Том 5, № 3 2021

Концепт: философия, религия, культура

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

«Концепт: философия, религия, культура» — рецензируемый научный журнал, публикующий материалы междисциплинарных исследований культуры. Цель журнала — концептуализация проблематики межкультурного диалога и консолидация научного сообщества исследователей культуры с учётом специфики национальных научных школ. В фокусе внимания издания — фундаментальные и прикладные аспекты межкультурной коммуникации. В числе приоритетов — взаимное узнавание «условного Запада» и «условного Востока», развитие академических контактов, продвижение перспективных работ начинающих учёных.

Цели и задачи журнала:

1. Публиковать результаты оригинальных исследований, посвящённых культурному разнообразию и современным аспектам межкультурных отношений. Приветствуются исследования региональных проблем, имеющих фундаментальное и прикладное значение.
2. Формировать международную площадку для развития академического диалога по проблемам истории, теории и философии культуры. Журнал опирается на действующую в МГИМО секцию «Межкультурная коммуникация» Российской ассоциации международных исследований (РАМИ), которая регулярно собирает ведущих российских и зарубежных специалистов в области изучения культуры.
3. Развивать интеллектуальные контакты начинающих исследователей культуры, вести открытую научную дискуссию по проблемам интерпретации культур и поиска перспективных методов их изучения. Приветствуются междисциплинарные проекты, включая лингвокультурные исследования, анализ прикладных вопросов межкультурной коммуникации в различных доменах культуры (философия, религия, искусство, медиа).

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 21.09.2021
Тираж 500 экз. Объём 18,44 п.л.
Заказ 993

Префикс DOI: 10.24833

Выходит 4 раза в год.

Главный редактор: **Ю.П. Симонов (Вяземский)**
Шеф-редактор: **А.А. Королева**
Ответственный секретарь: **И.А. Чупрова**
Редакторы: **С.Ю. Дианина, Н.А. Остроглазова, В.И. Коннов, Н.Ю. Ярыгина**
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.

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

Volume 5 No 3 2021

Concept: philosophy, religion, culture

MGIMO University

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

Published since 2017
Issued 4 times a year

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

DOI: 10.42833
https://concept.mgimo.ru

The Journal *Concept: Philosophy, Religion, Culture* is a peer-reviewed scientific journal for cultural studies of key aspects of philosophy, religion, arts, and cultural linguistics, focusing on intercultural communication problems. The Journal aims to become a venue for international academic dialogue on theoretical and empirical aspects of research in the field of culture, cross- and intercultural processes. We bring together inquiries from a variety of disciplinary backgrounds encompassing both social sciences and humanities. Founded by a team of scholars from a broad range of disciplines, the journal publishes articles related to innovative agendas and approaches likely to mold the future of cultural research. We also try to highlight non-Western cultural studies to balance the West-centred perspectives.

We pursue the following goals:

1. To publish findings of original research on cultural diversity and modern aspects of intercultural relations. Studies of regional issues of both domestic and world-wide cultural importance are welcome.
2. To set up an international multi-language network for academic dialogue on cultural history and theory and the philosophy of culture. The journal is endorsed by the Russian International Studies Association (RISA) section of Intercultural Communications that regularly brings together leading Russian and international scholars and young international researchers working in the field.
3. To promote intellectual contacts among young scholars of culture with diverse political, cultural, and ideological backgrounds, to uphold free scholarly debate on issues critical to the understanding of cultures, to encourage promising new methods of research in the field. Interdisciplinary projects, related to the linguistic, art and applied aspects of intercultural communication, are welcome.

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)*.

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

Bratina B., Bratina S. Appearance of Subjectivity 7
Klimova S. M. The Problem of Public Consciousness in Soviet Philosophy and Sociology 16
Kraev O. L. Authoritarian Thinking in Contemporary Colombian Society 27

RELIGIOUS STUDIES

Grigoreva A. K. Review of English-Language Research on Iconography of Late Antique Judaism (20th – 21st centuries) 41
Lantseva A. M., Gapanyuk A. E., Simon C. Reception of the Western European Cult of Saints Cyril and Methodius on the Example of Papal Documents *Grande munus, Egregiae virtutis, Slavorum Apostoli:* Description and Analysis 60
Bendin A. Yu., Markova N. M. Autopoiesis of the Discourse of Religious Tolerance (Early Intercultural Communication in the 19th Century) 82
Appolonov A. V. Rodney Stark, Subjective Religiousness and a Prolonged Farewell to Secularization Theory 101

CULTURAL STUDIES

Šarac Z., Voevoda E. V. National and Cultural Identity Crisis of Bosnia and Herzegovina Serbs within Austro-Hungarian Empire (1878–1908) . . 113

INTERCULTURAL COMMUNICATION

Shipova I. A., Badaeva N. V. Modalization of Speech Actions as the Basis of the Metaphoric Transfer (on the Example of German Economic Discourse) 128

CULTURE & ART

THE THEME OF THE ISSUE: CULTURE MIRRORED IN LITERATURE

Shevtsov N. V., Krynzhina M. D. Contribution of Alexey Suvorin and His Newspaper *Novoye Vremya* into Russian Culture of the Second Half of 19th – Early 20th Century 137
Kizima M. P. The Indians of the U.S. Midwest in Margaret Fuller's *Summer on the Lakes, in 1843* 148
Buynova K. R. *Typical Bourgeois Intellectuals* and *Great Friends of the Soviet Union:* Latin American Writers in the USSR during the Khrushchev Thaw 162
Li Pin, Yuyshin M. A., Arzumanov I. A. On the Protection of Intangible Heritage of Russian Folk Oral Music in the Context of Intercultural Communication (Hulunbuir, Inner Mongolia) 177

BOOK REVIEWS

Koroleva A. A. Review of *The Songs of the Cádiz Carnival during the Second Republic* 193

SCIENTIFIC LIFE

Kolomiets G. G., Parusimova Ya. V. *Arete* Philosophical Club as an Anthroposociocultural Phenomenon of the Border Orenburg Region of Russia 197
Antonova N. G. The 43rd Annual Session of St Petersburg Arabists 200
Stoyanova V. I. International Dialogue on Preservation of The Cultural Heritage of Russia (Surgut, 2021) 203
Makhmutova E. N. Felix Trofimovich Mikhailov's Search into *The Riddle of the Self* 207

Содержание

Симонов Ю.П.
МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: Представляю номер 6

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ

ФИЛОСОФИЯ
Братина Б., Братина С. Становление субъективности 7
Климова С.М. Проблема общественного сознания в советской философии и социологии 16
Краев О.Л. Авторитарное мышление в современном колумбийском обществе 27

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ
Григорьева А.К. Обзор англоязычной литературы об иконографии позднеантичного иудаизма (XX–XXI вв.) 41
Ланцева А.М., Гапанюк А.Е., Саймон К. Рецепция западноевропейского культа святых Кирилла и Мефодия на примере папских документов «Grande munus», «Egregiae virtutis», «Slavorum Apostoli»: описание и анализ 60
Бендин А.Ю., Маркова Н.М. Аутопойезис дискурса веротерпимости (истоки межкультурной коммуникации в XIX в.) 82
Апполонов А.В. Родни Старк, субъективная религиозность и затянувшееся прощание с теорией секуляризации 101

КУЛЬТУРОЛОГИЯ
Шарац З., Воевода Е.В. Кризис национально-культурной идентичности сербов Боснии и Герцеговины в составе Австро-Венгрии (1878–1908) 113

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ
Шипова И.А., Бадаева Н.В. Модализация речевых действий как основа процесса метафорического переноса (на примере немецкоязычного экономического дискурса) 128

КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО
ТЕМА НОМЕРА: КУЛЬТУРА В ЗЕРКАЛЕ ЛИТЕРАТУРЫ
Шевцов Н.В., Крынжина М.Д. Вклад А.С. Суворина и его газеты «Новое время» в русскую культуру второй половины XIX – начала XX вв. 137
Кизима М.П. Индейцы Среднего Запада США в книге Маргарет Фуллер «Лето на озёрах, в 1843-м» 148
Буйнова К.Р. «Типичные буржуазные интеллигенты» и «большие друзья Советского Союза»: писатели Латинской Америки в СССР времён оттепели 162
Ли Пин, Юйшин М.А., Арзуманов И.А. К вопросу об охране нематериального культурного наследия (русские частушки) в условиях межкультурной коммуникации на примере городского округа Хулунбуир Автономного Района Внутренней Монголии Китая 177

РЕЦЕНЗИИ

Королева А.А. Рецензия на книгу «Песни Карнавала в Кадисе времен Второй Республики» 193

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Коломиец Г.Г., Парусимова Я.В. Философский клуб «Арете» как антропосоциокультурное явление приграничного Оренбургского региона России 197
Антонова Н.Г. XLIII ежегодная сессия петербургских арабистов 200
Стоянова В.И. Международный диалог по вопросам сохранения культурного наследия России состоялся в Сургуте 203
Махмутова Е.Н. «Загадка человеческого я», которую разгадывал Феликс Трофимович Михайлов 207

Concept: philosophy, religion, culture
© MGIMO University
The jornal 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 18,44 p.l. Order 993
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

Anatoly 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 Philosopy, 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 Moloeznik – PhD (Law), Professor, University of Guadalajara (Mexico)
Nelly V. Motroshilova – Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy of RAS (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: **Svetlana Yu. Dianina** – PhD (Philosophy), MGIMO University (Russia)
Natalia A. Ostroglazova – MGIMO University (Russia)
Vladimir I. Konnov – PhD (Sociology), MGIMO University (Russia)
Nadezhda Y. Yarygina – MGIMO University (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. филол. н., доцент, МГИМО МИД России (Россия)
Ярослав Львович Скворцов – к.социол.н., МГИМО МИД России (Россия)
Нина Дмитриевна Афанасьева – к.пед.н., МГИМО МИД России (Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Евгений Игоревич Аринин – д.филос.н., профессор, Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых (Россия)
Людмила Георгиевна Веденина – д.филол.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Томас Х. Гарза – д. философии, профессор, Университет штата Техас (США)
Ирина Деретич – д. философии, профессор, Белградский университет (Сербия)
Константин Михайлович Долгов – д.филос.н., профессор, Институт философии РАН (Россия)
Сергей Борисович Зеленев – к.э.н., профессор, Совет по общественному благосостоянию (Нью-Йорк, США)
Александр Владленович Каменец – д.культурологии, профессор, РГСУ (Россия)
Ирина Георгиевна Каргина – д.социол.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Джанэт Клэр – PhD (филология), профессор, Университет г. Гулл (Великобритания)
Лидия Игнатьевна Кирсанова – д.филос.н., профессор, ДВФУ (Россия)
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)
Неля Васильевна Мотрошилова – д.филос.н., профессор, Институт философии РАН (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 Такахаши – 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**
Ответственный секретарь: **Ирина Александровна Чупрова** – к.филос.н., МГИМО МИД России (Россия)
Редакторы: **Светлана Юрьевна Дианина** – к.филос.н., МГИМО МИД России (Россия)
Наталия Александровна Остроглазова – МГИМО МИД России (Россия)
Владимир Иванович Коннов – к.социол.н., МГИМО МИД России (Россия)
Надежда Юрьевна Ярыгина – МГИМО МИД России (Россия)
Дизайн и верстка: **Волков Дмитрий Евгеньевич** – МГИМО МИД России (Россия)
Администратор сайта: **Заборников Андрей Витальевич** – МГИМО МИД России (Россия)

МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: ПРЕДСТАВЛЯЮ НОМЕР

Сегодня в неформальной среде российского научного сообщества энергично обсуждается вопрос о влиянии «фона» культурных различий на стиль научного мышления. Этот номер «Концепта» мы начали с дискуссии об истоках культурной обусловленности явлений сознания. Статьи «Становление субъективности» **Бориса Братины** и **Сибина Братины**, «Проблема общественного сознания в советской философии и социологии» **Светланы Климовой** и «Авторитарное мышление в современном колумбийском обществе» **Олега Краева**, каждая со своей стороны, развивает тему «общего и особенного» в поиске границ научной объективности. Религиоведческий блок статей, в свою очередь, ставит вопрос об исторической обусловленности культуры мышления. Так, обзор **Александры Григорьевой**, посвящённый анализу англоязычной литературы об иконографии позднеантичного иудаизма, затрагивает тему становления научных подходов к парадоксальным искусствоведческим открытиям; исследование **Анны Ланцевой**, **Антона Гапанюка** и **Константина Саймона** углубляется в проблему рецепции западноевропейского культа святых Кирилла и Мефодия в ряде папских документов; работа **Александра Бендина** и **Натальи Марковой** погружает читателя в историю дискурса веротерпимости в России, сопоставленную со сходными процессами в других странах; а полемически заострённая публикация **Алексея Апполонова** отправляет в увлекательное путешествие по извилистым тропам дискуссий о состоятельности теории секуляризации. «Культурологически ангажированной» (в смысле удачного распознавания проблемы историко-культурного контекста) можно назвать статью **Зорки Шарац** и **Елены Воеводы**, с детальным разбором актуальной темы кризисы национально-культурной идентичности сербов Боснии и Герцеговины, как и удачную на мой взгляд попытку **Ирины Шиповой** и **Натальи Бадаевой** рассмотреть на конкретном лингвокультурном материале процесс метафорического переноса. Отдельного внимания заслуживает заявленная тема номера: «Культура в зеркале литературы». Конечно, литература в данном случае понимается предельно широко, иначе под этой «шапкой» не стоило бы объединять публикации в газете (**Никита Шевцов** и **Марина Крынжина**, «Вклад А.С. Суворина и его газеты «Новое время» в русскую культуру второй половины XIX – начала XX вв.»), американскую романтическую литературу (**Марина Кизима**, «Индейцы Среднего Запада США в книге Маргарет Фуллер «Лето на озёрах, в 1843-м»), апории «литературы мнений» советского периода (**Кристина Буйнова**, «Типичные буржуазные интеллигенты» и «большие друзья Советского Союза»: писатели Латинской Америки в СССР времён оттепели») и частушки «китайских русских» (**Ли Пин**, **Максим Юйшин**, **Игорь Арзуманов**, «К вопросу об охране нематериального культурного наследия (русские частушки) в условиях межкультурной коммуникации на примере городского округа Хулунбуир Автономного Района Внутренней Монголии Китая»). Полагаю, что представленная в номере коллаборация носителей разных академических традиций в поиске ответа на вопрос о культурной обусловленности «изнутри» их собственного культурного опыта, — опыт, интересный также и для читателя.

Юрий Симонов (Вяземский)

Research article
UDC 130.2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-7-15

APPEARANCE OF SUBJECTIVITY

Boris Bratina[1], Sibin Bratina[2]

University in Pristina, Kosovska Mitrovica, Serbia
[1] bokibor@yahoo.com
[2] sibin.bratina@gmail.com

Abstract. The authors attempt to outline an ontological perspective different from the mainstream materialistic ontology. Some aspects of this perspective can be found in the works of eminent philosophers of the past, such as Husserl or Hegel. The authors, however, point out a systematic methodological mistake earlier thinkers made concerning the notion of the Other. The Other is the key factor in the development of consciousness and subjectivity, and this paper seeks to show how the Other moulds and creates subjectivity out of a biological man. Human identity arises in two steps: ontological identity is created first, from which empirical identity grows, culminating in consciousness and personality. It was logical for philosophical consciousness to contemplate subjectivity which is not yet formed. *Tabula rasa* is a biological man, but that structure will not become a human subjectivity if it does not dwell with other subjectivities. The Other is not simply another Self. There is no elementary sensation to inform a biological organism of the state in which it finds itself; it is a kind of a physical unity for the emerging consciousness, but in itself it is not yet ready to perceive and act according to it at this stage. Without the influence of the Other, a human organism will never become Self. This unifying *perception* of the Other depicts an original encounter where there is also fascination. But fascination turns into frustration when the Other disappears or exits the focused perceptual field. This process of perceptual addition and dissolution is repeated, creating a change in what can be called the game of presence and absence. With the departure of the Other, the cause of the focus goes away, but what remains is its trace — the attention that is now left to wonder. Attention left without its source is only to itself and is directed to itself because this is the only direction that remains. Subjectivity, once symbolised by a circle, finally takes the form of a torus in whose interior hole resides the *trace of the Other.* With the entry of multiple Others into the relationship, primarily through speech, meanings acquire solid aspects introducing the law of symbolic order. This stabilisation of meanings frees uninitiated subjectivity, by which one truly enters the field of freedom opening that of ethics. The authors' point is that accounting for the notion of external world, one should consider the Other first, and only after that simple otherness.

Keywords: consciousness, identity, otherness, personality, Self, subjectivity, the Other

© Bratina B., Bratina S., 2021

For citation: Bratina, B., Bratina, S. (2021) 'Appearance of Subjectivity', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(3),* pp. 7–15. doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-7-15

Исследовательская статья

СТАНОВЛЕНИЕ СУБЪЕКТНОСТИ

Борис Братина[1], Сибин Братина[2]

Приштинский университет, Косовская Митровица, Сербия
[1] bokibor@yahoo.com
[2] sibin.bratina@gmail.com

Аннотация. Авторы намечают онтологическую перспективу, отличную от общепринятой материалистической онтологии. Отдельные моменты этой перспективы можно обнаружить в работах выдающихся философов прошлого, таких как Гуссерль и Гегель. Авторы обращают, однако, внимание на систематическую методологическую ошибку мыслителей прежних веков относительно понятия Другого. Другой — ключевой фактор в становлении сознания и субъектности, и статья имеет целью показать, как Другой формирует и создаёт субъектность из «материала» биологического человека. Человеческая идентичность возникает в два этапа: сначала создаётся идентичность онтологическая, из которой вырастает эмпирическая идентичность, порождающая сознание и личность. Философская мысль, начинала с рассмотрения ещё не оформившейся субъектности. Tabula rasa таким образом — это биологический человек, но подобная сущность может обрести человеческую субъектность лишь в общении с другими субъектностями. Другой — это не просто ещё одно Я. Нет никакого базового ощущения, способного донести до биологического организма информацию о его собственном состоянии; такой организм представляет собой природную основу для возникновения сознания, но сам по себе на этом этапе ещё не способен воспринимать и действовать как сознательное существо. Без воздействия Другого человеческий организм никогда не станет Я. Единящее «восприятие» Другого есть исходная встреча, порождающая очарование. Но очарование сменяется фрустрацией, когда Другой исчезает из поля зрения. Этот повторяющийся процесс перцептивного присоединения и расторжения порождает своего рода игру в присутствие и отсутствие. С удалением Другого точка фокусирования исчезает, но оставляет после себя след в виде блуждающего внимания. Внимание, лишённое точки приложения, остаётся наедине с собой и направляется на себя, потому что больше ему направляться не на что. Субъектность, которая когда-то символизировалась кругом, принимает форму тора, в пустом центре которого пребывает «след Другого». С присоединением, преимущественно посредством речи, множественных Других смыслы обретают устойчивость, порождая символический порядок. Стабилизация смыслов высвобождает профанную субъектность и знаменует вступление в область свободы и, стало быть, в область этического. Объясняя саму идею внешней действительности, настаивают авторы, следует, в первую очередь, принимать во внимание Другого (Иного) и лишь затем — инаковость как таковую.

Ключевые слова: Другой (Иной), идентичность, инаковость, личность, сознание, субъектность, Я

Для цитирования: Братина Б. Становление Субъектности / Б. Братина, С. Братина // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, №. 3 — С. 7–15. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-7-15

In this paper we intend to substantiate an ontology different from the set of theories we are accustomed to in contemporary philosophy. This is by no means an attempt to forsake critical insights into traditional philosophy, nor uncritical espousal of contemporary professional trends. As stated in an earlier paper, the critique of tradition is not in itself our goal[1]. One of the results relevant to this study is the understanding that tradition has followed a seemingly logically correct order of basic questions, viz.: a) Leibnitz's question [Leibnitz, 1890: 213], b) the question about the possibility of life, and c) the problem of how a thing such as ego-structure is possible? This order of questions sets the ontology as we know it, tracing all the solutions allowed by the paradigm.

The ontology implied by this sequence of questions expresses objectivist tendency and proceeds from general units (elements, particles) which account for the emergence of material structures that can be called live and on the basis of which consciousness develops. This historically and practically deeply grounded paradigm does not allow for any deviation from the order of constituents; the illusion is supported by the fact that technologies flourish while science derogates into a series of unscientific protocols subjected to unscientific interests. If, however, one looks at the problem from a different perspective, reversing the questions, there is something new to be said about this constellation. In view of the current confusion about the dominant paradigm, nothing seems to contradict the assumption that answering the question about the possibility of identity structure of the form Self = Self opens greater opportunities and allows for better insights into the question of the origin of life and, consequently, the transcendence of the world. This means that interpretation of this third question provides for a glimpse into a somewhat different structure of subjectivity as well as its origins[2].

This question arises again: how is human subjectivity possible? If this is posed as a question of identity, human identity arises in two steps: ontological identity is created first, from which, as from its transcendental basis, empirical identity grows, culminating in what is considered consciousness and personality. Setting out from self-awareness, we get to the conclusion that, for all the changes in philosophy, the only uncontested truth and the starting point for anyone contemplating possibility of knowledge is the Cartesian or Husserl's attitude. Whatever we acquire by reduction of *ego cogito to cogitatum* [Хусерл, 1975: 71], consciousness is perceived as a fundamental and undeniable identity of the Self with ourselves which is attested by the fact that we are given to ourselves in a way completely different from the way everything else is given to us.

The starting position is therefore basically the same: we have the situation of self-presented consciousness, self-awareness, or if you prefer *self-certainty* [Hegel, 1979: 106] of the one who speaks, that is, our Self. The history of philosophy has taught us that to start philosophising from science means to fail to reach the outside world resulting in the *destruction of metaphysics* and the victory of the eternal *danger of solipsism* [Сартр, 1984:237]. On the other hand, by abandoning the problem itself, pragmatism proved, paradoxically, to be an epochal dominant program.

Philosophising from Self, having reached the position of self-consciousness, did not establish itself historically as the transcendental condition of all science, but rather attempted to establish a starting point exterior to the fact of self-awareness. That was due to the fact that the overlapping of language and consciousness was not properly understood. A consciousness that starts to philosophise upon the very decision to do so is initially equipped only with the language in which it thinks. Philosophy that can only be expressed in language is, therefore, obliged to reflect precisely this fact. Even though contemporary philosophy has given up searching for original moments and meanings of some class of language phenomena, no *results* of such an attitude oblige

[1] Therefore, some elements of the preliminary foundations of our position will reappear as motives [Братина, 2010; 2017].
[2] This question was almost literally banned by Fichte who found it meaningless, but was rehabilitated by subsequent philosophy, starting with phenomenology. One of the best examples is Heidegger's famous text on the *principle of identity.*

us to avoid asking questions about the origins of language, just as Fichte could not forbid the simple question "Where did I come from?" [Fichte, 1974: 47].

But, if we ask that question ourselves, we can see immediately that, from the phenomenological standpoint, either it is We ourselves, or it is Others who are the source of language as the language itself suggests. The former option is based on the assumption that all perceptions are always personal and that we are not obliged to imply any existence *behind* them, so we can take on the role of the language creator and hence the creator of entire reality. Of all the concepts we have, however, it is only the concept of God that allows for such a possibility, because God alone is capable of self-separating and creating a language; ergo, the former option means that we attribute divine attributes to ourselves. To advocate such an attitude is suggestive of a diagnosis rather than a philosophical position. However, when solipsism is viewed, albeit linguistically, precisely from the standpoint of possibility of subjectivity, it turns out that the price of existing as a human and entering into a language and the world is precisely that principled possibility of solipsism. The *danger of solipsism* does not actually exist, despite it being always possible. In other words, there is no one free of this imperfection that proves to be the transcendental condition of human subjectivity.

Husserl, like a consummate Western ontologist, seeks to constitute the Other proceeding from his body or the behaviour of him-as-body [Хусерл, 1975: 119]. And, as stated earlier, this has proven to be an unsuccessful project from the dawn of modernity to the present day, if we put aside the criteria of pragmatism and behavioural psychology. Establishing the Other by deriving him from what is merely other is equally valid for Heidegger and is common to the whole modern tradition[3]. Whether Husserl forms the Other in the so-called reconstitution of the outside world, or Heidegger neglects the reductive process and situates *Mit-dasein* among the basic existentials [Хајдерер, 1988: 135], we cannot avoid getting the impression that the transcendental ego, just like the initial *Dasein*, looks more like a small child which encounters things around him than like a self-established existence. This motive repeats itself in psychoanalysis (that searches precisely for that little child in the subject) and in that full-blown rejection of psychoanalysis, Levinas's broad exposition of *separation* [Levinas, 1976: 53]. In a somewhat different register, that a young man is initially in some *il y a* state[4].

One remark on empiricism is needed at this point; someone might find our procedure of self-reflection as, at first glance, empirical, because it looks like a kind of observational research. Yet this research is only about private, philosophising consciousness. That is, perceptions, feelings, and even mental conclusions remain just something for *us*, that individual minimal subjectivity that *belongs* to every philosophising consciousness. In order for it to become intelligent, it must stay away from all interests except cognition. That is why there is no place for true empiricism here, because the fact of the language leads us to itself as the only a priori of philosophy.

It was somehow logical for philosophical consciousness to come to observation of subjectivity which it is not yet formed. *Tabula rasa,* for us, is a biological man, but that structure will not become a human subjectivity if it does not dwell with other subjectivities[5]. Here it becomes clear that the Other is not simply another Self as Husserl and later Derrida [Дњеида, 2001: 63] found. To that extent, we

[3] This thesis is originally Levinas's. We have argued this extensively in the cited works, but in a concise form we have done so in a text titled "Other or the Other" [Bratina, 2016].

[4] For lack of space we have to pass by the many different positions of contemporary philosophy. We take Levinas's position as exemplary because we find that the main facet of The Other is closeness as indicated in the final part of *Totality and Infinite,* and not *strangeness*. Levinas pays attention to the notion of strangeness, too, but we wish to track down the developments that arise out of closeness. In this we differ from Waldenfells who accentuates strangeness rather than closeness.

[5] The attitude that what does not reside among people cannot even become a man as an ego-structure is actually fundamentally important in this performance. This is paradigmatically expressed in the field of empirical sciences by the famous case of the *wolf sisters.* They were not humans and then they could not become humans because they were already wolves.

also accept research from the situation of *continuum* [Лоренцер, 1984: 37], or Levinas's *il y a,* i.e. that our cognitive consciousness on that path to recognizing the Self and the Other is not yet either a subject or an object.

Being in a state of continuum would recognize first the contact with the Other and not some desolate otherness; he who is not yet lacks the ability to understand simple otherness. There is no elementary sensation to inform a biological organism of the state in which it finds itself; it is a kind of physical unity for the emerging consciousness, but in itself it is not yet ready to perceive and act according to it at this stage. There is no perception of any pre-reflexive content or recognition of squares, straight lines, or at least points, so there is still no self-awareness for which these could make sense. Without the influence of the Other, a human organism is doomed to never become Self. A biological organism in the state of continuum remains closed.

It must be the Other which will be an effective cause of the change in the state of the continuum for the not-yet-arrived. The one who has not yet entered the world does not react to the Other as if it saw some *other Self,* or even as a psychophysical unity. The action that needs to be performed was described by Levinas as *anarchic* and *asymmetric speech relation*, more specifically known as *call*. The Other that can see itself in the world and at the same time outside of it, which is always the case with a philosophising ego-structure, believes that the new consciousness necessarily belongs to the world, rejoices in it and invites it to join the world. The new consciousness does not understand the content of the call, nor that it is called upon, but it is exposed to frequent repetitions of calls at the level of physical stimuli. Since every biological organism is in this sense always dependent on the compulsion of repetition, it responds to repetition with adaptation which is also linked to other, more persistent forms of repeating, like hunger, thirst or pain, which together form the most necessary needs of the organism.

There is a repeating of focusing on Other that frequently occupies the larger part of perceptions of the to-be-ego structure directing them to the Other. It happens that scattered perceptions unite outside into a bundle. Levinas would say that it is the face of the Other who calls. "Here I am!" is what provokes a reaction that is still far from being linguistic in the sense of the so-called natural language, or a symbolic response of any Self. This unifying *perception* of the Other depicts an original encounter with him where there is also fascination. Fascination is there not only because of the fact of changing one's condition, but for him that fascination resembles a certain encounter with the *fullness of being*.

The Other at that time cannot know what is happening within the object of his attention, even if he is the one calling it. Thus, an encounter that no one will remember is marked by ignorance, as well as by fascination of experiencing the fullness of the presence of the Other. But fascination turns into frustration when the Other disappears or exits the focused perceptual field. This process of perceptual addition and dissolution is repeated, creating a change in what will later be called the game of presence and absence. With the departure of the Other, the cause of the focus goes away, but what remains even then is its trace — the attention that is now left to wonder. Precisely attention left without its source is only to itself and is directed to itself because this is the only direction that remains. This orientation in the absence of the Other becomes an object to itself and formally gives the first abstract word of language: Fichte's Self = Self.

This can be understood as an ontological description of Lacan's mirror stage [Lacan, 1983: 5]. Here it is important to note that the new structure closes in itself due to the denied contact with the Other. We come to see that this abolition of the Other has literally produced the Self as a structure of self-consciousness. Here we should not miss the fact that this *closure* can never be remembered by the would-be subjectivity, since it did not even exist before this original encounter. Even treating this *an-archic* meeting as a process, i.e. a series of encounters repeated until the *feedback loop* is established, makes no crucial difference. At the same time a human structure becomes self-consciousness, it also becomes capable of disciplining its perceptions. Its state is not pure episteme, it is what existed prior to the splitting into theoretical, practical and poetic, or into reason and senses. It is one, undivided

and undifferentiated, still lacking knowledge of how much it depends on the Other. In other words, it enters the world in a dyadic way, preserving the state of the primary dyad as a trace of the original encounter — a trace, not a memory. Although the structure has already been conceived, it has not yet taken the form of one, but persists in that of two. This is where the emergence of what we have called ontological identity ends. What arises from it is due to be torn into senses and reason, but for moment these remain indistinguishable.

Ontological identity is the real starting point toward future subjectivity. The second part of the abstraction, which we call empirical identity, originally displays no significant difference vis-a-vis the ontological. The game of the presence and absence of the Other through which the Self is to arise goes on. Since the action is repetitive, it becomes a basis on which perceptions can be maintained as retentions made fit for discipline. Ontological identity becomes forgotten, empirical identity hence perceived as the only identity within the emerging consciousness. The difference between the two is that the ontological identity is formed by the Other and is common to all Selves, whereas everything else belongs to the empirical identity. Subjectivity, once symbolised by a circle, finally takes the form of a torus in whose interior hole, however, resides the *trace of the Other.* The future-Self is on the way to become that, but since the Other is the one who educates, denies and rewards it, it cannot express itself freely because it is still temporarily imprisoned in that dyadic relation. The Other, who introduces the world, also guarantees all the meanings that will arise in the process. This means that if one never extends beyond this dyadic relation, one would never step on the soil of freedom but would remain forever trapped and constrained[6]. For a newcomer this dyadic relation plays, of course, a protective role hitherto performed by the Other. The Other produces both Self and the first concept of world for Self. At this stage, the Self has become essentially separate and will continue to individualise, constituted now to develop as an empirical identity. Empirical identity is by no means less important as far as formation of personality, character and capacities are concerned, but ontological identity remains the transcendental basis for the formation of Self. This does not mean that ontological identity is a sufficient condition for subjectivity, because without empirical identity there would be no personality formed around the ontological identity other than the personality of the Other.

In order for this to happen, it is necessary for a Second Other to enter into the relation with Self, the one that Levinas would baptise the Third. It is a transition that renders all other selves simply others for a newcomer who finds himself in a situation that is given to himself in a way that differs from how everything else is given to him, i.e. directly. With the entry of multiple Others into the relationship, primarily through speech, meanings acquire solid aspects introducing the law of symbolic order. This stabilisation of meanings frees the uninitiated subjectivity, so that one is capable of saying what one wants; one can respect one's unconscious debt to the Other or refuse to do so, be good or wicked, assume and find his own expressions. By this one truly enters the field of freedom. With this the field of ethics is also opened.

However, the most important thing for us is that freedom of subjectivity is expressed primarily as free use of language, it is independence of the symbolic as an essential provision of consciousness. Even Heidegger's *Dasein* always speaks and acts through language. One can also say that Hegel seemed to know something about this, because his *consummate* subjectivity differed from that on the threshold of language, let alone from what had not yet separated from the state of the continuum. Even though there were some steps in that direction, modern philosophical tradition has not yielded a proper reflection of ontological identity. Hegel's stage of self-certainty allows to distinguish others from self, though he does not name the former; from the opening pages of *Being and Time* Heidegger's Dasein is al-

[6] By the way, this shows why consequences of an unresolved Oedipus complex are so horrendous and why it has to be resolved. In the absence of this resolution, one lingers on in a state of slavery denied the power of reflection.

ready looking for things it can sort out; Husserl's transcendental self already has, in the so-called reconstitution of the external world, a *primordial world* to cope with. To Heidegger and Husserl, it does not appear strange that formations of *Dasein*, i.e. transcendental egos, are *thrown into the world*; they already speak and are directed towards otherness where Other has failed to enter the equation at the right moment. Homo sapiens is not yet human; he still lacks precisely that kind of *sapientia* which is regarded as the trace of the symbolical.

The consummation of this subjectivity occurs among signs; *self-certainty* is for Hegel, Husserl, and Heidegger only the beginning of inquiry, and this is where we end our investigation. Indeed, entering and mastering signs means entering the world, accepting the rules, as well as entering the intersubjective moral and ontological order as given in the exterior. Signs that have always been there but have not meant anything earlier, are now flooding the world of the newcomer due to the necessity to respond to them. This mastery of signs allows for the linguistic sequence of self-reflection, but also for the falling, necessary as it is, into the symbolic order. This opportunity found upon entering the world of signs which allows one to understand oneself as another Other, contains a *trace* of what happened during the formation of ontological identity, a trace that can never be the subject of intentional consciousness or any sense or instinct, just of some vague feeling partially embedded in the assumptions of language. But the first word of language, the *Self = Self*, does not enter through consciousness, nor is it latent in the Freudian unconscious. When philosophy came to this view, it did not remember its origin but nailed it to the foundation of subjectivity as something behind which there was nothing – the first step of subjectivity.

One of the goals of this research has been to understand how the flow of language has affected subjectivity since the state of continuity, even though it meant nothing to one at the time and one passed by without recognising the relevant signs[7]. Sound gained relevance in relation to the whole sensory apparatus and acquired ontological identity, but it was not initially interpreted symbolically, rather as a kind of musically meaningful message expressing pleasure or discomfort, delight or horror. With the intrusion of other Others into the field of the conceived Self, words cease to be signals and begin to become signs; one thus enters a language community only after the intrusion. The meaning and the use of words not yet duly matched is revealed to consciousness mostly through the way others use same sound constructions. A newborn, upon acquiring meanings thanks to his ability to compare, notices his freedom and feels satisfaction when he perceives the similar or different use of words. He also begins to connect sounds to entities available to other senses much easier and more often, and with this we come to matters better known to general literature. A. Petrović argued that "Separate existence of an individual is not explainable from the standpoint of physicalistic organisation of nature"8, so we have tried to offer herewith an alternative standpoint that allows, at least, to account for connections between individuals without invoking the mechanistic paradigm.

Список литературы:

Братина Б. Проблем Другог у модерни. — Београд : Плато, 2010, — 147 с.

Братина Б. Проблем Другог у позној Модерни. — Београд : Завод за уџбенике, 2017, — 222 с.

[7] Since this paper is a part of a broader investigation, we have to say that in our discussion of speech relation, we stand by Levinas who argued that relations of that kind are not symmetric but asymmetric and criticised Buber's position on it (this also concerns Bahtin's philosophy of dialogue). This is especially important because we philosophise from the perspective of Self and not from the standpoint of the Other.

[8] Petrović A. Lections of a Introduction to the First Philosophy. — Kosovska Mitrovica : Philosophical Faculty of University in Priština with temporary residence in Kosovska Mitrovica, 2007. — P. 15. — URL: https://ru.scribd.com/doc/57479102/Aleksandar-M-Petrovic-Lections-of-a-Introduction-to-the-First-Philosophy

Leibniz G.W. The principles of nature and of grace, 1714. // The philosophical works of Leibnitz, comprising the monadology, new system of nature, principles of nature and of grace, letters to Clarke, refutation of Spinoza, and his other important philosophical opuscules, together with the abridgment of the theodic / G. M. Duncan, Trans. — New Haven : Tuttle, Morehouse & Taylor, 1890. — Pp. 209–217. — doi: 10.1037/12983-032.

Хусерл Е. Картезијанске медитације: у 2 тома. — Загреб : Извори и токови, 1975.

Bratina B. Other or The Other? // From Humanism to Meta-, Post- and Transhumanism? / ed by I. Deretić, S. Lorenz Sorgner. — Bern : Peter Lang, 2016. — Pp. 153-162. — doi: 10.3726/978-3-653-05483-5/22.

Сартр Ж.П. Биће и ништавило: у 2 тома. — Београд : Нолит, 1983.

Fichte J.G. Osnova cjelokupne nauke o znanosti. — Zagreb : Naprijed, 1974. — 255 s.

Хајдегер М. Битак и вријеме. — Загфеб : Напријед, 1988. — 510 с.

Levinas E. Totality and infinity : an essay on exteriority. — The Hague ; Boston ; Hingham, MA : M. Nijhoff Publishers ; Distribution for the U.S. and Canada, Kluwer Boston, 1979. — 307 p.

Дњеида Ж. Насиље и метафизика. — Београд : Плато, 2001. — 130 с.

Лоренцер А. Теорија социјализације. — Београд : Нолит, 1984. — 149 с.

References:

Bratina, B. (2010) *The problem of the Other in Modernity*, Belgrade: Plato.

Bratina, B. (2017) *The problem of the Other in late Modernity*, Belgrade: Textbook Institute.

Leibniz, G. W. (1718) 'Principes de la nature et de la grâce fondés en raison', *L'Europe savante*, nov., art. VI. (English ed.: (1890) 'The principles of nature and of grace, 1714', in *The philosophical works of Leibnitz, comprising the monadology, new system of nature, principles of nature and of grace, letters to Clarke, refutation of Spinoza, and his other important philosophical opuscules, together with the abridgment of the theodic.* New Haven: Tuttle, Morehouse & Taylor, pp. 209–217. doi: 10.1037/12983-032.)

Husserl, E. (1931) *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie.* Paris: A. Colin. (Serbian ed. (1975) *Kartezijanske meditacije:* in 2 vol. Zagreb : IzvoriiTokovi.)

Bratina, B. (2016) 'Other or The Other?', in Deretić, I. and Sorgner, S. L. (eds) *From Humanism to Meta-, Post- and Transhumanism?* Bern: Peter Lang, pp. 153–162. doi: 10.3726/978-3-653-05483-5/22.

Sartre, J.-P. (1943) *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique.* Paris: Gallimard. (Serbian ed. (1983) *Biće i ništavilo:* in 2 vol. Belgrade: Nolit.)

Fichte, J. G. (1794) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer.* Leipzig: bei Christian Ernst Gabler. (Croatian ed. (1974) *Osnova cjelokupne nauke o znanosti.* Zagreb: Naprijed).

Heidegger, M. (1927) *Sein und Zeit.* Halle: Max Niemeyer. (Serbian ed. (1988) *Bitak i vrijeme.* Zagreb: Naprijed.)

Levinas, E. (1961) *Totalité et Infini.* La Haye: Martinus Nijhoff. (English ed.: (1979) 'Totality and infinity : an essay on exteriority'. The Hague; Boston; Hingham, MA: M. Nijhoff Publishers ; Distribution for the U.S. and Canada, Kluwer Boston.)

Derrida, J. (1967) 'Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas', in *L'écriture et la différence.* Paris: Éditions du Seuil, pp. 117–228. (Serbian ed. (2011) *Nasilje i Metafizika : Belgrade: Plato.*)

Lorenzer, A. (1972) *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (Serbian ed. (1984) Teorija socijalizacije. Belgrade: Nolit.)

Information about the authors

Boris Bratina — Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of Philosophy. University of Priština with temporary residence in Kosovska Mitrovica (Kosovska Mitrovica, Serbia)

Sibin Bratina — Assistant at the Department of Philosophy. University of Priština with temporary residence in Kosovska Mitrovica (Kosovska Mitrovica, Serbia)

66, Filip Vishnjiq, Mitrovica, Serbia, 38220 (Serbia)

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

Информация об авторах

Борис Братина — доктор философии, профессор кафедры философии Философского факультета Приштинского университета (Косовская Митровица, Сербия)

Сибин Братина — ассистент кафедры философии Философского факультета Приштинского университета (Косовская Митровица, Сербия)

Улица Филипа Вишнича 66, 38220, Косовская Митровица, (Сербия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 07.03.2021; одобрена после рецензирования 24.05.2021; принята к публикации 19.08.2021.

The article was submitted 07.03.2021; approved after reviewing 24.05.2021; accepted for publication 19.08.2021.

Исследовательская статья
УДК 101.1. 130.2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-16-26

ПРОБЛЕМА ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ В СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ И СОЦИОЛОГИИ

Светлана Мушаиловна Климова

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия
sklimova@hse.ru
https://orcid.org/0000-0003-0974-552X

Аннотация. В статье дан теоретический обзор концепций общественного сознания и показана история становления этого понятия в 1950–1970-е гг. в работах В.П. Тугаринова, В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзона, Э.В. Ильенкова и др. Философия данного периода характеризовалась антиномией между усиливающимся догматизмом диамата/истмата и тенденцией к сближению с мировой философской мыслью. Обострялась борьба между идеологическими и научными установками в советской гуманитарной мысли. В этот период затрагиваются проблемы диалектики индивидуального и общественного сознания, форм общественного сознания и механики их функционирования, соотношения общественного сознания с общественным мнением и т.д. Большое внимание уделено дискуссиям о природе идеального, которое Ильенков прямо связал с общественным сознанием; рассмотрена оппозиция естественнонаучного и философского подходов к изучению сознания. Проблема общественного сознания активно обсуждалась в советской философской литературе с конца 1950-х гг. (хотя отдельные исследования велись ещё в довоенный период). В это время появляются работы, в которых общественное сознание трактуется не только как отражение социально-экономической структуры общества, «общественного бытия», но и как относительно самостоятельное явление, требующее разнопланового исследования и оказывающее обратное влияние на материальные отношения людей. Такой подход открывал возможность, наряду с философским, и социологического анализа сознания. Ключевым понятием советской социологии становится «общественное мнение», ставшее аналогом понятия «общественное сознание». Б.А. Грушин описывает общественное мнение как «нейтральное», «одинаково приемлемое» для всех общественных классов. В социологическом исследовании ученый видит эффективный инструмент формирования гражданского общества и повышения уровня его самосознания. В статье показана специфика исследования общественного сознания в советской социологии, в том числе эмпирических исследований, опирающихся на массовые социологические опросы и изучение общественного мнения.

Ключевые слова: общественное сознание, общественное бытие, советская социология, общественное мнение, массовое сознание, идеология, самосознание

© Климова С.М., 2021

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00646.

Для цитирования: Климова С.М. Проблема общественного сознания в советской философии и социологии // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 16–26. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-16-26

Research article

THE PROBLEM OF PUBLIC CONSCIOUSNESS IN SOVIET PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY

Svetlana M. Klimova

HSE University, Moscow, Russia
sklimova@hse.ru
https://orcid.org/0000-0003-0974-552X

Abstract. The article gives a theoretical survey of the concepts of social consciousness and depicts the history of formation of this concept in the 1950–70s in the works of Vladislav Kelle and Matvey Kovalzon, Evald Ilyenkov, Vasily Tugarinov et al. The philosophy of this period was characterized by the antinomy between the increasing dogmatism of diamat/histmat and the tendency towards convergence with world philosophical thought. The struggle between ideological and scientific attitudes in Soviet humanities intensified. The scientific spirit permeated through the formation of sociology and its increasing influence at both empirical and theoretical levels of analysis. During this period the problems of dialectics of individual and social consciousness, forms of social consciousness and mechanics of their functioning, correlation of social consciousness with public opinion, etc., are under investigation. Much attention is given to the debate on the nature of the ideal, which Ilyenkov explicitly linked to social consciousness. The opposition of natural scientific and philosophical approaches to the study of consciousness is considered. The article draws attention to the scientific breakthroughs of the time: the problem of consciousness for the first time is discussed in the light of the achievements of computerization in the 1960s and the problem of creating artificial intelligence. Three main approaches to the study of social consciousness are considered: ontological, epistemological and sociological. The problem of social consciousness has been actively discussed in Soviet philosophical literature since the late 1950s (although some studies were conducted even in the prewar period). At this time, there appear works in which social consciousness is interpreted not only as a reflection of *social being,* i.e. of the socio-economic structure of society, but also as a relatively independent phenomenon that requires multidimensional study and has a reverse effect on people's material relations. Such an approach opened up the possibility of sociological analysis of consciousness. The key concept of Soviet sociology is *public opinion,* understood as a peculiar state of public consciousness. Thus, the methodological foundations of empirical sociology, which aims to study public opinion, are laid. Boris Grushin discovers the specificity of public opinion in its *neutrality, equal acceptability* for all social classes. The scholar regards sociological research as an effective tool for the formation of civil society and increasing its self-consciousness. The article shows the specificity of the concept of public consciousness in Soviet sociology, including empirical research based on mass interviews and study of public opinion.

