусии. С течением времени она превратилась в один из «брендов» Испании и к настоящему времени распространилась далеко за пределы Пиренейского полуострова. Актуальность изучения этого культурного феномена определяется вниманием научного сообщества к теме «культурной аксиоматики», а также более широким теоретическим интересом к из-

учению соотношения авторского («индивидуального») и коллективного («народного») начал поэзии. Цель настоящей статьи состоит в изучении соотношения этих начал в канте фламенко и предполагает проведение анализа различных аспектов формирования и бытования канте с опорой на материал литературно-исторических свидетельств и трудов по истории культуры. Фламенко таит в себе множество противоречий, над осмыслением и разрешением которых уже не один век работают исследователи-фламенкологи и историки как на родине этого искусства, так и за её пределами. При этом среди фламенкологических исследований преобладают работы, посвященные либо истории возникновения и структуре данного феномена, либо отдельным компонентам культуры фламенко — танцу, музыке, истории и мифологии или отдельным стилям, например сазте или альбореа. Вместе с тем, в научной литературе до сих пор отсутствуют труды, в которых предпринималась бы попытка теоретического осмысления движущих сил, которые сыграли определяющую роль в формировании и развитии этого искусства. Новизна данного исследования, таким образом, заключается в формировании целостного представления о культуре фламенко с учётом документированной истории её формирования и сопоставления многочисленных исследовательских позиций, отстаивающих кардинально противоположные подходы к соотношению в ней индивидуального и коллективного начал.

© Гринина Е.А., Балматова Т.М., 2021

Ключевые слова: фламенко, канте, копла, куплет, фольклор, индивидуальное, коллективное, хондо, культура

Для цитирования: : Гринина Е.А. К вопросу о соотношении коллективного и индивидуального начал в культуре фламенко (середина XVIII — первая четверть XX в.) / Е.А. Гринина, Т.М. Балматова // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 178–192. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-178-192>

ON THE RELATIONSHIPS OF THE INDIVIDUAL WITH THE COLLECTIVE IN FLAMENCO CULTURE (MID 18TH — FIRST QUARTER 20TH CENTURY)

Elena A. Grinina¹, Tatiana M. Balmatova²

^{1,2} MGIMO University, Moscow, Russia
1e.grinina@inno.mgimo.ru

Abstract. The flamenco culture, an original composition of music, poetry, dance and costume, was born in Andalusia, over time has become one of Spain's «brands», and has now spread well beyond the Iberian Peninsula. Flamenco is full of contradictions that's why flamenco studies and cultural studies researchers have been working on it for centuries, both in its homeland and abroad. The purpose of this article is to study the relationship between individual and collective elements in the flamenco culture and to analyze various aspects of its formation and existence basing on the literary and historical sources, works on the history of culture, in general, and flamenco, in particular. The Russian segment of flamenco studies research is dominated by works devoted to individual components of flamenco culture — dance, music, history and mythology or particular styles. At the same time, there are no works that attempt to understand the functioning of internal mechanisms and their role in the formation and development of this art. It seems relevant to conduct research from these positions, and the possibility of identifying objective patterns of interaction between the individual and the collective elements determines the scientific novelty of the proposed article. The authors come to the conclusion that, combining elements of rural and urban folklore, flamenco is a popular culture that performs a communicative function both within one social layer and between different layers of urban society. The collective and individual principles in this culture find expression at different levels of social interaction, historical ties, and interpersonal communication; they are not parallel, but interconnected and mutually intertwined. At the level of the text, the collective principle serves as a source of topics, each of which a particular author gives an individual interpretation. At the level of performance and perception, the author transmits to the listener a message containing information about the collective (the memory and experience of previous generations or the current situation for a certain part of society); shares his own experiences or assessments. The listener, perceiving information, on the one hand, joins the collective, and on the other, individualizes it by relating it to his own picture of the world. The presence of contrasts in the flamenco culture is due to the social environment of its formation and existence, the presence of a commercial component and the focus of the performer on the tastes and needs of the audience. The need to attract, surprise and interest the audience at different stages of the development of flamenco influenced all components of this art, and the competition factor encouraged performers to look for new forms and develop new styles. And in general, the presence of opposite vectors provided this culture with the potential that allowed it to go beyond the narrow social stratum, to develop and gain popularity not only in Spain, but also far beyond its borders.

Keywords: flamenco cante, copla, folklore, individual, collective, hondo, author, folk, culture

For citation: Grinina, E. A., Balmatova, T. M. (2021) 'On the question of the relationship of collective and individual principles in the flamenco culture (mid-XVIII — first quarter of the XX century)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 178–192. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-178-192>

Дискуссии о том, что является движущей силой развития культуры, талантливая личность или народные массы, ведутся не первое столетие. Артикулированный интерес к этой тематике зародился в недрах немецкого романтизма, делавшего акцент на своеобразной элитарности искусства, наиболее «чистой» формой которого выступала поэзия. Так, Ф. Шлегель писал: «Даже во внешних обычаях образ жизни художников должен бы явно отличаться от образа жизни остальных людей. Они брамины, высшая каста, чтимая не по рождению, а через свободное самопосвящение» [Шлегель, 1980: 61]. Понятие «художник» здесь уместно толковать в широком значении, как участник творческого акта; роль художника интерпретируется в таком случае как роль творца, создающего и отменяющего в созданном им мире не только сюжеты, но и законы их построения. Поэзия же — истинный путь творческой свободы, по которому осуществляется коммуникация уникальной индивидуальности художника с Богом. Отсюда — один шаг не только до презрения к «толпе», к осознанию собственной исключительности через допущение принципиальной оторванности поэта от корней языка и культуры. Что, впрочем, если и можно вменить — то не самим романтикам, а последователям их взглядов, до предела их вульгаризовавшим, смешавшим понятие творческой уникальности с понятием эгоистического самодовольства. Поэт-романтик противопоставит толпе, де-индивидуализированной «массе»; самодовольная «каста» элиты — та же «толпа», лишённая творческой индивидуальности. «Элитарность» как противопоставление поэта народу в этом случае, действительно, можно считать предельной вульгаризацией.

Оппозицию подобным вульгаризованным взглядам составила антиэлитарная концепция, сторонники которой подвергали жёсткой критике изолированность и замкнутость художественной среды. Так, Н.А. Бердяев в предисловии к труду «О рабстве и свободе человека» высказывался по этому вопросу следующим образом: «Мне представляется также ложной идеализация культурной элиты. Самодовольство и самопревозношение культурной элиты есть эгоизм, брезгливая изоляция себя, отсутствие сознания своей призванности к служению. Я верю в подлинный аристократизм личности, в существование гениев и великих людей, которые всегда сознают долг служения, чувствуют потребность не только в восхождении, но и в нисхождении. <...> Нет ничего противнее презрения к народным массам почитающих себя элитой» [Бердяев, 1972: 19].

Наука всерьёз заинтересовалась проблемой народной культуры в XX в., пытаясь, по меткому выражению А.Я. Гуревича, «расслышать голос поколений людей, не имевших доступа к письменности и тем самым как бы исключённых из истории» [Гуревич, 1984: 14]. Ещё К. Юнг, разрабатывая понятие «архетип», отмечал наличие в коллективном бессознательном «древнейших» «изначальных типов» — «всеобщих образов», противопоставляя их формам, переработанным сознанием, и потому индивидуализированным [Юнг, 2019: 9]. Однако движущей силой культурной динамики со времён П. Сорокина и А. Тойнби считается не «народ», а «интеллектуальная элита» [Бережная, 2009: 219]. Такой подход оставляет за скобками вопрос о творческом начале народного художественного творчества. С другой стороны, установление более чётких границ и механизмов соот-

ношения индивидуального и «народного» начал входит в число приоритетных теоретических задач филологов-фольклористов, этнологов и антропологов; а также социологов и философов [Лотман, 2010: 52].

Если обратиться к арсеналу отечественной науки, то наиболее перспективными для изучения проблематики народной культуры по сей день остаются подходы М.М. Бахтина, А.Я. Гуревича и Ю.М. Лотмана, чьи работы давно получили международное признание, став хрестоматийными.

М.М. Бахтин, анализируя творчество Рабле, рисует картину мира, где «средневековый и ренессансный гротеск, проникнутый карнавальным мироощущением, освобождает мир от всего страшного и пугающего, делает его предельно нестрашным и поэтому предельно весёлым и светлым» [Бахтин, 1965: 55]. Народная культура предстаёт здесь прежде всего как карнавальная и смеховая, в противоположность «серьёзной» элитарной культуре.

Выдающийся советский и российский медиевист А.Я. Гуревич, обращаясь к изучению коллективной психологии средневековья, подчёркивает: «при анализе народной культуры недостаточно констатировать факт её противостояния «книжной» культуре, необходимо учитывать внутреннюю неоднородность и противоречивый характер сознания человека как носителя определённой культуры» [Гуревич, 2017: 15]. По его мнению, официальная церковная культура средневековья не избежала влияния народной смеховой культуры, — в том числе потому, что была адресована массовому слушателю [Гуревич, 2017а: 47].

Ю.М. Лотман описывает противопоставление массовой культуры и творческой индивидуальности в терминах семиотики: «Человек и масса (толпа, народ в этой системе синонимы) мыслятся как исходные точки любой социальной системы. Предполагается, что пространство между

ними охватывает всё, что дано человеку в области социальных структур» [Лотман, 2010: 52].

Проблема, таким образом, состоит в том, что «народное» и «индивидуальное» не отгорожены друг от друга непродолимой стеной. Исходя из этого, данное исследование обращается к комплексному культурологическому рассмотрению культуры фламенко сквозь призму тезиса о соединении в рамках этой культурной модели «стихийно-народного» и «индивидуально-творческого» начал. Культурологический анализ данной проблемы интегрирует результаты, полученные в рамках других дисциплин — прежде всего, истории и филологии. Таким образом, теоретико-методологическая база исследования опирается на междисциплинарный подход; используется инструментарий, сочетающий методы исторического (диахронного и синхронного) и сравнительного анализа, что позволяет по-новому подойти к научным результатам, полученным учёными фламенкологами.

Культура фламенко может быть рассмотрена с этих позиций в качестве эволюционирующей социально-знаковой системы, применяющей для коммуникации между индивидами (1) языковую, (2) музыкальную и (3) танцевальную матрицы. Совокупность всех трёх матриц обозначается в испанском языке термином *фламенко*; сочетание языковой и музыкальной матриц называется *канте* (тождественно понятию песня в значении, зафиксированном в современном толковом словаре русского языка¹). Употребление термина *канте* указывает на вокальную манеру исполнения произведений этого жанра — *канте хондо*, или глубокое пение. Поскольку помимо характерной мелодики, ритмики и гармонии все стили (*палос*) канте фламенко отличает особая манера исполнения, то в большинстве случаев выражения канте фламенко и канте хондо синонимичны.

1 «ПЕСНЯ, -и; мн. род. -сен; ж. 1. Словесно-музыкальное произведение для пения разным числом лиц; жанр вокальной музыки» // Современный толковый словарь русского языка. — Москва : Ридерз Дайджест. 2004. — С. 521.; *Канте фламенко* — это жанр вокальной музыки юга Испании. *Хондо* (исп. HONDO 1. *adj.* глубокий (тж перен.)) // Большой испанско-русский словарь. Более 150000 слов, словосочетаний и выражений. 8-е изд. — Москва : Рус. яз. – Медиа. 2007. — С. 413.

Начиная с эпохи средневековья в Испании параллельно развиваются городское авторское творчество и творчество жителей сельской местности, преимущественно анонимное. Обе линии самодостаточны и независимы друг от друга. При этом для большинства городских интеллектуалов фольклор «неразрывно связан с народными суевериями и предрассудками. Стремление к прогрессу и культуре, характерное для просветителей, казалось несовместимым с пристрастием к тому, что так или иначе было связано с «некультурными массами»» [Абуторабиан, 2010: 64].

Осмыслению различных аспектов культуры фламенко посвящено огромное количество научных трудов на испанском языке. Остановимся лишь на тех из них, которые касаются проблемы соотношения фольклора и поэзии фламенко.

Для начала отметим: по вопросу о том, является ли фламенко частью испанского фольклора, среди испанских исследователей нет единодушного мнения. Например, А. Арребола, гиперболизируя индивидуальное начало — личный опыт и переживания исполнителя, — утверждает, что фламенко *не является* фольклором: у народа всегда был и продолжает оставаться «свой фольклор», который он практически не усовершенствовал, — если не считать того, что подбиралась музыка под социальные, экономические и политические движения. Канте фламенко, напротив, родилось и развивается [Arrebola, 1988: 29]. Приведённая формулировка свидетельствует о довольно поверхностном знакомстве с фольклором, как и высказанное В. Баэс Сан Хосе и М. Морено Мартинес соображение, что, в отличие от фламенко, фольклорные произведения обязательно должны петься хором [Báez San José, Moreno Martínez, 1984: 166-167]. Блас Инфанте, рассуждая о характере музыки фламенко, также отмечает, что речь идёт о жанре, который не может жить, задыхается и умирает в атмосфере коллектива, каким бы свободным он ни был. Чтобы развиваться, ему нужна абсолютная свобода, которую может развить только индивид. Фламенко — это «музыка одиночества», в одиночестве отчётливее слышен присущий ему индивидуализм [Infante, 1994: 76].

Недостаточно убедительными представляются также исследования, в которых «индивидуализация» культуры фламенко проводится по историческому и этническому признакам. А. Мачадо и Альварес [Machado y Alvarez, 1998]; Ф. Педрель [Pedrell, 1922: 83-86], М. Фалья [Falla, 1988: 163-180], Ф. Гарсиа Лорка [García Lorca, 2007], Х. Турина Гомес и М. Кастильо [Turina Gómez, Castillo, 1982], Р. Молина и А. Майрена [Molina, Mairena, 1979] единодушно утверждают, что создателями и хранителями глубокого *канте хондо* являются **цыгане**. Однако содержащиеся в трудах этих исследователей размышления не подкрепляются документально. Более того, они последовательно опровергаются в работах современных фламенкологов А. и Д. Уртадо Торрес [Hurtado Torres, Hurtado Torres, 2009], Л. Лаваур [Lavaur, Steingress, 1999], Г. Стейнгресс [Steingress, 2006].

Примечательно, что сходную позицию уже в XIX в. занимал немецкий лингвист и исследователь культуры фламенко Гуго Шухардт. Проведя лингвистическое исследование текстов фламенко с включенными в них элементами цыганского жаргона *кало́*, изучив исторические документы и проведя полевые исследования, он, с одной стороны, подчеркивал принадлежность поэзии фламенко общеиспанской фольклорной традиции, а с другой — пришёл к выводу, что цыгане сперва сосуществовали с самой аморальной и опасной частью населения; затем, занимаясь мирными ремёслами, вошли в тесный контакт с низшими классами и быстро усвоили обычаи коренного населения (по крайней мере, их внешние проявления). Также они настолько глубоко восприняли андалусский фольклор, что даже стали считаться его наилучшими исполнителями [Schuchardt, 1881: 261]. И если поэзия, будучи фольклорной, выражала дух и чаяния всего народа, то музыкальная матрица обеспечивала индивидуальность и узнаваемость этой культуры. Однако, если допустить присутствие в природе фламенко ярко выраженной склонности к безграничной печали, то прежде всего, по мнению Шухардта, она выражается в музыке, которая, в свою очередь, черпает и

сочетает мотивы из всей народной поэзии [Schuchardt, 1881: 271].

Современный исследователь Хуан Карлос Риос Мартин рассматривает фламенко как многогранное выражение **андалусской идентичности**: можно рассматривать фламенко как основной маркер идентичности, поскольку в нём наряду со значимыми социально-историческими событиями находит выражение вся гамма лингвистических, эстетических, религиозных маркеров и социальность андалусской культуры. Таким образом, фламенко является объединяющим началом, удерживающим в себе богатое разнообразие оттенков. Такая установка помогает исследователю приблизиться к пониманию культурного кода народа, выходящего «далеко за пределы исключительно музыкального выражения» [Ríos Martín, Ros Piqueras, 2009: 9–10].