Keywords: social consciousness, social being, Soviet sociology, public opinion, mass consciousness, ideology, self-consciousness

Acknowledgements: The study was funded by Russian Foundation for Basic Research, project number 20-011-00646.

For citation: Klimova, S. M. (2021) 'The Problem of Public Consciousness in Soviet Philosophy and Sociology', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(3),* pp. 16–26. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-16-26

Сегодня рассуждения о марксистско-ленинской философии чаще всего сопровождаются скептицизмом и критическими оценками, опирающимися на новые теоретические и методологические исследовательские стратегии. Безусловно, важно рассмотреть историю советской философии с точки зрения теоретических положений и методологии современной философии. Полезно также сравнить отечественную и западную мысль одного и того же периода. Но не менее важно «имманентное» понимание проблематики советской философии — взгляд «изнутри», опирающийся на ее собственную методологию и концептуальную базу. Остановимся на наиболее ярком периоде ее развития в 1950–1970-е гг., который стал новым витком в развитии гуманитарного знания.

Одной из центральных тем в философии в то время было обсуждение природы общественного и индивидуального сознания, форм и механизмов функционирования сознания. Тема сознания наличествовала в обоих главных разделах марксистско-ленинской философии — диалектическом материализме и историческом материализме.

Как отмечает Н.В. Мотрошилова, в 1950–80-е гг. развитие советской философской мысли было отмечено антиномией: на одном полюсе — «марксистско-ленинско-сталинская идеология», на другом — тенденция интернационализации философского знания, взаимного обмена идеями на мировом уровне [Мотрошилова, 2012: 6]. Эта антиномия, не полностью снятая и сегодня, обусловлена параллельным существованием двух противоположных установок — идеологической и научной — в едином пространстве гуманитарной мысли.

Посмотрим, что представляла собой теория общественного сознания в советской философии и каким образом она стала достоянием социологии.

Проблема общественного сознания обсуждалась на страницах ведущих советских философских изданий с конца 1950-х гг. В обзорной статье Н.Н. Козловой, В.М. Межуева и В.И. Толстых [Козлова, Межуев, Толстых, 1977: 142–143] указываются и более ранние опыты исследования этой проблемы — в трудах К.Р. Мегрелидзе (серьезный исследовательский интерес к его книге «Основные проблемы социологии мышления» сохраняется и сегодня) и Б.И. Шенкмана, однако они были опубликованы лишь в 1960-е гг.

Поначалу общественное сознание рассматривалось преимущественно как отражение общественного бытия, т.е. социально-экономической структуры общества. Соответственно, формы и уровни сознания различались по способу отражения этого «базиса». Но уже в монографии В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзона [Келле, Ковальзон, 1959] общественное сознание предстает как относительно самостоятельное явление, требующее исследования не только с гносеологической точки зрения, в плоскости теории отражения, но и в историко-культурном плане, и в плане «обратного влияния» различных форм общественного сознания (в особенности, политических идеологий) на материальные отношения людей. Такой подход открывал возможность и социологического анализа сознания наряду с анализом философским.

Особого исследования требует структура общественного сознания, поскольку она отлична от структуры общественного бытия. Данной теме посвящена брошюра В.Ж. Келле «Структура общественного сознания» [Келле, 1964].

Новый исследовательский план открыла статья Э.В. Ильенкова «Идеальное» во втором томе «Философской энциклопедии», где общественное сознание предстало как манифестация идеального. Автор уже в первых строках заявлял, что «идеальное осуществляется в многообразных формах общественного сознания и воли человека как субъекта общественного производства материальной и духовной жизни»[1].

Естественнонаучный подход к исследованию сознания, господствовавший в диалектическом материализме практически с самого начала его существования, ограничивался сознанием *индивидуальным*. Внимание диаматчиков сосредотачивалось на проблематике отношения сознания к мозгу, функциям и структурам высшей нервной деятельности, с одной стороны, и к воспринимаемым явлениям материального мира — с другой.

При этом неминуемо возникал вопрос, как соотносятся индивидуальное и общественное сознание. Оппонент Э.В. Ильенкова Д.И. Дубровский предпринял попытку решить этот вопрос с позиции понимания идеального как «субъективной реальности» [Дубровский 1983]. Он отвлекается от содержания и структуры общественного сознания с целью рассмотреть «определённый способ его существования» в головах индивидов. Именно в них и в их деятельной коммуникации существует «живое» общественное сознание, подчёркивает Дубровский.

В те годы тема сознания впервые начинает обсуждаться в свете реальных прорывов в области компьютеризации и искусственного интеллекта. «Категории, которые раньше имели отношение только к субъекту, сегодня могут рассматриваться — часто, правда, в другом содержании — в их отношении к машинам. Такая трансформация произошла с категориями цели, сознания, искусственного разума, выбора решения и т.д.», — констатировал Б.М. Кедров [Кедров, 1966: 130].

В этой связи уместно упомянуть книгу Э.В. Ильенкова «Об идолах и идеалах», в которой проблема природы разума, интеллекта, ставится и решается в форме занимательного диалога человека с машиной [Ильенков 1968]. Ильенкову в принципе было чуждо употребление понятия интеллект применительно к машинным, автоматически действующим системам. С его точки зрения, «мыслящая машина» не что иное, как технократический миф. Но этот миф покоится на реальном историческом процессе превращения живой человеческой личности в «придаток» созданного людьми «мира машинерии». Этот процесс Ильенков, вслед за Марксом, именовал «отчуждением».

Нельзя забывать о том, что при решении проблемы сознания советские философы постоянно имели в виду идею построения нового общества и воспитания нового человека. Речь шла о кардинальной перестройке сознания как необходимом условии построения коммунизма. «С возникновения марксизма, задача воспитания нового человека была компасом, ориентиром и целью всей структуры этого общества. ... При этом речь идет не только об увеличении знаний, но о коренном изменении всего уровня сознания человека, всей направленности и “установок” его внутренней жизни. Указанную “очередность” — сначала объективное, а потом субъективное — следует также понимать диалектически» [Тугаринов, 1971: 5].

Представитель ленинградской «онтологической» школы В.П. Тугаринов, различая категории материи и бытия, рассматривает бытие как единство материального и духовного начал. Категория бытия, в отличие от категории материи, имеет ценностное измерение и включает в себя сознание, ко-

1 Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 2. — Москва : Советская энциклопедия, 1962. — С. 219.

торое этот автор рассматривает как «форму бытия, но не материи» [Тугаринов, 1971: 95–96]. Теория сознания делится им на три раздела: онтология сознания (сознание как реальность), гносеология сознания (материя и сознание) и социология сознания (общественное сознание). «Онтологический» подход к сознанию не получил дальнейшего развития и не встретил сочувствия за пределами Ленинградского государственного университета.

Гораздо большим влиянием пользовался «гносеологический» подход Э.В. Ильенкова, имевший мощную поддержку не только в столице, но и на философском факультете Ростовского-на-Дону университета (А.В. Потемкин, А.А. Щитов, В.П. Кохановский, С.В. Резванов и др.), в Институте философии и права Казахской ССР (Л.К. Науменко, Ж.М. Абдильдин, А.Н. Нысанбаев, М.И. Баканидзе и др.) и ещё целом ряде региональных научных и образовательных центров.

Называть этот подход «гносеологическим» вряд ли правомерно, так как в основе его лежал принцип тождества бытия и мышления (познания, сознания), который Ильенков именовал паролем на вход в научную философию. Соответственно, разделение философского знания на «онтологию» и «гносеологию» отвергалось. Сами «гносеологи» обозначали свой исследовательский подход как *деятельностный* или *предметно-деятельностный.* Идеальное, как «внутренняя схема деятельности сознания», и сознание как таковое — равным образом сознание общественное и индивидуальное — считались формами предметно-практической деятельности общественного человека.

Ильенков снимает дилемму индивидуального и общественного сознания, утверждая, что первое является особой проекцией второго — точнее, формой существования общественного сознания в головах и деятельности индивидов. «“Осознать” и выразить для себя самого, а следовательно, и для других, в общественно-развитых формах, в формах общественного сознания — это и с точки зрения Маркса и Энгельса одно и то же. ... Сфера общественного сознания, идеальный мир, противостоит индивиду как особая реальность, с которой он должен считаться как с чем-то вполне независимым от его произвола и капризов. ... Чтобы осознать явление, индивид вынужден целенаправленно подобрать в арсенале словарного запаса строго соответствующие слова, чтобы с их помощью довести до своего собственного общественно значимого сознания чувственно предлежащую реальность» [Ильенков, 2019: 52].

В 1970 г. в пятом томе Философской энциклопедии появилась статья «Сознание», написанная А.Г. Спиркиным, заместителем главного редактора энциклопедии и фактическим руководителем издания на протяжении десяти лет. Сознание здесь также определялось посредством категории идеального — как «способность идеального воспроизведения действительности»[2]. Последний раздел статьи посвящён «социальной сущности сознания» и соотношению двух его форм — сознания личного и общественного, или индивидуального и коллективного. Здесь сформулированы общепринятые в советском истмате положения о том, что сознание, хотя и развивается через сознания отдельных индивидов, но при этом оно есть нечто большее, нежели сумма индивидуальных сознаний, «относительно независимо» от них и составляющее «необходимое условие формирования и существования личного индивидуального сознания»[3]. Общественное сознание — это историческая система духовной культуры, отражающая общественное бытие в формах языка, науки, религии, искусства и пр. В данном подходе нашла свое продолжение и гегельянская традиция, с ее понятием «объективного духа», переосмысленного с марксистской историко-материалистической точки зрения.

Вскоре Спиркин напишет монографию о сознании и самосознании, в которой за-

[2] Спиркин А.Г. Сознание // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5. — Москва : Советская энциклопедия, 1970. — С. 43.
[3] Там же, с. 47–48.

трагиваются и темы искусственного «разума», «нервных механизмов» сознания и психики вообще, бессознательного и многие другие. При этом, много внимания уделяется борьбе с «идеологами буржуазии, которые проповедуют всякого рода религиозно-идеалистические воззрения, паразитируют на исключительной сложности духовного мира человека, используют интимные механизмы психологии людей, особенности их сознания, свойства человеческой индивидуальности» [Спиркин 1972]. Перед нами — классический истматовский дискурс, в котором философия исполняет роль служанки «пролетарской идеологии». На этой волне Спиркин вскоре станет и автором самого издаваемого советского учебника марксистско-ленинской философии.

В начале 1960-х стал набирать популярность социологический подход, рассматривающий общественное сознание с точки зрения общественных отношений и связей. Определение сознания практически совпадало с данным в Философской энциклопедии. «Общественное сознание — это отражение общественного бытия, выраженное в языке, науке, в философии, в произведениях искусства, в политической, правовой и нравственной идеологии, в религии и мифах и народной мудрости, в социальных нормах и воззрениях классов, социальных групп, человечества в целом» [Тощенко, 2009: 47]. Руководствуясь этой дефиницией, социологи принялись за эмпирические исследования массового сознания.

Необходимо подчеркнуть, что философия и социология в советские времена имели общую методологическую платформу — диалектико-материалистическое понимание общества, — но акценты расставляли по-разному. В социологии на первый план выдвигался системный подход, позволяющий понять общество как «органическую целостность».

В «оттепельные» годы рождается на свет отечественная социология как теория общественной жизни, опирающаяся на полевые исследования. «XX съезд партии открыл двери для эмпирической социологии», — справедливо отмечают Братерский и Кулешова [Братерский, Кулешова, 2021: 12]. В 1958 г. появилась Советская социологическая ассоциация (ССА), а в 1960 г. начал функционировать Институт общественного мнения, который был создан при редакции газеты «Комсомольская правда» (ИОМ «КП»). Его руководителем был назначен Б.А. Грушин. Институт интенсивно занимался всесоюзными опросами общественного мнения среди молодежи в течение двух лет. Было проведено 8 масштабных опросов. В 1968 г. появился новый орган советской социологии: Институт конкретных социальных исследований АН СССР. «Спектр социальных проблем, изучаемых с использованием социологических методов сбора и анализа информации, существенно расширился. Практически все органы социального и политического управления пытаются использовать возможности социологии, наступает “ренессанс” массовых опросов общественного мнения»[4].

Общественное мнение является одной из сфер сознания, фактически это — *самосознание* разных слоев населения. Таким образом, в социологическом исследовании общественное сознание перестает быть отвлеченным понятием исторического материализма, наполняясь эмпирическим материалом. В 1963 г. вышла книга А.К. Уледова «Общественное мнение советского общества». Ее автор утверждал, что общественное мнение по сути своей внутренне едино, отражая мнение всего общества в целом. Идея единства всех слоев населения, и особенно — единства партии и народа, была критически важна для коммунистической идеологии. Общество — это коллективы (прежде всего — трудовые), демографические группы и т.п. Общественное мнение рассматривается как одно из «состояний», или «целостных проявлений» общественного сознания [Уледов, 1963].

В 1967 г. увидела свет книга Б.А. Грушина «Мнение о мире и мир мнения», в кото-

[4] Мансуров В.А. Изучение общественного мнения в России и СССР / В.А. Мансуров, Е.С. Петренко // Социология в России : Учеб. пособие для студентов вузов. — Москва : Изд-во Института социологии РАН, 1998. — С. 521.

рой развивалась противоположная точка зрения. Грушин считал, что общественное мнение складывается из разнородных мнений и отражает разные позиции социальных групп и классов. Общественное мнение образно именуется «общественным сознанием со сломанными внутри него перегородками. Общественное мнение характеризует *общественное сознание той или иной эпохи в его суммарном виде*» [Грушин, 1967: 61]. Хотя в целом общественное мнение не противоречило традиционной идее классовой природы общества, продолжает автор, оно было результатом как классовых, так и внеклассовых элементов в сознании, сочетая обыденное сознание и теоретическое знание.

В отличие от классовых интересов и соответствующего им классового сознания, общественное мнение является «исторически переменной величиной», подчёркивает Грушин. Таким образом, делая необходимую уступку истмату, он предпринял попытку смягчить «классовую» установку социологического исследования.

Работы Б.А. Грушина осуществили научный прорыв в понимании специфики общественного мнения. В том же 1967 г. он защитил двухтомную докторскую диссертацию «Проблемы методологии исследования общественного мнения». На основании проведенных историко-методологических изысканий Б.З. Докторов приходит к выводу, что ИОМ «КП» и книга Грушина «Мнения о мире» положили начало современному этапу изучения общественного мнения в СССР, причем работа Грушина «на несколько десятилетий опередила время» [Докторов, 2012: 37–38].

Безусловно, говоря об общественном мнении, ученые могли работать только внутри традиционно выработанной системы понимания общественного сознания, которая существенно отличалась по смыслу от характеристик массового сознания в западной науке. Общественное сознание в советской социологии рассматривалось как классовое по своей направленности и связанное с ценностно-положительными или отрицательными характеристиками, изучаемых групп, классов. Массовое сознание — совсем иной феномен: его субъектом является большинство членов общества независимо от классовой принадлежности. Массовое сознание характеризует цивилизационное развитие буржуазного общества, поэтому социологам было нелегко вписать это понятие в высоко идеологизированное советское обществознание.

Социологический поворот сфокусировал внимание на разговоре о формах общественного сознания и их разновидностях. Философия и социология как бы разделили предметные сферы влияния: философия занималась проблемами методологии, всеобщими формами сознания (политика, наука, искусство, мораль, мифология и религия), а социология захватила сферу общественной психологии и идеологии. В этом качестве социология становится своеобразным противовесом официальной идеологической доктрины. Современный исследователь С.П. Моисеев подробно повествует социально-философском анализе таких явлений как «масса», «массовое сознание», «массовое поведение» в работах Б.А. Грушина [Моисеев, 2017: 233–245]. Социология, пусть и не открыто, но всё же выявляла несоответствие идеологических догм реальным настроениям и массовому сознанию населения.

Сравнение научного и идеологического сознания проводилось и в рамках исторического материализма. Так, Келле и Ковальзон усматривают разницу в характере преемственности знания: наука сохраняет все добытые «объективные знания», а идеология — только те, что соответствуют интересам того или иного класса. Но вот на арене истории появляется всеобщий класс — пролетариат, и возникает марксизм как научное самосознание этого класса. Классовое сознание (идеология) впервые в мировой истории оказывает научным, вбирая в себя всё богатство предшествующей научной мысли. «Идеология здесь впервые становится наукой» [Келле, Ковальзон, 1959: 23].

Перед нами шаблонный истматовский прием, целью которого является доказательство превосходства (по части научности и объективной истинности) пролетарской идеологии над всеми прочими формами классового самосознания.

УДК 101.1. 130.2

Грушин пытается взглянуть на проблему шире, определяя идеологию не только как истинное или ложное классовое сознание, но и с точки зрения общественной психологии. Научное же сознание объявляется классово «нейтральным» и приемлемым для любых общественных классов.

«Суть различия между идеологией и наукой, независимо от того, идет ли речь об их положении в антагонистических обществах или при социализме, состоит, как мы уже сказали вначале, в том, что в рамках первой знание (пусть самое точное, адекватное действительности) всегда неизбежно окрашено в "цвет" того или иного класса, непосредственно выражает классовые интересы или, так или иначе, приспособлено к ним, в то время как в рамках второй оно "нейтрально", одинаково приемлемо для всех классов, в том числе и для классов с антагонистическими интересами» [Грушин, 1967:15].

Грушин делает правомерный вывод о том, что и наука может быть идеологизирована, и идеология несет в себе элементы истины или лжи, независимо от имени какого класса она их вещает. Изучая общественное мнение или общественное сознание, мы должны различать эти самые идеологические установки в социологических опросах — разделить некую степень долженствования (идеи) и саму реальную практику, которая и есть важнейшая мера научности социологических исследований.

Тем самым закладывается методологический фундамент эмпирической социологии, ставящей целью изучение общественного мнения. Советский социолог показал на наглядных примерах, что опросы могут преследовать две стратегические цели и могут быть сформулированы двояко. В качестве примера приводится опрос ИОМ «КП», призванный показать облик советской молодежи. ИОМ стал первой площадкой экспериментальной социологии в нашей стране. Грушин воспринимал эту работу как некий интеллектуальный прорыв навстречу гражданскому обществу, видя в ИОМе «эффективный способ формирования общественности, повышение уровня ее самосознания, налаживания ее связей с другими политическими институтами, в том числе, институтами власти» [Открывая Грушина, 2010: 223].

Опросы касались разных тем, важнейшей из которых было самосознание молодежи. В 1967 г. был проведён знаменательный опрос, открывший неожиданно нелицеприятное мнение молодежи о формах своей организации в советском обществе. На вопрос о наиболее сильных качествах советской молодежи все в основном отвечали по схеме пропагандистских лозунгов: патриотизм, любовь к социалистической Родине, высокие моральные качества, преданность партии, идеям коммунизма и т.п. Когда же был задан вопрос из области повседневной практики молодых людей — об их отрицательных качествах, идеальная картинка стала резко меняться. Люди высоких моральных качеств оказались пьяницами, лентяями, стилягами и подражателями Западу. На основе проведенного анализа Грушин сделал вывод о том, что «знание о мере ценности тех или иных черт в глазах молодежи, не позволяет сделать каких-либо выводов о мере присущности их самому поколению, так сам вопрос уже содержал ответы» [Грушин, Чикин, 1961: 30].

В итоге ИОМ был закрыт, однако, опросы общественного мнения не прекратились. Полезность этого инструмента, в том числе и в идеологическом плане, сделалась достаточно очевидной. Советские идеологи «не могли не заметить потенциала опросов в том, что касается, во-первых, наблюдения за обществом, а, *во-вторых*, пропаганды» [Юдин, 2020: 124]. В советской социологии был поставлен вопрос не только о содержании общественного мнения, но и о механизмах его формирования. Оно становится своеобразным мерилом общественного сознания.

Как точно заметил Ю.А. Левада, возрождение социологии в 1960-е гг. было связано с «ожиданием очередного социального чуда, каковое воплощалось в лозунге "научного управления" обществом»[5].

[5] Левада Ю.А. Социология // 50/50: Опыт словаря нового мышления / [Ред.-сост. Г. Козлова]; Под общ. ред. Ю. Афанасьева, М. Ферро. — Москва : Прогресс ; [Париж] : Пайо, 1989. — С. 221.

Действительно, от науки ждали чуда во всех сферах ее применения, и руководству страны очень хотелось представить советский общественный строй как наиболее благоприятствующий развитию науки и современных технологий. Однако, первый же опыт широких опросов 1960-х гг. показал, что необходимо применять меры для дозирования информации.

Завершая обзор исследований в 1950–1970-е гг. в области изучения общественного сознания, отметим амбивалентность итогов. С одной стороны, гуманитарная наука развивалась вполне успешно, было немало сделано и в области теории, и в области социальной практики. Универсализм мысли был налицо. С другой стороны, развитие шло с оглядкой на идеологию и партийный контроль. Идеологи лишь меняли тактику давления на обществознание. Почти всё ценное пробивалось не благодаря, а вопреки действиям властей. Советские социологи вводили в научный оборот концепты и методы западной социологии, отталкиваясь от ее характеристик «массового сознания», «массы», «общественного мнения» и т.д. Достижения западной социологии в основном неявно, но весьма существенно повлияли на развитие отечественной социологической мысли, также как и на направление социальной психологии.

Список литературы:

Мотрошилова Н.В. Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль: междисциплинарный поиск в свете социологии философского познания. — Москва : Академический проект, 2012. — 375 с.

Козлова Н.Н. Общественное сознание: результаты и перспективы исследования / Н.Н. Козлова, В.М. Межуев, В.И. Толстых // Вопросы философии. — 1977. — № 10. — С. 142–157.

Келле В. Формы общественного сознания / Келле В., М. Ковальзон. — Москва : Госполитиздат, 1959. — 263 с.

Келле В.Ж. Структура общественного сознания. — Москва : Знание, 1964. — 48 с.

Дубровский Д.И. Проблема идеального. — Москва: Мысль, 1983. — 230 с.

Кедров Б.М. Выступление на круглом столе // Вопросы философии. — 1966. — № 12. — С. 125–140.

Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. — Москва : Политиздат, 1968. — 317 с.

Тугаринов В.П. Философия сознания. — Москва : Мысль, 1971. — 198 с.

Ильенков Э.В. Собрание сочинений. Т. 1. Абстрактное и конкретное. — Москва : Канон+ РООИ "Реабилитация", 2019. — 463 с.

Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. — Москва : Политиздат, 1972. — 303 с.

Тощенко Ж.Т. Эволюция теоретической социологии в России (1950–2000 е годы) // Социологические исследования. — 2009. — № 6. — С. 16–27.

Братерский А.В. Открытый (в)опрос: общественное мнение в современной истории России. Т.1. / А. В. Братерский, А. В. Кулешова. — Москва : ВЦИОМ, 2021. — 336 с.

Уледов А.К. Общественное мнение советского общества. — Москва : Соцэкгиз, 1963. — 391 с.

Грушин Б.А. Мир мнений и мнение о мире: Проблемы методологии исследования обществ. мнения. — Москва : Политиздат, 1967. — 400 с.

Докторов Б.З. Современная российская социология: Историко-биографические поиски: в 3 т. Т. 3. Биографическое и автобиографическое. — Москва: ЦСПиМ, 2012. — 1 CD ROM.

Моисеев С.П. Концепты «массы» и «массовое поведение» в работах Б.А. Грушина // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. — 2017. — №2. — С.233-245. — DOI: 10.14515/monitoring.2017.2.12.

Открывая Грушина: сборник статей. Т.1. / ред.-сост. М.Е. Аникина, В.М. Хруль. – Москва : Изд-во Московского ун-та, 2010. — 541 с.

Грушин Б.А. Лицо поколения: Результаты третьего опроса «Ин-та обществ. мнения» / Б.А. Грушин, В.В. Чикин. — Москва : Правда, 1961. — 64 с.

Юдин Г.Б. Общественное мнение или Власть цифр. — Санкт-Петербург : Изд-во Европейского университета, 2020. — 174 с.

References:

Motroshilova, N. V. (2012) *Otechestvennaia filosofiia 50-80-kh godov XX veka i zapadnaia mysl : mezhdistsiplinarnyi poisk v svete sotsiologii filosofskogo poznaniia [The Russian Philosophy of the 50–80s of the XX Century and Western Thought].* Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian).

Kozlova, N. N., Mezhuev, V. M. and Tolstykh, V. I. (1977) 'Obshchestvennoe soznanie: rezul'taty i perspektivy issledovaniia' [Public Consciousness: results and research perspectives]', *Voprosy Filosofii,* (10), pp. 142–157. (In Russian).

Kelle, V. and Kovalzon, M. (1959) *Formy obshchestvennogo soznaniia [Forms of Social Consciousness].* Moscow: Gospolitizdat Publ. (In Russian).

Kelle, V. Z. (1964) *Struktura obshchestvennogo soznaniia [The Structure of Social Consciousness].* Moscow: Znanie Publ. (In Russian).

Dubrovsky, D. I. (1983) *Problems of the ideal : the nature of the mind and its relationaship to tyhe brain and social medium.* Moscow: Progress Publishers. (Russ.ed.: (1983) Problema ideal'nogo. Moscow: Mysl' Publ.).

Kedrov, B. M. (1966) 'Vystuplenie na kruglom stole [Speech at the Round Table]', *Voprosy Filosofii,* (12), pp. 125–140. (In Russian).

Ilyenkov, E. V. (1968) *Ob idolakh i idealakh [On Idols and Ideals].* Moscow: Politizdut Publ. (In Russian).

Tugarinov, V. P. (1971) *Filosofiia soznaniia [Philosophy of Consciousness].* Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).

Ilyenkov, E. V. (2019) *Sobranie socinenij. T.1. Abstraktnoe i konkretnoe [Collected Works. Vol. 1. The Abstract and the Concrete].* Moscow: Kanon+ Publ. (In Russian).

Spirkin, A. G. (1972) *Soznanie i samosoznanie [Consciousness and Self-consciousness].* Moscow: Politizdut Publ. (In Russian).

Toshchenko, Z. T. (2009) 'Evoliutsiia teoreticheskoi sotsiologii v Rossii (1950–2000-e gody) [Evolution of Theoretical Sociology in Russia (1950-2000 years)]', *Sotsiologicheskie Issledovaniia,* (6), pp. 16–27. (In Russian).

Braterskii, A. V. and Kuleshova, A. V. (2021) *Otkrytyi (v)opros : obshchestvennoe mnenie v sovremennoi istorii Rossii. T. 1. [Open Question/Polling: Public Opinion in Modern Russian History. Vol. 1.].* Moscow: VTSIOM Publ. (In Russian).

Uledov, A. K. (1963) *Obshchestvennoe mnenie sovetskogo obshchestva [Public opinion of Soviet society].* Moscow: Sotsekgiz Publ. (In Russian).

Grushin, B. A. (1967) *Mir mnenii I Mneniia o mire: problemy metodologii issledovaniia obshchestvennogo soznanija [World of Opinions and Opinions About the World].* Moscow: Politizdat Publ. (In Russian).

Doktorov, B. Z. (2012) *Sovremennaia rossiiskaia sotsiologiia: Istoriko-biograficheskie poiski: v 3 t. T. 3. [Contemporary Russian Sociology: Historical and Biographical searches: in 3 vol. Vol. 3.],* Moscow: TsSPiM Publ. (In Russian).

Moiseev, S. P. (2017) 'The concepts of «mass» and «mass behavior» in the works of B.A. Grushin', *The monitoring of public opinion economic&social changes,* (2), pp. 233–245. doi: 10.14515/monitoring.2017.2.12. (In Russian).

Anikina, M. E. and Khrul, V. M. (eds) (2010) *Discovering Grushin. Vol. 1.* Moscow: MSU Publ. (In Russian).

Grushin, B. A. and Chikin, V. V. (1961) *Litso pokoleniia: Rezul'taty tret'ego oprosa "In-ta obshchestvennogo mneniia" [The Face of Generation: The Results of the Third Survey of the Institute of Public Opinion].* Moscow: Pravda Publ. (In Russian).

Yudin, G. B. (2020) *Obshchestvennoe mnenie, ili Vlast' tsifr [Public Opinion or the Power of Numbers].* Saint Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge Publ. (In Russian).

Информация об авторе

Светлана Мушаиловна Климова — доктор философских наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 109028, Москва, Покровский бульвар, 11 (Россия)

https://www.hse.ru/org/persons/133408590

ResearcherID: F-8361-2015

Scopus AuthorID: 55390794700

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Svetlana M. Klimova — Doctor of Philosophy, Professor, HSE University, 11, Pokrovskiy avenue, Moscow, Russia, 109028 (Russia)

https://www.hse.ru/org/persons/133408590

ResearcherID: F-8361-2015

Scopus AuthorID: 55390794700

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

Статья поступила в редакцию 4.05.2021; одобрена после рецензирования 11.07.2021; принята к публикации 26.08.2021.

The article was submitted 4.05.2021; approved after reviewing 11.07.2021; accepted for publication 26.08.2021.

Исследовательская статья
УДК 130.2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-27-40

АВТОРИТАРНОЕ МЫШЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОМ КОЛУМБИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Олег Леонидович Краев

МГИМО МИД России, Москва, Россия
oleglkraev@gmail.com

Аннотация. Одной из особенностей исторического развития Колумбии является то, что в этой стране человек уже долгие десятилетия не чувствует себя в безопасности. Страх, боязнь за свою жизнь и жизнь близких, нестабильность и социальное неравенство формировали мировоззрение местных жителей на протяжении длительного времени. Весьма типичные в контексте исторического развития континента популизм и каудильизм (вождизм) в нынешнем столетии вышли в Колумбии на первый план. В статье исследуются причины существования черт авторитаризма в психологии колумбийского общества, что оказывает определённое влияние на политическую жизнь страны. Выдвигается гипотеза, согласно которой не последнюю роль здесь играет индивидуальное мировоззрение и психология масс, ведь сама по себе местная политическая система достаточно последовательно требует соблюдения демократических принципов и соответствующих процедур. Среди причин, побуждающих значительную часть колумбийского общества отказываться от свободы, можно выделить паттерн подчинения авторитету. На протяжении почти двадцати лет таким авторитарным лидером, соответствующим общественным ожиданиям, был Альваро Урибе, на чьё доминирование в политической жизни страны («урибизм») не повлияла даже его неоднозначная репутация — подозрения в коррупции и причастности к тяжким преступлениям. Официальная статистика, свидетельствующая о широкой поддержке Урибе, победа его ставленника на президентских выборах 2018 г. и сформированный вокруг его персоны культ личности указывают на стабильность ключевого положения паттерна «диктатора» в политической жизни Колумбии. Однако в результате анализа материалов главных и альтернативных СМИ, протестных движений конца 2019 – начала 2020 гг., роли социальных сетей в жизни общества, а также опыта Колумбии в деле защиты системы сдержек и противовесов были обнаружены свидетельства того, что у широких слоёв населения, особенно молодёжи (для которой характерно искать иные ценностные ориентиры), психологическая потребность в подчинении каудильо, такому как Урибе, выражена не столь ярко или вовсе отсутствует.

Ключевые слова: каудильизм, популизм, авторитаризм, социальные сети, Латинская Америка, массовые протесты, Колумбия

© Краев О.Л., 2021

Благодарности: Автор выражает признательность Алексею Викторовичу Шестопалу за ценные сведения об истории и современности Латинской Америки.

Для цитирования: Краев О.Л. Авторитарное мышление в современном колумбийском обществе // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 27–40. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-27-40

Research article

AUTHORITARIAN THINKING IN CONTEMPORARY COLOMBIAN SOCIETY

Oleg L. Kraev

MGIMO University, Moscow, Russia
oleglkraev@gmail.com

Abstract. One of the key features of Colombia's development over the years is the lack of personal security that the local population has experienced for many decades. Apprehension, fear for one's life and life of one's friends and family, instability and social inequality have been shaping the local mindset for a long time. Populism and caudilism (cult of the leader), typical phenomena in the historical development of the continent, have gained prominence in the 21st century Colombia. In order to determine the characteristic features of anti-democratic regimes the author analyzes earlier works on authoritarian systems, the instruments they employ to assert dominance and the psychology of the masses that submit to authoritarian leadership. The article addresses the causes behind authoritarian features in the psychology of Colombian society that have certain influence on local politics and trends in the country's development. The author introduces a hypothesis that individual mindset and crowd psychology are somewhat important in this regard since Colombian political system as such is rather consistent in demanding strict compliance with procedures and principles of democracy. Therefore, a pattern of submission to authoritative figures stands out among the reasons that encourage a significant part of the Colombian society to give up their freedom. For nearly twenty years Álvaro Uribe has been an authoritarian leader who meets expectations of a large part of the society and whose dominance in the country's politics (uribism) has not been noticeably affected by his questionable reputation tainted with suspicion of corruption and complicity in grave crimes. Official statistics demonstrating his popularity, his protégé's victory in the 2018 presidential election and the cult of Uribe's personality indicate the stability of his key role in Colombian politics. However, the analysis of mainstream and alternative media, which play an increasingly visible role in Colombian society, the protest movements in late 2019 and early 2020, the growing importance of social media in the society and Colombia's experience in protecting the system of checks and balances shows that the psychological need for submission to a caudillo, such as Uribe, is less manifested or completely absent among the wider population, especially among the young who tend to orient themselves towards other values.

Keywords: caudilism, populism, authoritarianism, social media, Latin America, mass protests, Colombia

Acknowledgements: The author expresses gratitude to Aleksey V. Shestopal for sharing his expertise in the past and the present of Latin America.

For citation: Kraev, O. L. (2021) 'Authoritarian Thinking in Contemporary Colombian Society', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(3),* pp. 27–40. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-27-40

Мировоззренческие установки — важный источник сведений о характере общества и его ценностях. Через призму таких установок можно проследить культурные особенности, анализировать тенденции в политической жизни общества и сущность принимаемых решений тех или иных его представителей. Можно оценить, насколько представители местного общества готовы отстаивать свою свободу, или напротив — насколько им присущи авторитарные убеждения, а, значит, и склонность к подчинению некому предводителю.

Проблема авторитарного характера и образа мышления рассматривается различными науками: философией, политологией, социологией, психологией и др. Ценностные ориентиры носителей авторитарного мировоззрения и сторонников соответствующего общественного уклада активно исследовали представители, например, Франкфуртской школы. Теодор Адорно делал акцент на психологической стороне вопроса и так рассуждал о сущности авторитарного общества: преобладающий в нем тип личности характеризуется социальным консерватизмом, потребностью в иерархии, жёсткостью мировоззренческих установок, агрессивностью и тревожностью по отношению к себе и окружающим. Согласно его точке зрения, здание таких установок зиждется на идеологии, которая, в сущности, и является отражением ценностных ориентиров данного общества. Даже если индивид и не является сторонником всех составляющих идеологии, тем не менее, он, испытывая потребность к приспособлению, скорее разделяет их. Таким образом, если та или иная идеология удовлетворяет индивидуальные психологические потребности, устраняет ощущение неудовлетворённости определённым аспектом жизни, нивелируются и различия в мышлении представителей больших социальных групп [Адорно, 2020: 16–17].

Эрих Фромм, также представитель Франкфуртской школы, занимался изучением психологии авторитаризма и обнаружил, что соответствующие взгляды формируются в обществе, когда та или иная группа испытывает чувство незащищённости, «невыносимого одиночества» и потребность в слиянии с чем-то большим, чем сам индивид. Основные механизмы: мазохизм, то есть потребность подчиняться «сильному», и садизм, как желание иметь неограниченную власть над кем-то [Фромм, 2019: 143].

Значительный вклад в исследование авторитаризма и его идеологии был сделан Г.И. Козыревым, выполнившим анализ образа врага с позиции манипулирования общественным сознанием в целях повышения популярности действующей власти [Козырев, 2018]. В плане изучения региональных особенностей политической жизни и взаимодействия власти и общества обращают на себя внимание работы П.П. Яковлева и Н.М. Яковлевой. Проведённый ими анализ обстоятельств, повлёкших за собой в 2019 г. массовое выражение недовольства условиями жизни в целом ряде стран Латинской Америки (Колумбии, Боливии, Венесуэле, Эквадоре, Чили), позволяет сделать вывод о взаимозависимости стран региона и схожести их проблем [Яковлев, Яковлева, 2020: 95]. Также он даёт понять, что, исследуя мировоззренческие установки конкретного общества и принимаемые им решения о подчинении или свободе, можно с большой долей вероятности увидеть параллели и в других государствах региона, например, при анализе антидемократических мер, внедрявшихся режимами Уго Чавеса и Альваро Урибе в Венесуэле и Колумбии соответственно [Gamboa, 2017].

В контексте авторитарных мировоззренческих установок необходимо рассмотреть и два ключевых явления, характерных для Латинской Америки: каудильизм и популизм. Каудильизм (от исп. caudillo — предводитель, вождь) ещё с XIX в. играет важнейшую роль в политических и социальных процессах региона. Принимая во внимание, что каудильо отличает полнота власти и «неуёмная жажда сохранить в руках бразды правления и стойкое нежелание с ними расставаться», справедливо утверждать, что вектор политического развития Колумбии в XXI в. в значительной мере характеризуется проявлениями этого традиционного для региона явления [Дабагян, 2020: 215].

Популизм — важное в контексте исторического развития Латинской Америки явление. Неотъемлемыми элементами этой стратегии являются фактор личности, вертикаль власти и слабые институты. Основные цели, преследуемые популистом: во-первых, обозначить, какая часть общества относится к «нашим», во-вторых, кто её враг, а также обосновать, почему народу для возмещения нанесённого врагами ущерба, ведения с ними борьбы и конечного спасения необходим тот или иной лидер. При этом популисты в идеологическим отношении могут придерживаться взглядов как левого, так и правого толка [Casullo, 2019].

Опираясь на данные исследования, можно проследить тенденции, обуславливающие высокий многолетний уровень популярности авторитарного лидера Альваро Урибе среди колумбийцев и приблизиться к понимаю психологических потребностей местных жителей, согласных на подчинение ему. Если взглянуть на уровень поддержки Урибе, некогда президента Колумбии и сенатора, в различные периоды времени, на ту волну возмущения, которая поднялась при его помещении под домашний арест в связи с обвинениями в даче взятки, и сопоставить всё это с тем фактом, что Урибе не раз предпринимал шаги для того, чтобы разрушить систему сдержек и противовесов, то становится понятно, что многие колумбийцы готовы жертвовать личной свободой, конституционным строем и демократическими основами государственного устройства во имя подчинения своего «я» соответствующему их интересам и убеждениям лидеру [Gamboa, 2017: 468–472].

Однако при анализе актуальных процессов в Колумбии обнаруживаются свидетельства глубокого социального раскола. У урибизма немало противников, и есть основания полагать, что у растущего числа представителей колумбийского общества стремление к свободе, опирающееся на сильную демократическую традицию и скрупулёзное соблюдение правил и процедур институтами власти, превалирует над готовностью подчиняться.

Исследование колумбийского общества с позиции его восприимчивости к авторитарному поведению, по нашему мнению, позволит составить своеобразный психологический портрет последователя урибизма, найти корни социальных противоречий и проанализировать перспективы Колумбии в преодолении урибизма как антидемократической системы правления.

При анализе проблемы авторитарного мышления и свойственных ему мировоззренческих установок необходимо рассмотреть инструментарий, применяемый авторитарными политическими силами для обеспечения общественной поддержки. Эффективность различных приёмов манипуляции общественным сознанием варьируется в зависимости от готовности общества иметь и отстаивать своё собственное мнение. Сама история политической деятельности Урибе в должности президента, сенатора, а также анализ стратегии урибизма как политического движения (ныне олицетворяемого партией «Демократический центр») позволяют усомниться в готовности его многочисленных сторонников думать самостоятельно. Что позволяет предположить: симбиоз, описанный Фроммом, является для сторонников Урибе привлекательным форматом взаимодействия с властью.

Прежде чем перейти к рассмотрению авторитарных аспектов политической деятельности и идеологии Урибе, на наш взгляд, следует составить краткое описание его политических взглядов. Опираясь

на автобиографию экс-президента, впервые опубликованную в 2012 г., некоторые исследователи заключают, что он приверженец принципов центристской концепции коммунитаризма, основной идеей которой является совместная ответственность личности и частного сектора перед обществом. Коммунитарное государство может ограничивать права этих субъектов, если по его представлениям это соответствует интересам общества и способствует движению к социальной справедливости [Ивкина, 2018: 253].

Тем не менее, если смотреть не на заявления, а на конкретные действия, то они характеризуют А. Урибе как человека с ярко выраженными консервативными взглядами правого толка. Об этом говорит то, что в период его президентства была проведения масштабная кампания приватизации, затронувшая банковский сектор, энергетику и телекоммуникации[1]. При Урибе колумбийская экономика развивалась по пути расширения добычи и экспорта полезных ископаемых, а частный сектор получил сотни лицензий на ведение такой экономической деятельности [Chambers, 2017: 129]. Учитывая тесную связь Колумбии и США, укрепившуюся в те годы за счёт расширения военно-технического сотрудничества и подписания двустороннего Договора о свободной торговле, меры правительства Урибе можно рассматривать как во многом соответствующие духу неолиберализма.

Урибе непримиримый противник абортов, и эти его взгляды поддерживает и партия, и президент-ставленник Иван Дуке[2]. В марте 2021 г. «Демократический центр» внёс на рассмотрение законопроект о расширении права на ношение оружия[3]. Представители урибизма неоднократно выступали с предложениями по расширению государственного финансирования частного сектора, например, в образовании[4,5]. Также заслуживает упоминания тот факт, что на втором общенациональном съезде партии «Демократический центр» в 2017 г., Фернандо Лондоньо, видный политический деятель, занимавший в начале 2000-х гг. должность Министра внутренних дел и юстиций, заявил о «случайном» характере названия партии и подчеркнул, что в действительности она не центристская, а правая[6].

Почему же урибизму так важно поддерживать видимость нахождения в центре политического спектра? В период президентства Урибе эта позиция выглядела выигрышно как далёкая и от традиционно уступавших по популярности среди колумбийцев левых сил, и от бесконтрольной либерализации в экономике. В последние годы политические взгляды общества претерпели значительные изменения: с 2006 по 2016 гг. число сторонников правой идеологии сократилось более чем на 10% (с 42,7% до 29,4%), а наибольшая доля населения (39,5%) высказалась о своих центристских взглядах[7]. Поэтому для лидера «Демократического центра» так важно сохранение видимости промежуточного положения своей партии в политическом спектре.

---

1 Los $13 billones en empresas públicas que vendió Uribe // Las2orillas. — 2016. — 13 Jan. — URL: https://www.las2orillas.co/los-13-billones-en-empresas-publicas-que-vendio-uribe/

2 Duque se pronuncia contra la despenalización total del aborto en Colombia // Deutsche Welle. — 2020. — 19 Feb. — URL: https://www.dw.com/es/duque-se-pronuncia-contra-la-despenalizaci%C3%B3n-total-del-aborto-en-colombia/a-52437098

3 La polémica por la propuesta sobre el porte de armas // El Tiempo. — 2021. — 17 Mar. — URL: https://www.eltiempo.com/politica/congreso/polemica-por-la-propuesta-del-uribismo-sobre-porte-de-armas-en-colombia-574030

4 Que Estado pague educación privada a jóvenes de pocos recursos: Uribe // El Tiempo. — 2019. — 7 Mar. — URL: https://www.eltiempo.com/vida/educacion/uribe-propone-que-estado-pague-educacion-privada-a-jovenes-de-pocos-recursos-urib-335038

5 La propuesta de Paloma Valencia para el regreso a las aulas que no le gustó a Fecode // El País. — 2020. — 29 Sep. — URL: https://www.elpais.com.co/colombia/la-propuesta-de-paloma-valencia-para-el-regreso-a-las-aulas-que-no-le-gusto-a-fecode.html

6 Caballero A. La deificación del senador Uribe // Semana. — 2017. — 13 May. — URL: https://www.semana.com/opinion/articulo/fanatismo-por-alvaro-uribe/524937/

7 Galindo J. ¿Es Colombia un país de derecha? Quizás lo está dejando de ser // El Pais. — 2018. — 26 Feb. — URL: https://elpais.com/internacional/2018/02/25/colombia/1519592213_064747.html

Важнейшим в политической программе Урибе и урибизма является тематика безопасности, традиционно актуальная в Колумбии. На протяжении XX в. страна была полем боя правительственных войск, проправительственных вооружённых формирований и левой герильи. В 1980-е гг. начались картельные войны, жертвами которых стали десятки тысяч человек. В 1990–2000-е гг. война с наркотрафиком, провал мирного процесса 1998–2001 гг., интенсификация вооружённого конфликта, а также теракты 11 сентября в США, обозначившие общемировое признание необходимости силовой борьбы с террористами и отказа от ведения переговоров с ними, привели к стремительному росту популярности Урибе, шедшего к триумфальной победе на выборах 2002 г. под красноречивым лозунгом, который и ныне используется «Демократическим центром»: «Твёрдая рука, большое сердце»[8]. Именно острая потребность населения в чувстве уверенности и защищённости, олицетворяемая новым лидером, выступавшим за отказ от переговоров с повстанцами, вооружённую борьбу с незаконными формированиями, стала тем фактором, который позволил Урибе победить на выборах и сохранять высокий уровень поддержки на протяжении обоих президентских сроков (в период 2002–2010 гг. уровень одобрения политики Урибе не опускался ниже 68%, а в 2010 г. достиг 80%)[9].

Несмотря на некоторые достижения периода президентства Урибе, его политика «демократической безопасности» не привела к урегулированию вооружённого конфликта в Колумбии. Действительно, шаги в направлении силового решения конфликта позволили добиться значительного сокращения численности бойцов крупнейших повстанческих группировок путём проведения успешных военных операций и смягчения наказания для бойцов герильи, соглашавшихся добровольно сложить оружие. В период реализации политики «демократической безопасности» также уменьшилось число убийств, были устранены некоторые командующие повстанцев, удалось освободить удерживаемых Революционными вооружёнными силами Колумбии (РВСК) заложников [Ивановский, 2011: 21–22, 25].

Однако движение в направлении силового урегулирования вооружённого конфликта повлекло за собой ряд негативных последствий: кровавые скандалы «falsos positivos» (в период президентства Урибе военнослужащими колумбийской армии были убиты 6402 мирных жителя[10]), дальнейшее укоренение представления о насилии как об обыденной стороне жизни колумбийского общества и приемлемом способе преодоления разногласий[11], формирование атмосферы недоверия и подозрительности из-за скандалов с прослушиванием телефонных разговоров оппозиции, поощрения доносительства [Ивановский, 2011: 26; Ивановский, 2020: 111, 116].

В данном случае мы обращаем внимание на политическую деятельность Урибе во главе государства. Существуют свидетельства того, что ещё задолго до победы на выборах 2002 г. будущий президент тесно сотрудничал с крупными наркокартелями, предоставляя им доступ к взлётно-посадочным полосам, необходимым для транспортировки наркотиков воздушным путём. Также сообщается о его участии в создании военизированных формирований «парамилитарес» и использования этих группировок в операциях против повстанцев, в результате которых погибали и мирные жители. Более того, некоторые

[8] Centro Democrático // Twitter. — 2021. — 30 Jan. — URL: https://mobile.twitter.com/cedemocratico/status/1355665255028895748

[9] Presidente Álvaro Uribe termina su gestión con 80% de aprobación // El País. — 2010. — 30 Jul. — URL: https://www.elpais.com.co/colombia/presidente-alvaro-uribe-termina-su-gestion-con-80-de-aprobacion.html

[10] Duzán M. J. Los 6.402 asesinatos amparados por una política perversa en Colombia // El País. — 2021. — 2 Mar. — URL: https://elpais.com/opinion/2021-03-01/los-6402-asesinatos-amparados-por-una-politica-perversa-en-colombia.html

[11] Середа М.А. Постконфликтное миростроительство в Колумбии: дис. … магистра международных отношений. МГИМО, Москва, 2018. С. 44.

участники этих незаконных структур сообщали о своей причастности к финансированию избирательной кампании Урибе[12].

В 2018 г. партия Урибе получила наибольшее количество мест в Сенате, а он стал кандидатом с наибольшим числом отданных за него голосов[13]. В этой связи неизбежно возникает закономерный вопрос: почему же люди продолжают верить ему, несмотря на подозрения в совершении тяжких преступлений? Поскольку речь идёт скорее о переменчивых эмоциональных, нежели более устойчивых рациональных мотивах, однозначный ответ дать непросто.

Начнём с того, что Урибе тесно связан с капиталом. Урибе — выходец из класса крупных землевладельцев, и связь с консервативными элитами он не терял никогда, представляя именно их взгляды в рамках кампании против подписания и ратификации мирного договора между правительством Колумбии и повстанцами из Революционных вооружённых сил Колумбии [Kajsiu, 2019: 14]. Имеются свидетельства, согласно которым 51 предприятие, финансировавшее предвыборную кампанию Урибе 2002 г., а также кампанию за проведение референдума о его втором переизбрании 2009 г., получали субсидии и участвовали в программах льготного кредитования[14].

Другой индикатор сохраняющихся тесных личных и деловых связей с богатейшими и наиболее влиятельными людьми в Колумбии: в конце 2020 г. появились сообщения о том, что экс-президент принимает в своём поместье видных политических деятелей с целью планирования совместной стратегии на выборах 2022 г. Среди них, например, семейство Чар — богатейшая семья из родной для Урибе Антиокии, представляющая правую партию «Радикальная перемена»[15]. Тесные отношения Урибе и его сторонников с элитами позволяет ему рассчитывать на необходимые для поддержания популярности ресурсы в обмен на определённые политические решения.

Разумеется, материальные средства важны для поддержания готовности сторонников к подчинению, а также привлечения на свою сторону новых последователей. Но, полагаю, сами по себе эти средства не могут обеспечить необходимый уровень популярности, как и её стабильность. Последователям необходимо предлагать нематериальные обоснования необходимости следовать лидеру и инструменты рационализации такого поведения. Известно, что образ врага как инструмент консолидации общества вокруг действующей власти и повышения её легитимности отнюдь не нов и не единожды применялся в разных странах мира [Козырев, 2018: 53–55]. Одним из таких противников для правящей консервативной элиты Колумбии является «кастрочавизм» — собирательный и довольно абстрактный образ, служащий олицетворением левых сил, который (согласно озвученной в 2018 г. точке зрения Урибе) угрожает колумбийской экономике, политической системе, армии, а также тем сторонам жизни общества, которые далеки от политики[16]. Нередко представители правых сил пользуются политической неграмотностью своей аудитории и ставят знак равенства между понятиями «социализм» и «коммунизм»; а также между политической программой левого толка и повстанческой борьбой с государством[17,18,19].

---

[12] Ramsey G. The Case Against Uribe // Insight Crime. — 2012. — 19 Jul. — URL: https://insightcrime.org/news/analysis/the-case-against-uribe/

[13] Centro Democrático y Cambio Radical, con más curules en el Senado // El Tiempo. — 2018. — 12 Mar. — URL: https://www.eltiempo.com/elecciones-colombia-2018/congreso/el-centro-democratico-es-el-mas-votado-para-el-senado-2018-192752

[14] Lewin J. E. Estos son los 51 beneficiarios de Agro Ingreso Seguro que aportaron a campañas de Uribe // La Silla Vacia. — 2009. — 29 Oct. — URL: https://lasillavacia.com/historia/5033

[15] Ardila Arrieta L. Los Char visitaron a Uribe en el Ubérrimo para hablar de aliarse en 2022 // La Silla Vacía. — 2020. — 15 Dec. — URL: https://lasillavacia.com/los-char-visitaron-uribe-uberrimo-hablar-aliarse-2022-79529

[16] Uribe Vélez Á. // Twitter. — 2018. — 22 Apr. — URL: https://twitter.com/alvarouribevel/status/988072146101555202

[17] Uribe y Petro y sus reiteradas peleas políticas // El Tiempo. — 2018. — 11 Sep. — URL: https://www.eltiempo.com/politica/congreso/peleas-politicas-de-alvaro-uribe-y-gustavo-petro-266994

В последние годы, особенно в условиях электоральной борьбы, когда урибисты говорят о «кастрочавизме», подразумевается Густаво Петро — некогда участник националистической повстанческой группировки «М-19», а в недавнем прошлом мэр столицы, сенатор и главный соперник действующего президента И. Дуке на выборах 2018 г. Его курс на социальные реформы, повышение налогов для крупных землевладельцев и уменьшение доли нефтяной и угольной отраслей экономики в пользу экологичной энергетики вызывает обеспокоенность правых элит, традиционно находящихся у руля в Колумбии[20].

Популистские заявления с акцентом на не вполне ясное понятие «кастрочавизм» дополняются уже более осязаемыми «врагами» — Венесуэлой и Кубой. В ходе предвыборной кампании 2018 г. «Демократический центр» призывал голосовать за Ивана Дуке, выступавшего под лозунгом «Чтобы Колумбия не стала новой Венесуэлой»[21]. В конце 2020 г. активизировалась информационная кампания, основным посылом которой являлось предполагаемое намерение Венесуэлы вмешаться в проведение выборов 2022 г. в Колумбии. Урибе в интервью 15 ноября 2020 г. заявил о том, что на территории страны находится множество агентов режима Мадуро, стремящихся ни много ни мало к захвату власти[22]. Примерно в то же время была предпринята неудачная попытка раздувания скандала, вызванного предполагаемым шпионажем России на территории Колумбии[23]. Заметим, что Москва, как одна из основных союзниц Мадуро, «удачно вписалась» в сформированный консервативной пропагандой образ «оси зла» России, Венесуэлы и Кубы[24].

Продолжая рассмотрение менее осязаемых, но не менее значимый факторов, обеспечивающих популярность Урибе, следует уделить внимание эмоционально значимым феноменам сакрализации и специфического ценностного символизма, сопровождающим экс-президента и сформированное вокруг него движение. «Великий колумбиец», «великий патриот», «вечный президент», «главный колумбийский политик за последние 100 лет», «президент прошлого, настоящего и будущего» и просто «президент» — так к Урибе нередко обращаются его сторонники и используют именно эти формулировки, говоря о нём[25].

В 2016 г. общественность узнала о том, что дом яростной поборницы урибизма, сенатора Паломы Валенсии украшает изображение Урибе, написанное по аналогии с иконами «Святейшее сердце Иисуса Христа»[26]. С учетом фанатичной преданности этой последовательницы «вечного президента», в пылких речах сравнивавшей Урибе с солнцем, иконописное увековечивание лика бывшего главы государства не выглядит неожиданно[27].

---

[18] Vargas Núñez P. ¿Qué posibilidad real hay de que Petro convierta a Colombia en una Venezuela? // Portafolio. — 2018. — 15 Mar. — URL: https://www.portafolio.co/economia/gobierno/posibilidad-que-colombia-se-convierta-en-una-venezuela-515262

[19] El fantasma del castrochavismo // Semana. — 2017. — 10 Jun. — URL: https://www.semana.com/nacion/articulo/colombianos-creen-que-el-pais-se-puede-convertir-en-venezuela/528035/

[20] Murphy H., Acosta L.J. Former guerrilla Petro fights to become Colombia's first leftist president // Reuters. — 2018. — 15 Jun. — URL: https://www.reuters.com/article/us-colombia-election-petro-idUSKBN1JB25H

[21] Watson K. Colombia election: Voters polarised ahead of run-off // BBC. — 2018. — 15 Jun. — URL: https://www.bbc.com/news/world-latin-america-44492408

[22] Uribe: "El régimen de Venezuela tiene muchos delegados en Colombia bregando para tomar el poder" // Semana. — 2020. — 15 Nov. — URL: https://www.semana.com/nacion/articulo/uribe-el-regimen-de-venezuela-tiene-muchos-delegados-en-colombia-bregando-para-tomar-el-poder/202027/

[23] ¿Qué hay detrás del espionaje ruso en Colombia? // Semana. — 2020. — 23 Dec. — URL: https://www.semana.com/nacion/articulo/que-hay-detras-del-espionaje-ruso-en-colombia/202011/

[24] El Control al escándalo de espionaje ruso en Colombia / Revista Semana // YouTube. — 2020. — 25 Dec. — URL: https://www.youtube.com/watch?v=cTHIMMsQ5JA&t=31s

[25] El día en que Duque le dijo a Uribe "presidente eterno" // Semana. — 2021. — 27 Mar. — URL: https://www.semana.com/confidenciales-semanacom/articulo/duque-le-dijo-a-uribe-presidente-eterno/561704/

[26] Otra perla de Paloma Valencia: ahora equipara a Uribe con el Sagrado Corazón // El Espectador. —2016. — 29 Aug. — URL: https://www.elespectador.com/noticias/politica/otra-perla-de-paloma-valencia-ahora-equipara-a-uribe-con-el-sagrado-corazon/

[27] Paloma Valencia y su enérgico discurso en la convención nacional del Centro Democrático / El Heraldo // YouTube. — 2017. — 8 May. — URL: https://www.youtube.com/watch?v=ZD4QGi4IO7g

Религиозный элемент в данном случае очень важен, поскольку урибизм характеризуется сакрализацией личности своего лидера. Вокруг экс-президента сформирован культ личности, последователи которого видят в Урибе борца «за первостепенные интересы Родины»[28]. Этой самой борьбой, кстати, он оправдывал многие свои противоречивые политические решения. Важной чертой Урибе как личности является восприятие страны как своей собственности, сферы своей личной ответственности. Об этом свидетельствует, например, его выступление октября 2002 г., когда он только стал главой государства. В нем он, вспоминая те времена, когда руководил провинцией Антиокия, называл себя «первым солдатом» и «первым полицейским» в деле борьбы за безопасность избравших его соотечественников[29].

Важнейшим элементом идеологии урибизма является элемент личной верности. Политический союзник Урибе Фернандо Лондоньо, работавший в должности Министра внутренних дел юстиций в первом правительстве Урибе, вынужденный уйти в отставку из-за подозрений в коррупции, остаётся видным деятелем в «Демократическом центре» и занимал одну из центральных ролей в партии во время предвыборной кампании 2018 г.[30] Иван Дуке был советником по международным вопросам Урибе в 2010–2011 гг., после чего при покровительстве экс-президента в 2014 г. стал сенатором, а далее Урибе выбрал его в качестве кандидата на выборы 2018 г.[31]

Культивировавшийся Урибе и его сторонниками образ патриота и борца за интересы Родины привёл к возникновению в сознании его сторонников образа самоотверженного и бескорыстного героя, аскета, отказывающего себе в удовольствиях и развлечениях и противостоящего многочисленным внутренним и внешним врагам[32]. Поскольку у Колумбии множество врагов, то Урибе, если верить его однопартийцам, приходилось спасть страну неоднократно[33]. Одним из ярчайших примеров такой борьбы за спасение Родины стала кампания против подписания и ратификации мирного договора между Правительством Колумбии и повстанческой группировкой РВСК. Риторика Урибе в рамках этой кампании позволяет детально проанализировать манипулятивные тактики этого политического деятеля с точки зрения их эмоциональной составляющей, влияющей на сознание масс.

У мирного процесса было немало противников, считавших, что совершавшие преступления повстанцы понесут слишком мягкое наказание. Наиболее заметным выразителем их взглядов был Урибе, и на одном из факторов, мотивировавших его политическое поведение, необходимо остановиться. Он умело апеллировал к эмоциям наблюдателей, говоря о том, что в его жизни РВСК сыграли трагическую роль: по неподтверждённой информации, отец Урибе был убит повстанцами при попытке его похищения[34].

В этой связи для «вечного президента» борьба с РВСК приняла характер священной борьбы, крестового похода, чем, отчасти, можно объяснить непримиримость его позиции в отношении путей урегулирования вооружённого конфликта в Колумбии.

---

[28] Uribe Vélez Á. Soy un defensor de los intereses superiores de la Patria / @alvarouribevelez // Instagram. — 2018. — 27 Jun. — URL: https://www.instagram.com/p/BkgeyFtHVze/

[29] Encuentro con directores de escuelas de formación y academia superior de la policía. // Presidencia de la República de Colombia. — 2002. — 3 Oct. — URL: http://historico.presidencia.gov.co/discursos/discursos2002/octubre/policia.htm

[30] Con arribo de Londoño, Centro Democrático arranca campaña presidencial // El Tiempo. — 2016. — 29 Nov. —URL: https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16761725

[31] Este es Iván Duque, el candidato uribista a la presidencia 2018 // El Tiempo. — 2017. — 11 Dec. — URL: https://www.eltiempo.com/politica/partidos-politicos/quien-es-ivan-duque-candidato-presidencial-2018-160486

[32] Álvaro Uribe, la sombra política de Colombia / C. Oquendo, C. Osorio, S. Torrado, S. Palomino // El País. — 2020. — 23 Oct. — URL: https://elpais.com/internacional/2020-10-23/alvaro-uribe-la-sombra-politica-de-colombia.html

[33] "Uribe es un patriota que ha salvado a Colombia muchas ocasiones": Lorena Murcia // Semana. — 2021. — 6 Feb. — URL: https://www.semana.com/nacion/articulo/uribe-es-un-patriota-que-ha-salvado-a-colombia-muchas-ocasiones-lorena-murcia/202107/

[34] Álvaro Uribe, la sombra política de Colombia…

Заметим, что семья нередко становится эффективным инструментом получения поддержки в обществе, поскольку последователь или простой наблюдатель может таким образом идентифицировать себя с политическим деятелем[35].

Успех кампании против мирного договора 2016 г., стабильный уровень популярности Урибе и доверия к нему со стороны широких слоёв населения, победа его ставленника на выборах 2018 г. могут сформировать впечатление, что урибизм — это доминирующее в Колумбии политическое движение, которому едва ли можно что-то противопоставить. Тем не менее, факты говорят о неоднозначности сложившейся ситуации.

Во-первых, сильные демократические институты, существующие в Колумбии, помешали Урибе расшатать систему сдержек и противовесов в период нахождения у власти. Трижды в 2002–2010 гг. урибизм лоббировал принятие Антитеррористического статута, проведение референдумов «против недобросовестной политики и коррупции» и о внесении в Конституцию поправок для предоставления Урибе права переизбраться во второй раз. Эти шаги были нацелены на рост влияния исполнительной ветви власти и укрепление личной власти действующего президента. Однако тактика обструкционизма, скрупулёзного соблюдения процедур и опора на Конституционный суд позволили оппозиции посредством законодательной и судебной ветвей власти блокировать эти инициативы [Gamboa, 2017: 468–472].

При анализе оппозиционной активности в Колумбии необходимо иметь в виду проблему достоверности материалов, публикуемых главными СМИ Колумбии. Тесная связь этих изданий с различными влиятельными группами неизбежно влечёт за собой зависимость и, как следствие, цензуру[36]. В частности, этим обусловлено возникновение нового СМИ Los Danieles, объединившего бывших журналистов издания Semana[37]. В этих условиях необходимо обратиться к альтернативным источникам информации.

Социальные сети стали платформой для выражения социального протеста. В Facebook на страницах Soy colombiano («Я колумбиец») и Matador с более чем миллионной аудиторией публикуются материалы оппозиционного характера[38,39]. По некоторым данным, жители колумбийской столицы получают до 60% информации через социальную сеть WhatsApp[40]. Именно через этот канал коммуникации распространялись все эпизоды документального сериала “Matarife” о причастности Альваро Урибе к наркотрафику, коррупции, разжиганию внутреннего конфликта и многочисленным преступлениям, жертвами которых стали тысячи людей. Предвидя, что данный материал вызовет желание применить цензуру, его авторы выбрали социальные сети как самый эффективный и наименее контролируемый способ распространения информации[41].

В октябре 2018 г. началась общенациональная студенческая забастовка, поддержанная профессорско-преподавательским составом, оппозиционерами и профсоюзами, за достаточное финансирование государственных университетов, недопущение роста стоимости обучения,

---

35 Elder L., Greene S. Politicians love to talk about family. But maybe not yours // Washington Post. — 2012. — 7 Sep. — URL: https://www.washingtonpost.com/opinions/politicians-love-to-talk-about-family-but-maybe-not-yours/2012/09/07/0be2edea-f218-11e1-adc6-87dfa8eff430_story.html

36 Latin American media: under control of families, economic and political elites // Reporters Without Borders. — 2019. — 4 Dec. — URL: https://rsf.org/en/news/latin-american-media-under-control-families-economic-and-political-elites

37 Fuera de Revista Semana los "Danieles" llegarán con su propio portal // Kienyke.com. — 2020. — 10 Apr. — URL: https://www.kienyke.com/colombia/los-danieles-pagina-columnas

38 Matador Caricaturista // Facebook. — URL: https://www.facebook.com/matadorcaricaturista

39 Soy colombiano// Facebook. — URL: https://www.facebook.com/soycolombiano/

40 Ibid.

41 De qué trata y dónde ver el Primer episodio de Matarife // Futbolete.com. — 2020. — 22 May. — URL: https://www.futbolete.com/futbolete/matarife-primer-capitulo-de-que-trata-ver-en-youtube-whatsapp-telegram-daniel-mendoza-alvaro-uribe-velez/530192/

автономию университетов и т.д. В ноябре 2019 г. началась уже общенациональная антиправительственная забастовка, в которой приняли участие более 200 тыс. человек. Требования протестующих касались, в первую очередь, достойных условий жизни для стариков и молодёжи, безопасности и соблюдения положений мирного договора [Ивановский, 2020: 114–115].

Вышеперечисленное наводит на следующие размышления: молодёжь студенческого возраста (от 18 до 24 лет) наиболее активно пользуется социальными сетями[42], и именно образованная молодёжь до 30 лет проявила себя наиболее активно в рамках забастовки 2019 г.[43] Показателен и тот факт, что на обложке упомянутой страницы Soy colombiano размещена цитата известного колумбийского деятеля политики и культуры Хаиме Гарсона: «Если вы, молодёжь, не возьмёте в свои руки руководство своей собственной страной, никто вас спасать не придёт. Никто!»[44].

Конфликт поколений, противоположных ценностных ориентиров и установок проявился особенно ярко, когда в августе 2020 г. был арестован Альваро Урибе. Местное общество оказалось расколото на его сторонников, готовых оправдывать и защищать его любыми средствами и тех, кто считал, что восторжествовала справедливость, а преступник, наконец, окажется за решёткой[45].

Урибе сложил с себя полномочия сенатора в период нахождения под домашним арестом, продлившемся до октября 2020 г. Хотя он и был освобождён, прокуратура всё ещё рассматривает возможность предъявления обвинения Урибе в том, что тот оказывал давление на свидетелей, способных подтвердить причастность его и членов его семьи к формированию военизированной организации «Bloque Metro», орудовавшей в его родной провинции Антиокия в период 1996–2006 гг. Для иллюстрации степени серьёзности обвинений заметим, что данная группировка ответственна за кровавую бойню в 2001 г., в результате которой погибло 14 мирных жителей[46]. Данные факты подтверждают небезосновательность точки зрения исследователей авторитаризма в колумбийской культуре, обращавших внимание на то, что местные власти не пренебрегают использованием насильственных методов для достижения своих целей до тех пор, пока нет прямых указаний на её причастность к преступлениям [Congote Ochoa, 2003: 295–297].

Особенно значимо также и то, что произошла хотя бы частичная десакрализация власти Урибе, которого также именовали эпитетами «всемогущий» и «неприкосновенный». Это был первый случай, когда экс-президента Колумбии поместили под домашний арест. Это был первый случай, когда обвинения в адрес Урибе дошли до стадии реальных решений, ограничивающих его свободу. Именно факт произошедшей десакрализации и спровоцировал, по нашему мнению, волну возмущения со стороны видных политических деятелей-урибистов, пытавшихся обосновать недопустимость ареста Урибе не действительными доказательствами его невиновности, а том, что он много сделал для страны[47].

То, что Урибе был освобождён, говорит, в первую очередь, о том, что в его распоряжении имеется мощный администра-

[42] Niño Bogoya A. Boletín electrónico sobre el desempeño de las redes sociales administradas por el Grupo Políticas y Movilización Social del INC / A Niño Bogoya, C. Zuluaga // Instituto Nacional de Cancerología ESE. — 2013. — № 1. — P. 1. — URL: https://www.cancer.gov.co/conozca-sobre-cancer-1/publicaciones/boletin-redes-sociales

[43] Un paro joven: las razones de la nueva generación para manifestarse // Caracol Radio. — 2019. — 1 Dec. — URL: https://caracol.com.co/radio/2019/12/02/nacional/1575241354_652935.html

[44] Soy colombiano // Facebook. — 2018. — 6 Mar. — URL: https://www.facebook.com/soycolombiano/photos/a.180178558787714/1077132455758982

[45] "El mejor día de nuestras vidas": madres de víctimas de falsos positivos // Semana. — 2020. — 4 Aug. — URL: https://www.semana.com/nacion/articulo/madres-de-falsos-positivos-reaccionan-sobre-detencion-contra-alvaro-uribe/691690

[46] Pardo D. Álvaro Uribe en Colombia: por qué es tan poderoso el expresidente y qué significa su histórica detención preventiva // BBC. — 2020. — 5 Aug. — URL: https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-53669856

[47] Las estupideces sobre la detención de Álvaro Uribe / La Pulla // YouTube. — 2020. — 6 Aug. — URL: https://www.youtube.com/watch?v=5wpkbXwxpBg

тивный ресурс. В его защиту выступили многочисленные политические деятели, включая действующего президента, ряд экс-президентов иностранных государств подписали коллективное письмо с выражением солидарности с Урибе, а некоторые сторонники вышли на улицы на демонстрации в поддержку своего кумира[48,49]. Однако это не отменяет того факта, что готовность большинства населения к подчинению авторитарному лидеру, которая и привела Урибе к власти, позволила ему изменить законодательство и оставаться в должности два срока подряд, уже не столь однозначна.

Описанные события в совокупности с оппозиционной активностью в социальных сетях и непринятием на веру сведений, направленных, в первую очередь, на манипуляцию общественным мнением и отвлечение людей от реальных проблем, говорят о том, что сегодня колумбийское общество расколото, и нельзя исключать, что численно приверженцы демократического политического режима уже превосходят тех, кому для выживания и внутреннего спокойствия необходим внешний авторитет.

Таким образом, характеризуя состояние современного колумбийского общества, можно с уверенностью говорить о его поляризации и конфликте не просто между носителями противоположных взглядов и убеждений. Речь идёт о глубоких расхождениях жизненных установок, мировоззренческих ориентиров людей, склонных обменивать личную свободу на подчинение каудильо, и тех, кто готов отстаивать свои права и свободы даже в условиях угрозы личной безопасности. Официальные источники информации не всегда предоставляют читателям внушающие доверие данные о раскладе политических сил и электоральных предпочтениях в Колумбии.

Однако при анализе слабо поддающихся контролю социальных сетей, материалов независимых журналистских расследований и протестной активности широких слоёв населения, можно сделать заключение о том, что для многих, особенно для молодёжи, навязчивые попытки направлять политику Колумбии в привлекательное для конкретного лидера русло, неприемлемы. В отличие от тех, кто избирал и поддерживал Урибе на выборах 2002 и 2006 гг., голосовал за Ивана Дуке в 2018 г., среди молодёжи менее выражены черты авторитарного характера. Её протестная активность и повышенный интерес к альтернативным информационным каналам говорят о том, что именно она наименее склонна мириться с попытками подорвать демократические институты и процедуры со стороны противоречивой фигуры Альваро Урибе и его сторонников.

Общество проявляет всё меньшую готовность мириться с преследованиями, социальным неравенством и теневым присутствием «вечного президента» в национальной политике. При этом, на наш взгляд, оппозиционная активность может быть эффективна только в том случае, если она ведётся в пространстве законности и согласно демократическим принципам. Нетерпимость и разногласия не должны перерасти в силовое противостояние непримиримых идеологических противников, как это уже не раз было в колумбийской истории. Более того, успешное преодоление урибизма через созидание и готовность к диалогу могло бы заложить основы для перехода колумбийского общества на новый уровень политической культуры.

---

[48] 22 expresidentes de América Latina y España expresan preocupación por decisión de la Corte contra Uribe // Revista Enfoque. — 2020. — 11 Aug. — URL: https://www.revistaenfoque.com.co/noticias/22-expresidentes-de-america-latina-y-espana-expresan-preocupacion-por-decision-de-la-corte

[49] Así fieron las marchas para respaldar a Alvaro Uribe // Semana. — 2019. — 6 Oct. — URL: https://www.semana.com/nacion/articulo/asi-fueron-las-marchas-para-respaldar-a-alvaro-uribe/634919/

Список литературы:

Адорно Т. Исследование авторитарного характера. — Москва : Серебряные нити, 2020. — 414 с.

Фромм Э. Бегство от свободы. — Москва : АСТ, 2019. — 286 с.

Козырев Г.И. Образ внешнего врага как фактор легитимации политического режима в современной России // Социологические исследования. — 2018. — № 1. — С. 52–58. — DOI: 10.7868/S0132162518010063.

Яковлев П.П. Протестный потенциал Латинской Америки: региональный срез глобального феномена / П.П. Яковлев, Н.М. Яковлева// Мировая экономика и международные отношения. — 2020. — Т. 64, № 7. — С. 89–99. — DOI: 10.20542/0131-2227-2020-64-7-89-99.

Gamboa L. Opposition at the Margins: Strategies against the Erosion of Democracy in Colombia and Venezuela // Comparative Politics. — 2017. — Vol. 49, № 4. — Pp. 457–477. — DOI: 10.5129/001041517821273044.

Дабагян Э.С. Феномен каудильизма: венесуэльское измерение. // Новая и новейшая история. — 2020. — № 1. — С. 213–240. — DOI: 10.31857/S013038640008195-2

Casullo M.E. ¿Por qué funciona el populísmo?el discurso que sabe construir explicaciones convincentes de un mundo en crisis. — Buenos Aires : Siglo Veintiuno Editores, 2019. — 207 p.

Ивкина Л.А. Истории Колумбии в трудах российских исследователей: становление и основные направления (середина 1940-х гг. – 2017) // Латиноамериканский исторический альманах. — 2018. — № 20. — С. 237-266. — DOI 10.32608/2305-8773-2018-20-1-237-264.

Chambers P.A. Resisting Neoliberalism in Colombia: The Role of Human Rights // Latin American Perspectives. — 2017. — Vol. 44, № 5. — Pp. 127–144. — DOI: 10.1177/0094582X17699914.

Ивановский З.В. Колумбия: от демократической безопасности к демократическому процветанию? // Латинская Америка. — 2011. — № 5. — С. 18–38.

Ивановский З.В. Колумбия: мирный процесс и вызовы постконфликтного периода. // Мировая экономика и международные отношения. — 2020. — Т. 64, № 1. — С. 110–118. — DOI: 10.20542/0131-2227-2020-64-1-110-118.

Kajsiu B. The Colombian Right: the political ideology and mobilization of Uribismo // Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes. — 2019. — Vol. 44, № 2. — Pp. 204–224. — DOI: 10.1080/08263663.2019.1581495.

Congote Ochoa B. Cultura autoritaria, impermeabilidad política y “cultura de la violencia”. El caso de Colombia // Estudios Socio-Jurídicos. — 2003. — Vol. 5, № 2. — Pp. 276–307.

References:

Martynov, K. (2012). ‘From Slacktivism to the Republic: why Internet Revolution is Becoming a Reality’, *Logos,* (2), Pp. 19-27 (In Russian).

Adorno, T. W. (1976) *Studien zum autoritären charakter.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Russ.ed.: (2020) *Issledovanie avtoritarnogo kharaktera.* Moscow: Serebrianye niti Publ.).

Fromm, E. (1941) *Escape from Freedom.* New York: Farrar and Rinehart. (Russ.ed.: (2019) Begstvo ot svobody. Moscow: AST Publ.).

Kozyrev, G. I. (2018) ‘Image of enemy as factor of political regime legitimation’, *Sociological Studies,* (1), pp. 52–58. doi: 10.7868/S0132162518010063. (In Russian).

Yakovlev, P. and Yakovleva, N. (2020) ‘Protest Potential of the Latin America: Regional Aspect of Global Phenomenon’, *World Economy and International Relations,* 64(7), pp. 89–99. doi: 10.20542/0131-2227-2020-64-7-89-99. (In Russian).

Gamboa, L. (2017) ‘Opposition at the Margins: Strategies against the Erosion of Democracy in Colombia and Venezuela’, *Comparative Politics,* 49(4), pp. 457–477. doi: 10.5129/001041517821273044.

Dabaghyan, E. (2020) ‘The Phenomenon of Caudilism: The Venezuelan Dimension’, *Novaia i noveishaia istoriia,* (1), pp. 213–240. doi: 10.31857/S013038640008195-2. (In Russian).

Casullo, M. E. (2019) *¿Por qué funciona el populísmo? el discurso que sabe construir explicaciones convincentes de un mundo en crisis.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Ivkina, L. A. (2018) 'TheHistory of Colombia in the Writings of Russian Researchers: Formation and Basic Directions (1940-ies-2017)', *Latin American Historical Almanac,* (20), pp. 237–266. doi: 10.32608/2305-8773-2018-20-1-237-264. (In Russian).

Chambers, P. A. (2017) 'Resisting Neoliberalism in Colombia: The Role of Human Rights', *Latin American Perspectives,* 44(5), pp. 127–144. doi: 10.1177/0094582X17699914.

Iwanowsky, Z. (2011) 'Colombia: from democratic security to democratic prosperity?', *Latinskaia Amerika,* (5), pp. 18–38. (In Russian).

Iwanowski, Z. (2020) 'Colombia: Peace Process and Challenges in the Post-Conflict Period', *World Economy and International Relations,* 64(1), pp. 110–118. doi: 10.20542/0131-2227-2020-64-1-110-118. (In Russian).

Kajsiu, B. (2019) 'The Colombian Right: the political ideology and mobilization of Uribismo', *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes,* 44(2), pp. 204–224. doi: 10.1080/08263663.2019.1581495.

Congote Ochoa, B. (2003) 'Cultura autoritaria, impermeabilidad política y "cultura de la violencia". El caso de Colombia', *Estudios Socio-Jurídicos,* 5(2), pp. 276–307.

Информация об авторе

Олег Леонидович Краев — аспирант кафедры философии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Oleg L. Kraev — Ph.D. student, Department of Philosophy, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 08.04.2021; одобрена после рецензирования 16.06.2021; принята к публикации 20.08.2021.

The article was submitted 08.04.2021; approved after reviewing 16.06.2021; accepted for publication 20.08.2021.

Обзорная статья
УДК 296.1
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-41-59

ОБЗОР АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ОБ ИКОНОГРАФИИ ПОЗДНЕАНТИЧНОГО ИУДАИЗМА (XX – XXI вв.)

Александра Константиновна Григорьева

МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия,
atoporova111@mail.ru,
https://orcid.org/0000-0003-2431-9131

Аннотация. Предметом данного исследования является историография иудейской позднеантичной иконографии. Искусство иудаизма поздней античности начало систематически изучаться с 1930-х гг. Однако до настоящего времени в русскоязычной литературе практически нет исследований данного предмета, за исключением работы Л.С. Чаковской. В различные учебные пособия и справочники включены образцы позднеантичных синагогальных мозаик и фресок, где эти артефакты как правило описаны исключительно с искусствоведческих позиций. Пробел, не учитывающий иные исследовательские ракурсы, возможно вызван сравнительно небольшим временным лагом, ведь историография иудейской иконографии периода поздней античности насчитывает менее века. Более того, её исследованием занимались в основном зарубежные авторы, писавшие по преимуществу на английском языке. Обзор такой литературы, выполненный на русском языке, актуален прежде всего для российского читателя. Вместе с тем, он позволяет проследить ключевые периоды исторического становления предмета исследования в XX и начале XXI вв. и открывает возможность продолжить изучение вопроса с учётом новых результатов. В работе использованы такие методы, как систематизация (с акцентом на особенности религиоведческого подхода), а также периодизация. Анализ литературы, посвящённой иконографии позднеантичного иудаизма, показал, что артикуляция предмета исследования произошла сравнительно недавно. Тем не менее можно проследить определённую динамику роста внимания к нему и выделить основные периоды исторического развития исследований в данной области. Предпринятый обзор показывает, что приблизительно с 1950-х гг. чётко обозначились два основных вектора («внешний», требующий учёта социокультурного контекста, и «внутренний», исходящий из специфики самого иудаизма), определяющих направление исследований иконографии иудаизма поздней античности по сей день.

© Григорьева А.К., 2021

Ключевые слова: позднеантичный иудаизм, иконография, историография позднеантичного иудаизма, периодизация историографии, христианское искусство, символ, артефакт, история искусства

Для цитирования: Григорьева А.К. Обзор англоязычной литературы об иконографии позднеантичного иудаизма (XX – XXI вв.) // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т.5, №3. — С. 41–59. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-41-59

Review article

REVIEW OF ENGLISH-LANGUAGE RESEARCH ON ICONOGRAPHY OF LATE ANTIQUE JUDAISM (20th – 21st CENTURIES)

Aleksandra K. Grigoreva

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia,
atoporova111@mail.ru,
https://orcid.org/0000-0003-2431-9131

Abstract. The iconography of late antique Judaism became a research area in the second quarter of the 20th century. Before this time there was no such a large number of murals, mosaic pavements and other artworks available for examination. When scholars started considering monuments from late antique synagogues, they seek to find a relevant approach to studying the phenomenon of Jewish art in this period, its emergence and development. In the course of different periods in historiography of the subject various topics came to the forefront of research and became more important than the others. In the West this scientific area went through several stages in its development, while issues of iconography of late antique Judaism have not been on the agenda of the Russian-speaking scientific community till the present moment. This review of English-language major research seeks to compensate for the lack of a systematic view of the problem in Russian-language science, which is also touched upon in the present work. The subject of the present survey is historiography of Judaism iconography in the late antique period. The most cited English-language works on this subject are systematized in accordance with the periods of historiography and of the dominant direction of research. The review demonstrates three periods of historiography: early period with the stress on description; the second period with the question about existence and affiliation of Jewish art in late antiquity; and the latest period, observed in the present moment, that concentrates on systematic examination of art in general and some objects in particular. There are two main vectors of the study of the subject, which were formed by the end of the 20th century. The first is aimed at exploring symbols within the Jewish cultural paradigm without affecting the surrounding cultures. The second considers the symbols of Jewish iconography as included in the general cultural context of the regions of the Roman Empire, where worldviews were in constant interaction, and sometimes in opposition. Scientists have been developing both of these areas of research until present days. In the 21st century Jewish late antique iconography is an important area of research for Western science, which not only continues the development of problems indicated in the 20th century, but also formulates new ones, corresponding to modern trends in religious studies. The work shall attract the attention of readers to a significant number of little-known and highly specialized texts on the problem of the iconography of late antique Judaism.

Keywords: late antique Judaism, iconography, historiography of late antique Judaism, periodization of historiography, Christian art, symbol, artefact, art history

For citation: Grigoreva, A. K. (2021) 'Review of English-Language Research on Iconography of Late Antique Judaism (20th – 21st centuries)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(3),* pp. 41–59. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-41-59

Введение

История изучения иудейской позднеантичной иконографии насчитывает менее века. Связано это с тем, что до 1930-х гг. количество памятников иудейской живописи было столь мало, что интересовали они лишь коллекционеров, а не учёных. Если вопросы еврейского искусства и затрагивались в научной литературе, то касались они лишь архитектуры позднеантичных синагог в Палестине; изобразительное искусство в них представлено не было [Чаковская, 2011: 20] (хотя некоторые рельефы, на наш взгляд, заслуживают внимания наравне с памятниками иконографии, — таковы, например, рельефы в виде раковины-гребешка в интерьерах синагог).

Историю изучения данного вопроса в XX в. можно разделить на несколько этапов, которые и будут рассмотрены далее. Стоит отметить, что обозначенные ниже периоды еврейской историографии могут быть выделены с определёнными оговорками: наука продолжает развиваться, организуются новые экспедиции к местам раскопок новооткрытых синагог[1]. Споры современных исследователей по поводу научного значения очередных археологических открытий обнажают разногласия между учёными, новые работы опровергают выводы предыдущих. Этапы, выделенные ниже, скорее обозначают преобладающую тенденцию в тот или иной период развития науки. Исследовательские труды перечислены хронологически, согласно году издания. В поле моего внимания попали не только работы, непосредственно обращённые к теме иудейской иконографии, но и тексты, помещающие её в более широкий контекст культуры. Мне как автору этого обзора видится очень перспективной идея, суть которой состоит в том, что общества поздней античности существовали не изолированно, но в постоянном взаимодействии. Тем самым иудеи представлены как часть более широкого культурного процесса, пусть и находившаяся нередко в оппозиции к окружающим их религиям и мировоззрениям. Соответственно, иконография конкретной религии — иудаизма — может быть рассмотрена в контексте мировоззренческого диалога (или как минимум конкурентного взаимодействия).

I этап: 1930-е гг. Археологические открытия. Описание еврейского позднеантичного изобразительного искусства археологами

Открытия в 1929 г. синагоги в Бейт-Альфа, а затем, в 1932 г. синагоги в Дура-Европос дали толчок к развитию истории еврейского искусства. Наука столкнулась с чем-то, доселе ей неизвестным. Разумеется, учёные знали о существовании светильников, золоченых донцев с изображением ритуальных предметов: меноры, шофара, лулава, этрога, но данные памятники искусства не подвергались специализированному (например, искусствоведческому) анализу. Знакомство с позднеантичной еврейской живописью и мозаикой, для

[1] Например, в 1993 г. была открыта мозаика в синагоге Сепфориса, а в последние десятилетия было открыто сразу несколько синагог в Нижней Галилее.

учёных разных направлений — археологов, искусствоведов, историков — повлияло на возникновение объёмного поля для выдвижения гипотез о происхождении и моделей интерпретации этих образцов еврейского искусства.

Однако, прежде чем перейти к научно обоснованной интерпретации памятников, для начала необходимо было их грамотно описать. Уже в первой половине XX в. появляются работы учёных-археологов, возглавивших экспедиции в Сирии, Палестине, где освещаются результаты раскопок. Их авторы начинают выдвигать осторожные предположения о роли еврейского искусства в позднеантичном мире. Вот эти работы.

Э.Л. Сукеник «Древняя синагога в Бейт-Альфа: отчёт о раскопках, проведенных от имени Еврейского университета в Иерусалиме» [Sukenik, 1932]), Э.Л. Сукеник «Древние синагоги в Палестине и Греции [Sukenik, 1934], К. Хопкинс «Открытие Дура-Европос» [Hopkins, 1979]. Небольшие по объему, эти три книги дали научному сообществу представление о существовании такой области изучения, как иконография поздней античности. В них впервые содержались сведения не только об архитектуре, но и об украшениях интерьера синагог[2].

Таким образом, первым этапом в изучении еврейского позднеантичного наследия явились дневники раскопок, описания древних синагог Палестины и диаспоры, авторы которых явились зачинателями таких дисциплин, как еврейская археология и еврейское позднеантичное искусствоведение. Для учёных этого периода было очевидно, что результаты раскопок требуют не только описания, но и изучения специалистами в области как минимум истории и искусствоведения.