Подобная точка зрения находит место и в часто цитируемой российскими исследователями фламенко книге Рикардо Молины и Антонио Майрены, где утверждается, что фламенко представляет собой нечто большее, чем просто фольклор — искусство, являющееся квинтэссенцией андалусского народа [Molina, Mairena, 1979: 15]. Таким образом, испаноязычные работы не предлагают комплексного анализа соотношения индивидуального и коллективного элементов в культуре фламенко, заостряя внимание на других аспектах развития этого феномена.

Как известно, с течением времени фламенко превратилось в один из стереотипов Испании, наряду с боем быков, паэльей и другими атрибутами, став поистине национальным достоянием. Ключевую роль в этом процессе сыграла необходимость привлечения туристического потока из европейских стран, потенциальная экономическая выгода от которого была очевидной для франкистского правительства. Один из ведущих современных исследователей испанской культуры Герхард Стейнгресс отмечает, что импульс, который получило фламенко в середине XX в., снабдил его особыми идеологическими и эстетическими оттенками — оно стало представляться на внешнем контуре как часть общенационального культурного кода, обладающая

узнаваемыми внешними признаками. Идеология фольклорной цыганщины Испании, по его мнению, коренится во франкистском режиме, который попытался возбудить в европейском туристе интерес с помощью признанного фольклорного инструментария, сформировавшегося в эпоху романтизма XIX в. Послевоенная Испания вновь нуждалась в прививке исконного, в эстетическом совершенстве андалусского, новой редакции экзотически-восточного прошлого, чёрных глазах и кипящей крови — энергичном, хотя и запоздалом ответе Юга на спорное желание Ортеги-и-Гассета видеть Андалусию будущего без «канте хондо» и прочих проявлений «южной экзотики» [Lavaur, Steingress, 1999: 7–8].

Рубежом в развитии фламенко стала середина XX в. Именно тогда произошла смена его статуса — из творчества маргинальных обитателей городских окраин, пройдя через подмостки кафешантанов и сцены варьете, оно превратилось в символ страны. Вместе с тем, в истории фламенко этот выход на новый уровень был не первым: начиная с XVIII в., когда информация о самобытной песенно-танцевальной культуре южных регионов Испании благодаря путешественникам стала проникать в европейские страны, происходили изменения социальной среды, соотношения коллективного и индивидуального, анонимного и авторского, осмысливались, а зачастую придумывались, теоретические основы «глубинного — хондо». Наличие письменных памятников, фиксирующих тексты песен и сведения об истории фламенко, позволяет более пристально взглянуть на определённые грани этой во многом противоречивой культуры, а отсутствие трудов (как на русском, так и на испанском языке), посвящённых анализу проявления индивидуального и коллективного начал в различных аспектах этой культуры, делают актуальными вопросы, поставленные в начале нашего исследования.

Необходимо отметить, что фламенко на протяжении длительного периода не являлось единственным и общенародным вариантом фольклора на территории Андалусии, но лишь его городской разновидностью — творчеством социально уязви-

мого гетерогенного по своему этническому составу слоя, для определения которого, на наш взгляд, подходит довольно неожиданный в данном контексте термин «прекариат» [Standing, 2011]. Характеризуя фламенко как миноритарную и народную культуру одновременно, В. Баэс Сан Хосе и М. Морено Мартинес отмечают, что народным в нём является фонетика, лексика и синтаксис (с элементами, характерными прежде всего для городского люмпен-пролетариата, большую часть которого составляют цыгане), однако, оно миноритарно, поскольку народ не является автором текстов и не видит в нём искусства, движущего массы [Báez San José, Moreno Martínez, 1984: 165].

В XIX в., как и в наши дни, в городах одной из беднейших провинций Испании собирались «люди, не имеющие постоянного заработка, места работы, социальных гарантий, зачастую их трудовая занятость является неформальной» [Дружилов, 2015: 53]. Подобно современным трудовым мигрантам они не растворялись, ассимилируясь с коренным населением, а вынужденно объединялись в местах локального расселения (например, «цыганский квартал» Триана в Севилье). Сгруппированность по роду занятий и этническому признаку в кварталах Севильи, Кадиса и Хереса превращала их в обособленные социумы внутри городского общества [Lorente, Pantaleoni, 2012: 84]. При этом, как считает испанский исследователь Давид Мартин Санчес, цыгане были одним из компонентов в этом «плавильном котле» нищеты и безысходности: их считали преступниками; многие, не являвшиеся цыганами по происхождению, причислялись к цыганам исключительно из-за асоциального образа жизни или благодаря связям с представителями цыганского народа [Martín Sánchez, 2018: 22]. Подобные свидетельства можно найти и в самих коплах: *Aunque canto a lo jitano / No soy jitanito, no, / Me he criaído entre ellos / Me tira la inclinasióⁿ*² [Machado y Alvarez, 1998: 110]. Таким образом, общенациональным характером фламенко обязано процессу маргинализации, имевшему место не только в самой

городской среде, но и при переселении в город жителей сельской местности, равно как и при миграции с одного континента на другой. Альфредо Арребола определяет эту культуру как сложную систему житейской мудрости народа, который был политически и социально маргинализован [Arrebola, 1998: 16]. В подобных анклавах, в пригородах, происходили встреча и соединение элементов различных народных культур — процесс, подаривший миру самобытное канте фламенко [Lorente, Pantaleoni, 2012: 84].

Некоторые эпизоды формирования культуры фламенко нашли отражение в путевых заметках современников. Так, путешественник XVIII в. англичанин Генри Суинбёрн, рассказывая о танце мангиндой, сообщает, что ввиду крайней непристойности и развратности он находился под строжайшем запретом и исполнялся подобно фанданго (привезённый с Кубы танец африканского происхождения) на простую мелодию. Посетившие Андалусию в середине XIX в. русские интеллектуалы также оставили довольно красноречивые свидетельства. Так, рассуждая о мелодическом рисунке и текстах песен, В.П. Боткин указывал, что для их исполнения необходима скорее ловкость, чем искусство, и они «отличаются от песен остальной Испании необыкновенным удалством и чувственностью содержания...» [Боткин, 1976: 146]. М.И. Глинка, присутствовавший на танцевальных вечерах в Севилье, свидетельствовал: «национальные певцы заливались в восточном роде». А о гранадском гитаристе Мурсиано он сообщил следующее: «Играл же необыкновенно ловко и отчётливо; вариации на национальный тамошний танец Fandango, им сочинённые и сыном его положенные на ноты, свидетельствовали о его музыкальном даровании» [Глинка, 1988: 124]. Таким образом, путевые заметки показывают, что к середине XIX в. фламенко приобретало известность и популярность среди путешественников.

Итак, на протяжении XIX в. бытование и развитие культуры фламенко происходило

² Хотя пою я песнь фламенко, / Только сам я не цыган. / В их среде я воспитался, / К ним влечёт меня всегда.

преимущественно в рамках определенного социального слоя, который, однако, не был изолирован от остальной части общества. «Весёлый и светлый» [Бахтин, 1965: 55] мир народной культуры фламенко с раскрепощёнными танцами привлекал представителей более привилегированных слоёв в качестве зрителей. Социальное взаимодействие открывало пространство для развития песенно-танцевальной культуры, одновременно способствуя углублению её внутренних противоречий.

Каковы антитезы, сыгравшие ключевую роль в судьбе фламенко? Это, как уже отмечалось, контраст индивидуального и коллективного, порождённый интересами и условиями существования социальных слоёв, к которым принадлежали с одной стороны исполнители, а с другой — слушатели и зрители. Этот контраст имеет далеко не абстрактное содержание, представляющее собой совокупность противоречий, свойственных культуре Испании конкретного периода её истории. Факторы, противопоставлявшие население по этническим, имущественным и иным социальным признакам приводят к двойственности ориентации исполнителя, зависимость этой ориентации от конкретной аудитории. «Для внутреннего потребления» представителями своего же социального слоя подходило одно; для широкой публики, гетерогенной по социальному статусу и национальной принадлежности, — другое. В этих двух случаях с высокой долей вероятности можно предположить наличие различных, а зачастую противоположных, целей и исполнительских стратегий, появление культурно ориентированных особенностей репертуара и т.п. Если танцы и песни в семейном кругу не способствуют обогащению, исполнителя это не задевает; зато выход этого искусства на большую сцену или же выступление перед представителями более обеспеченного социального слоя неразрывно связаны с коммерциализацией. При этом ориентированность

исполнителя на предпочтения публики, конкуренция, возможность улучшения финансового положения и т.д. мотивирует артиста искать новые формы и максимально ярко выразить собственную индивидуальность.

Не секрет: городская среда по сравнению с сельской является более питательной для индивидуализации (усиления роли автора и исполнителя). Потому закономерно, что именно здесь из двух десятков стилей, имевшихся в канте фламенко XIX в. (*фанданго, сегурилья, солеа, петенера, алегриа, поло и канья, мартинете, карселера* и др.), к настоящему времени сформировалось более восьмидесяти. Причём данная тенденция отнюдь не предполагала деградацию и упрощения фламенко, как о том заявляли испанские интеллектуалы рубежа XIX–XX вв. (А. Мачадо и Альварес [Machado y Alvarez, 1998]; Ф. Педрель [Pedrell, 1922], М. де Фалья [Falla, 1988], Ф. Гарсиа Лорка [García Lorca, 2007]). Напротив, рост жанрового разнообразия вынуждает искать наиболее интересные и утончённые формы. В документе XVIII в., озаглавленном *Libro de la gitanería de Triana de los años 1740 a 1750 que escribió el Bachiller Revoltoso para que no se imprimiera*³, приводятся имена и сведения о цыганках, руководивших танцевальными группами, численность которых достигала 12 человек: Каталина де Альмогера, Ла Химена, Доминга Орельяна, Ла Флака, а также внучка Бальтасара Мантеса. Последняя, хотя её имя осталось неизвестным, пользовалась большой популярностью и выступала в богатых домах Севильи. В рукописи также говорится, что она танцевала под аккомпанемент гитары, барабана и голоса. Таким образом, исполнители фламенко были вынуждены ориентироваться на вкусы просвещённого испанского общества и параллельно обслуживать эстетические потребности представителей своего социального слоя, в каждом конкретном случае предлагая индивидуальные творческие решения. Что,

³ Книга цыганского квартала Триана с 1740 по 1750 гг., написанная Непослушным Школяром (*el Bachiller Revoltoso*), чтобы не быть опубликованной. Факсимиле рукописи было опубликовано в 1995 г. на средства Муниципальной Хунты района Триана с разрешения собственника Антонио Кастро.

на наш взгляд, и способствовало формированию значительного количества различных стилей — *палос фламенко*.

Вместе с тем, процесс индивидуализации в искусстве фламенко не исключает из творческого процесса коллективное начало. Именно народ, «коллективный автор», выступает как 1) создатель текста и 2) потребитель конечного художественного продукта. Взаимосвязь индивидуального и коллективного осуществляется по стандартной коммуникативной модели, в которой присутствуют отправитель, сообщение, канал и адресат. М.А. Сердюк, анализируя отношения между адресантом и адресатом в русском фольклорном тексте, справедливо отмечает: «деление на исполнителя и слушателя в фольклоре условно, фольклорная коммуникация предполагает всеобщее участие в фольклорном действе, а непременным условием этого служит общность мировосприятия и тезауруса. Таким образом, коллективный характер свойствен не только созданию, порождению фольклорного текста, но и его восприятию» [Сердюк, 2009: 146]. На наш взгляд, хотя в искусстве фламенко адресат также всегда коллективен, однако распределение функций и деление на исполнителей и слушателей в нём гораздо более отчётливое, поскольку включает четыре компонента, как о том говорится в самих куплетах: *Una fiesta se hace / Con tres personas: / Uno baila, otro canta / Y el otro toca. / Ya me olvidaba / De los que dicen ¡ole! / Y tocan palmas* [Machado, Rodríguez Romero, 2008: 114]⁴. *En er barrio e Triana, / Er que no sabe cantá, / Sabe tocá bien las parmas* [Machado y Alvarez, 1998: 47]⁵. Каналом служат исполнители, доносящие до слушателей сообщение, составленное либо коллективным творцом-народом, либо конкретным автором.

Вопрос анонимности и авторства текстов имеет особое значение. В истории фламенко имеются сборники народных (анонимных) текстов; авторские куплеты, сочинённые исполнителями из народной

среды; авторские коплы, написанные образованными испанцами для народного исполнения и, наконец, авторские же поэтические литературные произведения по мотивам фламенко.

Примечательно: к концу XIX в. в культуре фламенко уже сформировался значительный корпус куплетов и установить авторство большинства из них не представлялось возможным. Так, Антонио Маchado и Альварес в комментариях к собранным им коплам указывает предполагаемое авторство лишь в некоторых случаях. Поскольку это были тексты, созданные раньше момента исполнения и отражавшие реалии иного времени, через их воспроизведение осуществлялась коммуникация между разными поколениями, передача информации и опыта, закреплённая народными поэтами в песне. Вместе с тем, исполнитель в этом коммуникативном процессе играет роль не только канала, но и фильтра, актуализируя ту информацию, которая на его личный взгляд будет востребована публикой. Также возможен вариант непосредственного общения автора со слушателем, когда исполнитель озвучивает свой собственный текст. И если испытание временем проходят произведения, затрагивающие темы общечеловеческого и надвременного характера, то содержание авторских куплетов зачастую является более индивидуализированным.

Яркой иллюстрацией изложенных выше доводов служит сравнение **тематик** народных и авторских куплетов. В сборнике народных песен тематической доминантой являются отношения мужчины и женщины — актуальная для всех времён жизненная реальность. Вместе с тем, в каждой купле безымянный автор рассказывал о каком-то конкретном проявлении чувств или делился собственной историей. В результате частицы опыта множества творцов, как в калейдоскопе, складываются в сложную и причудливую картину нравов и отношений, существовавшую между муж-

⁴ Можно праздник устроить, / Если есть кому петь, / плясать, на гитаре играть. / Не считаю я тех, / Кто в ладоши хлопает / И кричит «оле!».

⁵ А у нас, в квартале Триана, / Всяк, кто в пении не силен, / Бьёт в ладоши очень рьяно.

чиной и женщиной в Испании XIX в. [Балматова, 2020: 26-27]. Также куплеты фламенко рассказывают о правоприменительных практиках и пенитенциарной системе, духовно-религиозных воззрениях, обычаях и суевериях, отношении к богатству, бедности, несчастьям, историческим деятелям и событиям. В текстах песен запечатлена ярко выраженная персональная реакция на значимые общественно-исторические события, поскольку «частая смена политических режимов в XIX столетии привела к тому, что это время <...> стало периодом нашествий, революций, восстаний, голода и потрясений всякого иного рода принесло много потерь, особенно среди беднейших слоёв населения» [Шейко, 2017: 41]. Таким образом, на уровне создания текста источником тем и сюжетов выступает коллективный опыт, события, затрагивающие весь социум; в то время как индивидуальное сводится к их осмыслению и художественной интерпретации конкретным автором-исполнителем.

В авторских сборниках перечень тем гораздо уже, и в зависимости от социальной ступени, занимаемой автором, тяготеет либо к лирической сфере, как у Мануэля Мачадо [Балматова, 2016; 2017], либо к бедам и страданиям, как у Мануэля Бальмаседы [Балматова, 2020]. Наряду с этим для произведений авторов, не принадлежащих к маргинальному социальному слою, характерно большее разнообразие формы, использование иных, более сложных выразительных средств, что усиливает индивидуальное начало и способствует большей узнаваемости их текстов.