II этап. 1940-е – 1950 гг. Вопросы о существовании и принадлежности еврейского позднеантичного искусства

Позднее в научном сообществе рождаются вопросы об оценке роли еврейского искусства в поздней античности. Вторая заповедь Закона Моисея гласит: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх. 20:4). Ввиду этого сам вопрос об истории еврейского искусства представлялся не имеющим большого научного значения, ибо оно считалось «заимствованным» [Olin, 2000: 7]. «Дух времени» по-своему способствовал изменению этих взглядов. На фоне тяжелейших испытаний, выпавших на долю еврейского народа в XX в., открытие великих памятников еврейского позднеантичного искусства стало для образованных евреев подспорьем в борьбе за утверждение гуманистических ценностей, за право на жизнь и свободу. По мысли Маргарет Олин, учёные смогли «брать на вооружение» результаты раскопок и в узком смысле, для утверждения в научном сообществе идеи существования еврейского искусства, и в более широком смысле, с целью интеллектуального противостояния тенденциям фашистского национализма, которые в тот период были «крайне сильны и в научном сообществе» [Olin, 2000: 11].

К области еврейского искусства фрески синагоги Дура-Европос впервые отнёс Кларк Хопкинс, возглавивший франко-американскую археологическую экспедицию в Дура-Европос. Однако современные Хопкинсу учёные не могли разделить его точку зрения, поскольку им казалось немыслимым, что еврейское искусство поздней античности обладает собственным

[2] Следует отметить, что работы издавались не только англоязычными учёными, например, в 1916 г. вышла книга Генриха Кола и Карла Ватцингера «Древние синагоги в Галилее» [Kohl, Watzinger, 1916], в которой была дана классификация синагог согласно их архитектурным особенностям. Следует упомянуть и об италоязычном исследовании, посвящённом раскопкам (1953–1955) некрополя римского периода Dominus Flevit, в которых исследователи классифицируют описывают могилы и их архитектурные украшения, а также расшифровывают эпитафии [Bagatti, Milik, 1958].

неповторимым почерком и характером. В книге «История искусства», вышедшей в 1950 г., Эрнст Гомбрих пишет: «Скромная стенопись синагоги [Дура-Европос] представляет для нас особый интерес, поскольку сходные тенденции стали утверждаться с распространением пришедшего с востока христианства» [Гомбрих, 1998: 127]. Христианство, по мысли Гомбриха, привлекало искусство себе «на вооружение» с целью распространения своих идей, а еврейская религия, в свою очередь, воспользовалась этой тенденцией. Нетрудно заметить, что данной позицией исследователь показывает вторичность, несамостоятельность иудейского искусства; отвергает возможность существования собственной иудейской философской мысли, выраженной в изображениях. Этот же учёный утверждает, что в той ситуации, в которой находился художник, и не нужно было демонстрировать своё мастерство: чем более правдоподобны были изображения — тем больше грешил художник против запрета на творение изображений [Гомбрих, 1998: 127]. В таком случае возникает вопрос: зачем вообще нужно было нарушать запрет? Зачем демонстрировать то, что запрещено демонстрировать? Однако Гомбриха такая нелогичность в суждениях не останавливает. Для него сосуществование в еврейском религиозном позднеантичном сознании запрета и возможности нарушить этот запрет не представляется чем-то несовместимым.

Ввиду отмеченного выше отрицания собственно иудейского характера фресок Дура-Европос, для исследователей вставал вопрос, к какой же группе в таком случае отнести данный памятник живописи. В «Истории искусства» 1962 г. Хорст Вольдемар Янсон помещает фрески в главу об искусстве Римской Империи [Janson, Janson, 1991: 252–253]. Фредерик Харт (Искусство: История живописи, скульптуры, архитектуры (1976 г.)) [Hartt, 1976: 249–250], Хью Хонор и Джон Флеминг (Изобразительное искусство: история, (1982 г.) [Honour, Fleming, 1982] относят изображения в синагоге Дура-Европос к раннехристианскому и ранневизантийскому искусству, хотя в изображениях синагоги не подразумевается никакого христианского контекста. Тенденция рассматривать еврейское позднеантичное искусство в качестве статичного предшественника христианского искусства оказалась настолько сильна, что в конце XX в. в книге «Столкновение богов» фреска III в. из Дура-Европос была названа «пред-христианской» [Mathews, 1993: 76]. Наконец, монументальный труд Курта Вайтцмана и Герберта Кесслера назван «Фрески синагоги Дура и христианское искусство», вышедший в 1990 г. [Weitzmann, Kessler, 1990], также показывает стремление исследователей рассматривать данный памятник еврейского искусства в раннехристианской парадигме. Ещё одним примером отрицания «еврейского» характера изображений может служить фраза Герберта Говарта. Он утверждает, что, занимаясь искусством, то есть заимствуя методы и способы иных форм религиозного искусства, еврейские ремесленники утрачивали свою идентичность, «еврейскость»[3].

Нетрудно заметить: чем более авторы концентрировали своё внимание на исследовании еврейского позднеантичного изобразительного искусства, тем более очевидным становился для них тот факт, что это искусство самобытное, полноценное и заслуживающее внимания. Те учёные, которые считали дело изучения иконографии позднеантичного иудаизма чем-то маловажным, как правило занимались этими вопросами вскользь, их магистральные научные интересы находились в другой области. И хотя на первом этапе изучения еврейской позднеантичной иконографии преобладающим в научном сообществе оставался скептический взгляд на процесс

[3] Howarth H. Jewish Art and the Fear of the Image // Commentary. — 1950. — February. — № 9. — URL: https://www.commentarymagazine.com/articles/herbert-howarth/jewish-art-and-the-fear-of-the-imagethe-escape-from-an-age-old-inhibition/

становления новой дисциплины, постепенно всё большее число учёных приходит к мысли о необходимости системного подхода к изучению еврейского графического искусства.

III этап. С 1950-х гг. по настоящее время. Систематическое изучение еврейской позднеантичной иконографии

В этот период утверждается комплексный подход к изучению еврейского позднеантичного изобразительного искусства. Этот подход объединил усилия представителей различных наук: истории, религиоведения, философии, искусствоведения, литературоведения. С приведённой выше оценкой К. Хопкинсом роли фресок синагоги Дура-Европос были солидарны Э.Л. Сукеник, Б. Голдман, Э. Гуденаф — исследователи, детально занимавшиеся вопросами позднеантичного еврейского искусства. В свою очередь, Сесил Рот пишет во введении книги «Еврейское искусство: иллюстрированная история», что собственно Пятикнижие предполагает запрет не *сотворения* изображений, но запрет *поклонения и служения* изображениям, представляющим или заменяющим Бога [Roth, 1961: 17]. Утвердительно отвечая на вопрос, возможно ли в принципе еврейское искусство (несмотря на запрет Закона Моисея), учёный снимает недоумения относительно конкретных живописных произведений, найденных в синагоге Дура-Европос.

Если в первые годы после открытия памятников еврейского изобразительного искусства работ по изучению отдельных аспектов этого искусства было крайне мало (к этим немногочисленным работам можно отнести книги: «Древо Жизни в еврейской иконографии» С. Амейсеновой и В.Ф. Майнланда 1939 г. [Ameisenowa; Mainland, 1939], Х. Розенау «Краткая история еврейского искусства» 1946 г. [Rosenau, 1948], Э. Кон-Винера «Еврейское искусство: его история от истоков до наших дней» 1929 г. [Cohn-Wiener, 1929]), то со временем *искусствоведение иудаизма* утверждает себя как научная дисциплина; вполне серьёзные исследователи посвящают многотомные труды изучению древних памятников и анализу их роли в культуре.

В частности, классическим исследованием по символике позднеантичного иудаизма является труд Эрвина Гуденафа «Еврейские символы греко-римского периода», издававшийся с 1953 по 1968 гг. В тринадцати томах автор подробно и обстоятельно исследует все имеющиеся на тот момент памятники еврейской живописи, мозаики и архитектуры периода поздней античности. Создание данного текста оказалось важной вехой в истории дисциплины, его нередко называют «азбукой еврейских образов». Нельзя не согласиться: с точки зрения дескриптивных усилий Э. Гуденаф проделал очень нужную и кропотливую работу. Однако религиоведческие выводы, к которым пришёл учёный (например, идея о том, что наравне с языческими символами евреи перенимали и чуждую им религиозность окружающих народов [Goodenough, Neusner, 1988: 189] или мысль о сосуществовании различающихся «иудаизмов»: «раввинистического» и «народного»), оказались ошибочны и в данный момент отвергаются подавляющим большинством представителей научного сообщества [Чаковская, 2011: 48–49].

В свою очередь, в 1966 г. редактор книги К. Хопкинса о раскопках в Дура-Европос Бернар Голдман написал книгу о мозаике пола в синагоге Бейт-Альфа, открытой Э. Сукеником в 1928 г. [Goldman, 1966]. Голдман приходит к выводу, что священный портал был важнейшим символом в еврейском изобразительном и погребальном искусстве, а в образе перехода через дверной проем, арку или высеченную в скале могилу для верующего воплощалась символически полнота жизни, утверждённой в Законе Божием [Goldman, 1966: 22].

Параллельно продолжаются поиски учёными связи еврейской позднеантичной иконографии с христианской. В статье «Еврейские предшественники христианского искусства» Сесил Рот стремился доказать, что у христианского искусства существовали еврейские прототипы, которые послужили образцами для заимствования в последующие эпохи [Roth, 1953: 24–44]. В работе Андре Грабара «Христианская ико-

нография» [Grabar, 1968] на основании изучения фресок синагоги Дура-Европос автор высказывает предположение, что области еврейского и христианского религиозного искусства пересекались. А. Грабар отмечает сходные черты христианской и еврейской иконографии: присутствие символов-объектов (в иудаизме это изображенные предметы культа, в христианстве — символы голубя, якоря, агнца и др.); общая направленность на мессианизм и спасение (только в иудаизме эта направленность выражалась в сценах жизни богоизбранного народа, а в христианстве был сделан акцент на личное спасение); изображение сцен, призванных утешить и укрепить в вере смотрящего [Grabar, 1968: 24–27]. Важно отметить: хотя автор не вполне уверен в своих оценках, он склоняется к мысли, что еврейская религия в области своей иконографии в III в. была прогрессивнее христианской. Грабар связывает это с тем, что иудаизм ранее христианства оказался узаконенной религией и, соответственно, имел бóльшее время для развития. Он рассматривает еврейское искусство как доминирующее в некоторых областях Римской империи, чем объясняется его последующее влияние на развитие христианского искусства.

Признание некоторых аспектов иудейской позднеантичной иконографии в качестве относительно самостоятельных культурных явлений позволяет ряду исследователей осуществить попытку систематизации памятников еврейского изобразительного искусства. С этой целью создаются справочники и энциклопедии еврейского искусства. Некоторые из них перечислены ниже.

Так, в 1961 г. вышел в свет сборник Сесила Рота «Еврейское искусство: иллюстрированная история». В главе «Еврейское изобразительное искусство классического периода» автор данного раздела, Рахиль Вишницер-Бернштейн, анализирует талмудические источники. Сравнивая их свидетельства с археологическими находками, она приходит к выводу, что к III в. запрет на изображения для иудеев был ослаблен. Период с III по VIII вв. Рахиль Вишницер-Бернштейн называет «классическим периодом еврейского искусства» как в Палестине, так и в диаспоре [Roth, 1961: 193].

В 1973 г. Джозеф Гутманн издаёт сборник «Синагога в Дура-Европос: Переоценка (1932–1972) [The Dura Europos Synagogue…, 1973]. Этот сборник эссе полностью посвящён синагоге, в Дура-Европос, обнаруженной (ещё раз напомним) в период с 1932 по 1934 гг. Предпринимается попытка дать обзор всех точек зрения относительно живописных находок в синагоге. Авторы статей сборника полемизируют друг с другом (например, М. Ави-Йона опровергает концепцию «мистического иудаизма» Э. Гуденафа), по-разному идентифицируют человеческие фигуры (например, фигуру со свитком рядом с нишей Торы Карл Крэлинг определяет как Ездру, а Р. Вишницер — как Самуила) и т.д. Полагаю, что именно в силу дискуссионного характера данную работу можно квалифицировать в качестве образца научных поисков по выделенной проблеме.

В 1982 г. был издан «Путеводитель по синагогальной архитектуре» М. Чиата [Chiat, 1982]. В краткой форме автор перечисляет особенности иудейских, галилейских, финикийских синагог, сравнивает их между собой на планах и таблицах. Книга важна не только для тех, кто интересуется архитектурой. В ней отмечены датировка, история всех известных на момент написания книги синагог, обнаруженных в обозначенных местностях, описываются мозаики внутри синагог и предметы повседневного обихода, найденные рядом.

1979 г. ознаменован выходом книги под редакцией известного учёного Курта Вайтцманна «Эпоха духовности: Позднеантичное и раннехристианское искусство с III по VII вв.»[4]. Этот труд является каталогом выставки, которая состоялась с ноября 1977 г. по февраль 1978 г. в музее Метрополитан Нью-Йорка. Область еврейского

[4] Weitzmann K. Age of spirituality: Late antique and early Christian art, third to seventh century / n K. Weitzman, M.E. Frazer— New York : Metropolitan Museum of Art, 1979. — 735 p.

искусства вынесена в отдельный раздел[5], в нём приводятся изображения из синагог Дура-Европос, Бет Альфа, Газы, Герасы и из еврейских катакомб в Риме. «Эпоха духовности…» — ценный библиографический источник: здесь дан репрезентативный каталог, а также ссылки на важнейшие работы по еврейскому позднеантичному искусству, вышедшие к 1977 г. Перед нами не просто каталог. Автор одного из разделов израильский историк искусств Бецалель Наркисс даёт обзор и проводит сравнительный анализ памятников искусства (фрески Дура-Европос, мозаики, предметы утилитарно-бытового назначения с изображенными на них иудейскими символами). Он выделяет важнейшие еврейские символы, нашедшие с его точки зрения отражение в изобразительном искусстве.

В книге 1990 г. «Еврейское символическое искусство», написанной Абрамом Каноф [Kanof, 1990], предпринята попытка проследить историю еврейских символов от времен Иерусалимского Храма вплоть до XX в., их роль в жизни народа и в еврейском изобразительном искусстве. Хотя автор книги не был ни историком, ни религиоведом, объём проработанной им информации позволяет поставить данную работу наравне с ключевыми трудами по еврейскому искусствоведению. Этот труд может служить своеобразным маркером интереса к иудейскому искусству среди неспециалистов. Популярное изложение фактов и увлекательно преподнесённый анализ археологических данных смогли привлечь интерес большего числа людей, интересовавшихся проблемами иконографии иудаизма.

Особую важность для развития историографии позднеантичного иудаизма сыграли также работы Ли Левина «Галилея в поздней античности» [The Galilee in Late Antiquity, 1992] и «Иудаизм и эллинизм в античности: конфликт или пересечение?» [Levine, 1999]. Первая книга даёт очерк жизни еврейского общества в поздней античности в Галилее и раскрывает, каким было отношение евреев к правлению римской власти, отношения между городом и деревней, воспроизводит социально-экономическую картину жизни общества и прочее. Данный труд может быть полезен при исследовании мозаичной живописи синагог на территории Палестины. Основной идеей второй упомянутой работы Ли Левина является способность иудеев приспосабливаться к нееврейскому окружению, сохраняя при этом свою идентичность.

Ещё одной важной фигурой в исследовании иконографии позднеантичного иудаизма этого периода является Стивен Файн. Его труды «Евреи, христиане и политеисты в античной синагоге» [Fine, 1999], каталог выставки в Музее университета Ешивы «Священное царство: возникновение синагоги в античном мире»[6] посвящены главным образом месту евреев и их творчества в позднеантичном обществе, а также соотнесению еврейской религии в периоде возникновения синагоги с христианской и римской.

Полагаю, можно условно выделить два основных направления исследования еврейской позднеантичной иконографии, оформившихся в последней четверти XX в.:

- **«внешний» вектор** исследования заключается в рассмотрении контекста существовавшей религиозной и социально-политической картины жизни евреев в Риме и провинциях, их положения в обществе, в зависимости от чего предположительно формировались мотивы синагогальной мозаики и живописи. Учёные, работавшие в этом направлении в XX в. — С. Файн, Л. Левин, К. Вайтцманн, С. Рот;
- **«внутренний» вектор** исследования состоит в том, что еврейские символы рассматриваются с точки зрения иудаизма, талмудических источников, Библии, иудейской ритуалистики. К исследователям этого направления можно отнести Б. Голдмана, Э. Гуденафа, Дж. Гутманна, А. Канофа, Г. Ксеравица.

[5] Ibid, pp. 366–395

[6] Fine S. Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World. — New York : Oxford University Press, 1996. — xix, 203 p.

Считаю также, что уместно предположить: оба этих направления могут в известных пределах дополнять друг друга. В системном и комплексном исследовании, целью которого является стремление более полно восстановить картину существовавших в еврейской позднеантичной иконографии символов, имеет смысл соотнести между собой выводы, полученные в рамках разных подходов. И, возможно, даже попытаться привести их «к общему знаменателю», «одобряя» одни и отвергая другие предположения. Именно такую работу, согласно моим наблюдениям, ведут представители научного сообщества на Западе, где сегодня имеет место не просто некая дескрипция новых открытий на фоне стремления вписать их в уже сложившиеся подходы, но и заметно активизировались научные дискуссии, в том числе — по нерешённым пока вопросам. Последнее выражается в росте числа научных мероприятий по проблематике позднеантичного иудаизма, а также росте числа научных публикаций с широкой международной коллаборацией. Наиболее значимые работы, вышедшие в свет в XXI в., и проблемы, обозначенные в них, будут перечислены ниже.

Интересной для развития историографии позднеантичного иудаизма и в своём роде прорывной статьёй является работа Яса Элснера «Археология и повестки дня: размышления относительно позднеантичного иудейского искусства и раннехристианского искусства», вышедшая в 2003 г. [Elsner, 2003]. Взгляды, высказанные в данном исследовании, на сегодняшний день являются общим местом, их поддерживают многие учёные (что будет показано ниже в комментарии к работе 2020 г.) Элснер подчёркивает: мы не можем рассматривать «иудейское» или «христианское» искусство как некие цельные, монолитные категории истории искусства, поскольку такое разделение предполагает обособленность, отделённость иудеев и христиан от их греко-римского окружения, чего быть не могло. Таким образом Элснер последовательно критикует модели «выведения» христианского искусства из иудейского и иудейского из христианского, а также модель ориентализма Стшиговского и основанную на его модели и лишённую квази-нацистских воззрений позицию Р. Хашлили [Elsner, 2003: 124]. Ответом на его критику могло бы быть утверждение, что особые символы (крест и рыба в христианстве, менора в иудаизме) могли приобрести значение культовой принадлежности для отдельных религиозных групп на локальном уровне. Однако мы не можем обобщить их в системы с ярлыком «иудаизм» или «христианство» по меньшей мере вплоть до конца IV в. Более того, данные символы не могли использоваться аналогично или означать то же самое в ином сообществе этого периода.

Автор предлагает альтернативную модель взгляда на иудейское искусство поздней античности, встраивая его в мультикультурную среду огромного разнообразия религий Римской империи. Модель Элснера тем самым встраивает иудейское и христианское искусство в спектр широкого диапазона греко-римских религий, уравнивая их с искусством Митраизма или культа Исиды [Elsner, 2003: 125–126]. Преимуществом такого подхода является то, что ни одна религия не рассматривается изолированно от других. Это позволяет видеть смыслы, которые художники, возможно, вкладывали с целью полемики или коммуникации с иными формами верований. Взаимосвязанная цепь религиозных верований, структурированная противостоянием многих из них (хотя и эти культы имели множество общего), усложняется тем, что ни одна из религий не имела универсальную монолитную ортодоксию [Elsner, 2003: 126.]: внутри группы приверженцев той или иной религии мы встречаем различные культовые традиции и верования, но искусство этих отдельных групп вполне может иметь сходные черты.

В работе «Перестройка посткласического города. Дура-Европос, Гераса, Иерусалим и Равенна», изданной в 1995 г., Аннабель Джейн Уортон сравнивает места поклонения в Дура-Европос, Герасе, Иерусалиме и Равенне в период III–VI вв. [Wharton, 1995]. Она подчёркивает, что её взгляд отличается от подхода историков искусства, которые (с её точки зрения) уделяют слишком мало внимания конкретным творениям тех или иных периодов в угоду устоявшемуся

взгляду, и предлагает новую интерпретацию «доступного для понимания» прошлого. Новации Уортон касаются в том числе и терминологии, поскольку она пытается сблизить рассматриваемый ею «посткласcический» период с текущим периодом постмодерна. При этом в её исследовании наравне с историей искусства учтены также религиозный (и, в частности, литургический), политический и социальный аспекты истории культуры. Уортон выдвигает тезис о наличии в городах конкуренции религиозных общин, стремящихся утвердить своё превосходство: в Дура-Европос, например, конкуренция осуществляется между храмом Бэла, синагогой и христианским баптистерием. Уортон сравнивает здания конкурирующих религиозных групп, сопоставляет религиозные церемонии в связи с их пространственным воплощением и его восприятием верующими. Например, в Герасе разница восприятия священного места прослежена путём сравнения храма Артемиды, удобного для зрительного восприятия, и христианской церковью, где восприятие основано на телесном присутствии, «тактильности». В своих обобщениях автор идёт ещё дальше — в книге противопоставлены западный, «зрительный», обряд и восточный, «тактильный», сосредоточенный на восприятии телесности. Интересно, что в научном сообществе работа Уортон была воспринята неоднозначно [Mathews, 1998: 281–282]. Тем не менее, предложенный в исследовании подход к истории искусства этого времени позволяет отойти от установившихся в науке терминологических клише и связанных с ними однозначных коннотаций и перейти к более глубокому философскому прочтению категорий религии. Подобный подход, разумеется, не является панацеей; однако он даёт возможность глубже исследовать историю религий вообще и религиозного искусства в частности.

Полезным для понимания проблематики специфики позднеантичного иудаизма ввиду масштаба проанализированного материала является труд Рейчел Хашлили «Древние мозаичные покрытия: темы, проблемы и тренды», вышедший в 2009 г. [Hachlili, 2009]. Данное сочинение посвящено исследованию доступных памятников мозаичного искусства на территории Палестины. Фокус внимания автора приходится на период с IV по VIII вв.; акцент сделан на главных темах и проблемах искусства этого периода. Уточняя значение изучаемого материала, автор создаёт иконографический словарь мозаичного искусства, отмечает характерные для него темы и акцентирует отличия мозаики в синагогах и церквях. Это — настоящий реестр мозаик, существовавших вплоть до VIII в. на территории Палестины и открытых ко времени написания книги. При анализе каждого изображенного элемента автор подробно останавливается на мельчайших нюансах: например, на особенностях исполнения основания меноры, на направлении её свечей и т.д. Р. Хашлили исходит из предпосылки, что украшение религиозных зданий было обусловлено стремлением произвести впечатление на верующих, а также «продемонстрировать силу через символы и мотивы». Особенно интересна глава XI, в которой сравниваются украшения синагог и церквей. Здесь автор отмечает и сходства религиозных декораций, и различия, вызванные разными воззрениями на сакральные символы.

В свою очередь, в книге «Визуальный иудаизм в поздней античности: исторический контекст иудейского искусства» [Levine, 2012]. Ли Левин пытается последовательно выстроить историю искусства израильского народа, начиная с железного века вплоть до эпохи Византийской империи. Одна из частей этого сочинения посвящена соотношению искусства с различными сторонами жизни иудеев. Таковы темы отношения раввинов и аристократии к искусству, проблема понимания искусства как отражения общинности в иудейской среде, вопрос соотношения еврейской идентичности и искусства и др.

Ли Левин выделяет искусство синагоги Хаммат Тибериас и некрополя в Бет Шеарим как выражение стремлений кругов знати, живших в Тверии, украшать значимые места изображением религиозных символов. С его точки зрения, именно эта культурная прослойка общества заимствовала из греко-римской культуры тему зодиакаль-

ного круга и Гелиоса. Затем, полагает он, и другие иудейские общины последовали примеру элиты Тверии: стали украшать этой символикой свои дома собраний. Несмотря на несомненные достоинства данного труда, не все выводы Левина получили признание научного сообщества. Например, оспаривается дихотомия «раввинистического» и «не-раввинистического» иудаизма (в настоящее время ряд исследователей считает, что такое разделение является продуктом более поздней эпохи [Fine, 2013a]).

В книге Стивена Файна 2013 г. «Искусство, история и историография иудаизма в Римской Античности» [Fine, 2013b] автор обсуждает памятники искусства с I по VIII вв. в их историческом и литературном контексте. Параллельно Файн как бы переворачивает исследовательскую призму и рассматривает раввинистические тексты с позиций искусства. Он детально исследует историографию каждого предмета, попавшего в поле его научного внимания, касаясь множества казалось бы частных проблем, — таких, как идентификация Гелиоса в мозаиках позднеантичных синагог, вера иудеев в воскрешение мертвых, цвет статуй и его значение в искусстве иудаизма. Однако подобные «частности» в данном случае составляют тот конкретный материал, без которого исследование могло бы утонуть в море ни к чему не обязывающих обобщений. Интересна также критика Файном историографических теорий. Он признает, что часто теории продолжают своё существование несмотря на отсутствие достаточных доказательств, и высказывает предположение, что причина данного явления состоит в том, что теории историографов часто основаны не столько на фактах, сколько на паттернах той социокультурной среды, из которой происходят эти самые учёные. В этой связи он, например, критикует различение понятий «синагоги» и «дома обучения», и, соответственно, «нераввинистического» и «раввинистического» иудаизмов, считая такое разграничение не соответствующим историческим свидетельствам.

В книге «Мозаики веры: мозаичные полы язычников, евреев, самаритян, христиан и мусульман на Святой Земле» [Talgam, 2014] Рина Талгам анализирует мозаики, появившиеся на территориях современного Израиля и Иордании в промежуток времени от до-римских времён и вплоть до мусульманского завоевания этих земель. Как следует из названия, автор явно расширила круг решаемых задач по сравнению с упомянутым выше трудом Р. Хашлили, дополнив их изучением языческих, самарянских и мусульманских артефактов, связанных с покрытиями пола. Талгам приходит к выводу, что иудеи обладали разработанной иконографией, но при этом у них не было *необходимости отличаться* какими-либо стилистическими особенностями. В данной книге проведён обзор археологических данных, который убедительно показывает, что все религиозные группы взаимодействовали друг с другом в мультикультурном обществе поздней античности. В частности, автор прослеживает сходства и различия между синагогой, храмом и мечетью для определения топосов Рая, Сиона и Неба. Все аспекты мозаичного искусства на Святой Земле в упомянутый период времени тщательно описываются и исследуются. Талгам отвечает на вопрос о повторяющихся символах в мозаичном искусстве, опровергая тезис Э. Гудэнафа о «нейтрализации» значений таких символов и «низведении» их до единственного значения — святости, оставляя контексту и мнению решение об их значимости в рамках конкретной культуры. Р. Талгам, однако, считает маловероятным, что символы классической культуры теряют свою священную силу. Автор старается отслеживать кросс-культурные пересечения в «идеях» и их материальном воплощении.

В сборнике научных докладов «Иудейское искусство в его позднеантичном контексте», изданном в 2016 г. [Jewish art ..., 2016], под одной обложкой объединены работы значимых исследователей иудейского позднеантичного искусства настоящего времени: Р. Талгам, Р. Хашлили, Л. Левина и др. Статьи распределены по разделам: развитие иудейского искусства в римский и византийский периоды, мозаики синагог, символы и иконография, соотношение иу-

дейского и христианского искусства. Редакторы считают, что религиозная и культурная значимость иудейской образности и её использование должны быть исследованы внутри контекста римской и византийской религии, литературы и искусства. Такой подход позволит определить «возможные ассоциации и значения» среди иудеев и христиан. Среди основных проблем, встающих перед исследователем иудейского искусства поздней античности, редакторы называют: критерий определения «иудейского» характера предметов искусства, соотношение римского и эллинистического языка образности с иудейским искусством, «высокое» и «низкое» искусство в Римской империи, единство взглядов самих иудеев в понимании их образов и символов. Авторы солидаризируются с тезисом о множественности существовавших параллельно интерпретаций религиозной образности иудеев.

В данном обзоре необходимо также выделить два исследования, вышедшие в 2020 г. и в свою очередь сосредоточенные на обзоре археологических открытий, случившихся в последние десятилетия. Первое — сборник «Синагога в Древней Палестине: текущие проблемы и возникающие тенденции», — рассматривает главным образом позднеантичные синагоги Земли Израильской [The Synagogue in Ancient Palestine, 2020]. Редакторы сборника отмечают, что в настоящее время учёные более осторожно, чем ранее, определяют контекст возникновения синагоги и события, повлиявшие на развитие этого института. Открытые в последние десятилетия древние синагоги Нижней Галилеи — в Магдале, на месте деревни Хукок, в Хирбет Вади Хамам и Хорват Кур — дают возможность прояснить такие вопросы, как датировка, архитектура и типология античных синагог [The Synagogue in Ancient Palestine, 2020: 7–8.]. Из перечисленных выше синагог в трёх были найдены мозаики. Авторы прослеживают, каким образом новые археологические открытия изменили взгляд исследователей на принятую типологию и датировку синагог, а также на историю иудейских общин в IV–V вв. н.э. Так, сегодня большинство учёных отвергает мнение, согласно которому после правления императора Константина иудаизм пришёл в упадок. Рост урбанизации в центрах иудейской культуры и образования, полагают они, способствовал постройке больших и богато украшенных синагог в деревнях [The Synagogue in Ancient Palestine, 2020: 11]. В данном труде также намечен новый вектор будущих исследований синагоги с точки зрения концепции «живой религии» Мередит Макгуайр. Исследования, основанные на этих идеях, по мнению авторов книги должны анализировать археологические данные с точки зрения того, каким образом члены общины ощущали, чувствовали, получали опыт, вовлекались в пространство синагоги; какую роль играли синагоги в жизни поселений. Подход с точки зрения «материальной религии» и «живой религии» назван здесь наиболее перспективным.

Во втором сборнике научных статей 2020 г. — «Синагоги в эллинистическом и раннем периоде Римской Империи: археологические находки, новые методы, новые теории» — авторы наравне с палестинскими исследуют также синагоги Делоса, Дура-Европос и здания на территории Малой Азии. [Synagogues in the Hellenistic and Roman Periods, 2020]. В данной работе, сосредоточенной в основном на смежных по отношению к позднеантичной иконографии областях, тем не менее присутствуют научные статьи, посвящённые анализу мозаичных панно в синагогах Нижней Галилеи. Есть также целая глава с исследованием одеяния персонажей фресок синагоги Дура-Европос.

Наиболее «свежей» на сегодняшний день работой по заявленной теме является, по-видимому, статья Эрика Мурмана «Фрески синагоги Дура-Европос как выражение римского койне», вышедшая в книге «Принципы декора в Римском Мире» [Moorman, 2021]. Её автор обсуждает проблему изолированности фресок синагоги, которые до этого рассматривались как уникальный вид религиозного декора. Э. Мурман считает, что община Дура-Европос избрала для себя вид украшения синагоги, который к III в. стал общепринятым в Римской империи. «Патроны и покровители» отобрали сюжетный ряд фресковых

композиций, обладавших набором качеств, характерных и для «языческого» искусства данного периода. Например, сцены жертвоприношения в синагоге, по мысли автора, должны были демонстрировать те же качества, что и изображения сакральной жертвы в нееврейской среде: религиозный обет, благочестие и преданность. Таким образом, фрески синагоги Дура-Европос с его точки зрения являются частью греко-римского культурного *койне* («смешанного» языка) поздней античности.

Как видим, менее чем за век изучение еврейской позднеантичной иконографии прошло путь от «краевой» дисциплины (лишённой поначалу научного признания) до полноценной области научного знания. Со временем росло число исследований по различным вопросам еврейского искусства периода становления синагог. Тем не менее, несмотря на возросший интерес научного сообщества, рано говорить об исчерпанности исследовательских задач. Напротив, можно утверждать, что к концу XX в. дисциплина вступила в период своего расцвета, активно развивается она и сегодня: продолжаются раскопки новооткрытых синагог, издаются труды по итогам их археологического изучения [Excavations at ancient Nabratein, 2009; Matassa, 2018], привлекаются исследователи различных областей научного знания для издания книг и составления сборников, рассматривающих памятники еврейского искусства в контексте их возникновения [Runesson, 2001; Runesson, Binder, Olsson, 2008; Hachlili, 2013; Jewish art…, 2018; Cohen, 2018; Stern, 2018], проводятся международные научные конференции, тем или иным образом затрагивающие вопросы еврейского синагогального искусства[7].

Ситуация в отечественной науке

Представленный выше интерес англоязычного научного сообщества к рассматриваемой проблематике резко контрастирует с почти полным отсутствием освещения её в русскоязычной науке. Вплоть до последнего десятилетия иудейское позднеантичное искусство в отечественной науке упоминалось крайне редко. В качестве одного из исключений можно назвать главу сборника трудов востоковеда Н.В. Пигулевской, «Ближний Восток, Византия, славяне», в которой описывается Месопотамия в эллинистическую и парфянскую эпохи. Отдельная часть исследования посвящена крепости Дура-Европос. Автор описывает социальную и политическую жизнь в городе со времен Селевкидов и вплоть до прихода к власти Сасанидов. Данный очерк, однако, лишь косвенно затрагивает иудейское искусство в городе. Тем не менее, он даёт ценный материал для понимания взаимодействия идей различных этносов и религий в пространстве одного поселения [Пигулевская, 1976: 89–94]. Ещё один пример косвенного затрагивания темы иудейского позднеантичного искусства мы встречаем в книге «История византийской живописи» искусствоведа В.Н. Лазарева [Лазарев, 1986]. Автор называет стиль фресок синагоги Дура-Европос «примитивным «варварским» вариантом восточнохристианского искусства [Лазарев, 1986: 28.]. В качестве иных образцов иудейского искусства В.Н. Лазарев также упоминает изображения в катакомбах Рима и мозаики с библейскими сценами, однако подробно на их рассмотрении он не останавливается. Фрески Дура-Европос упоминаются также в сборнике статей А.Н. Овчинникова «Символика христианского искусства» [Овчинников, 1999], где автор использует их в качестве примеров, иллюстрирующих тот или иной тезис относительно христианской иконографии.

Историки Г.М. Бонгард-Левин и Ю.Н. Литвиненко, стремясь ознакомить русскоязычного читателя с жизнеописанием и работами выдающегося учёного

[7] Напр. 17-й конгресс по иудейским исследованиям. — URL: https://www.jewish-studies.org/17-congress-program/; конференция «Синагога в Древней Палестине. Текущие проблемы и новые тенденции», проходившая в Хельсинки в 2016 г. — URL: https://blogs.helsinki.fi/sacredtexts/2016/05/27/conference-program-the-synagogue-in-ancient-palestine-helsinki-sept-21-24-2016/ и др.].

М.И. Ростовцева, работавшего на раскопках в Дура-Европос, издали книги «Скифский роман» и «Парфянский выстрел». Первая книга излагает биографию М.И. Ростовцева [Скифский роман, 1997]; значительная часть последней посвящена изложению истории и итогов археологических экспедиций 1928–1937 гг. [Парфянский выстрел, 2003]. Эти книги — практически единственные труды на русском языке, освещающие деятельность М.И. Ростовцева в сфере археологии позднеантичного иудаизма и его искусства.

Таким образом можно сделать вывод, что в отечественной литературе внимание искусствоведов и историков к вопросам позднеантичного иудейского искусства было довольно скудным. Связанные с ним вопросы рассматривались «по касательной» и как бы вскользь, описание иудейского искусства встраивалось в изучение христианской иконографии или общественно-политического строя той или иной историко-географической области. При этом повышенный исследовательский интерес наблюдался лишь к фрескам синагоги Дура-Европос, прочие мозаичные панно в палестинских синагогах едва упоминаются. На этом фоне большую значимость имеет монография Л.С. Чаковской «Воплощенная память о Храме: художественный мир синагог Святой Земли III–VI в. н.э.» [Чаковская, 2011], которая открывает для русскоязычного читателя возможность ознакомиться с историей исследований культуры позднеантичного иудаизма. В книге впервые в русскоязычной литературе произведено не просто описание мозаик Галилеи, но и определение иконографического канона иудаизма этого периода. К сожалению, труд Л.С. Чаковской является единственным знакомым автору фундаментальным исследованием в русскоязычной науке по данной проблематике.

Заключение

Итак, тема иконографии позднеантичного иудаизма является предметом интереса многих исследователей из разных областей науки: археологов, историков, искусствоведов. Этот интерес показывает, насколько важен комплексный подход к данному предмету. В самом деле, необходимо изучать политическую обстановку на территории областей Римской Империи, где создавались в тот или иной период памятники иудейского искусства; выяснять, какие взаимоотношения бытовали между иудейской общиной в том или ином городе и христианами или язычниками; устанавливать связи между мозаиками иудейских синагог и мозаиками в домах богатых граждан Римской Империи и публичных местах, а также с мозаиками раннехристианских базилик и т.д. Соответственно, для дальнейших исследований, в том числе и в русскоязычном научном сообществе, требуется привлечение различных источников по упомянутым смежным темам, дающим широкий социокультурный контекст изучаемых процессов. В противном случае специализированные исследования могут оказаться изучением слона в пресловутой притче, когда слепые мудрецы, не видя целого, очень подробно описывали никак не складывающиеся в целое отдельные части. Представленные в данной статье периодизация развития иконографии позднеантичного иудаизма, а также классификация направлений её исследования, сложившихся на сегодняшний день в зарубежной науке, открывает дополнительные возможности научного изучения данного предмета. В том числе, и на отечественной почве.

Список литературы:

Чаковская Л.С. Воплощенная память о Храме: художественный мир синагог Святой Земли III–VI в. н.э. — Москва : Индрик, 2011. — 368 с.

Sukenik E. Ancient Synagogues in Palestine and Greece. — London : Oxford University Press, 1934. — 90 p.

Sukenik E. The Ancient Synagogue of Beth Alpha. An Account of the Excavations conducted on behalf of the Hebrew University, Jerusalem. — Jerusalem, 1932. — 58 p.

Hopkins C. The Discovery of Dura-Europos / Ed. by B. Goldman.. — London, 1979. — 336 p.

Kohl H. Antike Synagogen in Galilaea / H. Kohl, C. Watzinger. — Leipzig : J. C. Heinrichs'che Buchhandlung., 1916. — 231 p.

Bagatti P.B. Gli scaui del «Dominus Flevit» (Monte Oliveto-Gerusalemme). I: La necropoli del periodo romano / P.B. Bagatti, J.T. Milik. — Gerusalemme : Tip. dei PP. Francescani, 1958. — 187 p.

Olin M. «Early Christian Synagogues» and «Jewish Art Historians»: The Discovery of the Synagogue of Dura-Europos. // Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft. — 2000. — Vol. 27. — Pp. 7–28. — DOI: 10.2307/1348714.

Гомбрих Э. История искусства. — Москва : АСТ, 1998. — 688 с.

Janson H. W. History of art / ed.by A. F. Janson. — New York : Abrams, 1991. — 856 p.

Hartt F. Art: A History of Painting, Sculpture, Architecture : in 2 vol. Vol 1. Magic, form and fantasy; The Ancient World; and the Middle Ages.. — New York: Abrams, 1976. — 468 p.

Honour H. The Visual Arts — a History / H. Honour, J. Fleming. — Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1982. — 639 p.

Mathews T.F. Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art. — Princeton : Princeton University Press, 1993. — 208 p.

Weitzmann K. The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art / K. Weitzmann, H. Kessler. — Washington : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1990. — 202 p.

Roth C. Jewish Art: An Illustrated History. — New York : McGraw-Hill, 1961. — 971 p.

Ameisenowa Z., Mainland W. F. The Tree of Life in Jewish Iconography // Journal of the Warburg Institute. — 1939. — Vol. 2. № 4. — Pp. 326–345. — DOI: 10.2307/750042.

Rosenau H. A Short History of Jewish Art. — London : J. Clarke & co., 1948. — 78 p.

Cohn-Wiener E. Die jüdische Kunst: Ihre Geschichte von den Anfangen bis zur Gegenwart. — Berlin : M. Wasservogel, 1929. — 267 p.

Goodenough E.R. Jewish symbols in Greco-Roman period. Abridged edition / ed. by J. Neusner. — Princeton : Princeton University Press, 1988. — 377 p.

Goldman B. The Sacred Portal: a Primary Symbol in Ancient Judaic Art. — Detroit : Wayne State University Press, 1966. — 215 p.

Roth C. Jewish Antecedents of Christian Art // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. — 1953. — Vol. 16. № 1/2. — Pp. 24–44. — DOI: 10.2307/750225.

Grabar A. Christian Iconography: A Study of its Origins. — Princeton : Princeton University Press. 1968. — 174 p.

The Dura Europos Synagogue: A Re-evaluation (1932–1972) / Ed. by J. Gutmann. — Chambersburg : American Academy of Religion and Society of Biblical Literature, 1973. — 234 p.

Chiat M.J.S. Handbook of Synagogue Architecture. — Chico, Calif. : Scholars Press, 1982. — xii, 404 p.

Kanof A. Jewish Symbolic Art. — Jerusalem : Gefen ; N.Y., U.S.A. : Gefen Books.1990. — 112 p.

The Galilee in Late Antiquity / Ed. by Levine L. — New York ; Jerusalem : The Jewish Theological Seminary of America ; Cambridge Mass. ; London : Harvard Univ. Press, 1992. — XXIII, 410 p.

Levine L. Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence? — Peabody : Hendrickson Publishers, 1999. — xiii, 227 p.

Fine S. Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interaction during the Greco-Roman Period. — London ; New York : Routledge, 1999. — xviii, 253 p.

Elsner J. Archaeologies and Agendas: Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art // Journal of Roman Studies. — 2003. — Vol. 93 — Pp. 114–128. — DOI: 10.2307/3184641.

Wharton A.J. Refiguring the Post Classical City. Dura Europos, Jerash, Jerusalem and Ravenna. — Cambridge : Cambridge University Press, 1995. — XVI, 238 p.

Mathews T.F. Refiguring the Post Classical City: Dura Europos, Jerash, Jerusalem and Ravenna. Annabel Jane Wharton // Speculum. — 1998. — Vol. 73, № 1. — Pp. 279–282. — DOI: 10.2307/2886959.

Hachlili, R. Ancient Mosaic Pavements. Themes, Issues and Trends : Selected Studies. — Leiden ; Boston : Brill, 2009. — xxviii, 317 p.

Levine L.I. Visual Judaism in Late Antiquity: Historical Contexts of Jewish Art. — New Haven ; London : Yale University Press, 2012. — x, 582 p.

Fine S. Visual Judaism in Late Antiquity: Historical Contexts of Jewish Art, written by Lee I. Levine // IMAGES. — 2013a.— Vol. 7, № 1. — Pp.119–120. — DOI: 10.1163/18718000-12340020.

Fine S. Art, History, and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity. — Boston: Leiden ; Brill, 2013b. — 234 p. — DOI: 10.1163/9789004238176.

Talgam R. Mosaics of Faith: Floors of Pagans, Jews, Samaritans, Christians and Muslims in the Holy Land. — Jerusalem, Israel : Yad Ben-Zvi Press ; University Park, Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, 2014. — xvi, 579 p.

Jewish art in its Late Antique context / Ed. by U. Leibner, C. Hezser. — Tübingen : Mohr Siebeck, 2016. — ix, 381 p.

The Synagogue in Ancient Palestine: Current Issues and Emerging Trends. / Ed. by R. Bonnie, R. Hakola, U. Tervahauta. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2020. — 512 p.

Synagogues in the Hellenistic and Roman Periods: Archaeological Finds, New Methods, New Theories / Ed. by L. Doering, A.R. Krause. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2020. — 432 p.

Moorman E.M. The Murals of the Synagogue at Dura Europos as an Expression of Roman Koine // Principles of Decoration in the Roman World. — Berlin ; Boston : De Gruyter, 2021. — Pp. 141–162. — DOI: 10.1515/9783110732139-009.

Excavations at ancient Nabratein: Synagogue and Environs / E.M. Meyers, C.L. Meyers, G. Bijovsky [et al.]. — Winona Lake : Eisenbrauns, 2009. — xx, 470 p.

Matassa, L. The Invention of the First-Century Synagogue: A Critical Examination of the Archaeological Evidence. / Ed. by Silverman J. M., Watson J. M. — Atlanta : Society of Biblical Literature, 2018. — xxi, 264 p.

Runesson A. The Origins of the Synagogue. A Socio-Historical Study. — Stockholm : Almqvist & Wiskell, 2001. — 573 p.

Runesson A. The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. : a Source Book / A. Runesson, D.D. Binder, B. Olsson. — Leiden ; Boston : Brill, 2008. — X, 327, p.