Канте фламенко позволяет осуществлять коммуникацию не только в диахроническом разрезе, передавая информацию о событиях и нравах XIX в. последующим поколениям. Ещё одной функцией этого искусства является общение между различными слоями социума, и этой возможностью оно также обязано бытованию в городской среде и коммерческому вектору развития. Вплоть до второй четверти XX в. исполнитель из среды городского прекариата с самых разнообразных сценических площадок — кафешантанов, театров, салонов и прочих площадок доносил до

сознания почтенной публики, среди которой были иностранные туристы, местная знать, образованные горожане и представители власти, и информацию о современных условиях своего существования, проблемах и надеждах, и песни прошедших времён, содержащие огромный нравственный и дидактический потенциал. Однако взаимодействие между слоями испанского общества посредством *канте фламенко* не было односторонним: представители местной интеллигенции способствовали популяризации этой ветви испанской культуры, собирая, записывая и публикуя народные куплеты, издавая сборники наиболее интересных произведений народных авторов, а также создавая собственные стихотворения в фольклорном стиле с целью внедрения их в народную среду. Примером может служить сборник *«Канты, песни и коплы, сочинённые в народном андалузском стиле»* Мануэля Мачадо, в предисловии к которому поэт заявляет, что песни становятся настоящими, лишь когда предано забвению имя их автора. Он призывает к народному исполнению его текстов и отказывается от авторских прав: «Пойте их [песни], и не бойтесь, что я заявлю о своих авторских правах. Однажды, когда я услышал одну из моих солеар в исполнении певицы фламенко на андалузской вечеринке, где никто не умел читать и не знал меня, я понял, что парадокс славы состоит в том, чтобы быть прекрасно понятым и прочувствованным, оставаясь при этом неизвестным. Большого мне не нужно» [Machado, 2008: 12]. Оригинальность идеи этого поэтического сборника заключается в том, что Мануэль Мачадо сознательно стремится соединить в нём фольклорные элементы с приёмами «классической» литературы и постепенно внедрить в народную среду свои стихотворения, начиная с привычных произведений в стилистике фламенко, до более сложных форм с отчетливо проявляющимся влиянием модного на рубеже веков литературного модернизма. Таким образом поэт создаёт прецедент перехода индивидуального начала в коллективное.

Ещё одним вариантом взаимодействия автора с народной культурой является сборник *«Стихи о канте хондо»* Ф. Гарсиа

Лорки. Работу над ним поэт закончил в 1921 г., то есть практически в начале своего творческого пути. Для обретения собственного поэтического языка он перерабатывает народную песню, превращая её в некоторое подобие религии со свойственным набором узнаваемых образов (цыгане, боль, свечи, шествия), пантеоном святых (великие кантаоры), имманентностью, проявляющейся в присутствии смерти или сформировавшегося позднее учения о дуэнде. С этой точки зрения представляется закономерным стремление к сакрализации цыган, попытки выделения исконных «чистых» стилей и сочинение тысячелетней истории для сравнительно нового культурного феномена. Мистификация и сакрализация фламенко, превращение народных попевок-частушек в древнее цыганское искусство, облечённое ореолом страстей, измен, убийств и смерти произошло благодаря тому, что Ф. Гарсиа Лорка, опираясь на народные песни фламенко, экспонировал основные темы и образы своего творчества в сборнике «Стихи о канте хондо». Лорка не входит в коммуникацию с людьми из среды бытования фламенко, а лишь использует отдельные художественные элементы этого искусства, чтобы создавать поэтическое сообщество для представителей своего социального слоя. Следует подчеркнуть: именно благодаря творчеству Лорки в фламенкологии закрепилось противопоставление стилей по признаку продолжительности существования и оригинальности. Причин тому немало. И одна из них состоит в том, что творчество самого Ф. Гарсиа Лорки во многом является примером индивидуализации коллективного, причём не в узком смысле заимствования отдельных тем или сюжетов, а более глобально — через переработку целых пластов народной культуры (что, как известно, свойственно многим крупным поэтам, композиторам и т.д.).

Впервые мысль о художественном превосходстве некоторых стилей фламенко (тона, ливьяна, цыганская сегирилья) была высказана Антонио Мачадо Альваресом

(Демофилом) в предисловии к сборнику песен, где он настойчиво разделяет все стили на «исконное канте хондо» и «кабацкое канте фламенко» — древнее первое и сравнительно молодое второе. Представляется справедливым утверждение Энрике Бальтанаса, что Мачадо Альварес сформулировал поэтику глубинного (хондо)⁶ [Machado y Álvarez, Baltanás, 1999: 32]. В частности, рассуждая об истинно цыганских песнях, Мачадо прибегает к выражению «por too lo jondo», которое, на наш взгляд, свидетельствует не только о репертуаре, но и о манере исполнения, как, например, на российских вечеринках можно услышать просьбу: спой, чтоб душа развернулась, на которую исполнитель, знакомый с предпочтениями публики, отвечает соответствующим произведением из своего репертуара.

Впоследствии антитезу хондо — фламенко активно использовал Ф. Гарсиа Лорка для продвижения организованного им в 1922 г. конкурса канте хондо, неизменно выделяя при этом цыганский фактор. Именно этой сравнительно немногочисленной этнической группе приписывается исключительная роль в создании и герметичном хранении некоторых стилей, унаследованных в незапамятные времена от индийских предков. Вместе с тем, из эпистолярного наследия самого поэта следует, что цыгане были для него не более чем одной из художественных доминант. Так, в письме к Хорхе Гильену он признаётся, что его начал немного беспокоить его миф цыганства. Они вносят сумятицу в его жизнь и характер. Он этого никоим образом не желает. Цыгане — это лишь тема, не более того. Он мог бы с таким же успехом писать о швейных иглах или водных пейзажах. К тому же цыганство придаёт ему оттенок бескультурия, невоспитанности, делает из него дикого поэта, которым он не является [Logsa, 2007: Vol. IV, 306]. Однако, благодаря творчеству Лорки ореол таинственности, древности и чистоты вокруг некоторых «хондо-стилей», а равно и миф «цыганства», столь прочно закрепились за *канте фламенко*, что усилия значительного ко-

⁶ El formulador de una poética de lo jondo.

личества испанских фламенкологов оказались недостаточными, чтобы развенчать эти стереотипы.

Таким образом, хондо и фламенко не являются противопоставлением цыганских песен и андалусского фольклора, но, на наш взгляд, лишь дополняют друг друга. *Канте фламенко* — это региональная разновидность городского фольклора. Это понятие применимо ко всей палитре стилей фламенко, тогда как термин *канте хондо* скорее свидетельствует о манере исполнения этих фольклорных образцов.

Подводя итог, стоит отметить, что, соединяя в себе элементы фольклора сельской местности и сценического искусства города, фламенко является симбиозом, народно-городской культурой, осуществляющей коммуникативную функцию как в рамках одного социального слоя, так и между различными слоями городского социума. Коллективное и индивидуальное начала в этой культуре находят выражения на разных уровнях социального взаимодействия, исторических связей, межличностного общения; они не параллельны, а взаимосвязаны и взаимно переплетены. На уровне текста коллективное начало служит источником тем, каждой из которых конкретный автор даёт индивидуальную

интерпретацию. На уровне исполнения и восприятия автор передаёт слушателю сообщение, содержащее информацию о коллективном (память и опыт предыдущих поколений или актуальное для определённой части общества положение); делится собственными переживаниями или оценками. Слушатель, воспринимая информацию, с одной стороны, приобщается к коллективному, а с другой, индивидуализирует её путём соотнесения с собственной картиной мира. Наличие контрастов в канте фламенко обусловлено социальной средой его формирования и бытования, присутствием коммерческой составляющей и ориентированностью исполнителя на вкусы и потребности аудитории. Необходимость привлекать, удивлять и заинтересовывать зрителя на разных этапах развития фламенко оказывала влияние на все компоненты этого искусства, а фактор конкуренции побуждал исполнителей искать новые формы и разрабатывать новые стили. Наличие противоположных векторов обеспечило этой культуре потенциал, позволивший ей выйти за рамки узкого социального слоя, развиваться и обретать популярность не только в Испании, но и далеко за её пределами.

Список литературы:

- Шлегель Ф. Идеи // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. — Москва : Изд-во Московского Университета, 1980. — С. 60–61.
- Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека : (опыт персоналистической философии). — Paris : YMCA-press, Sor., 1972. — 222 с.
- Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. — Москва : Искусство, 1984. — 252 с.
- Юнг К.Г. Архетипы и коллективное бессознательное. — Москва : Издательство АСТ, 2019. — 496 с.
- Бережная Е.А. К вопросу о роли коллективного и индивидуального творческих начал в развитии культуры // Вестник Воронежского государственного технического университета. — 2009. — Т. 5, № 10. — С. 218–220.
- Лотман Ю.М. Непредсказуемые механизмы культуры. — Таллин : TLU Press, 2010. — 232 с.
- Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — Москва : Художественная литература, 1965. — 528 с.
- Гуревич А.Я. История и психология // Избранное. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет. — Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2017. — С. 5–23.

- Гуревич А.Я. К истории гротеска. «Верх» и «Низ» в средневековой латинской литературы // Избранное. История – нескончаемый спор. — Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2017а. — С. 45–61.
- Абуторабиан Г.А. Фольклор и ментальность // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. — 2010. — № 6. — С. 63–66.
- Arrebola A. La Espiritualidad en el cante flamenco. — Cadiz : Universidad de Cadiz, 1988. — 121 p.
- Báez San José V. Hombre, gitano y dolor en la colección de cantes flamencos recogidos y anotados por Antonio Machado y Álvarez (Demófilo) / V. Báez San José, M. Moreno Martínez // Archivo de filología aragonesa. — 1984. — Vol. 34–35. — Pp. 165–200.
- Infante B. Orígenes de lo flamenco y secreto del cante jondo (1929-1933) // edición facsímil del XXII Congreso de Arte Flamenco. — Málaga : Diputación-Ayuntamiento de Estepona, 1994. — 188 pp.
- Machado y Alvarez A. Colección de cantes flamencos. — Barcelona : DVD ediciones, 1998. — 238 p.
- Pedrell F. Cancionero musical popular español. 2o tomo. — Valls : Castells, 1922. — 193 p.
- Falla M. de. Escritos sobre música y músicos: Debussy, Wagner, el Cante jondo. — Madrid : Espasa Calpe, 1988. — 186 p.
- García Lorca F. Obras completas. Vol. I-VI. — Barcelona : RBA Coleccionables, S.A., 2007.
- Turina Gómez J. La música andaluza/ J. Turina Gómez, M. Castillo. — Sevilla : Alfar, 1982. — 125 p.
- Molina R. Mundo y formas del cante flamenco / R. Molina, A. Mairena. — Granada ; Sevilla : Librería Al-Andalus, 1979. — 326 p.
- Hurtado Torres A. La llave de la música flamenca / A. Hurtado Torres, D. Hurtado Torres. — Sevilla : Signatura, 2009. — 456 p.
- Lavaur L. Teoría romántica del Cante Flamenco : raíces flamencas en la coreografía romántica europea / L. Lavaur, G. Steingress. — Sevilla: Signatura Ediciones, 1999. — 179 p.
- Steingress G. El trasfondo bizantino del cante flamenco. Lecciones del encuentro del flamenco andaluz con el rebético greco-oriental // Trans Revista Transcultural de Música. — 2006. — № 10. — URL: <https://www.sibetrans.com/trans/articulo/156/el-trasfondo-bizantino-del-cante-flamenco-lecciones-del-encuentro-del-flamenco-andaluz-con-el-rebetico-greco-oriental>.
- Schuchardt H. Die Cantes Flamencos // Zeitschrift für romanische Philologie (ZrP). — 1881. — Vol. 5, № 2–3. — P. 249–322. — DOI: 10.1515/zrph.1881.5.2-3.249.
- Ríos Martín J.C. La identidad andaluza en el flamenco / Martín J.C. Ríos, M.D. Ros Piqueras. — Sevilla : Atrapasueños, 2009. — 131 p.
- Standing G. The precariat the new dangerous class. — London ; New York : Bloomsbury, 2011. — 198 p.
- Дружилов С.А. Прекариат и неформальная трудовая занятость в России: социально-психологические аспекты // Гуманитарные научные исследования. — 2015. — № 1. — URL: <http://human.snauka.ru/en/2015/01/9491>.
- Lorente M. Herencia e innovación en el flamenco : el crisol de un sentimiento / M. Lorente, A. Pantaleoni. — Sevilla : Fundación Corporación Tecnológica de Andalucía, 2012. — 278 p.
- Martín Sánchez D. Historia del pueblo gitano en España. — Madrid : Los Libros de la Catarata, 2018. — 125 p.
- Боткин В.П. Письма об Испании. — Ленинград : Наука, 1976. — 343 с.
- Глинка М.И. Записки. — Москва : Музыка, 1988. — 222 с.
- Сердюк М.А. Традиционный фольклорный текст в системе координат «адресант ↔ адресат» // Вестник Тамбовского университета Серия Гуманитарные науки. — 2009. — № 4. — С. 145–147.
- Machado M. Cante hondo : cantares, canciones y coplas, compuestas al estilo popular de Andalucía / M. Machado, D. Rodríguez Romero. — Barcelona : Nortésur, 2008. — 169 p.
- Балматова Т.М. От любви до ненависти: к вопросу о переводе любовных куплетов фламенко на русский язык // Риторика. Лингвистика. — 2020. — № 15. — С. 18–28.
- Шейко Е.А. Песенный фольклор (испанская копла) как источник по изучению французской осады Кадиса 1810-1812 гг. // Ученые записки УО ВГУ им ПМ Машерова. — 2017. — Т. 23. — С. 40–46.
- Балматова Т.М. «Канте хоңдо» Мануэля Мачадо через призму фольклорной традиции фламенко // Филологические науки в МГИМО. — 2016. — № 8. — С. 156–178.

Балматова Т.М. Цвета, цветы и символы в «Канте хондо» М. Мачадо // Вопросы иберо-романистики. — 2017. — № 16. — С. 61–66.

Machado y Alvarez A. Colección de cantes flamencos, recogidos y anotados por Demófilo / A. Machado y Alvarez, E.R. Baltanás. —Sevilla : Signatura, 1999. —288 p.

References:

Schlegel, F. (1980) 'Idei [Ideas]', in *Literaturnye Manifesty Zapadnoevropejskikh Romantikov [Literary Manifestos of Western European Romanticism]*. Moscow: MSU Publ., pp. 60–61. (In Russian)

Berdyaev, N. (1972) *O Rabstve i Svobode Cheloveka (Opyt Personalisticheskoi Filosofii) [Slavery and Freedom]*. Paris: Ymca-Press, cop. (In Russian)

Gurevich, A. I. (1984) *Kategorii Srednevekovoi Kul'tury [Categories of Medieval Culture]*. Moscow: Iskusstvo Publ. (In Russian)

Jung, C. G. (1958) *Gesammelte Werke. Die Archetypen und das Kollektive Unbewusste*. Zürich; Olten: Rascher ; Walter. (Russ. ed.: Jung, C. G. (2019) *Arkhetipy i Kollektivnoe Bessoznatel'noe*. Moscow: AST Publ.)

Berezhnaya, E. A. (2009) 'To the Question about Collective and Individual Creative Beginning of the Development of Culture', *Bulletin of the Voronezh State Technical University*, 5(10), pp. 218–220. (In Russian)

Lotman, J. M. (2010) *Nepredskazuemye Mehanizmy Kul'tury [The Unpredictable Mechanisms of Culture]*. Tallinn: TLU Press. (In Russian)

Bakhtin, M. M. (1965) *Tvorchestvo Fransua Rable i Narodnaia Kul'tura Srednevekov'ia i Renessansa [The work of François Rabelais and the Popular Culture of the Middle Ages and Renaissance]*. Moscow: Khud. Lit. Publ. (In Russian)

Gurevich, A. I. (2017) 'Istoriia i Psikhologiiia [History and Psychology]', in *Izbrannoe. Medievistika i Skandinavistika: Stat'i Raznykh let [Collected Works . Medieval and Scandinavian Studies: Articles from Different Years]*. Moscow ; Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., pp. 5–23. (In Russian)

Gurevich, A. I. (2017a) 'K Istorii Grotesk. Verkh i Niz v Srednevekovoi Latinskoi Literature [Towards a History of the Grotesque. Top and Bottom in Medieval Latin Literature]', in *Izbrannoe. Istoriia – Neskonchae-myi Spor [Collected Works. History – an Endless Debate]*. Moscow ; Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., pp. 45–61. (In Russian)

Abutorabian, G. A. (2010) 'Fol'klor i Mental'nost' [Folklore and Mentality]', *Bulletin of the Moscow state University of culture and arts*, (6), pp. 63–66. (In Russian)

Arrebola, A. (1988) *La Espiritualidad en el Cante Flamenco*. Cadiz: Universidad de Cadiz.

Báez San José, V. and Moreno Martínez, M. (1984) 'Hombre, Gitano y Dolor en la Colección de Cantes Flamencos Recogidos y Anotados por Antonio Machado y Álvarez (Demófilo)', *Archivo de Filología Aragonesa*, 34–35, pp. 165–200.

Infante, B. (1994) 'Orígenes de lo Flamenco y Secreto del Cante Jondo (1929-1933)', in *edición facsímil del XXII Congreso de Arte Flamenco*. Málaga: Diputación-Ayuntamiento de Estepona, p. 188.

Machado y Alvarez, A. (1998) *Colección de Cantes Flamencos*. Barcelona: DVD ediciones.

Pedrell, F. (1922) *Cancionero Musical Popular Español. 2º tomo*. Valls: Castells.

Falla, M. de (1988) *Escritos sobre Música y Músicos: Debussy, Wagner, el Cante Jondo*. Madrid: Espasa Calpe.

García Lorca, F. (2007) *Obras Completas. Vol. I-VI*. Barcelona: RBA Coleccionables, S.A.

Turina Gómez, J. and Castillo, M. (1982) *La Música Andaluza*. Sevilla: Alfar.

Molina, R. and Mairena, A. (1979) *Mundo y Formas del Cante Flamenco*. Granada ; Sevilla: Librería Al-Andalus.

Hurtado Torres, A. and Hurtado Torres, D. (2009) *La Llave de la Música Flamenca*. Sevilla: Signatura.

Lavaur, L. and Steingress, G. (1999) *Teoría Romántica del Cante Flamenco : Raíces Flamenca en la Coreografía Romántica Europea*. Sevilla: Signatura Ediciones.

Steingress, G. (2006) 'El Trasfondo Bizantino del Cante Flamenco. Lecciones del Encuentro del Flamenco Andaluz con el Rebético Greco-Oriental', *Trans. Revista Transcultural de Música*, (10). Available at: <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-178-192>

www.sibetrans.com/trans/articulo/156/el-trasfondo-bizantino-del-cante-flamenco-lecciones-del-encuentro-del-flamenco-andaluz-con-el-rebetico-greco-oriental.

Schuchardt, H. (1881) 'Die Cantes Flamencos', *Zeitschrift für romanische Philologie (ZrP)*, 5(2–3), pp. 249–322. doi: 10.1515/zrph.1881.5.2-3.249.

Ríos Martín, J. C. and Ros Piqueras, M. D. (2009) *La Identidad Andaluza en el Flamenco*. Sevilla: Atrapasueños.

Standing, G. (2011) *The Precariat the New Dangerous Class*. London ; New York: Bloomsbury.

Druzhilov, S. A. (2015) 'The Precariat and Informal Work in Russia: the Socio-psychological aspects', *Humanities scientific researches*, (1). Available at: <http://human.snauka.ru/en/2015/01/9491> (In Russian)

Lorente, M. and Pantaleoni, A. (2012) *Herencia e Innovación en el Flamenco : el Crisol de un Sentimiento*. Sevilla: Fundación Corporación Tecnológica de Andalucía.

Martín Sánchez, D. (2018) *Historia del Pueblo Gitano en España*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Botkin, V. P. (1976) *Pis'ma ob Ispanii [Letters about Spain]*. Leningrad: Nauka. (In Russian)

Glinka M.I. (1988) *Zapiski [Notes]*. Moscow: Muzyka. (In Russian)

Serduk, M. A. (2009) 'The Tradition Folklore Text in the Coordinate Addresser ↔ Adresse', *Tambov University Review. Series: Humanities*, (4), pp. 145–147. (In Russian)

Machado, M. and Rodríguez Romero, D. (2008) *Cante Hondo : Cantares, Canciones y Coplas, Compuestas al Estilo Popular de Andalucía*. Barcelona: Nortedur.

Balmatova, T. M. (2020) 'Ot Liubvi do Nenavisti: k Voprosu o Perevode Liubovnykh Kupletov Flamenko na Russkiiazyk [From Love to Hate: Towards a Translation of Flamenco Love Verses into Russian]', *Ritorika. Lingvistika*, (15), pp. 18–28. (In Russian)

Sheiko, E. A. (2017) 'Song Folklore (the Spanish Copla) as a Source of the Study of French Siege of Cadiz in 1810–1812', *Uchenye zapiski UO VGU imeni P.M. Mašerova*, 23, pp. 40–46. (In Russian)

Balmatova, T. M. (2016) 'Collection of Poems of Manuel Machado Cante Jondo through the Folk Tradition of Flamenco', *Philology at MGIMO*, (8), pp. 156–178. (In Russian)

Balmatova, T. M. (2017) 'Tsveta, Tsvety i Simvol v Kante Khondo M. Machado [Colours, Flowers and Symbols in M. Machado's Canto Hondo]', *Voprosy Ibero-romanistiki*, (16), pp. 61–66. (In Russian)

Machado y Alvarez, A. and Baltanás, E. R. (1999) *Colección de Cantes Flamencos, Recogidos y Anotados por Demófilo*. Sevilla: Signatura

Информация об авторе

Гринина Елена Анатольевна — кандидат филологических наук, доцент; доцент кафедры испанского языка, Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России (Россия)

Балматова Татьяна Михайловна — преподаватель кафедры испанского языка, Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов

Information about the author

Elena A. Grinina — PhD (Philology), Associate Professor, Assistant Professor of Spanish Language Department, MGIMO University (Russia)

Tatiana M. Balmatova — Lecturer of Spanish Language Department, MGIMO University (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 25.12.2020; одобрена после рецензирования 26.02.2021; принята к публикации 03.03.2021.

The article was submitted 25.12.2020; approved after reviewing 26.02.2021; accepted for publication 03.03.2021.

Рецензия

УДК 008

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-193-195>

ЖУРНАЛИСТЫ О ЖУРНАЛАХ: РЕЦЕНЗИЯ НА УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ РУССКИЕ ЖУРНАЛЫ XIX — НАЧАЛА XX СТОЛЕТИЯ

Алла Романовна Благова¹, Наталья Васильевна Кутукова²

¹ МГИМО МИД России, Москва, Россия
blagovaalla@yandex.ru <https://orcid.org/>

² МГИМО МИД России, Москва, Россия
kutukova-natalya@yandex.ru <https://orcid.org/>



Русские журналы XIX — начала XX столетия: учебное пособие / Я.Л. Скворцов, Н.В. Шевцов, В.В. Сухой [и др.] ; под редакцией Н.В. Шевцова. — Москва : МГИМО-Университет, 2020.

Для цитирования: Благова А.Р. Журналисты о журналах: рецензия на учебное пособие Русские журналы XIX – начала XX столетия / А.Р. Благова, Н.В. Кутукова // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 193–195. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-193-195>

JOURNALISTS ON JOURNALS: TEXTBOOK REVIEW *RUSSIAN MAGAZINES OF THE 19TH — EARLY 20TH CENTURIES*

Alla R. Blagova¹, Natalia V. Kutukova²

¹ MGIMO University, Moscow, Russia
blagovaalla@yandex.ru

² MGIMO University, Moscow, Russia
kutukova-natalya@yandex.ru

Shevtsov, N. V. (ed.) (2020) *Russkie zhurnaly XIX — nachala XX stoletii* [Russian Magazines of the 19th — early 20th Centuries]. Moscow: MGIMO University (In Russian)

© Благова А.Р., Кутукова Н.В., 2021

Abstract. The 2021 publication of the MGIMO editorial, a textbook called *Russian Magazines of the 19th — early 20th Centuries* is a collection of articles by the faculty of the School of international journalism. The collection gives an idea of the formation and development of Russian journalism at the turn of the centuries, the Silver age of the Russian culture. It is this period that is marked by epochal events that have radically changed the life of society. Thick magazines, the subject of research in this collection, were the mouthpiece of not only socio-political, but also cultural events. Having appeared at the end of the 18th century, they acquired real spread in late 19th century, making the sphere of Russian journalism flourish and develop the professional standards. The thick periodical magazines were brought to life by the peculiar conditions of Russia's development. Such magazines were not only a literary and artistic collection, but also a political newspaper that embodied the dialogue traditions of both conservatives and radicals. Readers of literary magazines and the authors of articles shaped the intellectual environment that determined the cultural advancement of the country and became significant point on the cultural landscape themselves. In the historical and cultural context of this period, the textbook helpfully explains a few little-known facts from the life of the authors whose publications and editorial activities determined the fate of the journals. Until now, such journals as *Bozhii mir (God's World)* and several others have not been the subject of scientific interest. Therefore, the novelty and of the research conducted is important. The authors offer the explanation of why they choose this specific set of magazines. It is due to the place they had the process of formation and development of Russian journalism. The textbook emphasizes that the magazines published not only fiction works, their role was much more significant: they were the arena of political and literary struggle, gave the floor to express certain aesthetic or social principles and represented a type of a popular encyclopedia, thus acting as providers of education. In this way, among the instances why the textbook is of interest for educational purposes one should mention that the history of journalism of the period is reflected in the history of Russian culture.

For citation: : Blagova, A.R., Kutukova, N.V. (2021) 'Journalists about Journals: Textbook Review *Russian Magazines of the 19th — early 20th Centuries*', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 193–195. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-193-195>

В издательстве МГИМО в феврале 2021 г. вышло учебное пособие, представляющее собой сборник статей преподавателей кафедры журналистики под названием «Русский журналы XIX — начала XX столетия». Сборник даёт представление о формировании и развитии отечественной журналистики на рубеже XIX — начала XX столетия. Именно этот период в истории России ознаменован событиями эпохального значения, кардинально изменившими жизнь общества. Толстые журналы, которые стали предметом исследования авторов сборника, были рупором не только социально-политических, но и культурных событий. В России они появились ещё в конце XVIII в., но подлинного расцвета эта сфера отечественной журналистики достигла в XIX — начале XX в. Толстый журнал как тип периодики играл особую роль именно в русской журналистике и был вызван к жизни

своеобразными условиями развития России, что отмечалось всеми, кто писал о формировании системы отечественной прессы. Такие журналы представляли собой и литературно-художественный сборник, и политическую газету, и своеобразную научную энциклопедию; в них печатались произведения, имевшие не только общественно-политическое, но и художественное значение. Читатели литературных журналов и авторы публикуемых в них статей стали той интеллектуальной средой, которая определяла культурную жизнь страны.

В пособии нашли отражение такие журналы, как «Вестник Европы» Н.М. Карамзина, «Отечественные записки», «Библиотека для чтения», «Современник», «Русский вестник» М.Н. Каткова, «Москвитянин» М. Погодина, «Русское богатство», «Русская мысль» В. Брюсова, «Северный вестник», «Мир божий», «Нива», «Сатирикон»

и «Новый Сатирикон». Они, несомненно, представляют интерес с точки зрения их вклада в развитие отечественной журналистики. У каждого журнала своя история, своё лицо, и исследователям в полной мере удалось это показать. Авторы подчёркивают, что классические журналы всегда занимали значительное место в литературной и общественной жизни России. В них, как в зеркале, отражалась русская история во всей её противоречивости. В ранних журналах увидели свет такие произведения, как статьи А.И. Герцена и отрывки из его «Былого и дум», письмо В.Г. Белинского к Н.В. Гоголю, стихи К.Ф. Рыльева, «Вольность», «Деревня», «Путешествие в Арзрум», «Капитанская дочка» А.С. Пушкина, «Смерть поэта» М.Ю. Лермонтова, вольнолюбивые произведения Н.П. Огарева. В них печатались наши великие писатели и критики: А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, А.А. Краевский, Н.А. Некрасов, М.Е. Салтыков-Щедрин, Н.Г. Чернышевский, Добролюбов, А.П. Чехов. Именно в журналах были опубликованы такие значительные романы, пользующиеся мировой известностью, как «Накануне», «Отцы и дети» И.С. Тургенева, «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы». «Братья Карамазовы» Ф.М. Достоевского, «Анна Каренина» и «Война и мир» Л.Н. Толстого. Многие журналы этого типа

остались верны классической традиции непростого переходного периода

В историко-культурном контексте этого периода важное значение имеют малоизвестные факты из жизни авторов, чьи публикации и редакторская деятельность определили судьбу журналов. До сих пор такие журналы, как «Божий мир» и другие, не были предметом научного интереса, поэтому очевидна новизна и оригинальность данного исследования.

Все статьи сборника интересны по содержанию и представляют собой анализ конкретных журналов, определяют их место в процессе становления и развития русской журналистики. Авторы подчёркивают, что журналы печатали не только художественные произведения. Их роль была намного значительнее: они являлись ареной политической и литературной борьбы, провозглашали те или иные эстетические или общественные принципы, осуществляли просветительские задачи, являлись своего рода энциклопедией.

Учебное пособие представляет несомненный интерес для образовательного курса по истории отечественной журналистики. Авторы показали, что история журналистики конца XIX — начала XX веков вписана в историю русской культуры этой непростой эпохи.

Информация об авторах

Алла Романовна Благова — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры мировой литературы и культуры МГИМО МИД России

Наталья Васильевна Кутукова — доцент, доцент кафедры мировой литературы и культуры МГИМО МИД России

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Alla R. Blagova — PhD in Philology (Linguistics), Docent, Associate Professor of the Department of World Literature and Culture, MGIMO University (Russia)

Natalia V. Kutukova — Docent, Associate Professor of the Department of World Literature and Culture, MGIMO University (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 19.02.2021; одобрена после принятия к публикации 03.03.2021.

The article was submitted 19.02.2021; accepted for publication 03.03.2021.

Рецензия
УДК 008
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-196-199>

РЕЦЕНЗИЯ НА УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ «КУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ РОССИИ» (РОЗБУДОВА Л., ГЕТЬМАНЕНКО Н., ВАСИЛЬЕВА Е.), ПРАГА, КАРЛОВ УНИВЕРСИТЕТ, 2020

Якуб Миланович Конечны¹, Людмила Васильевна Камедина²

¹ Карлов университет, Прага, Чехия
jakub.konecny@pedf.cuni.cz

² Забайкальский государственный университет, Чита, Россия.
kamedinal@mail.ru



Культурная история России / L. Rozboudová, N. Getmanenko, E. Vasilyeva. — Praha : Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2020. — 286 s. (in Russian)

Для цитирования: Конечны Я.М. Рецензия на учебное пособие «Культурная история России» (Розбудова Л., Гетьманенко Н., Васильева Е.), Прага, Карлов университет, 2020 / Я.М. Конечны, Л.В. Камедина // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 196–199. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-196-199>

8831-2021-1-17-196-199

TEXTBOOK REVIEW *CULTURAL HISTORY OF RUSSIA*. PRAHA: UNIVERZITA KARLOVA, PEDAGOGICKÁ FAKULTA, 2020. 286 S.