Hachlili R. Ancient Synagogues — Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research. — Leiden ; Boston : Brill, 2013. — xxxiv, 738 p.

Cohen R.L. The Jews in Late Antiquity. — Leeds : Arc Humanities Press, 2018. — 106 p.

Stern K.B. Writing on the wall: Graffiti and the forgotten Jews of Antiquity. — Princeton : Princeton University Press, 2018. — xxiii, 283 p.

Пигулевская Н.В. Ближний восток, Византия, славяне. — Ленинград : Наука, 1976. — 240 с.

Лазарев В.Н. История византийской живописи. — Москва : Искусство, 1986. — 329 с.

Овчинников А.Н. Символика христианского искусства. — Москва : Родник, 1999. — 520 с.

Скифский роман / Под общ. ред. Г. М. Бонгард-Левина. — Москва : РОССПЭН, 1997. — 623 с.

Парфянский выстрел / Под ред. Бонгард-Левина Г.М., Литвиненко Ю.Н. Москва : РОССПЭН, 2003. — 759 с.

References:

Chakovskaya, L. S. (2011) *Voploschennaya pamyat o Hrame: hudozhestvenniy mir sinagog Svyatoy Zemli III–VI v. n.e. [Incarnate Memory of the Temple: The Artistic World of the Synagogues of the Holy Land III-VI. Centuries c.e.].* Moscow: Indrik Publ. (In Russian).

Sukenik, E. L. (1934) *Ancient Synagogues in Palestine and Greece.* London: Oxford University Press.

Sukenik, E. L. (1932) *The Ancient Synagogue of Beth Alpha : an Account of the Excavations conducted on behalf of the Hebrew University, Jerusalem.* Jerusalem: University Press.

Hopkins, C. (1979) *The Discovery of Dura-Europos.* Edited by B. Goldman. New Haven; London: Yale University Press.

Kohl, H. and Watzinger, C. (1916) *Antike Synagogen in Galilaea.* Leipzig: J. C. Heinrichs'che Buchhandlung.

Bagatti, P. B. and Milik, J. T. (1958) *Gli scavi del 'Dominus flevit' (Monte Oliveto - Gerusalemme). 1 La necropoli del periodo Romano.* Gerusalemme: Tip. dei PP. Francescani.

Olin, M. (2000) *'Early Christian Synagogues and Jewish Art Historians.* The Discovery of the Synagogue of Dura-Europos', *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft,* 27, p. 7-28. doi: 10.2307/1348714.

Gombrich, E. H. (1995) *The Story of Art.* London: Phaidon Press Limited. (Russ.ed.: (1998) Istoriia iskusstva. Moscow: AST Publ.).

Janson, H. W. and Janson, A. F. (1991) *History of Art.* New York: Abrams.

Hartt, F. (1976) *Art : a History of Painting, Sculpture, and Architecture: in 2 vol. Vol 1. Magic, form and fantasy; The Ancient World; and the Middle Ages.* New York: Abrams.

Honour, H. and Fleming, J. (1982) *The Visual Arts : a History.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Mathews, T. F. (1993) *Clash of Gods : a Reinterpretation of early Christian art.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Weitzmann, K. and Kessler, H. L. (1990) *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art.* Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

Roth, C. (1961) *Jewish Art : an Illustrated History.* New York: McGraw-Hill.

Ameisenowa, Z. and Mainland, W. F. (1939) 'The Tree of Life in Jewish Iconography', *Journal of the Warburg Institute,* 2(4), pp. 326-345. doi: 10.2307/750042.

Rosenau, H. (1948) *A Short History of Jewish Art.* London: J. Clarke & co.

Cohn-Wiener, E. (1929) *Die jüdische Kunst ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Berlin: M. Wasservogel

Goodenough, E. R. and Neusner, J. (1988) *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Goldman, B. (1966) *The Sacred Portal : a Primary Symbol in Ancient Judaic Art.* Detroit: Wayne State University Press.

Roth, C. (1953) 'Jewish Antecedents of Christian Art', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 16(1/2), pp. 24-44. doi: 10.2307/750225.

Grabar, A. (1968) *Christian Iconography : a Study of its Origins.* Princeton: Princeton University Press.

Gutmann, J. (ed.) (1973) *The Dura-Europos Synagogue: A Re-evaluation (1932-1972)*. Chambersburg: American Academy of Religion and Society of Biblical Literature.

Chiat, M. J. S. (1982) *Handbook of Synagogue Architecture.* Chico, Calif.: Scholars Press.

Kanof, A. (1990) *Jewish Symbolic Art.* Jerusalem: Gefen ; N.Y., U.S.A.: Gefen Books.

Levine, L. I. (ed.) (1992) *The Galilee in Late Antiquity.* New York; Jerusalem; Cambridge Mass.; London: The Jewish Theological Seminary of America ; Harvard Univ. Press.

Levine, L. I. (1999) *Judaism and Hellenism in Antiquity : Conflict or Confluence?* Peabody : Hendrickson.

Fine, S. (1999) *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue : Cultural Interaction during the Greco-Roman Period.* London; New York: Routledge.

Elsner, J. (2003) 'Archaeologies and Agendas: Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art', *Journal of Roman Studies,* 93, pp. 114–128. doi: 10.2307/3184641.

Wharton, A. J. (1995) *Refiguring the Post Classical City : Dura Europos, Jerash, Jerusalem and Ravenna.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mathews, T. F. (1998) 'Refiguring the Post Classical City: Dura Europos, Jerash, Jerusalem and Ravenna. Annabel Jane Wharton', *Speculum*, 73(1), pp. 279–282. doi: 10.2307/2886959.

Hachlili, R. (2009) *Ancient Mosaic Pavements. Themes, Issues and Trends: Selected Studies.* Leiden; Boston: Brill.

Levine, L. I. (2012) *Visual Judaism in Late Antiquity : Historical Contexts of Jewish Art.* New Haven; London: Yale University Press.

Fine, S. (2013a) 'Visual Judaism in Late Antiquity: Historical Contexts of Jewish Art, written by Lee I. Levine', *IMAGES*, 7(1), pp. 119–120. doi: 10.1163/18718000-12340020.

Fine, S. (2013b) *Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity.* Leiden: BRILL. doi: 10.1163/9789004238176.

Talgam, R. (2014) *Mosaics of Faith : Floors of Pagans, Jews, Samaritans, Christians, and Muslims in the Holy Land.* Jerusalem, Israel; University Park, Pennsylvania: Yad Ben-Zvi Press ; The Pennsylvania State University Press.

Leibner, U. and Hezser, C. (eds) (2016) *Jewish art in its Late Antique Context.* Tübingen: Mohr Siebeck.

Bonnie, R., Hakola, R. and Tervahauta, U. (eds) (2020) *The Synagogue in Ancient Palestine: Current Issues and Emerging Trends.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Doering, L. and Krause, A. R. (eds) (2020) *Synagogues in the Hellenistic and Roman Periods Archaeological Finds, New Methods, New Theories.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Moormann, E. M. (2021) 'The Murals of the Synagogue at Dura Europos as an Expression of Roman Koine', in *Principles of Decoration in the Roman World.* Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 141–162. doi: 10.1515/9783110732139-009.

Meyers, E. M. et al. (2009) *Excavations at ancient Nabratein : synagogue and environs.* Winona Lake, Ind: Eisenbrauns.

Matassa, L. (2018) *The Invention of the First-Century Synagogue: A Critical Examination of the Archaeological Evidence.* Edited by J. M. Silverman and J. M. Watson. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Runesson, A. (2001) *The Origins of the Synagogue : a Socio-Historical Study.* Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Runesson, A., Binder, D. D. and Olsson, B. (2008) *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. : a Source Book.* Leiden; Boston: Brill.

Hachlili, R. (2013) *Ancient Synagogues - Archaeology and Art : New Discoveries and cCurrent Research.* Leiden ; Boston: Brill.

Cohen, R. L. (2018) *The Jews in Late Antiquity.* Leeds: Arc Humanities Press.

Stern, K. B. (2018) *Writing on the Wall : Graffiti and the Forgotten Jews of Late Antiquity.* Princeton: Princeton University Press.

Pigulevskaia, N. V (1976) *Blizhnii Vostok, Vizantiia, Slaviane [Middle East, Byzantium, Slavs].* Leningrad: Nauka Publ. (In Russian).

Lazarev, V. N. (1986) *Istoriia vizantiiskoi zhivopisi [History of Byzantine painting].* Moscow: Iskusstvo Publ. (In Russian).

Ovchinnikov, A. N. (1999) *Simvolika hristianskogo iskusstva [The symbolism of Christian art].* Moscow: Rodnik Publ. (In Russian).

Bongard-Levin, G. M. (ed.) (1997) *Scythian novel.* Moscow: ROSSPEN. (In Russian).

Bongard-Levin, G. (ed.) (2003) *Parthian shot.* Moscow: ROSSPEN. (In Russian).

Информация об авторе

Александра Константиновна Григорьева — аспирантка кафедры философии религии и религиоведения Философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, 119991, Москва, Ломоносовский проспект, 27, корп. 4 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Aleksandra K. Grigoreva — Postgraduate student of Department of the Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27–4, Lomonosovsky Prospekt, Moscow, Russia, 119991 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 05.06.2021; одобрена после рецензирования 10.08.2021; принята к публикации 30.08.2021.

The article was submitted 05.06.2021; approved after reviewing 10.08.2021; accepted for publication 30.08.2021.

Исследовательская статья
УДК 282/288
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-60-81

РЕЦЕПЦИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО КУЛЬТА СВЯТЫХ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ НА ПРИМЕРЕ ПАПСКИХ ДОКУМЕНТОВ «GRANDE MUNUS», «EGREGIAE VIRTUTIS», «SLAVORUM APOSTOLI»: ОПИСАНИЕ И АНАЛИЗ

Анна Михайловна Ланцева[1], Антон Евгеньевич Гапанюк[2], Константин Саймон[3]

[1] Институт славянской культуры РГУ имени А.Н. Косыгина, Москва, Россия;
РНИМУ им. Н.И. Пирогова, Москва, Россия
lancev86@mail.ru
[2] РПУ св. Иоанна Богослова, Москва, Россия
antony-e-2015@yandex.ru
[3] Папский восточный институт, Рим, Италия
pio1052002@yahoo.com

Аннотация. Актуальность проблематики статьи обусловлена церковным, государственным и социокультурным почитанием святых равноапостольных Кирилла и Мефодия как создателей славянского алфавита и переводов Священного Писания и гимнографии на славянский язык, что выделяет славянский мир в отдельный «культурный тип», который вступает во взаимодействие с мультикультурной парадигмой современного европейского цивилизационного пространства. Центральное место в статье занимает исследование проблемы трансляции культа свв. Кирилла и Мефодия в католицизме в освещении официальных документов Римско-католической Церкви (РКЦ). В частности, энциклик как отдельной разновидности папских документов, отвечающих социальной концепции РКЦ. Цель исследования — проанализировать энциклики римских пап Льва XIII и Иоанна Павла II на разных языках, обнаружив в их структуре общее и частное, что служит стимулом для дальнейшей интерпретации культа святых солунских братьев в римско-католическом мире в условиях формирования экуменического общения христианских церквей и межконфессионального диалога. Задача исследования — выявление рецепции культа святых равноапостольных Кирилла и Мефодия в западнохристианской религиозной культуре. Новизна данного исследования состоит в попытке анализа и

© Ланцева А.М., Гапанюк А.Е., Саймон К., 2021

интерпретации структуры и композиции папских энциклик с последующим выявлением рецепции культа святых в западноевропейской религиозной культуре. Подобного рода работы в отечественной науке отсутствуют. Методологической базой исследования служит, прежде всего, междисциплинарный подход, а также исторический, сравнительно-исторический, хронологический и текстологический методы. Все анализируемые документы поднимают вопросы примата папы римского, миссионерства, католического благочестия и установления литургического почитания святых Кирилла и Мефодия. Анализ текстов показывает значимость данных документов в контексте формирования кирилло-мефодиевской традиции на Западе и диалога Востока и Запада. Полученные результаты позволяют говорить о возрастании значимости культа святых Кирилла и Мефодия в контексте отдельных славянских стран и всего христианского мира в целом.

Ключевые слова: святые Кирилл и Мефодий, славянский мир, христианство, католицизм, культ святых, энциклика, межкультурный диалог, межконфессиональный диалог

Для цитирования: Ланцева А.М. Рецепция западноевропейского культа святых Кирилла и Мефодия на примере папских документов «Grande munus», «Egregiae virtutis», «Slavorum Apostoli»: описание и анализ / А.М. Ланцева, А.Е. Гапанюк, К. Саймон // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 60–81. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-60-81

Research article

RECEPTION OF THE WESTERN EUROPEAN CULT OF SAINTS CYRIL AND METHODIUS ON THE EXAMPLE OF PAPAL DOCUMENTS *GRANDE MUNUS, EGREGIAE VIRTUTIS, SLAVORUM APOSTOLI:* DESCRIPTION AND ANALYSIS

Anna M. Lanceva[1], Anton E. Gapanyuk[2], Constantine Simon[3]

[1] Institute of Slavic culture of Russian State University named after A. N. Kosygin, Moscow, Russia;
Russian National Research Medical University, Moscow, Russia
lancev86@mail.ru
[2] Russian Orthodox University of Saint John the Divine, Moscow, Russia
antony-e-2015@yandex.ru
[3] Pontifical Oriental Institute, Rome, Italy
pio1052002@yahoo.com

Abstract. The relevance of the given problems is due to the church, state and socio-cultural veneration of the saints Cyril and Methodius as the creators of the Slavic alphabet and translations of the Holy Scriptures and hymnography into the Slavic language, which distinguishes the Slavic world into a separate cultural type, which often interacts with the multicultural paradigm of the modern European paradigm of the civilizational space. A significant place in the article is occupied by the problem of broadcasting the cult of Saints Cyril and Methodius in Catholicism in the coverage of official documents of the Roman Catholic Church, in particular, the encyclical as a separate type of

papal documents that correspond to the social concept of the Roman Catholic Church. The purpose of the study is to analyze the encyclicals of the popes Leo XIII and John Paul II in different languages, discovering the general and the particular in their structure, which will serve as an incentive for further interpretation of the cult of the Holy brothers in the Roman Catholic world in the context of the formation of ecumenical communication of Christian churches and interfaith dialogue. The objective of the study is to identify the reception of the cult of Saints Cyril and Methodius in Western Christian religious culture. The novelty of this research is an attempt to analyze and interpret the structure and composition of papal encyclicals and the subsequent identification of the reception of the cult of the saints in Western European religious culture due to the absence of such works in Russian science. The methodological basis of the research is, first of all, an interdisciplinary approach, as well as historical, comparative historical, chronological and textological methods. All analyzed documents raise questions of the primacy of the Pope, missionary work, Catholic piety and the establishment of liturgical veneration of Saints Cyril and Methodius. An analysis of the texts shows the significance of these documents in the context of the formation of the Cyril and Methodius tradition in the West and the dialogue between East and West. The results obtained allow us to speak about the significance of the cult of Saints Cyril and Methodius in the context of individual Slavic countries and the entire Christian world as a whole.

Keywords: Saints Cyril and Methodius, the Slavic world, Christianity, Catholicism, the cult of saints, encyclical, intercultural dialogue, interfaith dialogue

For citation: Lantseva, A. M., Gapanyuk, A. E., Simon, C. (2021) 'Reception of the Western European Cult of Saints Cyril and Methodius on the Example of Papal Documents *Grande munus, Egregiae virtutis, Slavorum Apostoli:* Description and Analysis', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(3),* pp. 60–81. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-60-81

Введение

Святые Кирилл и Мефодий, известные всему миру как солунские братья-просветители славян, ставшие ключевыми фигурами истории, культуры, церковной организации в славянском мире, считаются также и первыми славянскими дипломатами, осуществившими на деле межкультурный и межконфессиональный диалог Востока и Запада, — мост формирования единого христианского пространства, основанного на универсальных духовных ценностях и поливариантных историко-культурных традициях неразделенного христианского мира [Козлов, 2009: 22].

Славянская цивилизация, истоки которой уходят корнями в единое христианское поле, сформировалась, с одной стороны, под влиянием общекультурных славянских парадигм, а с другой — на основе кросскультурного диалога «Восток–Запад», оказавшись отчасти вписанной в географическое, церковно-административное, языковое и историко-культурное пространство европейской цивилизации, которое может быть рассмотрено через дихотомию «Slavia Latina» и «Slavia Orthodoxia» в контексте «Slavia Cyrillo-Methodiana», (термины, впервые введенные в научный оборот Р. Пиккио [Пиккио, 1993; Пиккио, 2003] и Р. Марти [Marti, 2015]). Так кирилло-мефодиевское наследие было обозначено в качестве важной составляющей европейской культуры. С точки зрения болгарского исследователя из Чикагского Университета Петко Иванова, европеизм славян достаточно полно выражен в «парадоксальной оценке» миссии солунских братьев как интегративного процесса по созданию барьера между славянами и Европой одновременно с осуществлением славянской прививки европейцам, познакомив последних с культурными ценностями славян[1].

[1] Ivanov P. The Controversial Saints: Representations of Cyril and Methodius in Modern Slavic History: Chronology and Theses // Slavic Studies Faculty Publications, 1996. — № 11. — URL: https://digitalcommons.conncoll.edu/slavicfacpub/11

Ранними центрами духовности в Европе и у западных славян считаются бенедектинские монастыри, которые нередко связаны с миссией солунских братьев, так как в некоторых из них богослужение совершалось на славянском языке [Kanior, 1994: 24–26]. Возможно, данный тип богослужения является славянским переводом Мессы святого апостола Петра, которую могли совершать святые Кирилл и Мефодий [Ланцева, 2019: 42–54; Codrington, 1936; Пентковский, 2007; Пентковский, 2016; Vašica, 1940; Пентковский, 2014; Tkadlčik, 1977: 13–14; Чижевский, 1953]. Уникальные тенденции церковной монашеской жизни нашли своё отражение в феномене глаголического обряда [Thomson, 2005; Vajs, 1906], который долгое время сохранялся у бенедектинцев в Хорватии, на территории Далмации, так называемыми монахами-глаголашами.

Память святых братьев стала общехристианским культом и после Великой схизмы 1054 г. Этот культ в историко-культурном отношении сближал разные диоцезы, принадлежащие католикам и православным. Культ святых братьев был также взят на вооружение представителями раннеевропейской Реформации — гуситами, утраквистами, общиной чешских братьев, которые считали необходимым знание Библии на славянском языке, отстаивали право служения на родном языке, а также внедрения раннехристианских элементов в богослужебную практику.

Активизация культа святых Кирилла и Мефодия совпадает с периодом Национального возрождения у западных и южных славян (кон. XVIII–XIX вв.), что обусловлено стремлением отдельных славянских народов к государственно-политическому и культурному освобождению от иноземной власти и реконстукцией своей этнонациональной идентичности, основанной на едином славянском культурном коде.

В XX в. Второй Ватиканский собор (1962–1965)[2], на объединение всех христиан мира диалог с Востоком, проведение богослужений на национальных языках и обозначил курс на продолжение миссионерской деятельности в духе Кирилла и Мефодия, заложив основы создания единого духовного пола современной христианской культуры [Гордиенко, 1972; Заскас, 1987; Кураев, 2008; Wojak, 1994: 70].

В связи с новой волной почитания святых Кирилла и Мефодия на протяжении XIX–XX вв. римские понтифики обратили особое внимание на деятельность славянских братьев-миссионеров, что отразилось в текстах проповедей-гомилий, писем, а также энцикликах. В нашей статье мы остановимся на энциклике папы Льва XIII «Grande munus»[3] (1880) и двух энцикликах папы Иоанна Павла II «Egregiae virtutis»[4] (1980) и «Slavorum Apostoli»[5] (1985), проанализировав их структуру и композицию, а также сравнив текстологические и композиционные особенности этих документов и выявив рецепции западноевропейского культа святых Кирилла и Мефодия.

В настоящее время в отечественной науке многие документы католицизма не рассматриваются подробно. На русский язык переведены две энциклики «Grande munus» и «Slavorum Apostoli» и апостольское письмо «Egregiae virtutis». Авторы данной статьи использовали тексты энциклик на латинском, английском, чешском и польском языках. В современном католическом мире нашла широкое распространение упомянутая энциклика Иоанна Павла II, в том числе в среде русских католиков, что, вероятно, связано с её широким распространением во всем славянском мире в связи с насущными вопросами служения

[2] Документы II Ватиканского собора / Пер. Андрея Коваля. — Москва : Паолине, 1998. — 589 с.

[3] Папа Лев XIII Grande munus // Associatio Una Voce Russia. — URL: http://www.unavoce.ru/library/grande_munus.html

[4] Ioannes Paulus PP. II. Epistulae Apostolicae. Egregiae Virtutis // Libreria Editrice Vaticana, 1980. — URL: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/1980/documents/hf_jp-ii_apl_31121980_egregiae-virtutis.html

[5] Иоанн Павел II. Единство в многообразии. Размышления о Востоке и Западе. — Милан: «Христианская Россия» ; Москва : «Благовест». — 1993. — 240 с.; Энциклика Slavorum Apostoli Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия // Katolik.ru. —URL: http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/1363-entsiklika-slavorum-apost.html

на национальных языках после Второго Ватиканского собора, а также большой популярностью личности самого папы, поляка по происхождению.

В качестве дополнительных источников можно привести работы чешских, польских, болгарских и хорватских авторов, рассматривающих отдельные аспекты, связанные с энцикликами и их ретроспекцией на каноническое право, агиографию, гомилетику, историю, историю культуры, лингвистику.

Научной новизной данного исследования можно считать попытку анализа и интерпретации структуры и композиции папских энциклик, посвящённых Кириллу и Мефодию, а также выявление рецепции культа святых в современной западноевропейской религиозной культуре.

Исследование опирается на общенаучные принципы анализа, синтеза, историчности и объективности. Методологической базой исследования служит, в первую очередь, междисциплинарный подход, учитывающий научные методы, которыми располагает культурология, религиоведение, филология, лингвистика, предполагающие знание канонического права, историко-культурных реалий эпохи в контексте истории создания определённой энциклики, — проведён текстологический и сравнительный анализ сюжета и композиции; выделены и проинтерпретированы значимые текстовые пассажи энциклики, связанные с культом святых Кирилла и Мефодия в Европе и славянском мире. Отдельными методами, использованными в данном исследовании, служат исторический, сравнительно-исторический, хронологический, текстологический, дескриптивный методы, а также анализ содержания, структуры и композиции текстов энциклик в контексте рецепции почитания святых Кирилла и Мефодия в западноевропейском христианском социуме.

Культ святых Кирилла и Мефодия на Западе

Западнославянские государства Центральной Европы — Чехия, Польша, Словакия и даже неславянское государство Венгрия, образовавшиеся после распада Великоморавского княжества [Гавлик, 1985: 96–108], перенесли на свою культурную почву симбиоз европейских, славянских и отчасти восточных традиций вместе с наследием солунских братьев. Этот духовный завет Кирилла и Мефодия стал частью западнославянской культуры, который впоследствии был передан европейским народам Германии, будущей Австрии, Франции, Италии благодаря государственно-политическими, торговым связям, а также межкультурному и межхристианскому диалогу. Огромное значение для вхождения славянских народов в культурную и религиозную орбиту Священной Римской империи и будущего европейского мира сыграла миссия продолжателей Кирилла и Мефодия — архиеп. Горазда, княгини Людмилы и её внука — князя Вацлава, святого патрона Чешского государства, епископа Войтеха-Адальберта [Třeštík, 1998: 7–8], монахов бенедиктинского Сазавского монастыря, святых пяти польских братьев-бенедиктинцев — Бенедикта, Яна, Матвея, Исаака и Кристиана, наконец, святого Станислава Щепановского, епископа Краковского.

Рис. 1. *Папская булла «Gloria in excelsis deo»*
Pic. 1. Papal bull *Gloria in excelsis deo*

Славянские книги в европейский регион проникают благодаря поддержке Римских пап. Так, папа Адриан II освящает и принимает славянские книги и посвяща-

ет в священнический и епископский чин учеников свв. Кирилла и Мефодия[6] [Флоря, 1988: 122–126]. Под влиянием миссии учеников Кирилла и Мефодия славянское влияние проникает и на территорию Адриатики, в Италию, дав свои ростки в аквилейском патриархате, что отразилось на особенностях богослужения региона[7], а также определено появление нового европейского центра литературно-педагогической традиции Европы. Две папских буллы — «Gloria in excelsis Deo» («Слава в вышних Богу»)[8] Адриана II [Grivec, 1947: 25] и «Industriae Tuae» («Твоим старанием») Иоанна VIII разрешали совершение богослужений на славянском языке и давали санкцию на основание первого диоцеза в Центральной Европе с центром в Нитре (совр. Словакия).

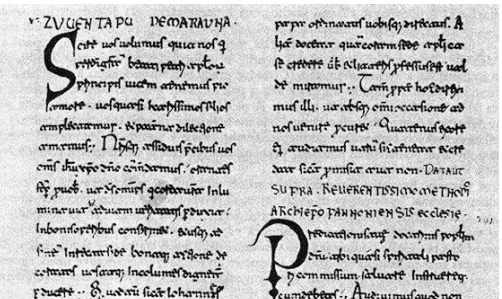


Рис. 2. *Булла папы Иоанна VIII «Industriae tuae»*
Pic. 2. Bull of Pope John VIII *Industriae tuae*

Ранним европейским центром почитания Кирилла и Мефодия считается базилика Папы Климента в Риме, где по преданию был погребён святой Кирилл, а также бенедиктинский монастырь Сан-Клементе-а-Казаурия, с которым связана средневековая поэтическая хроника Джованни Берадо, датированная XII в. [Bloch, 1986: 571; Feller, 1993], где святой Константин, названный своим светским именем, именуется «философом, движимым любовью к родине небесной». Отдельное место занимает фигура «апостола всех славян»[9] [Ikas, 2001] в «Chronicon Pontificum et Imperatorum» («Хронике Понтификов и Императоров») XIII в., написанной в Риме польским бенедиктинцем Мартином Опавским. Образ славянских братьев как покровителей понтификов и епископов встречается в «Granum catalogi praesulum Moraviae» («Ядро перечня моравских епископов») 1420 г., присваивая Константину-Кириллу архиепископский сан и представляя его крестным отцом моравского князя Святополка [Kalhous, 2007]. Возможно, «Granum catalogi praesulum Moraviae» послужил образцом для составления полного списка оломоуцких епископов Августина Кесеброта — «Catalogus episcoporum Olomucensium» («Перечень оломоуцких епископов»), вышедшего в Вене в 1511 г.[10]

Западноевропейским агиографическим корпусом, посвящённым Кириллу и Мефодию, служат Legenda Italica[11] и Vita Constantini [Dufka, 2017]. Средневековое житие Кирилла, вошедшее в собрание «Legenda aurea» («Золотая легенда») Якоба Ворагинского XIII в.[12] [Barlieva, 1998], повествует о переносе мощей святого Климента из Херсонеса в Рим. В XIV в. В Чехии в эпоху правления императора Священной Римской империи Карла IV появляются латинские легенды «Tempore Michaelis imperatoris» ок. 1350 г., вошедшие в чешский Пассионал «Quemadmodum»[13]

---

6 В 868 г. по благословению папы епископы Формоза и Гаудериха хиротонисуют Горазда, Климента, Наума, Ангелярия и Саву.

7 Нельзя исключать, что Аквилейский патриархат мог повлиять на славянское богослужение.

8 *«Gloria in excelsis Deo» // Moravia Magna.* — URL: http://www.moraviamagna.cz/dokumenty/d_gloria.htm

9 Martin of Troppau. 1999. The Chronicles of Rome: The Chronicle of Popes and Emperors and the Lollard Chronicle / Dan Embree (ed.). — Woodbridge: Boydell. — 310 p.

10 Augustinus (Olomucensis). Catalogus episcoporum Olomucensium. — München. — 2012. — 330 p.

11 Бильбасов В.А. Кирилл и Мефодий по западным легендам. — Санкт-Петербург : Печ. В. Головина. 1871. — 389 с. — С. 220.

12 Ворагинский Я. Золотая легенда. — Москва : Рипол Классик. — 2018. — С. 96.

13 «Quemadmodum» известна по рукописям, находящимся в капитульных архиеерейских библиотеках Оломоуца, Брно, Праги. «Quemadmodum» в некоторых рукописях вошла в оффиций под инципитом «Adeste dies gloriosa».

[Bartoňková, 1967: 289–296; Nechutová, 2000] и получившие своё распространение в Италии, Франции и Германии [Stanislav, 1933: 5]. На основании данных легенд появляются новые бревиарные чтения и текст служб славянским просветителям.

Литургические тексты, посвящённые Кириллу и Мефодию, повлиявшие на становление богослужебного почитания святых на Западе, впервые появляются в Чехии, ставшей наследницей богатого письменного фонда Великой Моравии [Králík, 1960; Ludvíkovský, 1965]. Среди литургических памятников следует отметить раннюю службу-оффиций святым Кириллу и Мефодию, сохранившуюся в хорватских глаголических Бревиариях[14], в которой чётко прослеживаются черты западного обряда. Вокруг датировки этого памятника в XX в. велись оживлённые дискуссии. Так, чешские лингвисты Р. Вечерка [Večerka, 1963 и В. Мареш [Mareš, 2000: 277] считают оффиций памятником раннесредневековой Чехии и датируют его X–XI вв., а другой исследователь чешской церковной литературы В. Ткадльчик [Tkadlčik, 1977: 85–126] относит службу свв. Кириллу и Мефодию к XIV в., ко времени возникновения в Чехии Эммаузского монастыря в честь святых солунских братьев.

Не исключено, что богослужение в Великой Моравии, а затем в Чехии, Словакии и, возможно, в Польше совершалось на двух языках (латинском и церковнославянском) и характеризовалось биритуальными особенностями совершения литургии, совмещающими восточно- и западнохристианские традиции [Kružliak, 2003; Balak, 2007: 213; Bagin, 1993]. Традиция сосуществования[15] латинско-славянского обряда стала основой для формирования богослужебных традиций католиков восточного обряда [Taft, 2002; Korec, 1997].

С середины XIV в. фиксируются римские службы[16], а также тексты пассионариев, на появление которых повлияло чешское почитание святых императором Священной Римской империи и чешским королем Карлом IV, основавшим по благословению папы Климента VI Эммаузский монастырь («на Слованех») в Праге и пригласившим хорватских монахов для составления новых богослужебных текстов святым славянским патронам.[17] В конце XV в. папа Лев XIII впервые вводит память святых Кирилла и Мефодия в церковный римский календарь. После реформ Тридентского собора (1545–1563), на котором были внесены некоторые изменения в тексты служб Бревиариев и Миссалов, в 1628 г. появляется особая Месса, посвящённая Кириллу и Мефодию, — «Missae propriae Patronorum Regni Poloniae ad normam Missalis accomodatae»[18], которая служилась на территории Речи Посполитой и в Польше[19] [Polkowski, 1885] в XVII в. В постридентский период создаются разнообразные мартирологии, основой для которых стал мартиролог Цезаря Барония. Служба святым попадает в первый пореформенный иезуитский агиографический корпус «Acta Sanctorum» 1668 г. («Жития святых»), что повлияло и на проникновение памяти святых братьев в известном римском мартирологе Цезаря Барония[20].

Ещё одним документом, подтверждающим живучесть кирилло-мефодиевской традиции в католическом мире, можно считать апостольское письмо от 25 августа 1754 г, изданное папой Бенедиктом XIV, в

[14] Служба сохранилась в Люблянском, Венском, Ватиканском, Новлянском бревиарных списках. Оффиций был впервые опубликован в 1870 г. И. Берчицем на основании рукописей.

[15] Можно провести сравнение связи кирилло-мефодиевской традиции с позднейшим униатским движением в связи с подобным конфессиональным феноменом в Чехии, когда Эммаузский монастырь в XIX–XX в. становится биритуальным, сочетая католические и униатские традиции.

[16] Slavnost sv. Cyrila, mnicha, a Metoděje, biskupa, patronů Evropy, hlavních patronů Moravy. — URL: http://m.liturgie.cz/misal/08sanctoral/07_05.htm

[17] Rimskyj missal. 1992. Missale romanum — Hlaholský misál. — Olomouc. — 188 s.

[18] Королевские патроны Польши согласно проприям Мессы, размещённые по нормам Миссала.

[19] Missae propriae patronorum et festorum Regni Poloniae, ad normam Missalis Romani Accommodation. — URL: http://pbc.biaman.pl/dlibra/docmetadata?id=27188 (accessed 03.04.2021).

[20] Martyrologium Romanum / C. Baronius, K. Lartigue. Rome: CreateSpace Independent Publishing Platform. — 2017. — 360 p.

котором он подтвердил значение миссии солунских братьев и её непрерывность в религиозно-культурном отношении. Это апостольское письмо станет своего рода государственно-политическим и культурным стимулом реновации праздника святым Кириллу и Мефодию на территории Австро-Венгерской империи Габсбургов, в которую входили и славянские народы [Straka, 2009]. Именно к вышеуказанному документу впоследствии будет аппелировать папа Лев XIII в своей энциклике «Grande munus». В 1777 г. папским бреве Пия VI был официально провозглашён общекатолический праздник святых Кирилла и Мефодия[21], который пришелся на 14 марта, перенесённый позже при папе Пие IX на 5 июля, известный всему католическому миру вплоть до настоящего дня[22] [Matúš, 2012: 63–67; Korec, 1998; Korec, 2015].

Энциклика Льва XIII «Grande munus» — пролог к формированию культа славянских первоучителей в Европе XIX–XX вв.

В западной традиции особое место всегда занимали документы римских пап, которые утверждали постановления соборов[23] [Kelly, 2009: 73; Zängle, 2014]. В Римско-католической церкви [Цыпин, 2009: 831] сложилась иерархия папских документов: «апостольские конституции», «Motu proprio», энциклики, «бреве». После Великой схизмы распространяются «буллы» (от лат. «bulla» — пузырь), которые скреплялись свинцовой печатью и назывались по инципитам (от лат. incipere — начинать) — двум первым словам.

Одним из важнейших папских документов Нового времени, возникшем в XVIII в., можно считать окружное послание папы верующим отдельного округа-региона или циркулярное письмо по вопросам доктрины, называемое «энциклика» (от греч. «egkyklios», «kyklos», лат. Circulus, — круг). С XX в. энциклики писались не только на латыни, но и на других языках[24]. К самым распространённым типам энциклик относятся пасторские, вероучительные, марианские, социальные, политические, научные, экологические и др. Могут встречаться энциклики со смешанной проблематикой [Zängle, 2014]. Так, почитание святых Кирилла и Мефодия в папских документах приобретает национальный и даже общеевропейский характер.

Энциклика «Grande munus» считается одним из первых папских документов XIX в., посвящённых солунским братьям. Энциклика способствовала расширению почитания святых на всем христианском Западе. Поводом для её написания послужили юбилейные празднества святых в 1863 г., в которых участвовала Чехия, Моравия, Словакия, Словения, Хорватия. В это время создаются новые литургические тексты, связанные с переносом праздника на 5 июля, размещённые в собрании папских документов «Acta Sanctae Sedis». Издание энциклики было ключевым моментом для осуществления программы «обновления» не только европейских поместных церквей, но также и церквей, находящихся на территории славянских стран [Ambros, 2018: 58]. Инициатива папы Льва XIII нередко именуется стратегией католического славизма, на который во многом повлиял и немецкий религиозный ренессанс. Программа католического славизма преследовала следующие цели: во-первых, поддержку христианского единства восточных и западных славян на основе непререкаемого уважения к миссии солунских братьев; во-вторых, создание Папского института для возможности обучения в нём студентов из разных славянских стран, и, наконец, в-третьих, создание

[21] Assemani G. S. Kalendaria Ecclesiae Universae, in Quibus Tum Ex Vetustis Marmoribus, Tum Ex Codicibus, Tabulis, Parietinis, Pictis, Scriptis, Scalptisve, Sanctorum… — Charleston, South Carolina: Nabu Press. — 2012. — 620 p.

[22] Ivanov P. The Controversial Saints: Representations of Cyril and Methodius in Modern Slavic History: Chronology and Theses // Slavic Studies Faculty Publications. — 1996. — Vol. 11. — P. 3–5. — URL: https://digitalcommons.conncoll.edu/slavicfacpub/11

[23] Деяния Вселенских Соборов. 1996. — Москва : Воскресеніе, Паломник. — 2100 с.

[24] Acta Apostolicae Sedis: Commentarium Officiale. — Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis. — 1912. — 802 p.

специального отдела при Папской Конгрегации для формирования культа святых братьев во всем католическом социуме. Так распространение культа святых Кирилла и Мефодия проникает в общехристианский социум и Вселенскую Церковь.

Большое влияние на общеевропейское почитание святых братьев оказал русско-итальянский диалог, составляющей которого можно считать переписку императора Александра III с папой римским в связи с реформационными течениями на западных границах Российской империи, а также католически ориентированным движением российских интеллектуалов-филокатоликов — представителей творческой интеллигенции, науки и отечественной философской мысли[25] [Винтер, 2013; Самарин, 1870; Бессчетнова, 2020; Бессчетнова, 2020: 56–69; Андреев, 1998; Тамборра, 2007; Яковенко, 2006: 27–47].

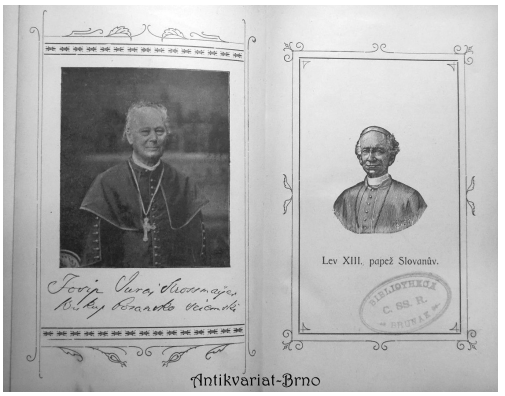


Рис. 3. *Чешское издание папской энциклики «Grande munus»*

Pic. 3. Czech imprint of Papal encyclical *Grande munus*

Энциклика «Grande munus» изначально была написала на итальянском языке. Впоследствии, благодаря популярности в Европе, она была переведена на ряд европейских и славянских языков. При проведении дескрипции, сравнительно-исторического и отчасти текстологического анализа авторы данной статьи использовали три редакции энциклики папы Льва XIII — на английском, чешском и русском языках. Название папского окружного послания на латинском языке «Grande munus» в переводе латинского языка означает «Великий дар»[26].

Обратим внимание на то, что, если структура документа на английском языке имеет названия определённых рубрик («Распространение праздника святых Кирилла и Мефодия», «Молодость и первая миссия», «Миссия в Моравию» и другие), то в тексте на русском языке мы подобных заглавий не встретим. Возможно, русский переводчик не счёл необходимым приводить эти названия, так как текст жития и значение миссии славянских просветителей в XIX в. были хорошо известны русским читателям, которые были вовлечены в процесс политического освобождения и историко-культурной эмансипации западных и южных славян. С лингвистической точки зрения можно выделить некоторые разночтения и в самом тексте документа. Так, с одной стороны, используется несколько архаичная лексика церковнославянского языка, а с другой — встречаются слова, употребляемые в XIX в., многие из которых в настоящее время вышли из употребления. В качестве отдельных примеров подобной архаизации приведем образные выражения: «*достигли ушей* Ростислава», «*посему* Мы не дозволим Нашей отеческой любви проявить слабость», «*премного* Нас заботит», «*дабы*», «*туземцы*» и другие[27]. Мы можем встретить ошибки переводчика, использующего нередко определённые кальки с английского языка, как-то: «славянская *нация*» (англ. — slavic *nation*)

[25] Материал имеется в Acta Apostolicae Sedis (AAS), Рим, Ватикан, 1922–1960 гг.; Соловьев В.С. 1883. Соглашение с Римом и московские газеты (Польский вопрос) // Энциклопедия русского самосознания. — URL: http://russianway.rhga.ru/upload/main/40)%20%D0%92.%20%D0%A1.%20%D0%A1%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D1%8C%D0%B5%D0%B2.pdf; Киреев А.А. Разбор энциклики папы Льва XIII «Praeclara gratulationis testimonia» // Энциклопедия русского самосознания — URL: http://russianway.rhga.ru/upload/main/60)%20%D0%90.%20%D0%90.%20%D0%9A%D0%B8%D1%80%D0%B5%D0%B5%D0%B2.pdf

[26] Папа Лев XIII «Grande munus» // Associatio Una Voce Russia, — URL: http://www.unavoce.ru/library/grande_munus.html

[27] Ibidem.

вместо «славянский народ», «*отдался* Иисусу Христу» (анг. — gave themselves to Jesus Christ); «после торжественных *публичных* похорон» («after splendid *public* funeral»); «евангельские *уроки*» (англ. — «Gospel lessons») вместо «чтения Евангелия» и др.[28]

В данной энциклике описываются деяния святых солунских братьев как на территории славянских стран, так и других государств Европы, а также их проповедь и миссионерская деятельность по просвещению различных славянских народов в лоне христианства, которым придаётся важное значение в рамках всего католического мира. Отдельной темой энциклики можно считать симбиоз и контроверзу духовной и светской власти, а также тему примата папы римского. Папа Лев XIII предстаёт как ловкий политик, тонкий дипломат, борец за единство истинной (католической) веры и доминирование западной традиции в религиозной и политической культуре славянских народов.

Документ открывает экскурс в историю миссионерства в Европе, истоки которого восходят к христианизаторской деятельности апостола Петра. Его имя не раз встретится на страницах данного документа, что объясняется особым почитанием первоверховного апостола как «камня» веры, покровителя Римско-католической церкви и папской власти. Здесь же внимательный читатель может встретить имена ранних миссионнеров Европы: Августина (Англия), Патрика (Ирландия), Бонифация (Германия), Виллиброрда (Голландия, Фландрия и Бельгия). [Urbańczyk, 1997] Наряду с европейскими просветителями особенно контрастно выступают фигуры «апостолов славян»: «<…> Так, исполняя свой апостольский долг, направили они святых людей Кирилла и Мефодия к славянским народам. Их присутствием, а в особенности — их трудами, народы эти узрели свет Евангелия и приведены были от варварских своих путей к человечной и цивилизованной культуре»[29]. В энциклике практически сразу намечается следующая связь: святой апостол Пётр — просветители европейских народов — свв. Кирилл и Мефодий, что указывает на европейскую прививку славянским народам. Вместе с тем, такая трактовка миссии святых солунских братьев нивелирует то исключительное значение, которое приобрело их наследие в славянском мире и которое не входит ни в какое сравнение ни с античной, ни тем более с молодой на тот период европейской культурой, в то время как в энциклике святые Кирилл и Мефодий занимают место среди равных.

Автор энциклики сводит основную цель миссии Кирилла и Мефодия в Великую Моравию к общехристианским намерениям помощи ближним, исполнением главной заповеди Христа. Заметим и то, что папа Лев XIII, видимо, не без известных ему оснований причисляет некоторых славянских народов: «богемцев, моравов и хорватов» к верным чадам Римской церкви. В энциклике нарочито умалчиваются немецко-моравские и немецко-чешские противоречия, а также запреты совершать богослужения на славянском языке.

Расширяя географический горизонт осуществления проповеди святых братьев, папа Лев XIII повествует о миссии святых Кирилла и Мефодия в Болгарии, Сербии, Хорватии, хотя на самом деле святые братья там не проповедовали. Более того, допускается историческая неточность: утверждается, что Болгария была обращена в христианство ранее, нежели святые братья приехали в Великую Моравию, хотя известно, что болгары были крещены царем Борисом-Михаилом в 864 г.; отчасти на христианизацию Болгарии оказал своё влияние и религиозный опыт Великой Моравии. Об этом есть ранние упоминания в чешской «Легенде Кристиана»[30]. Внимательного читателя может удивить также и то обстоятельство, что в энциклике братья

[28] Ibidem.
[29] Ibidem.
[30] Kristianova Legenda // Fontes rerum Bohemicarum. V.1. / Ed. Josef Emler, Josef Simák, Václav Novotný. — Praha : Nakl. Musea Království českého. — 1871. — S. 200–201.