Jakub Konečný¹, Ludmila V. Kamedina²

¹ Charles University, Prague, Czech Republic
jakub.konecny@pedf.cuni.cz

² Transbaikal State University, Chita, Russia
kamedinal@mail.ru

Rozboudová, L., Getmanenko, N. and Vasilyeva, E. (2020) *Культурная история России [Cultural History of Russia]*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta.

© Конечны Я., Камедина Л.В., 2021

Abstract. This review examines the book *Cultural History of Russia* published in 2020 by the publishing house of Charles University, Prague. This inquiry into the main areas of interest in both past and contemporary history of Russia has long been expected not only by students, specialists in Russian studies and in cultural studies, but also by a broad audience of those interested in Russian cultural history. The authors seek to arrange the book according to the conceptual model; this innovative approach aims at underlining such cultural concepts that are basic and constitutive of the modern Russian culture. For these ends, facts, achievements and problems of the Russian cultural history are interpreted. The authors introduce students and readers to modern Russia, endowed with centuries-long heritage, multinationalism, large territory, but also with cultural contradictions and clashes. The book resolves a hard issue of presenting the real amalgam of views of the Russians on such disputes, and pays special attention to the Russian mass media and Runet. Therefore, suggests the book, modern Russians are in search of cultural identity, which is proved by heated discussions. The nine chapters help readers to get rid of the usual stereotypes in the image of Russians, invites the public to reflect on the achievements and contradictions of the cultural history of Russia. Discussion questions and tasks are what helps students that would read the book engage with the Russian realities and with each other. What is also beneficial for the use of this book in classes is that it is written according to the standards allowing a non-native speaker who has an A2-B1 level of Russian to understand all the information efficiently. To adapt the book to the needs and mental realities of European students, it is published in both print and digital format — the latter includes extra video and audio tapes. In the context of integrating the students with the material the authors should also be given the credit. They entangle the history and culture of medieval, modern and 21st century Russia with European history and the global cultural space. Overall, the book serves as an example in both fields: the cultural research and the textbook initiating and enhancing lingual and cultural understanding of Russian realities. The publication will remain a landmark among the educational achievements not only of the Charles University, but also of the community of European scholars specializing in Russian studies.

For citation: Konečný, J., Kamedina, L. V. (2021) 'Textbook Review *Cultural History of Russia*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2020. 286 s.', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 196–199. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-196-199>

В издательстве Карлова университета вышла книга, которую давно ожидали не только студенты, специалисты-русисты, культурологи, но и все, кому интересна российская культурная история — книга Н. Гетьманенко, Л. Розобоудовой и Е. Васильевой «Культурная история России». Современные технологии обеспечили «двойной формат» издания, бумажный и электронный вариант, причём у каждого из них есть свои преимущества. Традиционный бумажный вариант проще использовать в аудитории, электронный вариант рекомендован к использованию для домашней и самостоятельной работы. Электронная книга значительно больше иллюстрирована, в неё включены музыкальные отрывки, кинофрагменты, она снабжена удачными и

увлекательными по форме интерактивными заданиями, позволяющими удерживать интерес к чтению. Том состоит из десяти глав, где рассказывается об основных событиях периода язычества и принятия христианства, о ключевых именах русской литературы, живописи, музыки, кино, географии и знаменитых природных заповедниках, истории российского спорта, развитии науки, государственных праздниках, религиозных конфессиях, негосударственных общественных организациях, формальных и неформальных культурных движениях и многом другом. В частности, обращает на себя внимание стремление авторов выделить общие исторические корни русскоязычной культуры и других славянских культур: украинской, белорусской, сербской, болгарской, чешской, поль-

ской; показать наиболее выигрышные эпизоды их взаимного влияния, связанные с позитивными аспектами развития искусства, науки, техники и т.д.

Обширный список использованной литературы позволяет судить об огромной и серьёзной работе, которую проделали авторы книги. Отметим: для учащихся-чехов учебное пособие на данную тему, да ещё и в двух форматах, было предложено впервые в новейшей истории.

Теперь обратимся к содержанию книги. Её авторы поставили перед собой масштабную задачу: отобрать те культурные концепты, которые, по их мнению, являются системообразующими для современной русской культуры. Именно для современной, поскольку задача издания — не тиражирование общеизвестных (или даже известных узкому кругу специалистов) фактов о российской культуре, а погружение в живые дискуссии, которые ведутся здесь в связи с ключевыми событиями отечественной истории, культурной жизни и других событий, отражающих своеобразие *целого* современной российской культуры. Концепция книги отражает оригинальный авторский подход к отбору и интерпретации фактов; выделению тех или иных достижений русской культурной истории в качестве неотъемлемой части европейского и мирового культурного пространства. Создатели книги не могли обойти вниманием ключевые политические процессы, которые оказали влияние на культурную жизнь России и СССР. Раскрывая огромный культурный потенциал россиян, внутренняя и международная политика в тоже время нередко становилась источником трагических переживаний, ограничивала гармоничное творческое развитие многих российских (советских) талантов.

Так, через тонкое и точное освещение истории культуры России, книга знакомит учащихся (и всех читателей) с современной Россией — огромной многонациональной страной, занимающей большую территорию, и не скрывает, что этот факт несёт в себе не только преимущества, но и проблемы. Историко-культурные противоречия современной России не разре-

шены полностью, существуют проблемы в образовании, культуре, экологии, экономике. В поле внимания и откровенного обсуждения попадают дискуссии о способах решения этих проблем, которые ведутся в российских средствах массовой информации и научном сообществе. Не секрет, что участники этих дискуссий высказывают разные, иногда полярные, точки зрения. Что, в свою очередь, заостряет внимание не только на самом факте обсуждения, но и на тех культурно значимых процессах, в которые вовлечено сегодня российское общество. Нельзя не отметить: публикации такого рода помогают читателям избавиться от привычных стереотипов в изображении россиян, приглашают к размышлениям и обсуждению достижений и противоречий культурной истории России и её современного состояния. Разумеется, и отбор материала, и его интерпретации в силу своей неоднозначности могут вызывать отдельные возражения. Что не перечёркивает главного достоинства работы Н. Гетьманенко, Л. Розбоудовой и Е. Васильевой — её концептуальный модульный характер, позволяющий «достраивать» содержание, исходя из актуальных запросов обучения по-настоящему международного уровня. Что, в свою очередь, позволяет надеяться на высочайшее качество подготовки специалистов, освоивших предложенные тексты и задания к ним: от них можно ожидать не только знание некоторых сведений, но и ориентацию в изучаемой культуре.

Авторы нашли нужную тональность подачи материала. Сохраняя достойный научный уровень при изложении и анализе событий, «Культурная история России» всё-таки остаётся учебным пособием. Язык повествования рассчитан на иностранцев, владеющих русским языком на уровне А2 – В2. Именно поэтому здесь отсутствуют сложные грамматические конструкции, а трудные для понимания слова сопровождаются в тексте переводом на чешский язык. Дидактическую часть книги представляют послетекстовые вопросы и задания. Это — вопросы на понимание текста и творческие задания, рассчитанные на активизацию познавательной дея-

тельности учащихся и увеличение объёма активной лексики.

Выход в свет книги «Культурная история России» — примечательное событие в

образовательной среде не только Карлова университета. Можно с уверенностью сказать, что книга станет событием и для общества европейских русистов в целом.

Информация об авторах

Якуб Конечны — PhD (педагогические науки), старший преподаватель кафедры русистики и лингводидактики Педагогического факультета Карлова университета (Чехия)

Людмила Васильевна Камедина — доктор культурологии, профессор кафедры литературы Забайкальского государственного университета (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Jakub Konečný — PhD (Pedagogical Sciences), Senior Lecturer, Russian Language Teaching Methodology Department, Faculty of Education, Charles University (Czech Republic)

Ludmila V. Kamedina — Doctor of Cultural Studies, Professor, Department of Literature, Transbaikal State University (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 16.02.2021; принята к публикации 24.03.2021.

The article was submitted 16.02.2021; accepted for publication 24.03.2021.

Интервью

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-200-210>

ИНТЕРВЬЮ АНДРЕЯ ВАДИМОВИЧА СМИРНОВА ЖУРНАЛУ «КОНЦЕПТ: ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, КУЛЬТУРА».

Беседу вела М.А.М. Халиль

Андрей Вадимович Смирнов¹, Мона Абдель Малик Халиль²

¹ Институт Философии РАН, Москва, Россия
islamphil@mail.ru <https://orcid.org/0000-0001-9671-9156>

² Египетский совет по международным делам, Каир, Египет
mona_khalil@mail.ru



Для цитирования: : Интервью Андрея Вадимовича Смирнова журналу «Концепт: философия, религия, культура» / А.В. Смирнов, М.А.М. Халиль // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 200–210. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-200-210>

INTERVIEW WITH ANDREY V. SMIRNOV

Andrey V. Smirnov¹, Mona A. Khalil²

¹ Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
islamphil@mail.ru <https://orcid.org/0000-0001-9671-9156>

² Egyptian Council for Foreign Affairs, Cairo, Egypt
mona_khalil@mail.ru

Abstract. This paper is an interview with Andrey V. Smirnov, Director of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. The interview was dedicated to the broad set of issues that can all be characterized as relative to the umbrella topic of cultural patterns, the indispensability of cultural difference between nations and civilizations and the roots of such phenomena. Expressing the idea of specific mindsets and inherent value orientations, Andrey V. Smirnov adheres to the theoretical approach designed to underline these elements. The panhuman (vsechelovecheskoye) serves for these ends as well as the collective cognitive unconscious. The visions of panhuman oppose to the

© Халиль М.А.М., Смирнов А.В., 2021

universalist paradigm (obshechelovecheskoye) and express concern about the drawbacks of cultural unification. Each culture shares one of these two approaches to a certain extent, and the viability of such cultures can be accessed with the view to the interests, goals and projects such cultures or nations nurture. All such phenomena stem from collective cognitive unconscious. Language as its signifier illustrates innate logical structures that also vary: while, for instance, the Arab thought runs on process-based logic that focuses on actions, European one represents substantial logic — that of the existential feeling. In this way all intercultural communication should take others' visions and adopt to them, which is important not only for translators and interpreters, but also in the political sphere. Advocates of globalism and supranationalism are driven by ideas generated in the West and remain ignorant of the practices that are actually relevant in localities other than the USA or Western Europe. Many examples can be found in the societal shifts that Russia faces. The seemingly non-alternative modernisationalist initiatives that fall within the universalist liberal model are inadequate for the thought style and the corresponding institutional, authority and educational system. The most obvious examples of this deal with the digital sphere, but the cyber transformations as such are not imposing the universalist vision. Rather, it is the underlying culturally-rooted effects of the leverage the United States as the IT leader have and make use of. The questions on how these intercultural communications function now, what form should they take and the very transformations that burden self-sufficient cultures should be analyzed by philosophers. The realities of modern civilizations suggest that those who are set aside in the periphery raise voices and realize national subjectivity.

For citation: Smirnov, A. V., Khalil, M. A. (2021) 'Interview with Andrey V. Smirnov to the Journal *Concept: Philosophy, Religion, Culture*', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 5(1), pp. 200–210. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-200-210>

- Андрей Вадимович, Вы много работаете с разными типами логик, у Вас имеются очень впечатляющие исследования арабской процессуальной логики, европейской субстанциональной логики, которые говорят о том, что разные народы обладают разными типами мышления. Что, по Вашему мнению, в таком случае происходит с бикультурными людьми?

- Думаю, что они переключаются. По собственному опыту могу сказать, что при освоении арабского языка происходила такая ломка языкового механизма родного языка, какая не происходит при освоении английского, например. Потому что это совершенно другой языковой механизм. У нас очень хорошо преподают арабский, я его учил в ИСАА. Но тогда я не понимал многого из того, что понимаю сейчас, тогда я шел на ощупь. И где-то на втором или на третьем курсе, точно не помню, я применил такой ход: запретил себе думать на русском и заставил себя думать на арабском везде и всегда, и во сне, и наяву. Это был очень тяжелый эксперимент. Конечно, он не сразу

удался, но со временем я почувствовал, что что-то происходит с сознанием. Когда я сразу после института работал переводчиком — а я и позже, фактически всю жизнь, занимался переводом, всеми видами: синхронный, последовательный, письменный — то всегда ощущал, когда происходит переключение. Очень интересно наблюдать за собственным сознанием, как это происходит. Ведь хороший перевод происходит без контроля. Если вы контролируете фразу, у вас не будет хорошего перевода. Хороший переводчик никогда не контролирует фразу, он просто говорит на другом языке. Он высказывает то, что услышал, причем не обрабатывая это аналитически. Это должно в какой-то внеязыковой форме находиться у него в голове, чтобы быть высказанным в другой языковой форме. Потому что перевод — это не подстановка слов и не подстановка синтаксических конструкций, особенно в таких двух языках, как арабский и русский, они же совершенно разные — один семитский, другой индоевропейский. И вот это порождение фразы

на другом языке — как раз то, с чем имеет дело переводчик. Что, кстати сказать, в философии совершенно не осмыслено. Потому что большие европейские философы, за очень редким исключением (например, китаист Франсуа Жюльен), которые говорят о языке, как Хайдеггер, имеют дело с родным или в лучшем случае с европейскими языками, у них попросту нет опыта другого языкового механизма. И они не понимают, что это — другой мир и другое мышление, как дальтоник не понимает разницу между зелёным и красным.

- Ваши исследования показывают, что в половине случаев процессуальная логика распознается носителями другого типа логики как правильная, рациональная. То есть оказывается, что она сильна и в ней, возможно, есть что-то очень ценное для человека.

- Да, это очень большой теоретический вопрос. И очень интересный. Главное отличие процессуальной логики от привычной европейцу субстанциальной — в том, что она работает только с единичным, не редуцируя его до общеродового. И тем не менее в процессуальной логике получается и строго мыслить, и строго доказывать! Здесь всё построено на этом: и система категорий, и теоретическое мышление, и науки, и этика, и эстетика, и общественные институты. И индивидуальное, и общественное сознание.

Исламское общество устроено на иных началах, нежели европейское. Многие это чувствуют, не умея выразить теоретически. Даже за маргинальными протестными движениями стоит это ощущение, и это ощущение альтернативы глобальному империализму оказывается притягательным для кого-то в европейских обществах. Бескомпромиссно осуждая такие вещи, как ИГ¹, стоит понимать глубинные причины: эта идеология стала, пусть в чудовищной, извращенной форме, выражением протеста против капитализма и глобализма после падения и дискредитации коммунизма. Тот протест, который раньше уходил в троцкизм, в еврокоммунизм и прочее, сей-

час уходит отчасти сюда, отчасти в антиглобализм. Подлинная, глубинная причина появления таких уродливых явлений, как ИГ — это тоталитарно-бескомпромиссное навязывание всем на свете выдаваемых за «общечеловеческие» западных стандартов общественной жизни, понимания человека, его отношения с другими людьми и с обществом.

- Но, когда совет по культуре даёт разрешение, что это кино можно снимать, а это нельзя. И соответственно часть интересно мыслящих режиссеров уезжает, потому что им не очень комфортно. Это связано с формой мышления или это особенности системы?

- Напрямую, может быть, с логикой мышления это не связано, но в конечном счете вы к этому придете. Необходимо пройти какое-то количество промежуточных шагов. Если у вас есть государство с определенной политической системой, то очевидно, что это государство будет бороться с инакомыслием. Знаем мы и про маккартизм в США, и про то, как Соединенные Штаты обманули весь мир, помахая в ООН пробиркой с белым порошком... Они же обманули мир! Ну и кто за это ответил? США за это ответили? Нет. Почему-то об этом не говорят. А ведь США сбили иранский гражданский самолет и сказали, что не будут извиняться, потому что он подлетел, мол, слишком близко к их военному кораблю. США не собираются приносить извинения за ничем не оправданную, бесчеловечную атомную бомбардировку Хиросимы и Нагасаки. И так далее, и тому подобное. И где же американские свободомыслящие журналисты, которые бы про всё это ежедневно трубили? Да, там другие методы подавления, но что методы подавления есть — это безусловно.

- Мне кажется, что рядового русского беспокоит больше, когда государство вторгается в очень интимную религиозную сферу...

- Вы здесь говорите о государстве, мысля государство, как мы его привыкли мыслить. Мы его ощущаем как некую машину.

¹ Исламское государство – организация, запрещенная на территории РФ.

А что такое государство в Иране? Конечно, у него есть определенные функции вроде сбора налогов и прочего, но, если понимать государство как построенное на власти факиха (*вилаят-е факих*), то это возвращает нас к классическим исламским моделям. Тогда речь идёт не о том, что вас «подавляет тоталитарное государство», а о том, что вы «встраиваетесь в религиозную политику и выполняете религиозные функции (*вазаиф динийя*)». Это — разные дискурсы, разные системы понятий и разное мировоззрение.

Вот маленький пример. Ибн Халдун в «Мукаддиме»² употребляет слово *давля*, которое в современном арабском служит переводом для термина «государство». А в классических арабских словарях *давля* объясняется как то, что *йатадаваль*, то есть то, что «переходит из рук в руки». Это не государство как машина, а сам факт владения первичной функцией властителя, будь то халиф или султан. Вот что такое *давля* как «государство» в этой системе понятий. А у Ф. Розенталя *давля* переведено как «династия». Такое значение у слова *давля* есть, но лишь в некоторых случаях. Розенталь — великий арабист и востоковед. Но вот эти случаи переноса собственных понятий и категорий на совершенно иначе устроенную жизнь коварны потому, что незаметны для нас: нам кажется, будто иначе и быть не может.

- *То есть понимание невозможно?*

- Если об этом не знать, то тогда сбои в понимании будут происходить постоянно. Но если знать, тогда, наоборот, понимание будет.

- *Если знать и освоить.*

- Конечно, и освоить. Смотрите: в обычной жизни мы привыкли, что понимание даётся с трудом, если вообще даётся. Что такое вечная проблема отцов и детей, как не проблема понимания? Или взаимопонимание и лад в семье? Разве тут не бывает проблем? Тогда почему же мы считаем, что такие мощные смысловые пласты, как

тысячелетние культуры, развивавшиеся самостоятельно и независимо от нашей культуры, мы поймём сходу и безболезненно, ни разу не споткнувшись? Откуда эта уверенность?

- *Насколько, на Ваш взгляд, цифровизация несет в себе опасность перереформирования разных типов логики?*

- Очень может быть, но опосредованно. Не сама по себе цифровизация, а тот факт, что есть безусловные и бесспорные лидеры цифровизации. Это США. Я недавно прочитал, хотя не проверял эти данные: в США в области искусственного интеллекта занято восемьсот пятьдесят тысяч человек, а в России десять тысяч. И как вести кибервойны и прочее при таком соотношении? В Китае, по-моему, около пятидесяти тысяч. Несопоставимые величины. С другой стороны, лингвисты указывают, что программы машинного перевода, которые сейчас становятся всё более популярны, построены на синтаксисе английского языка, который отнюдь не совпадает, например, с русским синтаксисом. Но поскольку он широко используется в социальных сетях, на торговых площадках и т.п., то постепенно синтаксическая матрица русского языка — всесубъектность, о которой мы говорили³, — утрачивается и заменяется я-центрированностью. Посмотрите, это же на глазах происходит. Таким образом, это не прямое следствие непосредственно цифровизации, не чья-то злонамеренность, но следствие того объективного факта, что американцы доминируют в этой сфере. Они первыми сделали это, и с этим ничего не поделаешь: никто не в состоянии предложить столь же эффективный аналог или захватить эту часть рынка; невозможно захватить социальные сети, потому что фейсбук и прочие платформы уже существуют. И все они сделаны на основе английского языка. В этом и кроется очень серьезная опасность. Плюс то безумие, которое происходит непосредственно с самим русским языком. Мне представляется, что данная

² Ибн Халдун (1332-1406) — «арабский гений», выдающийся мыслитель, социолог и экономист.

³ См.: *Смирнов А.В. Всечеловеческое и общечеловеческое: Европа, Арабский мир, Россия // Концепт: философия, религия, культура. № 4 (12) 2019. С. 7-15. DOI 10.24833/2541-8831-2019-4-12-7-15.*

опасность сегодня недооценивается. Социолингвистика хорошо описывает языковое поведение человека, отражающее его предпочтения — как культурные, так и социальные, ту референтную группу, к которой он хочет принадлежать. И если человек наряжается в одежды англицизмов, то его референтная группа — та, что говорит на английском. Сегодня это можно видеть повсеместно — от уборщика, который занимается «клинингом», а не уборкой, до министра, который теперь работает на таком-то «треке», а не на «направлении». И так далее, и тому подобное: примеры можно приводить бесконечно.

- «Дорожная карта» ещё есть...

- «Дорожная карта» появилась, верно... А ведь всё это и есть та мягкая сила, которая нас подчинила. «Мягкая сила» — это ведь не какая-то абстрактная концепция. Мягкая сила — это прежде всего язык и система понятий, это способность формировать повестку дня и навязывать её другой стороне. В этом смысле мы давно проигрываем по всем фронтам, сами того почему-то не замечая и находя усладу в этом проигрыше. Начался этот процесс не сейчас, а ещё до Горбачева, когда оказалось, что повестка дня неизменно задаётся американской стороной. И сегодня также у нас нет собственной повестки дня.

Смотрите: вот нас в очередной раз обвинили в чем-то — и на пресс-конференции на нашем министре лица нет, на него больно смотреть. Он опять оправдывается: ну что вы нас обвиняете, мы же хорошие на самом деле. Однако оборонительная позиция — всегда проигрышная. И мы ничего не можем предложить. Говорим: мы такие же либералы, как и вы, вот, смотрите: у нас и парламент есть. А в ответ: да нет, ребята, вот у вас госкорпорации, а это неправильно. И так далее. Пока мы не предложим свою повестку дня, мы будем всегда проигрывать на этом поле.

- А такое реактивное поведение, не проактивное — может быть частью культуры? Пассивная русская душа...

- Да она не пассивная. Хотя Анна Вежбицкая и много об этом писала, разбирая русский язык. Но она ошибается, принимая способность к многосубъектности за

пассивность. Типичная ошибка европейца. Русский язык не пассивный, это как раз выражение его многосубъектности. Так что нашу активную позицию (вместо оборонительной) можно было быть сформировать так: заявите, что английский язык, в отличие от русского, не способен к многосубъектности, что он эгоистичен и формирует соответствующее мышление и поведение. Ведь именно так себя ведут Соединенные Штаты — в соответствии с логикой английского языка и мышления, его использующего: как абсолютный субъект.

- Более того, нам сегодня предлагают переводить обучение на английский язык.

- А это и к вопросу о цифровизации — мы сейчас затронули аспект, о котором обычно не говорят. Как правило, рассуждают об аспекте, который в действительности не имеет никакого значения — о том, что все сидят в соцсетях. Ну и пусть сидят. Что тут такого? Раньше марки собирали. Или играли в расшибец. Я вот когда выигрывал, то шел и покупал марки для своей коллекции. А сердобольные женщины из типографии давали нам отбракованные свинцовые матрицы, такие штучки, из которых на газовой плите мы выплавляли биты. Это тоже были своего рода соцсети — сообщества по интересам. Просто сейчас соцсети глобальные.

А вот что действительно подорвало интеллектуальный потенциал целого поколения, а может быть, и больше, так это полное разрушение методики школьного образования. Советская система воспитания была направлена на воспитание комплексной личности. У этой системы были свои недостатки, которые стоило исправлять, — а ее просто выкинули, сказав, что теперь мы будем воспитывать «лидера». Что это вообще значит? Какого «лидера»? В чём я должен стать первым и за счёт чего? Это понимают так: «лидер» — тот, кто всех обошёл в «конкуренции». То есть я должен задавить другого. Опять таки — навязывается совершенно другая модель поведения. И яркое воплощение этой сверхэгоистической модели поведения не постеснялось на наших прошлых президентских выборах (а стеснение и совесть и не предполагаются этой моделью) себя выдвинуть в кандидаты!

И второе: внедренный в школы ЕГЭ. Мы же все работаем со студентами. Это умные ребята: я вижу это по тому, как они осваивают арабский, читают арабские тексты. Но они не в состоянии объяснить, что написано в этих текстах! Они читают и переводят без ошибок, но не могут пересказать то, что написано, потому что в школе их не учили обобщать, пересказывать. Нам кажется, что это элементарно — взять и пересказать книгу, а они этого не умеют. Они сами говорят: мы приучены нажимать кнопки, а вот обобщать — нет. Кого из них делают?

- *Запрет фактически на интерпретацию.*

- Запрет просто на то, чтобы думать. Сегодня, готовясь к чтению со студентами текста, я прочитал у Хасана Ханафи то же самое: как только ты начинаешь думать и требуешь обоснованности, режим — он говорит об арабских режимах — тут же тебя маргинализирует, и ты вынужден либо уехать, либо сойти с ума, либо тебя посадят, если ты требуешь обоснований, если у тебя свободный ум. А здесь что? Тебя просто лишают свободного ума. Ведь ЕГЭ отнимает у детей способность мыслить. Они могут только нажимать кнопки, а уже потом подключаются соцсети с этими лайками и прочим. Но соцсети ничего бы с ними не сделали, если бы у них была голова на месте.

Как сказал Кузьминов, «наша задача — воспитать потребителя». Конечно же, никто не верит в теорию заговора (жаль только, что единодушно отрицание теории заговора само смахивает на заговор). Но очевидно, что есть люди, которые из страны хотели бы сделать сырьевую базу для мирового капитала, и тогда, конечно, система образования должна быть приспособлена под это. Тогда понятно, зачем нужна Болонская система — чтобы на уровне магистратуры все, кто может, уехал в центр, чтобы этот пылесос, вытягивающий всё стоящее, исправно работал, а те, кто останутся — зачем им думать-то? Надо обслуживать — и всё. И тогда понятно, почему это всё происходит. Почему руководитель нашего главного банка, который некоторое время назад заявлял, что ни физматшколы,

ни суперкомпьютеры нам не нужны, что они излишни, вдруг становится главным по искусственному интеллекту и получает государственную поддержку. Ну как это может быть? И таких примеров очень много.

- *Вы очень справедливо пишете о том, что сегодняшняя российская интеллигенция не способна переваривать зарубежный опыт для того, чтобы обогащать саму себя. Есть ли, на Ваш взгляд, какие-либо механизмы, которые могут содействовать этому процессу?*

- Есть, но это не механизмы, это вся система воспитания, обучения, вся система идеального климата, который начинается с ясель или даже с того, что будущий ребенок слышит в животе у мамы, с того, во что одеты наши внуки и дети с младенчества... Как говорил декан философского факультета МГУ В.В. Миронов, у нас выросло поколение, которое знает, кто такой Микки Маус, но не знает, кто такая Баба Яга. С этого же всё начинается. Это комплексный процесс. Как бы ни относиться к начинке (сейчас бы сказали «контент») советской системы воспитания, но, если посмотреть на ее механизм, то она была гениально выстроена. Уберите глупости типа «Ленинских комнат», смените начинку, но оставьте саму систему воспитания, не выплескивайте ребенка с этой грязной водой. А наши, как всегда, выплеснули. Сейчас только спохватились — а давайте свои мультфильмы создавать. Ну так сколько времени упущено!

В советское время европейская ориентированность была формой внутреннего протеста нашей интеллигенции. Мы тогда действительно считали, что с Европой-то мы братья. Но почему-то это «братство», прямо по Достоевскому, не проявило себя после 1991 г., и пора бы нам уже о себе подумать, понять, кто мы. Интеллигенции стоит задаться этим вопросом, и государство должно соответствующим образом подыграть.

- *Ваша концепция коллективного когнитивного бессознательного — ведь это, собственно, то наследие, которое пока не утрачено, но стремительно теряется, уходит атмосфера. Можно ли здесь что-то сделать?*

- Если говорить о главной нашей беде, о которой вроде бы говорят, но на самом деле не говорят, то она заключается в том, что государственные люди должны быть государственными людьми, а не теми, кто осваивает бюджет. Это — хроническая болезнь, от которой Россия страдает с имперского периода. Болезнь, приводившая в отчаяние Гоголя. Это главное.

Как это может быть решено? Наверное, есть решения, которые находятся вне моей компетенции. А из того, о чём я могу говорить, главное вот что. Необходимо наконец произнести вслух то, что сегодня уже является фактом: у нас имеет место кризис общественного самосознания, кризис, который выражается в том, что мы не можем сказать, кто мы — именно «мы», во множественном числе, потому что у нас сегодня нет множественного числа, у нас есть много единственных чисел... Что у нас позади? «Царизм — тюрьма народов», или великолепная Российская империя, или «русская цивилизация», или «славянское братство»? Что у нас позади чуть ближе: советская «тюрьма народов», или «тоталитаризм — друг фашизма», или «новая историческая общность»? Ведь никто на эти вопросы не может или не хочет ответить. Это значит, что мы не можем говорить от лица «мы», — а это именно и есть кризис общественного самосознания. Каждый отдельный человек что-то может сказать, но у нас нет «мы».

И главное — мы не знаем, что у нас впереди. Мы не знаем, куда мы идем. У нас никакого видения. У китайцев есть стратегия до 2050 года с подробным финансированием каждого года, и они не случайно говорят, что в 2050 году они будут технологическим и информационным лидером мира. У них есть план на сто лет, но уже с меньшим финансированием. А вообще-то они знают стратегию своей страны и на тысячу лет вперёд. А мы знаем, хотя бы приблизительно, куда идем? Все документы, недавно носившие громкое название стратегий — всё это уже прочно забыто.

Кризис общественного самосознания. А из него вытекает разрушение общественной морали, имморализм совершенно дикий. А на чем, в самом деле, может держаться мораль, если мы не знаем, кто

мы? Хищническим образом, дико вырубаются леса так, что на Дальнем Востоке и в Сибири вырубки угрожают планетарному климату. При этом у нас нет национальной системы учёта, а местные губернаторы сибирские говорят, что виноваты в этом шишкарки — те, которые собирают шишки с кедровых деревьев, они якобы обламывают верхушки, деревья засыхают и потом происходит пожар. Ясно, что за этим стоят денежные интересы. Но подобное возможно как системное, массовое явление только в результате разрушения морали.

Я думаю, что разрушение морали, имморализм — это никакая не «мораль капитализма», как иногда говорят, это мораль гиены, шакала. Такое возможно только в результате отсутствия самосознания. У нас нет целеполагания, мы не понимаем, чего хотим. Возьмем, например, нацпроект «Наука», который предполагает увеличение нашего присутствия в международных базах научных статей. А зачем это? Это что, цель сама по себе? Присутствие в базах данных? А зачем наука нужна в России? Какова её — её, а не чиновников — роль в определении стратегического курса страны? Этого вообще никто не сказал.

Про внешнюю политику мы уже говорили: мы даже и не помышляем о том, чтобы предложить проект, который бы конкурировал с имеющимися. А ведь могли бы! Проект всечеловеческого устройства мира, — вот, давайте, развивайте. Пусть он будет утопичным, нереализуемым сегодня. Но и то, что сегодня называется «Евросоюз», было предложено Кантом два века назад и тоже было совершенной утопией. После этого случились две мировые войны, развязанные Европой, и, казалось бы, проект забыт, невозможен, но нет — вот он, Евросоюз. Мечта должна быть. Утопия должна быть. Но она должна быть нормальной, без всхлипов и криков, без ряженых и юродивых, без показушничества. Она должна быть человеческой.