Кирилл и Мефодий предстают как крестители паннонского князя Коцела в католическую веру, хотя на самом деле крещение Коцела осуществлялось по восточному обряду на старославянском языке, что помогло впоследствии паннонскому княжеству освободиться от Аквилейского патриархата, создав автокефальную церковь во главе со Сремским архиепископом. О крещении князя Коцела есть упоминание в «Повести временных лет»[31]. Мифом можно считать утверждение, что архиепископ Мефодий, именуемый в энциклике епископом, после смерти Кирилла создаёт епископские кафедры в Московии, Киеве и Львове. Можно предположить, что это связано с дипломатической поддержкой Ватикана русских католиков и тех католических общин, которые проживали на западных окраинах тогдашней империи.

Вызывает недоумение игнорирование автором документа единства христианского мира, современниками которого были святые Кирилл и Мефодий. Это касается, в первую очередь, того, что папа называет святых братьев распространителями католической веры, давших присягу католическому престолу, охраняя который они якобы противостояли реформистским партиям. Подобные утверждения имплицитно содержат мысль о превосходстве римского обряда и нередко искажают главную идею послания.

Особняком стоит вопрос о формировании славянского языка как неотъемлемого компонента славянского этнического, религиозного и культурного сознания. Про Кирилла и Мефодия сказано, что они «изобрели алфавит», тем самым создав письменный язык, что послужило импульсом для возникновения переводов богослужебных текстов на славянский язык. Папа даёт отсылку к булле папы Адриана VIII «Industriae tuae», где отмечалась допустимость использования славянского языка на Мессе, литургии часов, при чтении Священного Писания. Вместе с тем противоположностью подобного утверждения служит признание этого языка простонародным наречием, которое, как известно, приобрело уже при жизни апостолов сакральный статус наряду с латинским, греческим и ивритом. Возможно, подобная дихотомия связана с распространением национальных, в частности, славянских языков в среде протестантов и католиков восточного обряда, что подтачивало позиции Римско-католической церкви.

С уверенностью можно говорить о том, что католическая Церковь была хорошо знакома с этнокультурными и социальными процессами, происходящими в славянских странах в XIX в. Папа утверждает, что всю полноту Римско-католической церкви заботит спасение душ славянских народов, которые оказались частью европейских государств, потеряв свой политический суверенитет и историко-культурную целостность.

Квинтэссенцией энциклики, посвящённой святым Кириллу и Мефодию, является официальное признание и объявление 5 июля праздником солунских братьев в календаре вселенской Римской Церкви. В соответствии с этим праздником приводятся некоторые литургические объяснения, связанные с использованием богослужебных текстов, входящих в службу часов (Бревиарий) и Мессы (Миссал).

Основные идеи энциклики «Grande munus» были развиты в последующих текстах пап, в которых встречаются общие сюжетные линии, а также композиционные аллюзии с текстом проанализированной выше энциклики.

Кирилло-мефодиевская миссия и межхристианский диалог в энцикликах Иоанна Павла II

Святым Кириллу и Мефодию посвящено апостольское послание папы Иоанна Павла II под названием «Egregiae virtutis» («За беспримерное подвижничество», 1980), по жанру близкое к энцикликам. Данный текст небольшого объёма и не делится на тематические разделы.

[31] Повесть временных лет // Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. — URL: http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4869

Документ написан на латинском языке и переведён на итальянский, испанский, в также славянские языки — чешский, польский и русский. В результате сравнения латинского, чешского и русского вариантов нами была замечена разница инципитов: так, в чешском варианте инципит состоит из трех латинских слов «Egregiae virtutis viri» («За беспредельное подвижничество мужей»), акцентируя внимание на славянском слове «муж», а в русском — двух. В самом начале документа сразу после названия в латинском оригинале есть приписка «Ad perpetuam rei memoriam» («В вечную память события»), которая используется в качестве посвящения во многих папских документах. В латинском оригинале, как и в чешском переводе текста, в отличие от русского варианта, в конце документа уточняется, где произнесено послание: «Datum Romae, apud Sanctum Petrum, sub Anulo Piscatoris, die XXXI mensis Decembris, anno MDCCCCLXXX, Pontificatus Nostri tertio»[32] («Выдано в Риме у святого Петра, скреплено печатью кольца рыбака, 31 декабря 1980, на третий год нашего понтификата»). Вместе с тем было обнаружено, что в финале славянских переводов документа выделено отдельным абзацем выражение «Покой людям доброй воли!», в то время как в латинском оригинале этой фразе не уделено подобного внимания[33].

В «Egregiae virtutis» можно выделить ряд тем, которые сближают этот документ с уже отмеченными: миссионерская деятельность святых, переводы и создание национальных культурных памятников, единство Рима и Константинополя, утверждение роли славянских просветителей как сопокровителей Европы.

С самого начала папа напоминает о большом значении энциклики Льва XIII, которое сформировало литургическое почитание святых братьев в Европе Нового времени. Но в отличие от окружного послания «Grande munus», Иоанн Павел II не останавливается на биографических элементах жития святых, делая акцент на историко-культурном значении миссии Кирилла и Мефодия в славянском мире и духовном и культурном родстве славянских стран с Европой. Огромное значение играет здесь и национальность папы—поляка по происхождению, идентифицирующего себя со славянским духовным социумом. Так, в рамках идеологемы славянского единства послания «Egregiae virtutis» происходит отождествление языка, письменности и народа, причём нередко «народ» присутствует здесь в средневековом понимании этого термина, отличного от более позднего понятия «нация». Отдельный акцент сделан на Великоморавской миссии, которая стала отправной точкой для формирования многообразия славянских культур.

В тексте послания прослеживается упорное стремление к межконфессиональному диалогу Восточной и Западной Церквей. Если в энциклике Льва XIII делается акцент на западных традициях: примате папы, подчинении всей истории христианской Церкви престолу святого Петра, доходящее до нивелирования славянской культуры и искажения ряда исторических фактов, то в послании «Egregiae virtutis» подобных смысловых искажений мы не найдем. Напротив, папа Иоанн II явно отрицательно относится к политическим событиям средневековой истории, приведшим к разделению христиан и Великой схизме[34]. Можно отметить,

[32] На чешском: «Dáno v Římě u sv. Petra, zpečetěno Rybářským prstenem, dne 31. prosince 1980, ve třetím roce našeho pontifikátu»

[33] Jan Pavel II «Egregiae virtutis viri» // Moravia Magna. — URL: http://www.moraviamagna.cz/dokumenty/d_egrvir.htm; Ioannes Paulus PP. II. Epistulae Apostolicae. Egregiae Virtutis // Vatican. — URL: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/1980/documents/hf_jp-ii_apl_31121980_egregiae-virtutis.html; Иоанн Павел II. 1993. Единство в многообразии. Размышления о Востоке и Западе. — Милан: «Христианская Россия» — Москва : «Благовест». С. 31–36. — URL: http://www.cerkva.od.ua/cyril-methodius/63-egregiae-virtutis; *List apostolski Jana Pawła II «Egregiae virtutis»*. 1980. Środa, 24 grudnia. — URL: http://www.cyrylimetody.marianie.pl/egregiae.htm

[34] Jan Pavel II «Egregiae virtutis viri». — URL: http://www.moraviamagna.cz/dokumenty/d_egrvir.htm ; Ioannes Paulus PP. II. Epistulae Apostolicae. Egregiae Virtutis. — URL: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/1980/documents/hf_jp-ii_apl_31121980_egregiae-virtutis.html (accessed 03.04.2021); Иоанн Павел II. 1993. Единство в многообразии. Размышления о Востоке и Западе. — Милан : «Христианская Россия» — Москва : «Благовест». — С. 31–36. — URL: http://www.cerkva.od.ua/cyril-methodius/63-egregiae-virtutis

что папа с большим уважением относится к восточнохристианской, в том числе православной традиции и культуре. В послании делается акцент на традициях Константинопольской Православной Церкви, где учились святые братья, которая названа «школой, воспитавшей святых Кирилла и Мефодия»[35]. В другом месте папа отмечает символическую значимость начала диалога на географической территории, подчинённой Элладской православной архиепископии, а именно на о. Патмос, родине святого Иоанна Богослова[36]. Думается, что неслучайно святой Бенедикт назван в документе по греческой традиции «патриархом Запада».

Сонм общехристианских святых в значительной степени ограничен. Самыми известными среди них в Европе считаются святые Бенедикт, Кирилл, Мефодий и некоторые другие подвижники. По значимости с ними могут сравниться только великие святые отцы Западной Церкви: блаженные Августин и Иероним, Григорий Двоеслов и Амвросий Медиоланский. Здесь отметим, что впоследствии под влиянием далматинских традиций возникает мифологема, согласно которой Иероним, будучи иллирийцем, т.е. славянином по происхождению, изобрёл глаголицу и ввёл (впервые) славянский литургический обряд. И с этого времени распространились привилегии славянского языка и богослужения на территории Европы. В XIV в. эта легенда достигла Чехии, Польши, а позднее Италии, Испании, Швейцарии, Англии [Verkholantsev, 2014].

Заметим также, что текст послания сопровождают немногочисленные сноски на авторитетные источники как римского, так и славянского происхождения. К римской группе источников отнесем буллу папы Иоанна VIII «Industriae tuae», которая в самом тексте документа транслитерирована на русский язык, а также послание папы Льва XIII. Среди славянских источников выделим агиографическое сочинение хорватского происхождения, изданное в Загребе, а также апостольские письма, размещённые в 3 томе универсальной 4-томной чешской научной монографии «Magnae Moraviae Fontes Historici» («Исторические источники по истории Моравии»), изданные к 1100-летию прихода братьев в Моравию на базе моравского университета Я.Э. Пуркине в Брно[37].

Сюжетно-тематическим продолжением апостольского письма «Egregiae virtutis» служит достаточно объёмная энциклика папы Иоанна Павла II «Slavorum apostoli» («Апостолы славян»), которая подразделяется на восемь тематических разделов; каждый из этих разделов имеет подразделы в соответствии с логикой изложения материала. Если в «Egregiae virtutis» святые Кирилл и Мефодий были провозглашены сопокровителями Европы, то уже в самом названии исследуемой нами энциклики «Slavorum apostoli» солунские братья впервые предстают перед западноевропейским миром в роли апостолов (славяне почитали Кирилла и Мефодия как равноапостольных ещё с VII–VIII вв.). Вместе с тем необходимо отметить, что данная интерпретация миссионерского подвига солунских братьев станет впоследствии стимулом для общехристианского диалога восточных и западных церквей.

В документе «Slavorum Apostoli» можно выделить следующие темы, которые характеризуют подразделы: введение с отсылкой к ранним документам, биографический очерк святых просветителей, проповедь Евангелия и утверждение Церкви, смысл всеобщности Церкви, инкультурация в контексте общехристианского мировоззрения, роль тысячелетия христианского просвещения для славян, выводы с обращением к Богу.

[35] Иоанн Павел II. 1993. Единство в многообразии. Размышления о Востоке и Западе. Милан: «Христианская Россия» — Москва : «Благовест». — С. 31–36. — URL: http://www.cerkva.od.ua/cyril-methodius/63-egregiae-virtutis; Ioannes Paulus PP. II. Epistulae Apostolicae. Egregiae Virtutis. — URL: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/1980/documents/hf_jp-ii_apl_31121980_egregiae-virtutis.html

[36] Ibidem.

[37] Magnae Moraviae Fontes Historici. Brno: Universita J.E. Purkyně. 1967. 359 s.

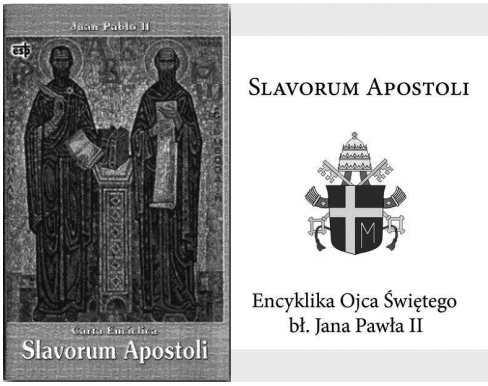


Рис. 4. *Польское издание энциклики «Slavorum apostoli»*
Pic. 4. Polish imprint of encyclical *Slavorum apostoli*

Во введении папа резюмирует те окружные послания и апостольские письма, которые были посвящены святым Кириллу и Мефодию и их сравнению с ролью святого Бенедикта в Западной Европе, вновь упоминая папу Льва XIII. Как и в апостольском послании «Egregiae virtutis», переводчик энциклики на русский язык транслитерирует латинские названия папских документов. Здесь же Иоанн Павел II указывает на себя как на автора энциклики, подчёркивая своё происхождение «из гущи славянских народов»[38], предлагая рассмотреть исторический контекст миссионерской деятельности святых братьев и связанное с этой миссией начало межхристианского диалога Востока и Запада, Европы и славянского мира.

Отдельный раздел энциклики «Slavorum apostoli» занимает краткое жизнеописание святых Кирилла и Мефодия. Здесь Иоанн Павел II не претендует на биографическую точность, «оставляя учёным-историкам уточнения и дискуссии относительно отдельных моментов»[39]. Иоанн Павел II называет братьев греками по происхождению, что является не совсем корректным, так как их мать была родом из Македонии — той части Греции, где проживали славяне. Ориентальные устремления папы, объясняющиеся экуменистскими тенденциями в католической церкви, можно обнаружить и в «Egregiae virtutis», и в «Slavorum apostoli» [Ioannidis, 2016], и в более поздней энциклике «Orientale lumen» («Свет с Востока», 1995)[40]. Несмотря на то, что папа упоминает о заключении Мефодия, епископа Моравского, он тем не менее обходит острые противостояния независимой церковной организации Великой Моравии и Регенсбургского диоцеза, а также последующего изгнания из страны учеников Кирилла и Мефодия.

Повествование о миссионерском служении святых братьев выделено в отдельный раздел под названием «Благовестники», что на славянском языке означает буквально благую весть. В славянской традиции Евангелие называется благовестием (ср. англ. вариант энциклики — «Herald of Gospel»)[41]. Здесь папа акцентирует внимание на тернистом пути миссионера, который следует по стопам Христа. Как известно, миссия солунских братьев не ограничивалась лишь лингвокультурологической и социокультурной деятельностью в современном смысле этого слова. Это был очень сложный процесс единения народов в духе и истине, евангелизации,

[38] Иоанн Павел II. Единство в многообразии. Размышления о Востоке и Западе. Милан: «Христианская Россия» — Москва: «Благовест», 1993. С. 85–122; Энциклика Slavorum Apostoli Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия // Katolik.ru. — URL: http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/1363-entsiklika-slavorum-apost.html

[39] Ibidem.

[40] Можно отметить, что ориентальные тенденции папы Иоанна Павла II повлияли на его последователя Бенедикта XVI, который в письме «Quod Sanctum Cyrillum» называет братьев «Cyrillus ac Methodius — quos Orientis filios, patria Byzantinos, gente Graecos, missione Romanos, apostolatus fructibus Slavos appellare licet» («сыновья с Востока, византийцы по происхождению, родом греки, римляне по миссии и славяне по апостольскому служению»). См. AAS 19 (1927), Romae, P. 93–96. Benedict XVI General audience. Saint Peter's Square Wednesday, 17 June 2009. — URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090617_en.html

[41] John Paul II. Slavorum Apostoli // Vatican. — URL: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html ; Иоанн Павел II.. Единство в многообразии. Размышления о Востоке и Западе. — Милан : «Христианская Россия»; Москва : «Благовест». — 1993. — С. 85–122; Энциклика Slavorum Apostoli Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия // Katolik.ru. — URL: http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/1363-entsiklika-slavorum-apost.html

примирении враждующих князей, священнослужителей и мирян и т.п. Давая по ходу своего рассуждения явные и неявные отсылки к текстам Ветхого Завета, папа сравнивает христианскую ревность святых Кирилла и Мефодия с послушанием праотца Авраама, ушедшего в ту землю, которую указал ему Бог.

Особый акцент делается на культуротворческой миссии святых, которая способствовала формированию и последующему утверждению историко-культурных связей славянского мира с Европой. Давая краткий историко-культурный экскурс процессу христианизации славянских стран, папа упоминает в хронологической последовательности ключевые фигуры славянского духовного культурогенеза: чешские князья — Борживой, Вацлав, польский правитель Мешко, наконец, святой князь Владимир, креститель Руси. Удивительно то, что мы не встречаем имени просветителя Болгарии — Бориса-Михаила, однако в энциклике есть важная ремарка о святом Клименте Охридском — ученике Кирилла и Мефодия и основателе монашеской жизни на Балканах по аналогии со святым Бенедиктом на Западе[42].

Вслед за папой Львом XIII, Иоанн Павел вводит второй литургический праздник Римской Церкви — день погребения или успения святого Кирилла, который был погребён в базилике Сант-Клементо в Италии. Этот праздник был назначен на 8 февраля. Тем самым Иоанн Павел II воздаёт почесть не только святому Кириллу, но и вслед за «Grande munus» [Barlieva, 2018] признаёт преемственность святого славянского просветителя и папской власти в лице Климента I.

В заключении энциклики мы обнаруживаем обращение папы к жанру молитвы к Кириллу и Мефодию, которое указывает на его сопричастность к святым. Это отличительная черта, которую мы не встретим ни у Льва XIII в «Grande munus» [Reljanović, 2001: 355–374], ни в «Egregiae virtutis». Молитва папы к Богу Отцу о даровании единства христиан и славян местами напоминает нам «Символ веры» («Credo»), которая в энциклике завершается обращением к Пресвятой Троице о ходатайстве за христианское единство, а также за созданную Христом Церковь, которая названа «даром» (ср. «Во едину, святую, соборную и апостольскую церковь»)[43]. «Credo» сменяется благодарственной молитвой, в которой папа ещё раз напоминает о своей национальной сопричастности славянской общности.

Каждый раздел сопровождается цитатами из Ветхого и Нового Завета, Деяний апостолов. В качестве источников папа обращается к агиографическому корпусу, посвящённому святым Кириллу и Мефодию на латинском языке, папским документам — булле Иоанна VIII, энцикликам Льва XIII и Павла VI, а также документам Второго Ватиканского собора, постановлениям «Об экуменизме».

Заключение. Кирилло-мефодиевская традиция и Европа нашего времени

В работе были проанализированы энциклики папы Льва XIII и Иоанна Павла II, которые поставили святых солунских братьев в разряд великих святителей всего христианского и европейского мира, подчеркнув их государственное, историко-культурное, церковно-религиозное значение, — прежде всего, для католического мира.

В результате показано, что в этих документах подчёркивается: святые Кирилл и Мефодий входят в сонм святых неразделённой христианской церкви, которых почитают как католики, так и православные. Солунские братья, согласно энцикликам, положили начало межкультурному и межхристианскому диалогу западных и восточнохристианских традиций, ценностей, обрядовых различий разных — славянских и неславянских — европейских регионов в рамках единой Вселенской Церкви. Вы-

[42] Ibidem.
[43] Ibidem.

сказывается мысль, что в определённом смысле святые братья и их ученики встали у истоков Поместных славянских церквей, призванных обогатить вселенское христианство своими церковно-культурными особенностями с условием соблюдения апостолических принципов единства догматов и соблюдения таинств, установленных самим Христом.

Исторически культ святых братьев — одно из важнейших явлений в культурной традиции Центральной и Восточной Европы, сформировавшееся под влиянием традиций славянских и отчасти других европейских народов, населявших Великую Моравию, претерпевшее ряд трансформаций от Средневековья к Новому времени. Духовный завет Кирилла и Мефодия был воспринят вновь образовавшимися государствами славянского мира (Чехией, Польшей, Словакией, Болгарией, Сербией), а славянский язык, ставший сакральным, и богослужебные книги, переведённые на этот язык, впоследствии обрели европейскую известность. Что, в свою очередь, повлияло на формирование восточного обряда в католицизме, протестантских течений, наконец, униатов и старокатоликов. Христианские традиции и представления, изложенные святыми братьями на славянском языке, сформировали единое культурное поле, которое характерно как для славянских стран, так и для Европы в целом. С кирилло-мефодиевской традицией связаны биритуальные особенности совершения богослужений, бенедектинская монашеская практика, воспринятая западными славянами и Хорватией: с одной стороны, аккумуляция восточной богослужебной практики в католическом мире, благодаря которой в традиции разных европейских церквей появляются восточнохристианские жанры в переводе на латинский язык, использование римского обряда хорватскими монахами-глаголашами, а с другой — перенесение западнохристианских богослужебных особенностей в лоно восточной церкви на примере служения Мессы св. апостола Петра в православной традиции. Деятельность Кирилла и Мефодия представляет собой основу для формирования единого кросскультурного пространства Востока и Запада и последующего межконфессионального диалога разных христианских деноминаций.

Вхождение кирилло-мефодианской традиции в создание славянской идентичности создало мощный импульс для этнического самоопределения национальных групп в славянском мире. Активизация культа святых пришлась на XIX в., что стало важным элементом формирования национальной идентичности новых европейских стран, возникших после распада великих европейских империй. Культ святых братьев, возрождённый после периода атеизма и падения советского блока во многих славянских странах, получил новое звучание в условиях формирования ментальности «новорождённых» славянских государств, вновь обратившихся к кирилло-мефодиевскому наследию, чтобы закрепить традицию этнонациональной идентичности в условиях глобалистских тенденций и сохранить богослужебный канон в связи с усилением экуменизма и диалога конфессий. Таким образом почитание святых братьев получило наднацинальное значение в контексте политической, историко-культурной, церковной и религиозной парадигм, что выражается в усилении тенденций синкретизма на фоне интенсивной «национализации» религиозных институтов. Параллельно получает дополнительный импульс почитание святых солунских братьев, в том числе — в форме разного рода социокультурных мероприятий.

Дальнейшее изучение историко-культурной и религиозной традиции почитания святых Кирилла и Мефодия славянскими и европейскими народами с учётом описания и анализа важных папских документов XIX–XX вв. позволило бы расширить представление об их культе как существенном элементе многих поворотных моментов современной истории славян и Европы в целом.

Список литературы:

Козлов М. Западное христианство : взгляд с Востока / М. Козлов, Д.П. Огицкий. — Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. — 605 с.

Пиккио Р. Православното славянство и старобългарската културна традиция. — София : Унив. изд-во "Св. Климент Охридски", 1993. — 724 с.

Пиккио Р. Slavia Orthodoxa : Литература и язык. — Москва : Знак, 2003. — 703 с.

Marti R.W. Slavia cyrillo-methodiana // Studi cirillometodiani : nel 1150o anniversario della missione tra gli Slavi dei santi Cirillo e Metodio. — Milano : Ziffer, Giorgio Publ., 2015. — P. 103–121.

Kanior M. Misja Benedyktynów Słowiańskich w kościele Św. Krzyża w Krakowie // Folia Historica Cracoviensia. — 1994. — Vol. 2. — S. 23–30. — DOI: 10.15633/fhc.1437.

Ланцева А.М. Гимнографическое наследие Святого Войтеха-Адальберта в контексте средневековых чешско-польских межкультурных отношений // Россия и Польша: опыт тысячелетнего соседства : Материалы международной научной конференции, Москва, 15 марта 2019 года. — Москва : Московский педагогический государственный университет, 2019. — С. 42–54.

Codrington H.W. The liturgy of Saint Peter. — Münster in Westfalen : Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1936. — VIII, 223 s.

Пентковский А. Славянское богослужение и славянская гимнография византийскою обряда в X веке // Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit Beiträge einer internationalen Tagung, Bonn, 7. — 10. Juni 2005. — Paderborn : F. Schöningh, 2007. — С. 16–26. — DOI: 10.30965/9783657764297_004.

Пентковский А.М. Славянское богослужение в архиепископии святителя Мефодия // Свети Кирило и Методие и словенско писано наслеге. 863–2013. — Београд : ИНСТИТУТ ЗА СРПСКИ ЈЕЗИК САНУ, 2014. — С. 25–102.

Vašica J. Slovanská bohoslužba v českých zemích. — Praha : Vyšehrad, 1940. — 31 s.

Tkadlčik V. Slovanská liturgie svatého Petra // Duchovní pastýř. — 1977. — Vol. 26, № (1–2). — S. 13–14.

Чижевский Д. К вопросу о литургии св. Петра // Slovo: časopis Staroslavenskoga instituta u Zagrebu. — 1953. — № 2. — С. 37–41.

Thomson F.J. The legacy of SS. Cyril and Methodius in the Counter-Reformation: the council of trent and the question of scripture and liturgy in the Vernacular, together with an account of the subsequent consequences for the Slavo-Latin (Glagolitic) rite and the Bible // Methodios und Kyrillos in ihrer europäischen Dimension. — Frankfurt am Main : Peter Lang, 2005. — Pp. 87–246.

Vajs J. Memoria liturgiae Slavicae in dioecesi Auxerensi; ex archivo dioecesano Auxerensi excerpsit. — Toronto : Veglae, 1906. — 136 p.

Гордиенко Н.С. Современный экуменизм : движение за единство христианских церквей. — Москва : Наука, 1972. — 200 с.

Заскас И.М. Католицизм и экуменизм. — Вильнюс : Общество «Знание», 1987. — 22 с.

Кураев А. Вызов экуменизма. — Москва : Грифон, 2008. — 477, [2] с.

Wojak T. Kilka słów o tolerancji i ekumenii. — Warszawa : Nauka–Kościół–ekumenizm, 1994. — 112 s.

Гавлик Л. Государство и держава мораван (К вопросу о месте Великой Моравии в политическом и социальном развитии Европы) // Великая Моравия : ее историческое и культурное значение. — Москва : Наука, 1985. — С. 96–108.

Třeštík D. Biskup Vojtěch a vznik střední Evropy // Svatý Vojtěch, Čechové a Evropa : mezinárodní sympozium uspořádané Českou křesťanskou akademií a Historickým ústavem Akademie věd ČR 19.-20. listopadu 1997 v Praze. — Praha : NLN, 1998. — S. 5–12.

Флоря Б.Н. Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше // Принятие христианства народами центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. — Москва : Наука, 1988. — С. 122–158.

Grivec F. Sermo panegyricus in memoriam ss. Cyrilli et Methodii // Acta Academiae Velehradensis. — 1947. — Vol. 18. — S. 1–25.

Bloch H. Monte Cassino in the Middle Ages. Vol. I. — Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 1986. — XXV, 628 p.

Feller L. Le cartulaire-chronique de San Clemente a Casauria // Les cartulaires: actes de la table ronde ... (Paris, 5-7 décembre 1991). — Paris : École des Chartes, 1993. — Pp. 261–277.

Ikas W.-V. Martinus Polonus' Chronicle of the Popes and Emperors: A Medieval Best-Seller and Its Neglected Influence on Medieval English Chroniclers // The English Historical Review. Oxford University Press. — 2001. — Vol. 116, № 466. — Pp. 327–341. — DOI: 10.1093/ehr/116.466.327.

Kalhous D. Granum catalogi praesulum moraviae jako pramen k dějinám Moravy 9.-11. století? // Medievalia historica Bohemica. — 2007. — Vol. 11. — S. 23–38.

Dufka V.S. Evangelization as portrayed in the liturgical and cultural expression of Saints Cyril and Methodius // Studia Bobolanum. — 2017. — Vol. 28, № 4. — Pp. 229–240.

Barlieva S. SS Cyril and Methodius in the Papal Letters of the Modern Age: From Grande Munus to Orientale Lumen // Medieval Bulgarian Literature. Институт за литература – BAN. — 2018. — № 57–58. — S. 84–95.

Magnae Moraviae fontes historici II / Bartoňková D. et al. — Brno : Universita J. E. Purkyně, 1967. — 359 s.

Nechutová J. Latinská literatura českého středověku do roku 1400. — Praha : Vyšehrad, 2000. — 365 s.

Stanislav J. Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda v legendach a listoch. — Turčiansky Sv. Martin : Maticaslov, 1933. — 879 s.

Králík O. K počátkům literatury v Přemyslovských Čechách. — Praha : Československá Akad. Věd, 1960. — 104 s.

Ludvíkovský J. The Great-Moravia tradition in the 10 cent. Bohemia and Christianís Legend // Magna Moravia : sbornik k 1100. vyroci prichodu byzantske mise na Moravu. — Prague : Statni pedagogicke nakl., 1965. — Pp. 525–566.

Večerka R. Velkomoravská literatura v přemyslovských Čechách // Slavia. — 1963. — Vol. 32, № 3. — S. 398–416.

Mareš F.V. Cyrilometodějská tradice a slavistika. — Praha : Torst, 2000. — 736 s.

Tkadlčík V. K datování hlaholských služeb o sv. Cyrilu a Metoději // Slovo : časopis Staroslavenskoga instituta u Zagrebu. Staroslavenski institut. — 1977. — № 27. — S. 85–128.

Kružliak I. Cyrilometodský kult u Slovákov ; Dlhá cesta k slovenskej cirkevnej provincii. — Prešov : Vyd. Michala Vaška, 2003. — 235 s.

Balak R. Vybrané aspekty významu misie sv. Cyrila a Metoda v slovenskom a európskom priestore // Cyril a Metod Slovensko a Europa : Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie : Trnava 25.-29. mája 2005. — Trnava : Univerzita sv. Cyrila a Metoda. Filozofická fakulta, 2007. — S. 213–215.

Bagin A. Cyrilometodská tradícia u Slovákov. — Bratislava : Slovak Academic Press, 1993. — 66 s.

Taft R.F. Katolicismus východního obřadu : dědictví a poslání. — Velehrad : Refugium : Centrum Aletti, 2002. — 63 s.

Korec J.C. Cirkev v dejinách Slovenska. — Bratislava : Lúč, 1997. — 800 s.

Polkowski I. Cześć ś.ś. Cyrylla i Metodego w Polsce według ksiag liturgicznych i legend od końca 13. wieku. — Kraków : Czas, 1885. — 64 s.

Straka J. Lesk a bieda diplomacie. — IVD a MV, Bratislava : Inštitút verejnej diplomacie a medzinárodných vzťahov, 2009. — 235 s.

Matúš J. Cyril a Metod Tradícia a odkaz pre rozvoj vzdelanosti // 1150. výročie príchodu vierozvestcov Cyrila a Metoda : zborník z programovej konferencie venovanej 1150. výročiu príchodu vierozvestcov Cyrila a Metoda na Vel'kú Moravu ; 30.5.2012. — Trnava : Úrad TTSK. — S. 59-69.

Korec J.C. Duchovné cvičenia vo Vatikáne : pre Svätého Otca Jána Pavla II. a jeho spolupracovníkov, 1.-7. marca 1998 : Kristus včera, dnes i naveky. — Bratislava : Lúč, 1998. — 13 s.

Korec J.C. Tisíc rokov Slovenska s cirkvou. — Bratislava : Lúč, 2015. — 896 s.

Kelly J.F. The ecumenical councils of the Catholic Church : a history. — Collegeville : Liturgical Press, 2009. — 216 p.

Zängle M. Trends in Papal communication: a content analysis of Encyclicals, from Leo XIII to Pope Francis // Historical Social Research. — 2014. — Vol. 39, № 4. — Pp. 329–364. — DOI: 10.12759/hsr.39.2014.4.329-364

Ambros P. Encyklika Lva XIII. Grande munus (1880), apoštolský list sv. Jana Pavla II. Egregiae virtutis (1980) a jejich vliv na proměnu témat a funkcí cyrilometodějské tradice ve 20. a 21. století // Cyrilometodějská tradice v novodobých československých dějinách. — Zlín : Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, z.s.p.o., 2018. — S. 55–63.

Винтер Э. Папство и царизм. — Москва : Рипол Классик, 2013. — 544 с.

Самарин Ю.Ф. Иезуиты и их отношение к России: Письма к иезуиту Мартынову. — Москва : Тип. Грачева и Ко., 1870. — 510 с.

Бессчетнова Е. В. Переписка папы римского Льва XIII и российского императора Александра III как источник по истории ватикано-российских отношений во второй половине XIX века // Новая и новейшая история. — 2020. — № 3. — С. 56-69. — DOI 10.31857/S013038640009145-7.

Андреев А.Р. История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской империи. XVI — начало XIX в. — Москва : Русская панорама, 1998. — 281 с.

Тамборра А. Католическая церковь и русское православие : два века противостояния и диалога. — Москва : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2007. — 631 с.

Яковенко С.Г. Иезуиты и Россия: историографический аспект, материалы российских архивов по истории иезуитов в России // Россия и иезуиты: 1772–1820: сборник материалов международных конференций, Москва–Рим, 2002-2004 гг. — Москва : Наука, 2006. — С. 27–47.

Urbańczyk P. Early Christianity in Central and East Europe. — Warszawa : Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences, 1997. — 202 p.

Verkholantsev J. The Slavic Letters of St. Jerome : The History of the Legend and Its Legacy, or, How the Translator of the Vulgate Became an Apostle of the Slavs. — New York : Cornell University Press, 2014. — 280 p.

Ioannidis F. The Encyclical " Slavorum Apostoli" by Pope John Paul II: Dialogue of the Catholic Church with the Past and the Future // Fragmenta Hellenoslavica. — 2016. — Vol. 3, № 3. — Pp. 59–68. — DOI: 10.26262/FH.V3I3.5617

Reljanović M. The Encyclical Grande Munus and the Question of the Restoration of Glagolitism // Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru. — 2001. — № 43. — Pp. 355–374.

References:

Kozlov, M. E. and Ogickij, D. P. (2009) *Zapadnoe christianstvo : vzgljad s Vostoka [Western Christianity: A View from the East].* Moscow: Izdat. Sretenskogo Monastyrja Publ. (In Russian)

Picchio, R. (1993) *Pravoslavnoto slavianstvo i starobulgarskata kulturna traditsiia [Slavia Orthodoxa and the Old Bulgarian Cultural Tradition].* Sofiia: St. Kliment Ohridski University Press. (In Bulgarian)

Picchio, R. (2003) *Slavia Orthodoxa : literatura i jazyk [Slavia Orthodoxa : Literature and Language].* Moscow: Znak. (In Russian)

Marti, R. W. (2015) 'Slavia cyrillo-methodiana', in *Studi cirillometodiani: nel 1150o anniversario della missione tra gli Slavi dei santi Cirillo e Metodio.* Milano: Ziffer, Giorgio Publ., pp. 103–121.

Kanior, M. (1994) 'Misja Benedyktynów Słowiańskich w kościele Św. Krzyża w Krakowie', *Folia Historica Cracoviensia,* 2, s. 23–30. DOI: 10.15633/fhc.1437

Lantseva, A. M. (2019) 'The Hymnography of St. Vojtěch-Adalbert in the Context of Medieval Czech'Polish Cultural Relations', in *Rossija i Pol'sha: opyt tysjacheletnego sosedstva. Sbornik Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii [Russia and Poland: Experience of a Thousand Years Neighborhood : Conference Proceedings].* Moscow: MPGU Publ., pp. 42–54. (In Russian)

Codrington, H. W. (1936) *The liturgy of Saint Peter.* Münster in Westfalen: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Pentkovskiy, A. (2007) 'Slavjanskoe bogosluzhenie i slavjanskaja gimnografija vizantijskogo obrjada v X veke [Slavic Liturgy and Slavic hymnography of the Byzantine rite in the 10th century]', in *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit Beiträge einer internationalen Tagung, Bonn, 7. — 10. Juni 2005.* Paderborn: F. Schöningh, pp. 16–26. DOI: 10.30965/9783657764297_004. (In Russian)

Pentkovskiy, A. M. (2014) 'Slavic Liturgy in the Archdiocese of Archbishop Methodius', in *Belgradi MMXIV Sancti Cyrillus et Methodiueset Hereditas Slavica Litteraria DCCCLXIII–MMXIII.* Belgrad: Institutum Linguae Serbicae Academiae Scientiarum et Artium Serbicae Publ., pp. 25–102. (In Russian)

Vašica, J. (1940) *Slovanská bohoslužba v českých zemích.* Praha: Vyšehrad.

Tkadlčik, V. (1977) 'Slovanská liturgie svatého Petra' *Duchovní pastýř.* 26(1–2). S. 13–14.

Chizhevskij, D. (1953) 'K voprosu o liturgii sv. Petra', *Slovo: časopis Staroslavenskoga instituta u Zagrebu,* (2), pp. 37–41. (In Russian)

Thomson, F. J. (2005) 'The legacy of SS. Cyril and Methodius in the Counter-Reformation: the council of trent and the question of scripture and liturgy in the Vernacular, together with an account of the subsequent consequences for the Slavo-Latin (Glagolitic) rite and the Bible', in *Methodios und Kyrillos in ihrer europäischen Dimension.* Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 87–246.

Vajs, J. (1906) *Memoria liturgiae Slavicae in dioecesi Auxerensi; ex archivo dioecesano Auxerensi excerpsit.* Toronto: Veglae.

Gordienko, N. S. (1972) *Sovremennyi ekumenizm : dvizhenie za edinstvo khristianskikh tserkvei [Modern Ecumenism: A Movement for the Unity of Christian Churches].* Moscow: Nauka Publ. (In Russian)

Zaskas, I. M. (1987) *Katolicizm i jekumenizm [Catholicism and ecumenism].* Vilnius: Obshhestvo «Znanie». (In Russian)

Kuraev, A. (2008) *Vyzov ekumenizma [The challenge of ecumenism].* Moscow: Grifon. (In Russian)

Wojak, T. (1994) *Kilka słów o tolerancji i ekumenii.* Warszawa: Nauka–Kościół–ekumenizm Publ.

Gavlik, L. (1985) 'Gosudarstvo i derzhava moravan (K voprosu o meste Velikoj Moravii v politicheskom i social'nom razvitii Evropy) [State Power and Moravians (the question of the place of the Great Moravian Empire in the political and social development of Europe)].', in *Velikaâ Moraviâ : ee istoričeskoe i kul'turnoe značenie [Great Moravia: its historical and cultural significance].* Moscow: Nauka Publ., pp. 96–108. (In Russian)

Florja, B. N. (1988) 'Prinjatie hristianstva v Velikoj Moravii, Chehii i Pol'she [Conversion to Christianity in Great Moravia, Czech Republic and Poland]', in *Prinjatie hristianstva narodami Central'noj i Jugo-Vostochnoj Evropy i krešenie Rusi [The adoption of Christianity by the peoples of Central and South-Eastern Europe and the baptism of Russia].* Moscow: Nauka, pp. 122–126. (In Russian)

Grivec, F. (1947) 'Sermo panegyricus in memoriam ss. Cyrilli et Methodii', *Acta Academiae Velehradensis,* 18, s. 1–25.

Bloch, H. (1986) *Monte Cassino in the Middle Ages. Vol. I.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Feller, L. (1993) 'Le cartulaire-chronique de San Clemente a Casauria', in *Les cartulaires: actes de la table ronde ... (Paris, 5-7 décembre 1991).* Paris: École des Chartes, pp. 261–277.

Ikas, W.-V. (2001) 'Martinus Polonus' Chronicle of the Popes and Emperors: A Medieval Best-Seller and Its Neglected Influence on Medieval English Chroniclers', *The English Historical Review,* 116(466), pp. 327–341. DOI: 10.1093/ehr/116.466.327.

Kalhous, D. (2007) 'Granum catalogi praesulum moraviae jako pramen k dějinám Moravy 9.-11. století?', *Medievalia historica Bohemica,* 11, s. 23–38.

Dufka, V. S. (2017) 'Evangelization as portrayed in the liturgical and cultural expression of Saints Cyril and Methodius', *Studia Bobolanum,* 28(4), pp. 229–240.

Barlieva, S. (2018) 'SS Cyril and Methodius in the Papal Letters of the Modern Age: From Grande Munus to Orientale Lumen', *Medieval Bulgarian Literature,* (57–58), pp. 84–95.

Bartoňková, D. et al (1967) *Magnae Moraviae fontes historici II,.* Brno: Universita J. E. Purkyně.

Nechutová, J. (2000) *Latinská literatura českého středověku do roku 1400.* Praha: Vyšehrad.

Stanislav, J. (1933) *Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda v legendach a listoch.* Turčiansky Sv. Martin: Maticaslov.

Králík, O. (1960) *K počátkům literatury v Přemyslovských Čechách.* Praha: Československá Akad. Věd.

Ludvíkovský, J. (1965) 'The Great-Moravia tradition in the 10cent. Bohemia and Christianís Legend', in Macůrek, J. (ed.) *Magna Moravia : sbornik k 1100. vyroci prichodu byzantske mise na Moravu.* Prague : Statni pedagogicke nakl., pp. 525–566.

Večerka, R. (1963) 'Velkomoravská literatura v přemyslovských Čechách', *Slavia*, 32(3), s. 398–416.

Mareš, F. V. (2000) *Cyrilometodějská tradice a slavistika.* Praha: Torst

Tkadlčík, V. (1977) 'K datování hlaholských služeb o sv. Cyrilu a Metoději', *Slovo : časopis Staroslavenskoga instituta u Zagrebu,* (27), s. 85–128.

Kružliak, I. (2003) *Cyrilometodský kult u Slovákov ; Dlhá cesta k slovenskej cirkevnej provincii.* Prešov: Vyd. Michala Vaška.

Balak, R. (2007) 'Vybrané aspekty významu misie sv. Cyrila a Metoda v slovenskom a európskom priestore', in *Cyril a Metod Slovensko a Europa : Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie : Trnava 25.-29. mája 2005.* Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda. Filozofická fakulta, s. 213-215.

Bagin, A. (1993) *Cyrilometodská tradícia u Slovákov.* Bratislava: Slovak Academic Press.

Taft, R. F. (2002) *Katolicismus východního obřadu : dědictví a poslání.* Velehrad: Refugium : Centrum Aletti.

Korec, J. C. (1997) *Cirkev v dejinách Slovenska.* Bratislava: Lúč.

Polkowski, I. (1885) *Cześć ś.ś. Cyrylla i Metodego w Polsce według ksiag liturgicznych i legend od końca 13. wieku.* Kraków: Czas.

Straka, J. (2009) *Lesk a bieda diplomacie.* IVD a MV, Bratislava: Inštitút verejnej diplomacie a medzinárodných vzťahov.

Matúš, J. (2012) 'Cyril a Metod Tradícia a odkaz pre rozvoj vzdelanosti', in *1150. výročie príchodu vierozvestcov Cyrila a Metoda : zborník z programovej konferencie venovanej 1150. výročiu príchodu vierozvestcov Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu ; 30.5.2012.* Trnava: Úrad TTSK, s. 59-69.

Korec, J. C. (1998) *Duchovné cvičenia vo Vatikáne : pre Svätého Otca Jána Pavla II. a jeho spolupracovníkov, 1.–7. marca 1998 : Kristus včera, dnes i naveky.* Bratislava: Lúč.

Korec, J. C. (2015) *Tisíc rokov Slovenska s cirkvou.* Bratislava: Lúč.

Kelly, J. F. (2009) *The ecumenical councils of the Catholic Church : a history.* Collegeville, Minn.: Liturgical Press.

Zängle, M. (2014) 'Trends in Papal communication: a content analysis of Encyclicals, from Leo XIII to Pope Francis', *Historical Social Research,* 39(4), pp. 329–364. DOI: 10.12759/hsr.39.2014.4.329-364.

Ambros, P. (2018) 'Encyklika Lva XIII. Grande munus (1880), apoštolský list sv. Jana Pavla II. Egregiae virtutis (1980) a jejich vliv na proměnu témat a funkcí cyrilometodějské tradice ve 20. a 21. století', in *Cyrilometodějská tradice v novodobých československých dějinách.* Zlín: Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, z.s.p.o., s. 55–63.

Winter, E. (1960) *Russland und das Papsttum.* Berlin: Akademie-Verlag. (Russ. ed. (2013) *Papstvo i carizm.* Moscow: Ripola Klassik Publ.)

Samarin, J. F. (1870) *Iezuity i ih otnoshenie k Rossii: Pis'ma k iezuitu Martynovu [Jesuits and Their Relationship to Russia: Letters to Jesuit Martynov].* Moscow: Tip. Gracheva i Ko. Publ. (In Russian).

Besschetnova, E. (2020) 'Correspondence between Leo XIII and Emperor Alexander III of Russia as a Source for the History of the Holy See — Russia Relations in the Second Half of the 19th Century', *Novaia i noveishaia istoriia,* (3), pp. 56–69. DOI: 10.31857/S013038640009145-7. (In Russian)

Andreev, A. R. (1998) *Istorija ordena iezuitov. Iezuity v Rossijskoj imperii. XVI – nachalo XIX veka [History of the Jesuit Order. Jesuits in the Russian Empire. XVI – early XIX century].* Moscow: Russkaja panorama Publ. (In Russian).