И, конечно, язык, о котором мы уже говорили.

Это — комплекс аспектов, а центр, куда всё стягивается, это кризис общественного самосознания. Это проявляется и в учебных заведениях, и в организации школьного обра-

зования, и в том, что мы непонятно какого человека воспитываем или вообще перестали воспитывать.

Почему в американской системе, где нет никаких комиссаров и политпросвета, система так действительно воспитывает людей в духе патриотизма? Ты попробуй не будь там патриотом. Флаг, например. Американцы же в это искренне верят, и не потому, что в кармане доллары, а потому, что там есть система воспитания. Она просто не тупая, непрямая, не навязываемая, она изощренная и при этом выросшая не на пустом месте. Для ее создания необходимо, чтобы те, кто принимают решения не только на высшем уровне, но и на среднем – вот это самое главное — имели в голове соответствующую идейную ориентацию. А вот этого у нас как раз и нет.

- Вы утверждаете, что то, что сегодня подаётся как «глобальная культура», на деле является одной из многих единичных культур, которая претендует на универсальность. Но не получится ли, что выдвигаемый Вами проект всечеловеческого — это новая версия всё той же глобальной культуры, только в другой обёртке?

- Не думаю. «Глобальная культура», которую называют также общечеловеческой, обязательно задаёт некую общую содержательную рамку. Почему демонизация и варваризация России столь безболезненно воспринимаются западным сознанием? Да потому, что мы не подходим под эту общую рамку: у нас нет гендерного равноправия, нет ювенальной юстиции, нет гендерного воспитания детей и т.д. Как это, им со школы не говорят, что они могут сменить гендер? Это не годится. Какие-то «мамы» у нас неправильные вместо пронумерованных «родителей». Я уж не говорю о том, что у нас до сих пор безнаказанно дамам пальто подают. Конечно, о чём говорить — варвары, не дотягивающие до передовых общечеловеческих стандартов.

Но обратите внимание: в этих концепциях общечеловеческого «человек» становится всё более абстрактным. И то, что людей лишают уже гендерной определенности — это лишь новый шаг на пути абстрактизации человека. Я всё жду, когда христианский брак, наконец, будет осоз-

нан Европой как атавизм и пережиток. Почему двое-то, пусть они даже гендерно одинаковые? Почему два или две? Почему не три, не десять? Это — явный атавизм христианского брака... Развитие «общечеловеческой» европейской семьи непременно пойдёт по пути освобождения от этого пережитка, и мы увидим браки, не ограниченные по числу вступающих в них.

Таким образом, «общечеловеческое» всегда предполагает определенную содержательную матрицу, в которую вы обязаны попадать, какой бы абстрактной она ни была. В Евросоюзе вам не разрешат выращивать картошку, если вы не удовлетворяете определенным критериям, и скажут: вот вам деньги — и ничего не выращивайте. У вас целая отрасль исчезнет. Точно так же нам сейчас говорят в «глобальной культуре»: ты пиши по-английски, иначе не будешь опубликован, ты говори по-английски, иначе не будешь понят и воспринят. Именно это и происходит в Европе. А что такое потеря языка? Это геноцид. Культурный геноцид. И всё это — следствие того, что у вас есть некая общая матрица, родовая общность, в которую вы должны вписаться.

Но ведь именно в этом и заключается устройство европейского мышления, начиная с греков: мельтешение реального мира, за которым невозможно уследить, мы останавливаем, чтобы найти общий закон, чтобы открыть неизменную общую сущность, добраться до истинного бытия. Но этот ход оказывается и основой тоталитаризма! Тотальный диктат общего.

Я думаю, кстати говоря, что исламский тоталитаризм логически невозможен. Классическая исламская геополитическая доктрина построена на трёх основополагающих категориях. Во-первых, «обитель мира» — *дар ас-салям* (то есть исламский регион), где мир понимается в смысле отсутствия войны. Во-вторых, «обитель войны» — *дар аль-харб*, то есть весь остальной мир, откуда может прийти несчастье и обрушиться войной на исламскую обитель мира. Наконец, *сугур* – букв. «бреши» (отверстия, как поры у клетки), то есть пограничные области между обителью мира и обителью войны.

Идея в том, что мир так устроен: есть ислам, есть не-ислам и есть пограничье. Это — идея *неустранимого различия*, как в известном высказывании *Ихтиляф аль-умма рахма*, что значит: «Различие во мнениях в умме — Божья милость». Не единомыслие, а разноречие! Когда на вопрос, почему такие разные мнения, ответом было: «Это милость Божья». То есть не было идеи тоталитарного единства.

Это, конечно, полностью противоречит стереотипам и нашим, и западным о том, что ислам — это то, где нет места индивидуальному, нет места разнообразию. На самом же деле ровно наоборот: ислам и исламская культура принципиально не приводимы к некоему родовому, сущностному единству: они иначе устроены.

А всечеловеческое тем более предполагает сохранение логики каждой культуры. Другое дело, что здесь есть поле для разговора: как, к примеру, должна строиться всечеловеческая этика? Она же не может быть зафиксирована в каком-то одном кодексе. Но возможно существование некой номинальной фиксации, которая наполняется содержанием в каждой культуре по-своему. Так же, как государство, например, должно управляться, в нем должны осуществляться власть и правопорядок, но они устроены таким-то образом в исламском обществе, иначе — в европейском обществе и как-то ещё — в русском обществе.

А дальше — открытый вопрос: подчинит ли глобализация на марше себе весь мир или не подчинит? Ведь арабский мир сопротивляется, Китай не хочет, Индия не хочет. Мы тоже вроде бы не очень хотим этого: согласно социологическим опросам, не более 10-12% населения у нас поддерживают то, что именуется «либеральные ценности». То есть огромная масса тех, кто поддерживает ценности, которые считаются традиционными. Это выявили социологические опросы, причем ситуация устойчива: кое-что меняется, но ядро ценностей — семья, образование и прочее — остается как в советское время, так и сейчас.

К Вашему вопросу — разрушение той матрицы ещё не произошло, она каким-то образом сохраняется. Видимо, в культуре

есть какие-то механизмы, которые ее сохраняют. Но здесь не должно быть места самогипнозу и самоуспокоению. Вот Советский Союз распался, а почему Россия-то не должна распасться? По той же логике, если есть культурные территориальные образования, то они захотят отделиться. Об этом предупреждали ещё со времен выбора модели построения Советского Союза — и это произошло. Почему здесь-то такое не должно произойти? Если мы будем и дальше идти по этому пути, то очень скоро до этого дойдем, к сожалению. Нам надо одуматься и понять, как собрать Россию. Ведь её невозможно привести к родовому, сущностному единству, к некой фиксированной «идентичности». Как российскую мусульманскую умму, православных, буддистов, иудеев и нерелигиозных — как всех соединить во что-то «общероссийское», как найти какое-то сущностное единство? Никак. Здесь подойдет лишь модель *собрания* всероссийского культурного пространства.

- *На местах прекрасно вместе живут... Причем чем хуже, тем лучше. Дружат бабюшки с мутлами и с буддистами, «только начальству не говорите».*

- Потому что это выработано, понимаете. Выработано веками. Меня не так давно спросили, что значит «быть русским». Я никогда над этим не задумывался. А такой вопрос надо задавать. Что значит «быть русским»? И сейчас у меня такой ответ: быть русским — значит, чтобы и дагестанец был, понимаете? Я русский, если есть дагестанец, если есть еврей, если есть татарин, башкир и все мы вместе, — вот тогда я русский.

- *Какова роль философии в этом контексте или не в этом контексте в России сегодня?*

- В этом контексте она как раз необычайно велика. Я об этом писал и говорил: роль философии в том, чтобы тематизировать эти вопросы, прежде всего — ввести в поле общественного обсуждения, сначала между собой, в своей философской среде, а затем и шире. Я понимаю, что у каждого есть свои профессиональные интересы: мне интересно арабские тексты читать, а кому-то интересно Рикёра изучать, кто-то

занимается аналитической философией, и т.д. Но большие мыслители, и западные, и не западные, они всегда, наряду с узкой профессиональной деятельностью — возьмите того же Хомского и задавали вопросы, которые имеют общую значимость. Почему же мы не должны задавать вопрос, который для нас сегодня является главным? Что значит «быть русским»? Не в этническом смысле, а в культурном, то есть жить в России, говорить на русском языке. Что такое русский язык для нас? Академик А.А.Гусейнов на это обращает внимание, говоря, что русский язык, в отличие от многих других, не имеет диалектов. Хотя территория огромная и от Калининграда до Владивостока. Есть местные отдельные словечки, но нельзя сказать, что это диалект.

- В РГГУ изучают, ездят в область. Правда, это приграничная зона с украинским.

- С украинским — может быть. Но в Петербурге, например, нельзя же говорить о петербургском диалекте, хотя там говорят «поробрик», «парадная», «пышки», а в Москве — «бордюр», «подъезд», «пончики». Русский язык — это то, что держит гигантскую по размеру страну. Значение языка — оно осознано или нет? И то, что происходит сегодня с русским языком — мы ведь его утрачиваем, теряем. Если у нас опять язык разделится на язык элит и язык масс, где элита говорит на суржике, напичканном только ей понятными англицизмами и латинизмами, а массы будут говорить на народном русском, то что тогда будет? Мы снова придем к ситуации, которая была до 1917 г., когда в конце концов рвануло, потому что всё настолько разделилось, что уже не могло существовать вместе. Но на это опять никто не обращает внимания!

Лингвисты имеют свое профессиональное отношение к языку как к естественно-му явлению, им интересно под микроскопом рассматривать эти перемены, они не хотят вмешиваться. Но есть же и философское отношение к данному вопросу, есть социолингвистика, а не просто фиксация языковых фактов. Существует благодушное отношение, что, мол, в этом нет ничего страшного. А я считаю, что это очень существенно.

Что такое патриотизм? Почему у нас человек нередко боится заявить, что он патриот? Потому что станет не рукопожатным в определенных кругах наших интеллектуалов. Как, мол, можно говорить, что ты патриот?! Это значит, что ты «с кем-то», что ты утратил независимость. А с кем же тогда надо быть? С НАТО? Со Штатами? С Евросоюзом? Я не понимаю. Кто проводит «правильную» политику? Интересно, что сегодня, в отличие от советского времени, вы не можете, положив руку на сердце, сказать, что правда — у них. Это очень интересный факт. Потому что свершившаяся узурпация Западом права на правду привела к тому, что Запад обесценился как носитель правды. Кто же поверит после стольких обманов? И после стольких несправедливостей? А они себе верят. Они уверены, в том пространстве это проходит. И это ещё больше усугубляет раскол. Так с кем надо быть? Смотрите, что происходит в мире: разъезжание по культурно-цивилизационным ареалам. И ты уже не можешь ответить на вопрос — хорошо ли там? Да, в бытовом смысле там хорошо. И то лишь если ты удачно устроен. А хорошо ли там в моральном смысле? Не уверен. Лицемерие, причём искреннее лицемерие, самообман достигли там такого размаха, который уже с лихвой перекрыл все советские «достижения». Многократно. Поэтому у нас нет другого выхода, кроме как осознать себя — иначе мы пропадем. Вот альтернатива, вот развилка. Либо мы себя осознаем и будем вести себя как «мы», либо в конце концов пропадем.

- Есть альтернативная точка зрения, что не надо «мы». Есть некие сети коммуникативные, которые друг друга понимают вне зависимости от социокультурной принадлежности, и вот давайте делать ставку на них, а остальное — это мишура, которая сойдет, ведь государства они меняются.

- Да-да, лет десять-двадцать назад активно продвигалась идея, что национальный суверенитет — понятие отжившее... Очевидно, что, если вам нужна глобальная деревня с одним правительством, то это же очень экономно. Зачем столько государств в мире? Зачем столько министров? Есть

вот министры на Уолл Стрит — и довольно, они будут всем хорошо руководить из единого центра: ни противоречий, ни торговых войн не будет, и язык будет один для всех, никаких лингвистических барьеров, всем будет очень хорошо. И тогда, конечно, национальный суверенитет мешает, осознание своего «мы» другими культурно-цивилизационными общностями мешает.

Но ведь штука в том, что и в Европе, и в Штатах существует очень чёткое осознание «мы». Если это не так, почему же тогда они себя так старательно отделяют от не-европейцев? Кого-то берут в Европу, а кого-то нет. Турков не берут, пятьдесят лет уже. Хотя те так старались, в НАТО вошли, а их не берут...

- Спасибо огромное!

Информация об авторах

Мона Абдель Малик Халиль — кандидат философских наук, член египетского совета по международным делам, исполнительный директор Российско-египетского делового совета при ТПП РФ (Египет)

Андрей Вадимович Смирнов — доктор философских наук, академик РАН, директор Института Философии РАН, руководитель сектора философии исламского мира Института философии РАН (Россия)

Information about the authors

Mona Abdel Malik Khalil — PhD (Philosophy), Member of the Egyptian Council for Foreign Affairs, Executive director at The Russian – Egyptian Business Council at the Chamber of Trade and Industry of the Russian Federation (Egypt)

Andrey V. Smirnov — Doctor of Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Science; Head of the Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Russia)

ВТОРЫЕ СКВОРЦОВСКИЕ ЧТЕНИЯ 2020

Дианина Светлана Юрьевна

МГИМО МИД России, Москва, Россия
s.dianina@my.mgimo.ru



3 декабря 2020 г. состоялась международная научно-практическая конференция Вторые Скворцовские чтения «Культура речи и речь культуры (орусском — по-домашнему)». В её ра-

боте приняли участие более семидесяти зарубежных и отечественных учёных и преподавателей, которые собрались не только обменяться мнениями о лингвоэкологии, об изменениях в современном русском языке, об особенностях преподавания русского языка в разных вузах, но и вновь вспомнить выдающегося учёного, лингвиста, профессора Кафедры мировой литературы и культуры МГИМО МИД России, доктора филологических наук Льва Ивановича Скворцова (1931–2014).

Среди остальных участников конференции свои доклады представили заведующие ключевыми кафедрами факультета Международной журналистики МГИМО Н.Д. Афанасьева (Кафедра русского языка, доклад был подготовлен в соавторстве с доцентами кафедры С.С. Захарченко и И.Б. Могилёвой), Н.В. Шевцов (Кафедра международной журналистики), Ю.П. Симонов (Кафедра мировой литературы и культуры), П.В. Меньшиков (Кафедра ме-

дийной политики и связей с общественностью). По уже сложившейся традиции вёл чтения сын ученого, декан факультета МЖ Я.Л. Скворцов.

Первые Скворцовские чтения «Актуальные вопросы культуры речи» проходили в ноябре 2019 года в Суздале, на родине Льва Ивановича. Участники первой конференции тепло вспоминают эту встречу: это были два незабываемых дня в Суздале, наполненных и рассказами о жизни Льва Ивановича, и серьёзными докладами о культуре речи, и даже тихими лирическими песнями после заседания в уютном зале суздальского арт-отеля. В этом году мероприятие стало глобальнее (расширилась не только тематика выступлений, но и география участников), что не отменило атмосферу дружеского собрания единомышленников, одинаково болеющих за чистоту русского языка, за его дальнейшую судьбу.

Выступления гостей из Польши (Ольги Гулегиной из Педагогического университета им. Комиссии народного образования Кракова «Метаморфозы русского языка», адъюнкта Варминско-Мазурского университета города Ольштын Ивоны Борыс «Польско-русское приграничное сотрудничество в процессах обучения русскому как иностранному польских студентов» и Людмилы Шепелевич, профессора

кафедры русистики факультета прикладной лингвистики Варшавского университета «Какому русскому мы должны учить наших студентов?») вызвали широкую дискуссию.