Tamborra, A. (1992) *Chiesa cattolica e Ortodossia russa : due secoli di confronto e dialogo ; dalla Santa Alleanza ai nostri giorni.* Cinisello Balsamo: Paoline. (Russ. ed. (2007) *Katolicheskaia tserkov i russkoe pravoslavie : dva veka protivostoianiia i dialoga.* Moscow: Bibleisko-bogoslovskii in-t sv. apostola Andreia Publ.)

Yakovenko, S. G. (2006) 'Iezuity i Rossija: istoriograficheskij aspekt, materialy rossijskih arhivov po istorii iezuitov v Rossii [Jesuits and Russia: the historiographic aspect, materials of the Russian archives on the history of the Jesuits in Russia]', in *Rossija i iezuity: 1772–1820 [Russia and the Jesuits: 1772–1820. Conferences Proceedings, Moscow – Rome, 2002–2004].* Moscow: Nauka Publ., pp. 27–47. (In Russian).

Urbańczyk, P. (1997) *Early Christianity in Central and East Europe.* Warszawa: Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences.

Verkholantsev, J. (2014) *The Slavic Letters of St. Jerome : The History of the Legend and Its Legacy, or, How the Translator of the Vulgate Became an Apostle of the Slavs.* New York: Cornell University Press.

Ioannidis, F. (2016) 'The Encyclical " Slavorum Apostoli" by Pope John Paul II: Dialogue of the Catholic Church with the Past and the Future', *Fragmenta Hellenoslavica,* 3(3), pp. 59–68. DOI: 10.26262/FH.V3I3.5617.

Reljanović, M. (2001) 'The Encyclical Grande Munus and the Question of the Restoration of Glagolitism', *Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru,* (43), pp. 355–374.

Информация об авторах

Анна Михайловна Ланцева — кандидат культурологии, доцент кафедры славяноведения и культурологии Института славянской культуры Российского государственного университета имени А.Н. Косыгина. 129337, Москва, Хибинский проезд, 6; доцент кафедры латинского языка и основ терминологии РНИМУ им. Н.И. Пирогова. 117997, Москва, ул. Островитянова, 1. (Россия)

Антон Евгеньевич Гапанюк — старший преподаватель кафедры теологии и религиоведения Российского православного университета святого Иоанна Богослова. 127473, г. Москва, пер. Чернышевского, д. 11 А, стр. 1. (Россия)

Константин Саймон — доктор теологии, профессор, вице-ректор-эмеритус Папского Восточного Института в Риме. 00185, Рим (Италия), Площадь Санта Мария Маджоре, 7. (Италия)

Конфликт интересов. Авторы заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Anna M. Lanceva — PhD in cultural studies, Associate professor, Department of Slavic studies and culturology of the Institute of Slavic culture of Russian State University named after A. N. Kosygin (RSU). 129337, Moscow, Khibinsky p., 6. (Russia); Associate professor Department of Latin and basics of terminology at the Russian National Research Medical University (RNIMU). 117997, Moscow, Ostrovityanova str., 1 (Russia)

Anton E. Gapanyuk — Lecturer, Department of Theology and Religious Studies of Russian Orthodox University of Saint John the Divine. 127473, Moscow, per. Chernyshevskogo, 11 A/1 (Russia)

Constantine Simon — Doctor of Theology, Professor, Vice-Rector-Emeritus of the Pontifical Oriental Institute in Rome. 00185, Rome (Italy), Piazza of St. Mary Major, 7 (Italy)

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

Статья поступила в редакцию 7.05.2021; одобрена после рецензирования 16.06.2021; принята к публикации 26.08.2021.

The article was submitted 7.05.2021; approved after reviewing 16.06.2021; accepted for publication 26.08.2021.

Исследовательская статья
УДК 22.06
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-82-100

АУТОПОЙЕЗИС ДИСКУРСА ВЕРОТЕРПИМОСТИ (ИСТОКИ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В XIX В.)

Александр Юрьевич Бендин[1], Наталья Михайловна Маркова[2]

[1] Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь
abendin@yandex.ru
[2] Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых, Владимир, Россия
natmarkova@list.ru

Аннотация. Проблематика веротерпимости становится всё более актуальной как для Российской Федерации, так и для современного мира в целом. Не только СМИ, но и академические издания практически ежедневно сообщают о конфликтах между религиозными сообществами локального и глобального масштаба. Статья рассматривает ряд новых аспектов феномена веротерпимости, открывающихся при его описании в качестве аутопойезиса специфического межкультурного коммуникативного дискурса. Исследование показало, что этот дискурс был эксплицитно представлен в текстах базы данных ресурса «Национальный корпус русского языка» только начиная с XIX в. Изученные тексты манифестируют особые формы имплицитной веротерпимости, которая формируется и трансформируется в глобальном контексте межкультурной коммуникации, стремящейся развести «верное» («истинное», «нормативное») и «суеверное» («ложное», «произвольное»). При этом второе призвано маркировать различение так или иначе «допустимого» («терпимого», «осмеиваемого») от безусловно «запретного» («опасного», «наказуемого»). Развитие форм коммуникации от общения «лицом-к-лицу» к символике письменности в урбанистических культурах, а затем к современному господству «массмедийных» образов реальности способствует формированию «имперского» универсализма в понимании локальных особенностей. Ряд материалов из российской истории XIX в. позволяет в деталях показать, как именно развивался эксплицитный дискурс веротерпимости в различении с «нетерпимым» в период от создания Александром I «Священного союза» (где православные, католики и лютеране провозглашались «единым христианским народом») до охранительной «триады Уварова» и национального романтизма, стремившихся не только дистанцироваться от всего «иноверного», но и вступать с ним в многоплановый межкультурный диалог. Методологическим основанием описания материала выступает концепция Н. Лумана, которая позволяет рассматривать «верное» и «суеверное» как

© Бендин А.Ю., Маркова Н.М., 2021

различения, формирующиеся в процессе аутопойезиса религии в качестве социальной субсистемы. Особое внимание уделено историческим моментам, определившим предпосылки формирования вероисповедной политики Московского царства, которую можно обозначить как «протоимперскую веротерпимость».

Ключевые слова: аутопойезис, дискурс, веротерпимость, нетерпимое, империя, межкультурная коммуникация, религиоведение, XIX в.

Благодарности: Исследование поддержано грантом РФФИ, проект БРФФИ–РФФИ № Г20Р–211.

Для цитирования: Бендин А.Ю. Аутопойезис дискурса веротерпимости (истоки межкультурной коммуникации в XIX в.) / А.Ю. Бендин, Н.М. Маркова // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 82–100. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-82-100

Research article

AUTOPOIESIS OF THE DISCOURSE OF TOLERANCE (EARLY INTERCULTURAL COMMUNICATION IN THE 19th CENTURY)

Aleksandr Yu. Bendin[1], Natalia M. Markova[2]

[1] Belarusian State University, Minsk, Belarus
abendin@yandex.ru
[2] Vladimir State University after Alexander and Nikolay Stoletovs, Vladimir, Russia
natmarkova@list.ru

Abstract. The problem of religious tolerance is becoming more and more relevant both for the Russian Federation and the modern world as a whole, since not only the media, but also academic publications almost every day inform us about conflicts between religious communities of local and global scale. The article examines a number of new aspects of the phenomenon of religious tolerance that are revealed when it is described as an autopoiesis of a specific intercultural communicative discourse. This specific discourse is explicitly presented in the texts of the 19th centuries and later texts included in the database of the academic linguistic resource *National Corpus of the Russian Language*. The texts manifest special forms of implicit tolerance, which is formed, developed and transformed in the global context of intercultural communication, which seeks to distribute the *true* ("due", "normative") and *superstitious* ("false", "forbidden"). Starting with the most ancient texts *supersticious* is intended to mark the difference between *permissible* ("tolerant", "ridiculed") and the unconditionally *forbidden* ("dangerous", "intolerant"). The development of communication from the most ancient *face-to-face* communication to *written* forms in urban cultures and *mass media* images of global reality contributes to the formation of an *imperial* understanding of local features in modern culture. A number of materials from the Russian history of the 19th century show us in detail the development of discourse of tolerance in dialectics with the discourse of intolerance. We can see it from the era of the creation of the *Holly Alliance* by Alexander I, in which Orthodox Christians, Catholics and Lutherans were proclaimed *one Christian people* to protective *triad of Uvarov* and national romanticism, which sought not only to distance itself from everything *different*, but also to enter into a multifaceted intercultural dialogue. This development placed issues concerning *true*

and *superstition* within the framework of the *science of religion* that was emerging at the same time. The methodological basis for the description of the material is N. Luhmann's perspective concept, which allows us to consider *true* and *superstitious* as distinctions that are formed in the process of autopoiesis of religion as a social subsystem. Special attention is paid to some historical moments of the formation of the prerequisites for the religious policy of the Russian Empire in the 19th century, formed in the era of the Muscovy and the Russian state, where some aspects of the phenomenon are highlighted, which can be designated as *proto-imperial religious tolerance*.

Keywords: autopoiesis, discourse, religious tolerance, intolerance, empire, intercultural communication, religious studies, 19th century

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR according to the research project of BRFBR-RFBR № G20R-211.

For citation: Bendin, A. Yu., Markova, N. M. (2021) 'Autopoiesis of the Discourse of Religious Tolerance (Early Intercultural Communication in the 19th Century)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(3),* pp. 82–100. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-82-100

Феномены веротерпимости и толерантности СМИ часто связывают с социальными конфликтами в Европе эпохи Реформации (1517–1648)[1]. Более корректной, однако, представляется позиция, утверждающая, что во всех социальных общностях формировались формы солидарности и межкультурной коммуникации, поддерживающие нормы «предписанного», отличаемого от «допускаемого» и «запретного» [Запретное/допускаемое…, 2013]. Такой баланс социально терпимого и нетерпимого как «верного» и «суеверного» тысячи лет формировался в контексте конструирования символических образов универсальных «сил», метафорически описываемых как действия богов. Таковы, согласно Гомеру, «зевсовы божества», победившие в схватке за управление миром. Сюжет «теомахии» («войны богов», «войны приверженцев одних богов против других») утверждает важность и одновременно тщетность попыток различения «верного» (спасительного) и «суеверного» (гибельного), ибо действия её участников зависели не столько от «силы» людей, сколько от произвола «олимпийцев».

Гомеровские метафоры восходят, в свою очередь, к феноменам урбанистической культуры, опиравшейся на такую форму коммуникации, как письменность. Именно благодаря письменности до наших дней наряду с поэтически воспетыми образцами достойного поведения дошли древние нормы права. Начиная с древневосточной «литературы мудрости» можно проследить установку, согласно которой нормативность призвана обеспечить «радость сердца» каждого жителя города. Граждане призваны с искренним ликованием почитать «высшее начало мироздания», которое с эпохи «Кодекса Хаммурапи» (ок. 1755—1752 гг. до н. э.) стали связывать со универсализмом «справедливости» («правдой», «должным» и т.п.), поддерживаемой «богами» и обеспечивающим «изобильное» (при «верности» горожан) самовоспроизведение солидарного социума. То есть, говоря иным языком, — его вечный и успешный «аутопойезис». Тем самым утверждается различение «верного» как «законного» от «суеверного» — преступного «беззакония», включая грозящее гибелью (и потому нетерпимое обществом) «чародейство». Так, согласно Библии, «беззаконие» исходит от обладателей «сердца лукавого» и их «сборищ» («церковь лукавнующихъ», «сборище злонамеренных», Псал. 25, 5).

[1] Рылова А. Термин «толерантность»/«терпимость». Досье // Информационное агентство ТАСС. — 2015. — 16 ноября. — URL: https://tass.ru/info/2441674

Военные противостояния общин, городов, а после — государств и империй сочетались в истории с социальными конфликтами и нетерпимостью разных «групп влияния» в самих сообществах. Один из наиболее известных примеров подобных конфликтов связан с радикальными реформами Эхнатона (ок. 1351–1334 гг. до н.э.). Наряду с подобными попытками унифицировать «верования» населения имела место и политика уважительной терпимости к многообразию традиционных культов. Для народов, собранных имперским центром в одной стране, такую политику провозгласил текст «Цилиндра Кира» (Кира II Великого), датируемый 538 г. до н.э. Этот документ, помимо прочего, позволил освободить иудеев из вавилонского плена [Дандамаев, 1985: 76].

Утверждение коннотаций терминов «веротерпимость» и «толерантность» в России как части глобального сообщества

Наше исследование описывает некоторые истоки и предпосылки формирования дискурса веротерпимости (и тем самым межкультурной коммуникации) в XIX в., когда, как показывает лингвистический ресурс «Национальный корпус русского языка» (на 01.06.2021), впервые фиксируются сами слова «терпимость» (1793), «веротерпимость» (1837) и «толерантность» (1895). Появлению этих слов, разумеется, предшествовало формирование соответствующих социальных феноменов. Эти феномены с нашей точки зрения могут быть представлены не только в качестве частных исторических явлений. Возможно также показать их место в универсальном контексте, рассмотрев данные феномены как локальные проявления глобальных механизмов социальной саморегуляции в «имперской» и «протоимперской» формах (или, если воспользоваться термином Н. Лумана, «аутопойезиса» конкретных социумов).

В этой связи необходимо уточнить, *что именно* мы будем понимать под «аутопойезисом дискурса веротерпимости». Термин «аутопойезис», как известно, был введён У. Матураной для обозначения особого рода реальности живых существ, человека и их общностей, описывавшихся как самопорождающиеся системы [Maturana, 1980]. Позднее Н. Луман экстраполировал этот термин на социальные субсистемы (религию, искусство, право, науку и т.п.), которые благодаря языку и двузначному кодированию (да/нет) создают социальные основания для их дифференциации, заметив, что «если религия тяготеет к насильственным столкновениям, чтобы доказать или внушить правую веру, то ей приходится отыскивать политического заступника», однако политика «постепенно всё более дистанцируется от ведения религиозных войн», в результате чего «религия становится отдифференцированной системой» [Луман, 2006: 142–143].

Также отметим, что термин «дискурс» мы принимаем в трактовке М. Фуко как обозначение «практик, систематически формирующих те объекты, о которых они говорят» [Фуко, 2004: 112]. В свою очередь, термин «вѣротерпимость», согласно В. Далю, понимался в XIX в. как «свобода иновѣрцам исповедовать вѣру свою»[2]. Мы специально используем лексему «вѣра», которая для В. Даля была вовсе не тем, чем стало слово «вера» для авторов XXI в. (к их числу можно отнести создателей «Энциклопедии эпистемологии и философии науки» (далее — ЭЭФН)[3], подготовивших шесть статей, содержащих слово «вѣра»). Для В. Даля этим словом (заметим — в соответствии с действовавшим тогда «Сводом законов») разделительно обозначалась «первенствующая и господствующая в Российской Империи Вѣра». Она однозначно квалифицировалась как «Христианская

[2] Толковый словарь живого великорусского языка В.И. Даля. Часть I. — Москва : Об-во любителей российской словесности, 1863. — С. 294.

[3] Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Сост. и общ. ред. И.Т. Касавина. Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 99–109.

Православная Кафолическая Восточного исповедания». То есть — определённый и предписанный «Закон», отделяемый от ряда терпимых в стране «иностранных исповеданий» и вместе с тем отличный от «сект», «лжеучений», «расколов» и т.п. *нетерпимых* (преступных, уголовно наказуемых) явлений, которые «вѣрой» властями не признавались[4]. Для авторов ЭЭФН, писавших в условиях действующей Конституции РФ (1993), где подчеркивалось, что «каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания» (Ст. 28), это слово собирательно объединяет бесконечное многообразие личных и групповых феноменов — от субъективных «верований», противопоставляемых объективным «знаниям», до универсальной «философской веры» и конфессий.

Таким образом, даже при беглом сравнении становится очевидно, что в истории России слова «вѣротерпимость», «иновѣрцы» и «религия» существенно меняли свои денотаты и коннотации. Впрочем, сказанное касается не только России [Религия и молодежь, 2020: 5]. В поистине глобальном многообразии их интерпретаций на наш взгляд важно выделить три принципиально разных в религиоведческом плане типа социальных феноменов, описываемых с помощью данных понятий:

1) европейский «конфессиоцентричный» политический конструкт, когда термины «вѣра», «вѣротерпимость» и «иновѣрцы» входили в общее семантическое поле в соответствии разделительным обозначением предписанного «Закона» в конкретной стране (предание о «выборе вѣры», Повесть временных лет);

2) современный лингвистический, правовой, политологический, психологический, социологический и т.п. феномен, собирательно именуемый «свободой совести и свободой вероисповедания» (Конституции РФ), когда слово «вера» приобрело не столько конфессиональные, сколько философские, юридические, религиоведческие и т.п. коннотации (ЭЭФН);

3) глобальный трансисторический и кросскультурный феномен, обозначаемый собирательным понятием «религия» («вѣра»/«вера»), которое именует неисчислимое многообразие форм индивидуальной и групповой идентичности, включая такие исторически противопоставлявшиеся социальные явления, как «истинная религия» и «суеверие», «правоверие» и «лжеверие»/«схизма»/ересь. Примером такого словоупотребления может служить некогда существовавшее разделение подданных Речи Посполитой на католиков «панской веры», «греческих схизматиков» и протестантов, призванных властями жить вместе («Акт Варшавской конфедерации», 1573). Отметим, что вскоре подавляющее большинство «греческих схизматиков» было обращено в «униатов» (1596), которые (уже в качестве подданных Российской империи) упоминались в официальных бумагах под этим именем вплоть до 1839–1875 гг.

Ещё А.Г. Вульфиус отмечал: особую роль в становлении и утверждении норм толерантного дискурса в России, как и по всей Европе, приобрели события эпохи Реформации, когда «...большие протестантские церкви ... способствовали делу веротерпимости, разрушая папский абсолютизм и единовластие католицизма» [Вульфиус, 1911: 2]. Вместе с тем, веротерпимость Кира Великого, римского императора Константина эпохи Миланского эдикта (313), европейских императоров эпохи Реформации или властей Российской империи существенно отличается в историческом и религиоведческом плане. В первом случае речь идёт об уважении многовековых традиций народов персидской империи, включая иудеев. Во втором — об уважении прав ранее гонимых в «Imperium Romanum/Βασιλεία Ῥωμαίων» последователей «иудейского суеверия» (христиан). В третьем — о прекращении казней тех христиан, которые в «Sacrum Imperium Romanum» квалифицировались как «еретики» и «мятежники против церкви», что

[4] Уставы духовных дел иностранных исповеданий // Свод законов Российской Империи. Т. XI. Ч.1 — Санкт-Петербург : Типография Второго Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1857. С. 6.

позволило им интегрироваться в самобытные солидарные братства — «деноминации», «конфессии» и т.п. В четвёртом случае речь идёт о противоречивых действиях властей «Россійской имперіи», балансировавших между стремлением, к унификации («христианизации») населения, основанном на господствующем статусе православной «веры» с одной стороны, и, с другой стороны, к поддержанию норм межконфессионального согласия («вѣротерпимости») в стране. Интересно, что именно в имперский период в России появляются и становятся востребованными первые пересказы и переводы трактата Цицерона («О естестве богов», 1752, 1767, 1779), сообщавшие о противоречивых стремлениях различить «верное» и «суеверное» в античности («ευσέβεια»/«δεισιδαιμονία» и «religio»/«superstitio»).

Итак, в целом «аутопойезисом дискурса веротерпимости» мы будем называть исторически специфичные формы самоподдержания в обществе субкультур, норм и текстов, призванных, если воспользоваться метафорой Цицерона, утверждать солидарность, гармонию и «радость сердца» всех «верных» сограждан как искренних и просвещённых «людей доброй воли», дистанцирующихся от сообществ «лукавнующих» («хитрецов», «обманщиков», «неверных», «отступников» и т.п.).

Оформился такой подход в XVII – XVIII вв., когда элиты России и Европы, связанные между собой династическими браками, после заключения Вестфальского мира (1648) начинают формирование специфичных дискурсов «просвещённой вѣры двора». В эту эпоху социальная солидарность глобальной «Καθολική Εκκλησία/Ecclesia Catholica», 1000 лет собиравшей множество народов в единство «христианского мира» как« истинная религия» (Augustinus Hipponensis, De vera religione, 390), сменилась отношениями суверенных государств, где сообщества Ecclesia Catholica Romana сосуществовали с Augsburger Konfession, Church of England, Svenskakyrkan, «старожитной релѣи греческой» (Апокрисис, 1597) в Речи Посполитой и «православным християном» Московского патриархата (Соборное уложение, 1649) и т.п. локальными формами дистанцирующихся «церквей Божиих», ставших господствующими, терпимыми или нетерпимыми «конфессиями» («вѣроисповеданиями»). Кстати, именно в таком контексте Т. Гоббс дал первое кросполитическое определение религии: «страх перед невидимой силой, придуманный умом или воображаемый на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных — суеверием», отметив, что «если воображаемая сила в самом деле такова, как мы её представляем, то это истинная религия» (1651) [Гоббс, 1991: 43]. В таком контексте к «истинной религии» уже могли не относить Ecclesia Catholica Romana, квалифицируя её как «superstition» (David Hume Essay X: Of superstition and enthusiasm, 1742).

Охранительная политика поддержки властями «ревнителей конфессии» («вѣра духовенства»), обеспечивавших «аутопойезис» этих социальных общностей, сочеталась с появлением межконфессиональных братств «Respublica literaria», включая первые академические сообщества (Académie française, 1635; Royal Society, 1660) и появления глобальной субкультуры «вѣры академиков», нетерпимой к «насилию мракобесов и невежд». Д. Локк в трактате «Послание о веротерпимости», 1689) одним из первых высказал утверждение, согласно которому именно веротерпимость (толерантность) является «основным критерием истинной церкви». Он выделил также «истинную религию, рождённую не для внешнего великолепия, не ради господства церкви, не для насилия, наконец, но для правого и благочестивого устроения жизни» [Локк, 1988: 91].

Сам Локк, однако, при этом не считал терпимыми атеистов, мусульман и Ecclesia Catholica Romana, поскольку все они были нетерпимы к другим. В контексте толерантности, по его мнению, формируются братства «деятельной любви, личной святости и искреннего благочестия», составляя тем самым межконфессиональное движение «ревнителей пиетизма» (collegiapietatis, 1689), особой «вѣры мирян», терпимой к конфессиональным различиям, но нетерпимой к «конфессиональному эксклюзивизму», разрушаю-

щему сам «дух христианства как религии любви».

На основании подобных определений со временем стал конструироваться академический язык беспристрастного и эмпатичного (толерантного) описания разных конфессий (религий) как основания межконфессиональной коммуникации, в которой не только «иновѣрцы», но и «колдовство» (чародейство, магия и т.п.) из нетерпимых (преступных) социальных феноменов были постепенно переосмыслены как «суеверия» снисходительно терпимых «иноземцев» или «невежд из народа», нуждающихся в «просвещении» и «пробуждении». Разумеется, критерии «терпимого» и «нетерпимого» дифференцируются в различных специализированных дискурсах, поддерживавшихся помимо прочего ещё и нормами права. Последние актуализировались в ситуациях, когда, к примеру, прежде полезные «чародеицы» могли оказаться «отравницами», заслуживающими казни на костре (указ «О наказании за призывание волшебников и о казни таковых обманщиков» (25.05.1731)); а сжигаемые прежде по суду «мятежники против церкви» (1649) и «расколщики» (1685), как состоящие в «застарелом суеверии», могли быть переосмыслены как «христиане», маркируемые в качестве «упрямых старообрядцев» (1762), которых предписывали исправлять уже не «костром», но «увещеванием».

В России начало соответствующих трансформаций положил Пётр Великий, который с 1702 г. он утверждал себя в качестве «Христианского Монарха». Пётр, как известно, активно развивал практики межконфессионального взаимодействия: приглашая «иноземцев» для «пользы Государства», он обещал им «свободное отправление богослужения всех других, хотя с Нашею Церковию не согласных Христианских сект». Русский император специально подчёркивал, что «Мы по дарованной Нам от Всевышнего власти, совести человеческой приневоливать не желаем и охотно предоставляем каждому Христианину на его ответственность печись о блаженстве души своей», как это сравнительно недавно стало утверждаться в государствах поствестфальской Европы в качестве новой политической, культурной и социальной нормы, которая, как он отмечал, «обыкновенно водится у других Европейских Монархов»[5].

В 1721 г. публикуется «Послание Святейшего Синода к православным о беспрепятственном им вступлении в брак с иноверцами», где впервые в истории страны была разрешена женитьба пленённых в период Северной войны шведов «на Русских девках, без перемены их закона (веры)». Приводится ссылка на опыт польских земель, где «православнии женятся с дщерьми иноверными, — как Католицкаго так и Августинскаго, то есть Лютерскаго исповедания»[6]. Подобные социальные трансформации привели к принятию английского «Закона о колдовстве» (Witchcraft Act, 1735), сделавшего нетерпимой «охоту на ведьм», а также нового межконфессионального и толерантного дискурса «философия религии» (1772) [Шохин, 2010: 19]. Последний оказался началом «вѣры философов», нетерпимой к «конфессиональному ригоризму» некоторых «ревнителей вѣры», представляющих «вѣру конфессионального духовенства». Последние маркируются в этой субкультуре как «фанатичные мракобесы».

В XVIII в. в политических элитах усиливается дискурс особой «вѣры двора». Одним из проявлений такого рода можно считать случай, произошедший в 1744 г., когда два юных лютеранина, будущие императрица Екатерина Великая и император Пётр III, переехав в Россию, приняли «греческий обряд» и новые имена, а позднее вступили в брак. Екатерина в пере-

[5] 1910. Апреля 16. Манифест. О вызове иностранцев в Россию, с обещанием им свободы вероисповедания/Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Том IV. 1700 — 1712 гг. — Санкт-Петербург : Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии 1830. — С. 192–195.

[6] № 3814. Августа 18. Послание Святейшего Синода к православным — О беспрепятственном им вступлении в брак с иноверцами // Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Том VI. 1720–1722. — Санкт-Петербург: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. — С. 413, 414, 419.

писке с отцом перед свадьбой обсуждала локальные особенности «грекороссийской вѣры», советуясь со своим духовником, архиепископом Симоном (С.Ф. Теодорским, 1700–1754), сочувствовавшим идеям пиетистов. В этой переписке она выделяла общую основу «нашей святой религии», единую в различных «исповеданиях», отмечая, что в разных странах «внешние обряды очень различны, но Церковь видит себя вынужденною к тому во внимание к грубости народа»[7]. Таким образом, «просвещённая и утонченная вѣра двора» отделяется от «грубой вѣры народа».

В этом же столетии Д. Юм уточнит в трактате «Естественная история религии» (1757): в условиях законного соприсутствия множества конфессий (религий) понятие о «религиозных чувствах» приобретает собирательный характер, поскольку «нет таких двух народов и вряд ли найдутся два таких человека, которые в точности сходились бы в этих своих чувствах». Юм замечает, что и каждый человек может испытывать «приливы и отливы» таких переживаний [Юм, 1996a: 316, 344; 1996b: 472]. Таким образом становятся очевидными не столько «конфессиональные», сколько «социальные» особенности, общие жителям разных стран, когда, к примеру, «вѣра крестьян» во Франции и Англии (элиты которых принадлежали к ожесточённо полемизировавшим сообществам католиков и протестантов) практически неразличима. Сходны так же «вѣра церковников» («священники всех вероисповеданий одинаковы»); «вѣра солдат», ибо «даже Бог не властен создать вежливого солдата» и т.д. [Юм, 1996c: 607].

Обращение к творчеству выдающегося русского драматурга Д.И. Фонвизина (1745–1792) в свою очередь позволяет проследить процесс формирования специфического феномена «вѣры писателей». В знаменитой комедии «Недоросль» (1781) Фонвизин показал спектр социальных характеров, описав неустранимую неоднородность элит, — терпимую юридически, но осуждаемую нравственно; при этом «вѣра Тараса Скотинина» показана существенно отличной от «вѣры Стародума». В целом во второй половине XVIII в. литература становится своего рода «мягкой силой», позволяющей изображать образцы нормативных, но не юридических идеалов «вѣры двора». Например, в комедиях Екатерины Великой «Обманщик» (1785), «Обольщённый» (1785) и «Шаман Сибирский» (1786), как и ряде других текстов, высмеивалось увлечение части элит идеями «графа Калиостро», «мартинизма» и т.п. «суевѣриями».

События начала следующего XIX в. — война с Наполеоном и победа над ним, — определили создание в Европе «Священного союза» во главе с Россией, Пруссией и Австрией (1815). Победители образовали консервативный монархический альянс, включавший православного Александра I, католика Франца II, императора Австрии и лютеранина Фридриха Вильгельма III, короля Пруссии. Главы альянса подписали «Акт Священного союза» (14.09.1815), который утверждал, что «во имя Пресвятой и Нераздельной Троицы», три монарха («Император Австрийский, король Прусский и Император Всероссийский») провозглашаются соединёнными «узами действительнаго и неразрывнаго братства», почитая «себя как бы единоземцами» и «членами единаго народа христианскаго», который противопоставлялся исламской Оттоманской империи и наполеоновскому «безбожному республиканизму»[8]. Отметим: «Акту» предшествовало упразднение Священной Римской империи в 1806 г., что привело к формированию европейских «национализмов». В том числе, обострению болезненного для России «польского вопроса», проявившего процесс формирования и активного самоутверждения локальных идентичностей на просторах имперских

[7] Сборник Российского исторического общества, 1871. — Т. 7. — С. 3, 6, 29–30.

[8] № 25943, Акт Священного союза // Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Том 33. 1815-1816. — Санкт-Петербург : Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. — С. 279.

«окраин». Попытки обретения национальной самостоятельности закрепили стремление поставить местные интересы «над» интересами «общими»: общеевропейскими, общехристианскими, общечеловеческими. Это умонастроение выразил известный тезис англичан: «У нас нет вечных союзников и у нас нет постоянных врагов; вечны и постоянны наши интересы»[9]. В Российской империи такая установка способствовала разделению элит на «западников» и «славянофилов». Отразилась она и в «уваровской триаде» «православие, самодержавие, народность» (1833), и в идеях И.В. Киреевского, навеянных немецким романтизмом. Киреевский отмечал: «религия не только обряд и не одно убеждение», поскольку «для полного развития не только истинной, но даже и ложной религии необходимо единомыслие народа, освящённое яркими воспоминаниями, развитое в преданиях односмысленных, сопроникнутое с устройством государственным, олицетворенное в обрядах однозначительных и общенародных, сведённое к одному началу положительному и ощутительное во всех гражданских и семейственных отношениях» (1832) [Киреевский, 1911: 93–95]. Таким образом «вѣра народа», ранее часто именуемая «грубым суевѣрием», начала переосмысливаться как его «единомыслие» с «вѣрой элит». Оценивалось подобное «единомыслие» как «начало положительное», истинная «народность» как основа для солидарности новых национальных государств.

Переход к «народности» опирался на специфический социальный феномен, о котором писал ещё С.М. Соловьев. Выдающийся российский историк XIX в. отмечал, что до политических катаклизмов Реформации и Смутного времени «русский человек, выехавший за границу, принявший чужие обычаи, изменял вместе и вере отеческой, ибо о вере этой он ясного понятия не имел, она в его представлении неразрывно была соединена с обычаями, внешностями, от которых он отказался, и вследствие этой-то неразрывной связи, отказавшись от одного, он не мог не отказаться от другого»[10]. Подобное «обрядоверие» так называемых «простых християн» по мысли современного российского историка А.И. Миллера, сочеталось с тем, что до XIX в. «если вы пройдёте от Львова до Москвы, то вы не найдёте места, где люди перестают понимать друг друга» и, хотя локальные говоры могут меняться, но «люди из соседних деревень друг друга всегда понимают», хотя и в таком «донациональном мире у человека было много разных идентичностей»[11].

Интересно, что когда в XVIII–XIX вв. в Санкт-Петербурге, тогда всё ещё «новой столице» России, был построен центральный проспект, его предлагали переименовать с «Невского» на «Rue de tolerance». Проспект удивлял многих иностранцев тем, что здесь буквально рядышком располагались «божьи обители» общин целого ряда признанных властями вероисповеданий (голландская церковь, лютеранский храм святого Петра, католическая церковь святой Екатерины, армянская церковь, финская часовня, храмы других направлений Реформации, императорский Казанский собор, часовня старинного культа староверов) [Никитин, 2015: 6–7]. В то же время, подобные формы взаимного межконфессионального принятия сочетались с охранительной позицией «вѣры ревнителей», когда, к примеру, митрополит Московский и Коломенский Платон (1737–1812) писал, что «в нынешния времена к великому соблазну Христианства видим мы три знатнейшия в Христианстве

[9] Treaty of Adrianople — Charges against Viscount Parlmerstone // HC Deb. — 1848. — 01 March. — Vol. 97 — Pp. 66–123. — URL: https://api.parliament.uk/historic-hansard/commons/1848/mar/01/treaty-of-adrianople-charges-against

[10] История России с древнейших времен. Сочинение Сергея Михайловича Соловьева. Книга вторая. Том VI–X. Второе издание. — Санкт-Петербург : Издание Высочайше утвержденного Товарищества “Общественная польза”, 1896. — Ст. 1382.

[11] Миллер А.И. Империя и нация в воображении русского национализма. Взгляд историка// Полит.ру. — 2005. — 14 апреля. — URL: https://polit.ru/article/2005/04/14/miller/

секты или толки, Папскую, Лютеранскую и Кальвинскую»[12]. Последователей этих «знатнейших сект» он призывал отказаться от их «суевѣрствий», войдя в единство с истинной «церковью Христовой», которой признавалась только «наша грекороссийская православная Церковь».

Вернёмся к идеям Н. Лумана, который отмечал: хотя «ни одна система не может контролировать свою собственную эволюцию», но она при этом может опираться на память, главная функция которой состоит «в забвении, в препятствовании самоблокированию системы через окостенение результатов прошлых наблюдений» [Луман, 2005: 195–196]. В контексте данного подхода «дискурс веротерпимости» можно рассматривать как универсальный проект самонаблюдения, самоописания и самоидентификации ряда социальных субсистем, истоки которого можно усматривать в стремлении некоторых «православных» забыть, что они «христиане», а некоторых «христиан» — что они исторически были частью глобального сообщества «Pax Deorum» Древнего Рима. Который, в свою очередь, воплощал образы идеальных «воображаемых обществ» других времён и других народов («Ган Эден», «Беловодье» и т.п.).

Э. Дюркгейм в своё время обозначил этот идеал собирательным термином «Église», включавшим в себя не только «конфессии» и собственно «церкви» европейцев, но и «тотемные общины» бесписьменных культур. Тем самым было зафиксировано появление нового антропологического дискурса, что позволило переосмыслить отношение к сообществам нетерпимых ранее «язычников», «дикарей» и «трикстеров» в терминах «равных» европейцам и христианам, интерпретировать ранее непризнанные сообщества как иное «солидарное моральное целое» и «религию». Тем самым утверждалось, что такие сообщества должны быть не только терпимы. Их следует уважать как «унифицированную систему верований и практик, связанных со священными предметами, то есть предметами обособленными и запрещёнными, — верований и практик, которые объединяют в одном-единственном нравственном сообществе, называемом церковью, всех тех, кто придерживается их» [Дюркгейм, 2018: 96–97].

Разумеется, терпимость к верованиям «других» никогда не была и не будет статичной и гомогенной практикой, а аналоги отмечаемых антропологами дифференциаций «запретного», «допускаемого» и «предписанного» в культурах разных стран и народов могут быть прослежены даже в живой природе (к примеру, среди описанных Б. Скиннером «суеверий у голубей» или границ «терпимости у шимпанзе» [Вааль, 2014: 9]). И сегодня понятие о «верном» («истинном») мироотношении противопоставляется «суевериям». В том числе, в контексте вопросов межкультурной и межконфессиональной коммуникации, где разделение на «своих» и «чужих» нередко облачается в религиозно окрашенные термины. Примером может служить обсуждение «суеверий ковид-диссидентов».

Уникальность и универсализм российской веротерпимости

Появлению российской толерантности, понимаемой как уважение к чужим мнениям и убеждениям, как принятие и понимание других традиций и культур, предшествовал длительный период терпимого отношения к религиям «иноземного происхождения», — при резкой нетерпимости к «своим» русским «раскольникам». Как отмечал Г. Марсель, «терпимость не может проявить себя, если отсутствует нетерпимость. … Терпимость, как и нетерпимость, «проявляется во имя … неких высших интересов… (и здесь на первый план выходит

[12] Православное учение, или Сокращенная христианская богословия: для употребления его имп. высочества пресветлейшего всерос. наследника, благоверного государя цесаревича и великого князя Павла Петровича / соч. его имп. высочества учителем иеромонахом Платоном 1765 года. — Санкт-Петербург : Имп. академия наук, 1765. — С. 81.

религия)»[13]. И в Московском царстве, и в Российской империи, проявления веротерпимости (как и нетерпимости) зависели от отношений, которые складывались между государством и Русской церковью. И понадобился довольно значительный исторический период, прежде чем начали формироваться либерально-консервативные и славянофильские идеи толерантности, нашедшие своё выражение в культуре и в государственной политике[14].

Сравнивая исторический опыт государственно-церковных отношений в Западной Европе и России, следует отметить, что Русское государство, созданное великим князем Иваном III (1462–1505), так же, как и западноевропейские государства, стояло на страже церковной ортодоксии. На этом общее сходство с западноевропейским опытом государственно-церковных отношений в основном заканчивается. На первый план выходят различия, которые имеют, впрочем, свою предысторию.

Исторически первым индикатором различий между Западной Европой и Россией в области веротерпимости (и нетерпимости) стало, помимо прочего, их отношение к местному исламу.

Показательным в этом смысле является Испанское королевство, превратившееся в национальное государство в результате борьбы с маврами, захватившими практически весь Пиренейский полуостров в 711–718 гг. Долгий период Реконкисты (722–1492) вобрал в себя сложный опыт взаимоотношений между христианами и мусульманами, где вооружённые конфликты сменялись периодами сотрудничества, основанного на веротерпимости. В свою очередь, Московское государство обрело политическую независимость в долгой борьбе с монголо-татарской Ордой, которая завершилась победой 1480 г.

Внешнее сходство событийных рядов позволяет задаться вопросом о наличии (или отсутствии) более глубоких причин, определивших отношения этих христианских государств с местным исламом. Поэтому представляется научно корректным осуществить сравнительный анализ западноевропейского (испанского) и восточноевропейского (русского) опыта отношений с местным исламом, выявить их сходства и различия.

После падения в 1492 г. Гранадского эмирата, последнего оплота мусульман на Пиренейском полуострове, в королевстве Испания была развёрнута политика вытеснения ислама из христианских владений. После покорения Гранады христианами и гибели десятков тысяч мусульман, около 200 тыс. мавров вынуждены были покинуть Испанию и перебраться в Северную Африку. И столько же — около 200 тыс. мусульман — стали подданными испанской короны. Католические монархи Фердинанд и Изабелла предоставили оставшимся в Испании маврам условия, предусматривавшие возможность мирного сосуществования с христианами. Однако вскоре позиция веротерпимости, продиктованная политической и социально-экономической целесообразностью, была пересмотрена. Религиозная нетерпимость Римско-католической церкви к поверженным врагам-мусульманам взяла верх над преимуществами социальной интеграции и приобретением политической лояльности иноверных подданных Испанского королевства. В 1502 г. был принят указ о принудительном обращении в христианство всех мусульман, живущих под властью Кастилии, хотя в королевствах Арагона и Валенсии практика открытого исповедания ислама просуществовала до 1526 г. Многие из испанских мавров вынуждены были креститься, превратившись в морисков — обращённых мусульман. Принявшие католичество мавры находились под надзором инквизиции, поскольку их подозревали в том, что они продолжают тайно исповедовать ислам, оказываясь

[13] Цит. по: Марти М. Э. Религия и религиозные права человека // Права человека и религия. Хрестоматия. / Сост. и науч. ред. игумен Вениамин (Новик). — Москва : ББИ, 2001. — С. 26.

[14] Радлов Э. Терпимость // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIII. — Санкт-Петербург : Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1901. — С. 61–62.

«криптомусульманами». Однако и этого оказалось недостаточно. Католическая нетерпимость, вопреки социально-экономическим и политическим интересам государства, стала неодолимым препятствием для интеграции бывших мусульман в испанское общество. Между 1609 и 1614 гг. по указу короля Филиппа III мориски были изгнаны из Испании. На этом история криптомусульман и местного ислама в Испании завершилась [Хенкин, 2013: 54–55].

Отношения православных московских князей и Русской церкви с татарами-мусульманами также отличались сложностью и противоречивостью. После монгольского нашествия на Русь в 1237–1241 гг. б*о*льшая часть русских земель с православным населением оказалась под властью степных завоевателей, исповедовавших в основном различные формы шаманизма. При этом на территории евразийской Монгольской империи правившие потомки Чингисхана проводили политику веротерпимости (законы «Ясы»). Действуя в соответствии с этими традициями, монгольские ханы оказывали покровительство Православной церкви на территориях Руси, вошедших в состав — сначала Монгольской империи, а затем и Золотой Орды. Принятие ислама в Золотой Орде в 1312–1313 гг. не изменило монгольской политики веротерпимости в отношении Русской церкви, которая по-прежнему пользовалась покровительством и защитой со стороны монгольских ханов, вплоть до падения монголо-татарского ига [Приселков, 1916].

Рост могущества Великого княжества Московского привёл не только к освобождению Руси от власти монголо-татар, но и созданию необходимых политических и социально-экономических условий для покорения остатков Золотой Орды. Военные походы царя Ивана IV привели к падению Казанского (1552) и Астраханского ханства (1556). С 1581 г. начался процесс присоединения Сибирского ханства к Московскому царству. С этого времени многочисленное мусульманское и языческое население этих ханств вошло в состав подданных православного московского государя, проводившего по отношению к ним политику веротерпимости.

Православное государство не мстило татарам-мусульманам за их варварские разорительные набеги на Русскую землю, массовые убийства, насилия и угон пленных. Московские цари не изгоняли покоренных мусульман за пределы страны, старались не принуждать их силой к принятию православия[15]. Православная церковная миссия, которая велась среди поволжских мусульман, также практически не использовала помощь государства для мирной проповеди христианства среди татар Поволжья и Урала. Эта проповедь привела к положительным миссионерским результатам. В частности, среди исламского населения появилась многочисленная группа крещёных татар, именуемых кряшенами, которая существует в России до сих пор [Севастьянов, 2010: 15–27].

Протоимперский, а затем и имперский интеграционный прагматизм, приносивший зримые социально-экономические и политические выгоды растущему Русскому государству, не вступал в конфликт с государственной верностью византийской православной ортодоксии. Между государством и Русской церковью сложился определённый консенсус по вопросу взаимодействия с иноверным мусульманским и языческим населением присоединённых территорий Поволжья, Урала и Сибири.

С другой стороны, государство запрещало мусульманскую миссию среди языческого населения присоединённых территорий, наказывало за «совращение в ислам» населения православного. Так на основании государственно-церковного отношения к местному исламу, который сохранил своё духовенство, мечети и собственность, стали складываться и функционировать

[15] Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Выпуск 1 / Сост. и ответ. ред. С. М. Прозоров. — Москва : Вост. Лит., 1998. — Вып. 1. — С. 21.

политико-правовые механизмы протоимперской веротерпимости к новым иноверным подданным Московского царства, а затем и Российской империи[16].

Завершая сравнительный анализ испанского и русского исторического опыта отношения к исламу, обратим внимание на следующие обстоятельства. Испанские христиане, начав в 722 г. отвоевание Испании у мавров, завершили католическую Реконкисту в 1492 г. Русские православные христиане, покорённые язычниками-монголами в 1237–1241 гг., добились освобождения от исламского татаро-монгольского ига в 1480 г. Однако сходный опыт длительной и ожесточённой борьбы западных и восточных христиан с врагами-мусульманами имел принципиально разные последствия, которые становятся особенно заметны, когда речь заходит о выстраивании отношений с покорённым исламом в мирное время.

Разумеется, при сравнении одного исторического опыта с другим следует учитывать специфику создания национального западноевропейского государства и практику строительства протоимперского Московского царства. Необходимо обратить внимание на географию и на разницу в истории и культурах обоих народов, особенности испанского католичества и русского православия, а также различия между испанским (арабским) исламом и исламом ордынским (татарским).