Интересными были доклады преподавателей Литературного института им. А.М. Горького, где также работал Л.И. Скворцов, — доцента кафедры русского языка и стилистики Ю.М. Папяна («Языковая композиция текста и смысл слова в тексте»), доцента той же кафедры Т.Е. Никольской («Текст в городе: этика, эстетика, прагматика»), доцентов О.Ю. Ткаченко и М.М. Шитьковой («Лексико-семантическое поле и словесный ряд: возможности комплексного анализа художественного текста (на примере анализа повести Ф.М. Достоевского «Записки из подполья»)).

Выступление профессора, доктора филологических наук, заведующей кафедрой русского языка Московского педагогического государственного университета С.М. Колесниковой («COVID-19: современная ситуация и живые обороты речи») было посвящено наблюдениям по поводу влияния пандемии коронавируса на русский язык.

К теме вариативности и нормативности в языке обратилась в своём выступлении доцент Государственного института русского языка им. А.С. Пушкина А.Н. Бертякова.

На теме русского языка как языка науки и особенностях научной коммуникации остановила внимание присутствующих доцент Кафедры международной журналистики М.Д. Крынжина, а об ошибках в ударениях в речи студентов рассказал доцент

той же кафедры Д.К. Зыков. Профессор М.Л. Поляков обратился к теме «Культуры приветствия в цифровой среде», приведя в качестве примеров письма А.С. Пушкина, В.В. Набокова и сравнив их с текстами современных электронных посланий.

Студент I курса факультета МЖ Иван Удальцов выступил с докладом «Стратегия перевода квазиреалий романа-эпопеи Дж. Р.Р. Толкина «Властелин колец» на русском языке (на примере антропонима Maggot)». Языку русской провинции посвятила свое выступление преподаватель Кафедры английского языка №3 Е.А. Габарта.

Своеобразным приветствием участникам Вторых Скворцовских чтений стало выступление учителя русского языка и литературы МБОУ «Средняя школы №1 г. Суздаля Е.А. Майоровой, рассказавшей об образовательном проекте «Учебно-методический центр — Кабинет русского языка и литературы Льва Ивановича Скворцова». Участники чтений узнали также о сетевой акции «Экология слова или Поговорим о культуре русской речи», организованной МБУК «Суздальская районная центральная библиотечная система». При поддержке директора библиотеки Галины Насадовой на библиотечном здании несколько лет назад была открыта мемориальная доска Льву Ивановичу Скворцову.

Безусловно, такие встречи необходимы: здесь каждому предоставляется возможность поделиться своими профессиональными знаниями, обсудить с коллегами наболевшие вопросы, получить эмоциональный заряд для дальнейшей работы.

SECOND SKVORTSOV READINGS 2020

Svetlana Y. Dianina

MGIMO University, Moscow, Russia
s.dianina@my.mgimo.ru

More than seventy delegates from a range of educational and scientific institutions — both Russian and foreign — attended the second international conference *Skvortsov Readings* which took place December 3, 2020 at MGIMO University, Moscow. Under the theme *Speech Culture and the Speech of Culture: A Homely Discussion on the Russian Language*, the event demonstrated the importance of the exchange of views in several areas related to the language and to cultural studies. The broad audience of experts in this field was brought together to discuss ecolinguistics (language ecology), the changes in the modern usage of the Russian language and the important aspects of teaching Russian. The pandemic conditions made the 2020 meeting adapt to the online format and thus to enhance the traditional framework. This year the event has become more global (not only the range of topics has expanded, but also the geographic representation of participants), keeping the warm atmosphere of a friendly meeting of like-minded people who are equally devoted to the spirit of the Russian language and its future. The recurring theme of this annual conference is the record and the memory of Lev Skvortsov, the linguist that had been one of the founders

of the Russian language studies at MGIMO University. According to the established tradition of the reading, the son of the late Lev Skvortsov, the dean of the MGIMO journalism department, Yaroslav Skvortsov, introduced the experts. The scientific school of Prof. L. Skvortsov was widely represented at the conference named after him. The conference also hosted delegations of University of Warsaw, Pedagogical University of Cracow, University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland) and from Moscow scientific and educational institutions, such as Moscow Pedagogical State University, Gorki Institute of World Literature of the Russian Academy of Science and Pushkin State Russian Language Institute. The representatives of the Suzdal state school No. 1 and of the Suzdal district library also took part in the readings and shed light on both the Russian language studies and the personality of Lev Skvortsov who had come from Suzdal. Such meetings as the *Skvortsov Readings* remain a great intellectual opportunity, since everyone is given the floor to share their professional knowledge, discuss urgent issues of interest with colleagues, and get a positive emotional drive for further work.

Информация об авторе

Светлана Юрьевна Дианина — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры языков стран Северной Европы и Балтии МГИМО МИД России (Россия)

Information about the author

Svetlana Y. Dianina — PhD (Philosophy), Senior Lecturer, The Department of North European and Baltic languages, MGIMO University (Russia)

Статья поступила в редакцию 30.12.2020; одобрена после принятия к публикации 13.01.2021.

The article was submitted 30.12.2020; accepted for publication 13.01.2021.

ВЗГЛЯД НА МИР ЧЕРЕЗ ЯЗЫК. О XXV МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ЯЗЫКОЗНАНИЕ ДЛЯ ВСЕХ»

Марина Александровна Волкова

МГИМО МИД России, Москва, Россия
m.volkova@my.mgimo.ru



25⁻²⁶ февраля 2021 г. состоялась XXV Международная научно-практическая конференция «Языкознание для всех», организаторами которой являлись Московский педагогический государственный университет, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена и школа № 1561 ЮЗАО г. Москвы. Эта конференция для студентов и школьников проводится ежегодно, и её тематика очень разнообразна. Среди тем прошлых лет — «Языковой вкус эпохи» (2008 г.), «Язык в диалоге культур» (2010 г.), «Лингвистика каждого дня» (2013 г.), «Язык и мир увлечений человека» (2017 г.) и др. В этом году была заявлена тема «Взгляд на мир через язык». Впервые конференция проводилась в дистанционном формате.

На торжественном открытии мероприятия 25 февраля прозвучали приветственные выступления ректора МПГУ А.В. Лубкова и ректора РГПУ им. А.И. Герцена

С.И. Богданова. В этот же день студенты-участники конференции (из МПГУ, из РГПУ им. А.И. Герцена, Высшей школы экономики, РУДН, Лодзинского Университета (Польша), Люблинского Католического Университета Иоанна Павла II (Польша), Российского университета транспорта, Волгоградского социально-педагогического университета, Волгоградского социально-педагогического колледжа, Московского издательско-полиграфического колледжа им. И. Федорова) представили более тридцати докладов. Интересен тот факт, что число участников, получающих нефилологическую специальность и занимающихся лингвистическими исследованиями, с каждым годом становится больше.

Как отмечают и участники конференции, и приглашённые члены жюри, круглые столы, проводимые в первый день конференции, всегда привлекают внимание собравшихся. В этом году круглые столы провели известный современный писатель Андрей Геласимов («Русский язык современной литературы»), старший на-

© Волкова М.А., 2021

учный сотрудник Института прикладной русистики РГПУ им. А.И. Герцена Дмитрий Чердаков («Словари русского языка в цифровую эпоху: какими они должны быть?») и технический руководитель отдела искусственного интеллекта компании ImpracTech Андрей Дроздов («Взгляд технологических компаний на успешную карьеру лингвиста»). Принимая участие в обсуждении заявленных вопросов, высказывая критические замечания, предлагая своё решение проблемы в ходе заседания круглого стола, учащиеся получают необходимые будущему специалисту навыки публичного выступления и делового общения с коллегами.

Второй день конференции, в котором участвовали школьники (более 140) из Москвы, Санкт-Петербурга, Казани, Ярославля, Курска, Тамбова, Брянска, Пермского края, Нижегородской области, Удмуртии, Казахстана, Латвии, Белоруссии, традиционно проходил в школе № 1561 ЮЗАО г. Москвы. Новые условия жизни продиктовали и новый формат проведения конференции. В школу приехали члены жюри, участвующие в заседании очно (это были учёные известных отечественных и зарубежных институтов и университетов: МПГУ, РГПУ им. А.И. Герцена, СПбГУ, МГУ им. М.В. Ломоносова, МГИМО МИД РФ, Гос. ИРЯ им. А.С. Пушкина, ИРЯ им. В.В. Виноградова РАН, МГОУ, Института стратегии развития образования РАО, Русской христианской гуманитарной академии (СПб), Карлова университета (Чехия), Тюменского обл. гос. института развития регионального образования, Санкт-Петербургской Академии постдипломного педагогического образования, преподаватели московских школ). Все школьники-участники конференции, их учителя и гости смогли виртуально присутствовать на открытии второго этапа мероприятия. С приветственным

словом к ним обратились Председатель оргкомитета конференции, зав. лабораторией междисциплинарных филологических проектов в образовании, главный научный сотрудник РГПУ им. А.И. Герцена О.Е. Дроздова и директор школы № 1561 В.В. Пазынин. Затем докладчики, разделенные на 11 секций, выступали дистанционно, сопровождая защиту своих работ красочными презентациями, отвечали на вопросы, высказывали свое мнение об интересных сообщениях. Среди вопросов для исследования, предложенных Оргкомитетом конференции, были: «Язык и личность», «Язык и время», «Язык как средство воздействия», «Лингвистика каждого дня» и др.

В работе одной из секций («Слово в разных видах искусства») приняла участие в качестве члена жюри зав. кафедрой русского языка МГИМО МИД России доцент, кандидат педагогических наук Н.Д. Афанасьева. В этой группе дипломами 1, 2 и 3 степени были отмечены доклады С. Куановой, ученицы 9 класса из Интеллектуальной школы химико-биологического направления г. Павлодара (Казахстан), — «Разговорные выражения и сленгизмы в мультфильме «The secret life of pets»; А. Кириченко, ученицы 8 класса школы № 1950 г. Москвы, — «Вниз по кроличьей норе, или языковые особенности «Алисы в стране чудес»; Ш. Мамашевой и А. Жакеновой, учениц 6 класса школы из г. Нур-Султана, — «Проблема отсутствия переводов произведений жанра фэнтези на казахский язык»; А. Куантаева, ученика 12 класса из г. Павлодара, — «Вольные переводы В. Семерьяновым стихотворений Абая»; А. Власовой и А. Сташинской, учениц 8 и 10 классов из г. Снов (Беларусь) — «Фольклорные варианты и литературные ремейки известной сказки: новое прочтение».

A VIEW OF THE WORLD FROM THE LANGUAGE PERSPECTIVE. THE 25TH INTERNATIONAL SCIENTIFIC AND PRACTICAL CONFERENCE *LINGUISTICS FOR ALL*

Marina A. Volkova

MGIMO University, Moscow, Russia
m.volkova@my.mgimo.ru

On February 25–26, 2021, the 25th International Scientific and Practical Conference Linguistics for All was held — this year remotely via the Internet services. It was organized by the Moscow State Pedagogical University, the Herzen Russian State Pedagogical University and the School No. 1561 of the Southern Administrative District of Moscow. The conference saw the participants from both university and school students. The first day of sessions was dedicated to the presentation of the works of undergraduates and graduates who represented higher education institutions from Moscow, Saint Petersburg, Volgograd, Lodz and Lublin (Poland). More than thirty reports were highly appreciated by renowned experts in the sphere of language, communication, culture, translations and media. An interesting fact is that the number of participants who receive a non-philological specialty and are engaged in linguistic research is increasing every year. As both the participants of the conference and the invited members of the discussion board have noted, the round tables had been held on the first day had attracted the attention of the audience. This year, the debates at round tables were anchored by Andrey Gelasimov, the famous contemporary writer, Dmitry Cherdakov, a senior researcher at the

Herzen Russian State Pedagogical University and Andrey Drozdov, the technical head of the artificial intelligence department of ImpacTech Company. When taking part in the discussion of the issues of interest, students get the necessary skills to make critical comments, offer their solution to the scientific problems during the round table meetings — and, all in all, to develop as a future specialist in public speaking, business communication and scientific ethics of communication. The traditional venue of the school students' part of the whole international event — the Moscow School No. 1561 — this year hosted only the judges of the contest-type school conference. More than 140 online presentations grouped into eleven sections were given by young researchers from Moscow, Saint Petersburg, Kazan, Yaroslavl, Kursk, Tambov, Bryansk, Perm Krai, Nizhny Novgorod Region and Udmurtia and also from Kazakhstan, Latvia and Belarus. They expressed their vision of the current issues of the usage of Russian and other languages, demonstrated adult curiosity and passion toward the future studies. Digital issues, dialogue, intercultural communication on all these topics relevant to both students and pupils are what unites researchers and boosts new insights.

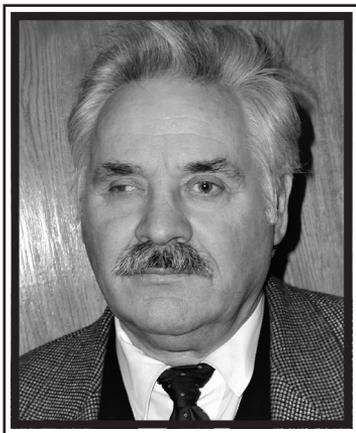
Информация об авторе

Марина Александровна Волкова — преподаватель кафедры русского языка МГИМО МИД России (Россия)

Information about the author

Marina A. Volkova — Lecturer, Department of Russian language, MGIMO University (Russia)

Ушёл из жизни М.А. Мунтян.



10 марта безвременно ушёл из жизни наш коллега, почётный работник высшего профессионального образования России, доктор исторических наук, профессор, редактор-консультант журнала «Концепт: философия, религия, культура».

Михаил Алексеевич родился 30 июня 1938 г. в местечке Липканы Молдавской ССР. Окончил исторический факультет Черновицкого государственного университета, аспирантуру Института истории АН СССР. В 1966 г. защитил кандидатскую диссертацию, в 1980 г. — докторскую диссертацию. С 1966 по 1974 гг. — младший, старший научный сотрудник Института истории АН Молдавской ССР, с 1974 г. — старший научный сотрудник в Институте экономики мировой социалистической системы (ИЭМСС) АН СССР. С 1975 по 1981 годы — первый секретарь Посольства СССР в Румынии. В 1981— 1987 гг. — заведующий сектором ИЭМСС АН СССР. В 1987–1991 годы — заведующий научно-исследовательским отделом, заместитель директора Института изучения зарубежных социалистических стран Академии общественных наук при ЦК КПСС. С 1991 по 1997 годы — заведующий научно-исследовательским отделом, заместитель заведующего кафедрой внешнеполитической деятельности Российской академии государственной службы при Президенте РФ. С 1997 по 2010 г. — профессор кафедры социологии и политологии Российского государственного торгово-экономического университета.

В 2010 г. Михаил Алексеевич вошёл в семью МГИМО. С 2010 по 2015 годы работал шеф-редактором журнала «Вестник МГИМО-Университета», с 2017 года — шеф-редактором созданного по его инициативе журнала «Концепт: философия, религия, культура». Во многом благодаря редакторским усилиям Михаила Алексеевича свет увидел уникальный 15-титомник «Великая победа», а также составленное им трёхтомное издание «История Великой Победы». Вместе с профессором А.А. Ахтамзяном Михаил Алексеевич увековечил память выдающихся мгимовцев через описание созданных ими научных школ в издании «Научные школы МГИМО в лицах».

Для нашей редакции уход Михаила Алексеевича — невосполнимая потеря. Ушёл из жизни думающий и благородный человек, полный энергии и новых планов. Коллектив журнала выражает глубокие соболезнования родным и близким Михаила Алексеевича. Светлая память о нём навсегда сохранится в наших сердцах.