Испанский путь формирования общества на основе католической ортодоксии и нетерпимости к религиозному многообразию исключал веротерпимость как институциональный механизм интеграции религиозных меньшинств в состав равноправных поданных королевства. Политическая лояльность и социокультурная интеграции подданных католического монарха рассматривались как явления, достижимые только в условиях моноцерковного государства, в котором ни исламу, ни иудаизму, ни еретикам-протестантам не было места.

В тоже время, путь строительства евразийской протоимперии, на который встали православные московские государи, потребовал от государства терпимого отношения к исламу и язычеству новых подданных на востоке страны. Начавшееся государственное и церковно-миссионерское продвижение на восток, происходившее вместе с миграцией русского населения, придало протоимперской веротерпимости подвижный, динамичный характер. В этих условиях веротерпимость стала одним из инструментов строительства евразийской протоимперии, с помощью которого осуществлялась инкорпорация территорий и социальная интеграция местного нехристианского населения в состав подданных Московского царства[17].

Тем не менее, опыт и традиции веротерпимости, сформировавшиеся на мусульманском и языческом востоке страны, не стали для России явлением ситуативным, обусловленным конкретными задачами колониального освоения новых обширных территорий. Отношения государственной веротерпимости были распространены и на западных христиан, посещавших Московское царство или становившихся его подданными, ведь с обретением политической независимости начались оживлённые торговые и дипломатические контакты России с Западной Европой. По отношению к инославным христианам Русское государство в своей религиозной политике неукоснительно придерживалось двух основных принципов: защита православной веры от внешнего прозелитизма и веротерпимость к инославным христианам, не допускающая вмешательства в их внутреннюю церковную жизнь [Красножен, 1900: 151]. Следует отметить, что инославный и иноверный прозелитизм среди православ-

[16] Смолич И.К. История Русской церкви. 1700-1917. Часть вторая. — Москва : Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1997. — С. 210–211.

[17] Самсонов Н.В. Правовое положение мусульман в России во второй половине XVI – XVIII вв. : историко-правовой аспект : автореферат дис. ... кандидата юридических наук : 12.00.01 / Самсонов Николай Владимирович; [Место защиты: Моск. ун-т МВД РФ]. — Москва, 2007. — С. 15–19.

ных преследовался по закону[18]. Напомним: западными христианами, с которыми выстраивало свои отношения государство и Русская церковь со второй половины XVI в., были католики и протестанты; к последним относились лютеране и кальвинисты.

Следует отметить, что отношения между Русским государством и Русской церковью опирались на византийские нормы светского и церковного права[19], а политика веротерпимости к западным христианам учитывала религиозные угрозы, исходившие от них для Русской церкви и государства. Причём если для пресечения прозелитизма законодательство предусматривало суровые меры уголовного наказания, то в отношениях веротерпимости в роли регулятора выступали традиции, создаваемые политикой московских государей. Эти традиции учитывали различия между католиками и протестантами, не отказывая в веротерпимом отношении ни одним, ни другим.

Например, определённую религиозную опасность с точки зрения прозелитизма для Русской церкви представляла Римско-католическая церковь, объектом миссии которой были православные «схизматики»[20]. Поэтому начиная со второй половины XVI в. в Русском государстве сложилось настороженное отношение к католикам, их миссионерской и унициональной активности [Макарий (Булгаков), 1996: 84–85]. Вместе с тем католиков, селившихся в Московском царстве, не принуждали к принятию православия (в московской Немецкой слободе проживало некоторое число католиков ещё во второй половине XVII в., в основном это были лица, нанятые правительством на военную службу[21]).

При этом в Московском царстве более лояльным было отношение к протестантам, — несмотря на то, что в вероучительном и каноническом отношении они были гораздо дальше от православия, чем католики (а может быть, именно поэтому). Протестантов охотно принимали на русскую службу в качестве специалистов, военных и гражданских. Принято считать, что ни Русская церковь, ни государство долгое время не видели в протестантах угрозы своей религиозной безопасности в связи с отсутствием прозелитизма и слишком большими богослужебными отличиями от русского православия [Цветаев, 1886: 290].

Таким образом, как в отношении к западным христианам, так и в отношении к мусульманам и язычникам, Московское царство не стремилось к монополии православия, сохраняя религиозное многообразие своих подданных. Распространение отношений веротерпимости на восточных иноверцев и западных христиан свидетельствовало о том, что протоимперская веротерпимость в Московском царстве приобрела уникальный характер.

Эти уникальные традиции веротерпимости получили правовое и административное оформление в период правления Петра I (1682–1725) и его преемников, когда к России были присоединены Прибалтика, населённая лютеранами, восточные земли Речи Посполитой (1772–1795) с многочисленным католическим и иудейским населением, а также Крымское ханство (1783), в котором проживали татары-мусульмане. Таким образом, в течение XVIII – первой половины XIX вв. был сформирован государственно-религиозный институт веротерпимости, создание которого было продиктовано интересами строительства Российской империи.

Следует отметить, что протоимперская и имперская веротерпимость проявляла себя только в отношении к «чужим», то

[18] Тихомиров М. Н. Соборное уложение 1649 года : Учеб. пособие для высш. школы / М. Н. Тихомиров, П. П. Епифанов. — Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1961. — С. 292.

[19] Бердников И. С. Краткий курс церковного права православной греко-российской церкви, с указанием главнейших особенностей католического и протестантского церковного права, составленный профессором И.С. Бердниковым. — Казань : тип. Имп. ун-та, — С. 231.

[20] Флоря Б.Н. Брестская уния. Православная энциклопедия. — М., 2003. Т. VI. — С. 238 –242

[21] Смолич И.К. История Русской церкви. 1700–1917. Часть вторая. — Москва : Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1997. — С. 285.

есть к лицам, никогда не принадлежавшим к Русской церкви. Принципиально иным было отношение Церкви и государства к «своим», к той части православного русского народа, которую официально именовали «расколом». Большой Московский собор 1667 г. отлучил от Русской церкви сторонников старого обряда как «еретиков и непокорников» [Зеньковский, 2009: 230]. Произошло разделение единой Русской церкви на новообрядческую и старообрядческую или, с точки зрения старообрядцев, «на древнюю, народную и новую, правительственную» [Мельников, 1999: 99]. Для уничтожения возникшего «раскола» православная иерархия призвала государство, с помощью которого старообрядцев нужно было вновь «вернуть» в Русскую церковь. В ответ на воинствующую государственно-церковную нетерпимость и беспощадные гонения старообрядцы, не желавшие изменять спасительной «старой вере», начали прибегать к массовым самосожжениям — «гарям» и бегству за границу [Пулькин, 2013].

Гонения на «раскол» открыли собой особую страницу истории религиозной нетерпимости в России, начало которой восходит к ограничениям «Церковного устава князя Владимира» (995–1011 г.), запрещавшего «вѣдьство», «зелейничьство», «еретичьство», «чародѣянія», «вълхвованія» и прочие подобные практики в соответствии с юридической традицией, идущей от Кодексов Феодосия и Юстиниана[22]. Новые коннотации появляются в связи с ересями «стригольников» и «жидовствующих» в XIV–XVI вв., а походу Ивана III на Новгород в московском летописании были приданы черты крестового похода на «неверных» (1471) и утверждалось: «инѣми изменьникы, научени дьяволом, иже горшѣе бѣсове быша прелестници на погибель земли своей и себѣ на пагубу, начяша нелѣпая и развращенная глаголати и на вѣче приходщи кричати...»[23]. Только благодаря новым нормам законодательства Петра I и его преемников Российская империя отказалась от политики уничтожения «раскола», дав ему возможность существовать в унизительном положении религиозно дискриминируемого русского меньшинства [Попов, 1904: 211–213].

Таким образом, исторический путь строительства Московской протоимперии, а затем и Российской империи, сочетал в себе черты как оригинальности, так и универсализма. Традиционная православная ортодоксия, представленная в форме «господствующей» в государстве Русской церкви, стала каноническим источником государственной нетерпимости к «расколу», повторяя универсальный западноевропейский опыт нетерпимости к еретикам и отступникам от церкви. В свою очередь, веротерпимость, распространяемая государством только на конфессии и общины «иноземного происхождения», представляла собой явление, сравнительно новое для поствестфальской Европы, частью которой было Российское государство.

Выводы.

Эксплицитно термин «веротерпимость» входит в русский язык в XIX в., однако отношение к таинственной сложной реальности формируется в дистанцировании «верных»/«суеверных» действий и солидарных практик на уровне живых организмов и их сообществ как «аутопойетических» систем. Имплицитно тысячи лет назад утверждались локальные формы символических образцов нормативного поведения («верное», «правильное»), фиксируемые устными преданиями, которым противопоставлялись допустимые отклонения («терпимое», «осмеиваемое») и запретное поведение («табу», «нетерпимое») в древних сообществах людей. Эти практики и предания в урбанистических культурах оформляются в универсальные

[22] Рукописаніе святаго князя Владиміра, крестившаго Рускую землю святымъ крещеніемъ // Наследие Святой Руси. — URL: http://nasledie.russportal.ru/index.php?id=history.vlustav01

[23] Московская повесть о походе Ивана III на Новгород // Электронная библиотека ИРЛИ РАН. — URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5065

правовые нормы, фиксируемые письменно, обосновываясь авторитетом «Писания» и «учения», дистанцирующих «предписанное» («истинное», «правду», «должное» и т.п.) от «допускаемого» («терпимого», «прощаемого») и «запретного» («нетерпимого», «беззаконного», «преступного» и т.п.). Российская история является особенным проявлением универсальных форм межкультурной коммуникации и дискурса веротерпимости, конструируя свои формы нормативного, терпимого и нетерпимого, специфично представленные в Московском царстве и Российской империи.

Список литературы:

Запретное/допускаемое/предписанное в фольклоре : сборник статей по материалам фольклористической секции XVII Лотмановских чтений «Конструкция дозволенного, или Вещи, о которых не...», (Москва, 2009 г.) / ред.-сост.: Е. Н. Дувакин, Ю. Н. Наумова. — Москва : Издательство Российского государственного гуманитарного университета, 2013. — 305, [1] с.

Дандамаев М.А. Политическая история Ахеменидской державы. — Москва : Издательство Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985. — 316 с.

Maturana H.R. Biology of cognition // Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living / H.R. Maturana, F.J. Varela, S. Beer. — Dordecht : D. Reidel Pub. Co., 1980, — Pp. 5–58.

Луман Н. Дифференциация. — Москва : Логос, 2006. — 317 с.

Фуко М. Археология знания. — Санкт-Петербург : Гуманитарная Академия; Университетская книга, 2004. — 412 с.

Религия и молодежь : проблемы «глокального» в международной коммуникации / под ред. Е.И. Аринина. — Владимир: Аркаим, 2020. — 283 с.

Вульфиус А.Г. Очерки по истории идеи веротерпимости и религиозной свободы в XVIII веке. — Санкт-Петербург : тип. М.А. Александрова, 1911. — XII, 338 с.

Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Сочинения: в 2 т. Т. 2. — Москва : Мысль, 1991. — С. 3–545.

Локк Дж. Послание о веротерпимости // Сочинения: в 3 т. Т.3. — Москва : Мысль, 1988. — С. 91-134.

Шохин В.К. «Философия религии»: становление авторефлексии / В.К. Шохин // Философия религии: альманах 2008-2009. — Москва : Языки славянских культур, 2010. — С. 16-38.

Юм Д. Естественная история религии // Сочинения: в 2 т. Т.2. — Москва : Мысль, 1996a. — С. 315-378.

Юм Д. Диалоги о естественной религии // Сочинения: в 2 т. Т.2. — Москва : Мысль, 1996b. — С. 379-482.

Юм Д. О национальных характерах // Сочинения: в 2 т. Т.2. — Москва : Мысль, 1996 c. — С. 605-621.

Киреевский И.В. Девятнадцатый век / Полное собрание сочинений И.В. Киреевского: в 2 т. Т. 1. — Москва : Путь, 1911. — С. 85–108.

Никитин Д.Е. (Архимандрит Августин) Храмы Невского проспекта. Из истории инославных и православной общин Петербурга. — Москва : Центполиграф ; Санкт-Петербург : Русская тройка-СПб, 2015. — 510 с.

Луман Н. Эволюция. — Москва : Логос, 2005. — 254 с.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. — Москва : Изд. дом Дело :РАНХиГС, 2018. — 732 с.

Вааль Ф. де. Политика у шимпанзе: власть и секс у приматов. — Москва : Изд. дом Высшей школы экономики», 2014. — 266 с.

Хенкин С.М. Мусульмане в Испании: метаморфозы исторического бытия // Новая и новейшая история. — 2013. — № 4. — С. 50-64.

Приселков М.Д. Ханские ярлыки русским митрополитам. — Петроград : тип. «Науч. дело», 1916 — VII, 116 с.

Севастьянов И.В. Татары-кряшены: православие в «тюркском мире» // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. — 2010. — № 6. — С. 15–27.

Красножен М.Е. Иноверцы на Руси. Т. 1: Положение неправославных хри-стиан в России. — Юрьев : тип. К. Маттисена, 1900. — 152 с.

Макарий (Булгаков) епископ. История Русского раскола, известного под именем старообрядства. — Санкт-Петербург : тип. Мор. м-ва, 1855. – IV, 404, VIII с.

Цветаев Д.В. Из истории иностранных исповеданий в России в XVI и XVII веках. — Москва : Унив. тип., 1886. — 462, LIX с.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. — Москва : Квадрат ; Ин-т ДИ-ДИК ; Квадрига, 2009. — 687 с.

Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. — Барнаул : Изд-во БГПУ, 1999. — 556 с.

Пулькин М.В. Самосожжения старообрядцев (середина XVII – XIX в.) — Москва : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2013. — 334 с.

Попов А.В. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. — Казань : типо-лит. Имп. ун-та, 1904. — VI, 516, III с.

References:

Duvakin, E. N. and Naumova, I. N. (eds) (2013) 'Prohibitions and Prescriptions in Folklore', in *17th Annual Conference in memory of prof. Yuri Lotman.* Moscow: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet Publ. (In Russian).

Dandamaev, M. A. (1985) *Politicheskaia istoriia Akhemenidskoi derzhavy [A political history of the Achaemenian empire].* Moscow: Izd-vo 'Nauka', Glav. red. vostochnoĭ lit-ry Publ. (In Russian).

Maturana, H. R. (1980) 'Biology of cognition', in Maturana, H. R., Varela, F. J., and Beer, S. (eds) *Autopoiesis and cognition the realization of the living.* Dordrecht: D. Reidel Pub. Co., pp. 5–58.

Luhmann, N. (1997b) '1.4. Differenzierung', in *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Russ.ed.: (2006) *Differenciacija*. Moscow: Logos Publ.).

Foucault, M. (1969) *L'archéologie du savoir.* Paris: Gallimard. (Russ.ed.: (2004) *Archeologiia znaniia.* Saint Petersburg: Gumanitarnaya akademiya; Universitetskaya kniga Publ.).

Arinin, E. I. (ed.) (2020) *Religiia i molodezh': problemy glokal'nogo v mezhdunarodnoi kommunikatsii [Religion and Youth: Problems of Glocal in International Communication].* Vladimir: Arkaim Publ. (In Russian).

Vulphius, A. G. (1911) *Ocherki po istorii idei veroterpimosti i religioznoi svobody v XVIII veke [Essays on the history of the idea of religious tolerance and religious freedom in the 18th century].* Saint Petersburg: Tip. M.A. Aleksandrova Publ. (In Russian).

Hobbes, T. (1651) *Leviathan, or The matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiasticall and civill.* London: Printed for Andrew Crooke. (Russ.ed.: (1991) 'Leviafan, ili materiia, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo', in *Sochineniia v 2 t.: T.2 [Collected Works: in 2 vol.: Vol. 2].* Moscow: Mysl' Publ.).

Locke, J. (1689) *A Letter concerning toleration.* London: Printed for A. Churchill. (Russ.ed.: (1988) 'Poslanie o veroterpimosti', in *Sochineniia v 3 t. T.3. [Collected Works: in 3 vol. Vol. 3].* Moscow: Mysl' Publ., pp. 91–134.).

Schokhin, V. K. (2010) 'Philosophy of Religion: the Beginning of Self-Reflexion', in *Philosophy of religion: an Almanac: 2008-2009.* Moscow: Languages of Slavonic Cultures Publ., pp. 16–38. (In Russian).

Hume, D. (1757) 'The natural history of religion', in *Four dissertations.* London: Printed for A. Millar, pp. 1–117. (Russ.ed.: (1996a) 'Estestvennaia istoriia religii', in *Sochineniia: v 2 t. T.2. [Collected Works: in 2 vol. Vol. 2.].* Moscow: Mysl' Publ., pp. 315-378).

Hume, D. (1779) *Dialogues concerning natural religion.* London: Bernard Quaritch. (Russ.ed.: (1996b) 'Dialogi o estestvennoj religii', in *Sochineniia: v 2 t. T.2. [Collected Works: in 2 vol. Vol. 2.].* Moscow: Mysl' Publ., pp. 379-482).

Hume, D. (1753) 'Essay XXIV. Of National Characters', in *Essays and Treatises on Several Subjects: in 4 vol. Vol. 1.* London: Printed for A. Millar, pp. 277–300. (Russ.ed.: (1996c) 'Esse. O natsional'nykh kharakterakh', in *Sochineniia: v 2 t. T.2. [Collected Works: in 2 vol. Vol. 2.].* Moscow: Mysl' Publ., pp. 605-621).

Kireevskiy, I. V. (1911) 'Deviatnadtsatyi vek [Nineteenth century]', in *Polnoe sobranie socinenij I.V. Kireevskogo: v 2 t. T. 1. [Kireevskiy Complete Collected Works: in 2 vol. Vol. 1.].* Moscow: Put` Publ., pp. 85-108. (In Russian).

Nikitin (Archimandrite Augustine), D. E. (2015) *Chramy Nevskogo prospekta : iz istorii inoslavnych i pravoslavnoj obscin Peterburga [Temples of Nevsky Prospect. From the history of the heterodox and Orthodox communities of St. Petersburg].* Moscow: Centrpoligraf Publ. ; Saint-Petersburg: Russkaja trojka Publ. (In Russian).

Luhmann, N. (1997a) '1.3. Evolution', in *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (Russ.ed.: (2005) *Evoliutsiia*. Moscow: Logos Publ.).

Durkheim, E. (1912) *Les formes élémentaire de la vie religieuse : le système totémique en Australie.* Paris: Alcan. (Russ.ed.: (2018) *Elementarnye formy religioznoi zhizni. Totemisticheskaia sistema v Avstralii.* Moscow: Delo Publ.).

Waal, F. de (1982) *Chimpanzee politics : power and sex among apes.* London: Cape. . (Russ.ed.: (2014) *Politika u shimpanze: Vlast' i seks u primatov.* Moscow: Izd. Dom Vysshei shkoly ekonomiki Publ.).

Khenkin, S. M. (2013) 'Musul'mane v Ispanii: metamorfozy istoricheskogo bytiia [Muslims in Spain: Metamorphoses of Historical Life]', *Novaia i noveishaia istoriia,* (4), pp. 50–64. (In Russian).

Priselkov, M. D. (1916) *Khanskie iarlyki russkim mitropolitam [Khan's labels to Russian metropolitans].* Petrograd: Tip. Nauch. delo. Publ. (In Russian).

Sevastianov, I. V. (2010) 'Tatary-Kryasheny: Pravoslavie v Turskom Mire [The Christened Tatars: Orthodoxy in the *Turkic World*]', *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriia i sovremennost,* (6), pp. 15–27. (In Russian).

Krasnozhen, M. (1900) *Inoviertsy na Rusi: T. 1. [Gentiles in Russia: Vol. 1.].* Yuryev: Tip. K. Mattisena Publ. (In Russian).

Macarius (Bulgakov), Bishop. (1855) *Istoriia Russkogo raskola, izvestnogo pod imenem staroobriadstva [The history of the Russian schism, known as the Old Believers].* Saint Petersburg: Tip. Mor. m-va. Publ. (In Russian).

Tsvetaev, D. V. (1886) *Iz istorii inostrannykh ispovedanii v Rossii v XVI i XVII vekakh [From the history of foreign confessions in Russia in the 16th and 17th centuries].* Moscow: Univ. tip. Publ. (In Russian).

Zenkovsky, S. A. (2009) *Russkoe staroobriadchestvo [Russian Old Believers].* Moscow: Kvadrat; In-t DI-DIK; Kvadriga Publ. (In Russian).

Melnikov, F. E. (1999) *Kratkaia istoriia drevlepravoslavnoi (staroobriadcheskoi) tserkvi [Brief history of the Old Orthodox (Old Believer) Church].* Barnaul: Izd-vo BGPU Publ. (In Russian).

Pulkin, M. V. (2013) *Samosozhzheniia staroobriadtsev (seredina XVII - XIX v.) [Self-immolation of Old Believers (mid-17th – 19th centuries)].* Moscow: Univ. Dmitrija Pozarskogo Publ. (In Russian).

Popov, A. V. (1904) *Sud i nakazaniia za prestupleniia protiv very i nravstvennosti po russkomu pravu [Trial and Punishment for Crimes Against Faith and Morality under Russian Law].* Kazan: Tipo-lit. Imp. un-ta. Publ. (In Russian).

Информация об авторах

Бендин Александр Юрьевич — доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры богословия Института теологии Белорусского государственного университета, 220030, Минск, проспект Независимости, 24 (Беларусь)

Маркова Наталья Михайловна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, 600000, Владимир, ул. Горького, 87 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Alexander Yu. Bendin — Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor of the Theology Department of the Institute of Theology of the Belarusian State University, 24 Nezavisimosti Avenue, Minsk, 220030 (Belarus)

Natalia M. Markova — PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University after Alexander and Nikolay Stoletovs, 87, Gorky Str., Vladimir, 600000 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 18.06.2021; одобрена после рецензирования 21.07.2021; принята к публикации 19.08.2021.

The article was submitted 18.06.2021; approved after reviewing 21.07.2021; accepted for publication 19.08.2021.

Исследовательская статья
УДК 130.2. 2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-101-112

РОДНИ СТАРК, СУБЪЕКТИВНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ И ЗАТЯНУВШЕЕСЯ ПРОЩАНИЕ С ТЕОРИЕЙ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Алексей Валентинович Апполонов

МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия
alexeyapp@yandex.ru
https://orcid.org/0000-0002-8140-1206

Аннотация. В 1999 г. Родни Старк заявил о том, что теория секуляризации скончалась и должна быть погребена на кладбище несостоятельных доктрин. Основания для этого приговора он представил в статье «Покойся с миром, секуляризация», которая должна была показать, что теория секуляризации не способна корректно описывать ни прошлое, ни современное состояние религиозности в европейских странах и, тем более, во всём остальном мире. Несмотря на то, что выводы Старка были приняты многими учёными, текущие исследования показывают, что Старк сильно поторопился со своим заключением, а теория секуляризации всё ещё обладает значительным описательным и объяснительным потенциалом. В ситуации продолжающейся дискуссии о том, насколько полно и точно теория секуляризации способна описывать закономерности общественных изменений, актуальным становится также и рассмотрение вопроса о том, почему предшествующая критика теории, включая критику Старка, оказалась не слишком действенной. Как представляется, в случае Старка негативную роль сыграли следующие факторы: идеологизированный подход, приравнивающий теорию секуляризации к секуляризму, трактовка субъективной религиозности отдельных обществ как постоянной величины, которая к тому же должна быть таковой и для всех остальных обществ, а также крайне упрощённая интерпретация фундаментальных положений теории секуляризации, которая, согласно Старку, возвещает «конец религии». Некорректность отдельных критических идей Старка демонстрируется посредством обращения к статистическому анализу долгосрочных тенденций в религиозности населения таких стран как Исландия и Великобритания, а также США.

Ключевые слова: социология религии, Родни Старк, субъективная религиозность, теория секуляризации, модернизация, религия в Исландии, религия в Великобритании

Для цитирования: Апполонов А.В. Родни Старк, субъективная религиозность и затянувшееся прощание с теорией секуляризации // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 101–112. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-101-112

© Апполонов А.В., 2021

Research article

RODNEY STARK, SUBJECTIVE RELIGIOUSNESS AND A PROLONGED FAREWELL TO SECULARIZATION THEORY

Alexey V. Appolonov

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
alexeyapp@yandex.ru

Abstract. In 1999, Rodney Stark announced that the secularization theory had died and should be buried in a graveyard of failed doctrines. He presented the rationale for this verdict in *Secularization, R.I.P.,* which was supposed to show that the theory of secularization is not capable of correctly describing either the past or the current state of religiosity in European countries, and even more so in the rest of the world. While Stark's findings have been accepted by many scholars, the current researches show that Stark was too hasty with his conclusion, and the theory of secularization still has significant descriptive and explanatory potential. Thus, the results of recent research by Ronald F. Inglehart show that, although religions continue to play an important role in the modern world, their importance is steadily declining even in countries and regions that were previously considered permanently religious (for example, in the United States or in South America). Accordingly, Inglehart speaks of "recent acceleration of secularization" as the reality in which most countries in the world live. In the situation of the ongoing discussion about how fully and accurately the secularization theory is able to describe the laws and mechanics of social changes, it also becomes relevant to consider the question of why the previous criticism of the theory, including that of Stark, was not very effective. It seems that in Stark's case the following factors have played a negative role: an ideologized approach equating the theory of secularization with secularism, the interpretation of the subjective religiosity of some societies as an unchangeable constant, which, moreover, should be accepted as constant for all other societies, and an extremely simplified interpretation of fundamental principles of secularization theory, which, according to Stark, is no more than the *prophecy* about t*he end of religion*. The incorrectness of some Stark's critical ideas is demonstrated by a statistical analysis of long-term trends in the religiosity of Iceland, Great Britain, and the United States. The most telling example seems to be that of Iceland, whose religious landscape has changed dramatically over the past three decades and bears little resemblance to the image of rural religiosity of the 1980s that Stark drew in *Secularization, R.I.P.,* and which he considered unchanged.

Keywords: sociology of religion, Rodney Stark, subjective religiousness, secularization theory, modernization, religion in Iceland, religion in Great Britain

For citation: Appolonov, A. V. (2021). 'Rodney Stark, Subjective Religiousness and a Prolonged Farewell to Secularization Theory'. *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(3),* pp. 101–112. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-101-112

В 1999 г. Родни Старк опубликовал статью под названием «Покойся с миром, секуляризация» («Секуляризация, R.I.P.») [Stark, 1999], которая, хотя и вызвала ряд критических замечаний[1], тем не менее, стала одним из знаковых текстов нового дискурса о «десекуляризации мира» и наступлении «постсекулярной эпохи»[2]. В последующее десятилетие этот дискурс занял важное место в социологии религии — настолько важное, что «классические» версии теории секуляризации, представленные, например, в работах Брайана Уилсона [Wilson, 1966], Питера Бергера [Berger, 1967] и Дэвида Мартина [Martin, 1978], почти единодушно начали рассматриваться если не как однозначно ложные, то, по меньшей мере, как безнадежно устаревшие. В связи с данным обстоятельством один из наиболее известных на сегодняшний день пропонентов «классического» подхода к теме секуляризации, Стив Брюс был вынужден в 2011 г. охарактеризовать этот подход как «вышедший из моды» [Bruce, 2011], а позже отмечал, что «даже те исследователи, которые по сути согласны с [теорией секуляризации] Уилсона, считают себя обязанными отрицать её и описывают свою работу как “нео-секуляризационную теорию” или нечто подобное» [Bruce, 2016: 258]. Однако тренды, похоже, меняются; так, например, Детлеф Поллак, рассмотрев аргументы критиков теории секуляризации, признал их частичную валидность, но в итоге всё равно пришел к следующему выводу: «Совершенно очевидно, что пока преждевременно хоронить теорию секуляризации, как предлагают некоторые современные историки, такие как Петер ван Рооден или Каллум Браун, равно как и социологи, такие как Родни Старк, Ульрих Бек или Ханс Йоас. Напротив, подход, который предполагает теория секуляризации, всё ещё выглядит как обладающий значительным описательным и объяснительным потенциалом» [Pollack, 2015: 73].

Таким образом, можно спросить: почему обещанные Старком похороны теории секуляризации (и секуляризации как процесса, описываемого этой теорией) до сих пор так и не состоялись? В чем заключалась ошибка (или ошибки) Старка, которые привели к преждевременным выводам, некорректность которых становится чем дальше, тем очевиднее? Отвечая на этот вопрос, следует принять во внимание, прежде всего, следующее обстоятельство. Дискуссия, развернувшаяся вокруг теории секуляризации в 1990–2010-х гг., в немалой степени была отягощена её идеологизацией, обусловленной возрождением ранних идей Дэвида Мартина [Martin, 1965]. В 2010 г. теолог Харви Кокс в статье с характерным названием «Избавление от теории секуляризации: отчёт о прогрессе» излагал эти идеи следующим образом: «Историцизируя понятие [секуляризации], Мартин провел различие между его двойственным употреблением у мыслителей Просвещения и их наследников. Они считали себя вершителями законов науки, включая историю, но были также вовлечены в риторическую войну со своими оппонентами. Секуляризация служила научным описанием направления движения истории, а также риторическим оружием в великой битве между наукой и религией. Секулярные мыслители вооружились для войны против религии, объявив себя глашатаями сил истории — риторический приём, который способен дать почти непоколебимое чувство самоуверенности» [Cox, 2010: 15]. Стив Брюс протестовал против такой идеологической интерпретации, равно как и против возведения современной социологической теории секуляризации к европейскому секуляризму XVIII–XIX вв. как специфическому историческому явлению, указывая, что «насколько мне известно, Бергер, Уилсон, Мартин, Доббелер и Уоллис никогда не цитировали Конта, Фрейда или Хаксли как своих научных предшественников», и с сожалением отмечал далее, что

[1] См., например, историческую критику идей Старка в статье Джона Соммервилля [Sommerville, 2002].
[2] В качестве другого знакового текста этого дискурса можно упомянуть сборник статей «Десекуляризация мира», вышедший под общей редакцией Питера Бергера [The Desecularization…, 1999].

«тем не менее, для критиков до сих пор является обычным делом представлять сторонников теории как высокомерных гуманистов, предполагающих, что религия приходит в упадок постольку, поскольку люди становятся более искушёнными, разумными, зрелыми и хорошо информированными» [Bruce, 2002: 38]. Кроме того, Брюс аргументировал, что, например, Уилсон нисколько не приветствовал упадок религии в Англии, и даже, напротив, сожалел об утрате британским обществом единых религиозных ценностей. Однако, как представляется, эти его замечания едва ли могли убедить оппонентов: перефразируя Кокса, можно сказать, что, прибегнув к описанию сторонников теории секуляризации как секуляристов, лично заинтересованных в уничтожении религии, противники этой теории обрели мощное риторическое оружие, которое «способно дать почти непоколебимое чувство самоуверенности».

В этом отношении случай Старка мало чем отличается от случая Кокса. Сторонников теории секуляризации Старк именует не иначе как «пророками секуляризации», тем самым переводя саму теорию из области социальных наук в сферу едва ли не мифологическую, а свою статью «Секуляризация, R.I.P.» начинает со слов: «Около трёх столетий социологи и разного рода западные интеллектуалы обещали конец религии» [Stark, 1999: 249]. К числу этих социологов и интеллектуалов Старк относит таких совершенно разных мыслителей, как Вулстон, Вольтер, Джефферсон, Конт, Энгельс, Мюллер, Вебер и Фрейд, не слишком беспокоясь о том, что некоторые из них отнюдь не «пророчили» конец всякой религии (не говоря уже о том, что связь большинства из них с «классической» теорией секуляризации Уилсона-Мартина-Бергера совершенно неочевидна). Однако, заранее установив такие отправные точки для своей критики («теория секуляризации априори ненаучна»; «теория секуляризации возвещает конец религии»), Старк вынужден и дальше двигаться в этом горизонте, что, как представляется, неизбежно приводит его к неудовлетворительным результатам — неудовлетворительным как с точки глубины и остроты критики теории секуляризации, так и с точки зрения обоснованности и валидности собственных утверждений.

Переходя к рассмотрению отдельных идей Старка, предварительно следует отметить, что «классические» версии теории секуляризации отнюдь не «пророчествуют» «конец религии». Согласно наиболее полному, на мой взгляд, описанию, предложенному Уилсоном [Wilson, 1982: 149], секуляризация подразумевает: 1) конфискацию светскими властями имущества и объектов религиозных учреждений; 2) установление светского контроля над социальными функциями и различными видами общественной деятельности, которые ранее осуществлялись религиозными институтами; 3) сокращение доли времени, энергии и ресурсов, которые люди посвящают религиозным (надэмпирическим) вопросам и связанным с ними практикам; 4) упадок (вплоть до коллапса) религиозных учреждений; 5) вытеснение в вопросах, относящихся к личному поведению, религиозных норм и предписаний такими установками, которые определяются исключительно техническими критериями; 6) постепенное замещение религиозного сознания (которое может варьироваться от магических обрядов, заклинаний или молитв до постулирования морально-нравственных принципов) эмпирическим, рациональным и инструментальным подходом; 7) отказ от мифологических, поэтических и художественных интерпретаций природы и общества в пользу описания фактов и, как следствие, строгое отделение оценочных и эмоциональных суждений от научных, позитивистски ориентированных заключений.

Когда Уилсон говорит, например, о постепенном замещении религиозного сознания эмпирическим, рациональным и инструментальным подходом, он не имеет в виду, что в результате этого замещения верующих не останется и религия исчезнет. Процесс секуляризации «не подразумевает…, что все люди станут обладать секулярным сознанием. Он не подразумевает даже, что большинство индивидов расстанется со своими религиозными интересами… Речь идёт лишь о том, что религия

перестанет быть значимым элементом в функционировании социальной системы» [Wilson, 1982: 149–150]. Как отмечает Брюс, «Уилсон проводит чёткое различие между социальным значением религии и религией как таковой. Нам не следует исключать возможности того, что религия может перестать играть важную роль в обществе, но при этом остаться крайне значимой для её приверженцев» [Bruce, 2002: 3]. Однако, продолжает Брюс — и это очень важно в контексте рассмотрения статьи Старка «Секуляризация, R.I.P.» — «очевидно, что следующие три вещи каузально связаны друг с другом: социальная значимость религии, число людей, которые относятся к ней серьёзно, и то, насколько серьёзно они к ней относятся. Вполне может быть так, что в стране, которая формально и публично является светской, проживает большое число глубоко религиозных людей. Но… снижение социальной значимости религии вызывает сокращение числа религиозных людей, а также снижает степень их религиозности» [Bruce, 2002: 3].

Соответственно, теория секуляризации описывает и объясняет означенные выше процессы, анализируя для этого целый ряд факторов, которые при этом обычно именуются модернизационными — постольку поскольку предполагается, что современные (modern) западные общества сформировались именно благодаря их воздействию. К числу таковых факторов традиционно относят, например, урбанизацию, индустриальный капитализм, распад сельских общин, формирование национальных государств, экономический рост, повышение экзистенциальной безопасности, социальную и структурную дифференциацию, углубление разделения труда, социокультурное разнообразие, религиозное разнообразие, эгалитаризм, либеральную демократию, научную организацию труда, технологическое сознание и др. Соответственно, ключевые проблемы теории секуляризации как научной теории заключаются в объяснении, почему и каким образом эти модернизационные факторы в том или ином сочетании обусловили (если обусловили) секуляризацию по крайней мере некоторых западных обществ как сопутствующий модернизации феномен. «Классические» варианты теории секуляризации не всегда успешно справлялись с этой задачей, что впоследствии породило обоснованную критику, отчасти учтённую в работах, например, Брюса.

Критика Старка, однако, находится на ином уровне. Поскольку теория секуляризации для него не более чем «пророчество» о «конце религии», то всё, что ему надо показать, — это то, что, несмотря на очевидный упадок в большинстве европейских стран институализированной религии, на некоем другом уровне религия не просто существует, но и прекрасно себя чувствует. Интересно, что Старк охотно соглашается с означенной выше принципиальной позицией Уилсона о секуляризации общественной жизни, отмечая, что «любой должен признать, что в современной Европе, например, католические епископы не обладают той политической властью, которую они некогда имели… и что важнейшие аспекты общественной жизни более не проникнуты религиозной символикой, риторикой или ритуалами» [Stark, 1999: 252]. Кроме того, он соглашается с тем, что «объективные» показатели религиозности, такие как посещаемость воскресных служб или даже членство в той или иной религиозной организации, начиная с 1950-х гг. существенно снизились. Однако Старк считает, что эти показатели ни о чём не говорят, а потому не должны учитываться в дискуссиях о секуляризации.

Эта позиция Старка основывается на его убеждении, что одним из важнейших элементов теории секуляризации является «миф о минувшем благочестии» (myth of past piety) [Stark, 1999: 255], согласно которому в прошлом (например, в Средние века) европейцы были существенно религиознее, чем во второй половине XX в. Сам Старк, напротив, полагает, что, хотя степень приверженности индивидов религиозным организациям и частота участия в религиозных практиках может меняться, сама их религиозность есть величина постоянная и не изменяется. Люди могут покидать церкви, создавать новые и становиться их членами, активно посещать службы или не посещать их вообще — «субъективная

религиозность» от этого не меняется, поскольку любой человек религиозен, если можно так выразиться, по самой своей природе[3]. Обосновывая эту позицию, Старк ссылается на работы некоторых историков, в частности, Кита Томаса, который писал, например, что «о некоторых сегментах (sections) общества [позднесредневековой Британии] нелегко сказать, была ли у них вообще какая-либо религия… и многие из тех, кто посещал церковь, делали это весьма неохотно» [Thomas, 1971: 159]. Однако, разумеется, сам этот факт вовсе не означает, что англичане XIV–XVI вв., которые по тем или иным причинам не участвовали в церковных службах, были поголовно атеистами или скептиками-рационалистами: там, где не было организованного христианства, на «субъективном» уровне обыкновенно присутствовала вера в духов, в разнообразные сверхъестественные силы, магию и колдовство.

Итак, общая линия критики теории секуляризации в «Секуляризация, R.I.P.» заключается в следующем. «Пророчество о секуляризации» основано на «мифе о минувшем благочестии», который нужен «пророкам» для того, чтобы, соотнося с этим «минувшим благочестием» постоянно снижающиеся «объективные» показатели религиозности европейских стран второй половины XX в., провозглашать близкий «конец религии». Соответственно, стратегия (точнее, одна из стратегий, но, тем не менее, основная) демонстрации несостоятельности этого «пророчества» должна заключаться в том, чтобы найти в современной Европе такие страны, в которых низкие «объективные» показатели религиозности сочетаются с высокими «субъективными» показателями. Для Старка наиболее показательным примером таких стран становится Исландия, но кроме того он ссылается на работы Грэйс Дэви по Великобритании.

Рассматривая случай Исландии, Старк начинает с утверждения, что эту страну описывают как «первую полностью (или почти полностью) секуляризованную нацию на Земле»[4]. Кто именно так её описывает? Старк дает только одну ссылку — на работу Ричарда Томассона «Исландия: первое новое общество» [Tomasson, 1980]. Как бы излагая принципиальную идею последнего (правда, не приводя при этом конкретных цитат), Старк пишет, что «утверждение о том, что Исландия чрезвычайно секуляризована, воспринимается как самоочевидное из-за пустых церквей — лишь около 2% [исландцев] посещают службы каждую неделю» [Stark, 1999: 264]. После этого он обращается к статистическим данным и результатам полевых исследований для того, чтобы показать, что данное утверждение неверно — постольку, поскольку в Исландии очень высок уровень «домашней религии» (in-the-home religion), и это обусловливает большое число крещений и церковных браков, а также широкое распространение веры в Бога и в личное бессмертие. В частности, ссылаясь на данные Всемирного обзора ценностей (WVS) за 1990 г., Старк указывает, что 81% исландцев выражает уверенность в жизни после смерти, 88% считают, что у людей есть душа, а 40% верят в реинкарнацию, тогда как убеждённых атеистов насчитывается лишь 2,4%. Отсюда следует вполне логичный вывод: «Конечно, это совсем не то, что обычно подразумевают под “секуляризованным обществом”» [Stark, 1999: 264].

---

[3] Не вдаваясь в подробности, можно сказать, что Старк рассматривает религию как универсальный компенсатор. Предполагается, что все люди по самой своей природе ожидают вознаграждений за свои действия (или даже просто за то, что они существуют). Однако очень часто никаких вознаграждений они не получают, отчего обращаются к компенсаторам. Компенсаторами могут быть объяснения, почему вознаграждений не стоит ожидать, или обещания вознаграждений в будущем. В этом отношении религия является универсальным компенсатором, обещающим практически любые вознаграждения (хотя бы и в иной жизни) и заодно объясняющим, почему иногда вознаграждения отсутствуют. Таким образом, «субъективный» спрос на религию всегда остается высоким и постоянным.

[4] Приблизительно то же самое Старк утверждает и в более ранней статье «Переинтерпретация “секуляризации” Европы в свете “теории предложения”», написанной в соавторстве с Лоренсом Яннакконе, где говорится, что Исландию описывают как «наиболее секуляризованную нацию на Земле» [Stark, Iannaccone, 1994: 244].

Дело, однако, в том, что Томассон ничего не писал в своей «Исландии» про секуляризацию (насколько я могу судить, там нет даже самого этого слова), а характеристики, которые он атрибутировал «новому исландскому обществу», включают эгалитарность, толерантность (в том числе, религиозную), свободу нравов и даже любовь к поэзии и литературе, но отнюдь не упадок религии. Более того, Томассон приводил в своей работе статистические данные, которые практически ничем не отличаются от тех, на которые ссылается Старк: в частности, он отмечал, что 90% исландцев верят в Бога (хотя не обязательно христианского), 91% верит в пророческие сны, 88% — в гадания, 44% — в реинкарнацию, 88% — в жизнь после смерти, 72% — в духов, именуемых *fylgjur* и т.д. [Tomasson, 1980: 177–182]. При этом в качестве своего рода общей оценки религиозности исландцев Томассон цитировал следующие слова Сигурда Магнуссона: «Не слишком беспокоясь о христианстве и организованной религии, в некоем общем смысле исландцы всё ещё остаются глубоко религиозными людьми» [Magnusson, 1977: 164–65].

Достаточно очевидно, на мой взгляд, что Старк никогда не читал (и, возможно, даже не видел) книгу Томассона. Как мне представляется, он узнал о её существовании из работы Сватоса [Swatos, 1984], в которой тот полемизировал с Томассоном главным образом по поводу некоторых принципиальных аспектов статьи последнего «Религия в Швеции не является актуальной темой» [Tomasson, 1968], но при этом по не вполне понятной причине[5] сдвинул акцент со Швеции на Исландию (правда, что немаловажно, Сватос специально оговаривался что он «не имеет в виду представить масштабное социологическое исследование исландской религии, равно как и систематическую критику работ Томассона» [Swatos, 1984: 41]). Как бы то ни было, в любом случае, это именно Родни Старк и не кто иной придумал концепцию, согласно которой Исландия является «первой полностью (или почти полностью) секуляризованной нацией на Земле», приписал её Томассону, предварительно объявив его сторонником теории секуляризации, а затем легко опроверг как саму эту концепцию, так и теорию секуляризации, сославшись на общеизвестный факт высокой религиозности исландцев периода 1970–1980 гг. Как представляется, такой подход к проблеме не является лучшим из потенциально возможных.

Приведённые выше замечания, впрочем, не дают ответа на принципиальный вопрос: может ли «субъективная религиозность», которая очевидным образом обнаруживалась в Исландии 1970–1980-х гг.,

[5] Как представляется, дело здесь вот в чём. Сватос начинает с того, что «около пятнадцати лет назад Ричард Томассон опубликовал статью "Религия в Швеции не является актуальной темой"..., а не так давно увидела свет его монография об Исландии, в которой представлен сходный анализ». Далее он, не показывая, в чём именно заключается означенное сходство, делает (не подтверждённый цитатами) вывод, что если уж Томассон считал, что религия неактуальна для Швеции, тогда то же самое он должен был думать и об Исландии. На следующем этапе Сватос, опираясь, что характерно, на статистику из книги Томассона, показывает, что в определённом смысле Исландия вполне религиозна. Ключевой здесь становится идея о том, что «религия в Исландии и большей части сельской Скандинавии является преимущественно делом домашним (a matter of the hearth)» [Swatos, 1984: 35], то есть «субъективным» и «внецерковным». Томассон же, поскольку пользовался некорректным определением религии, этого якобы не понял, а потому решил, что тема религии для Скандинавии неактуальна, тогда как на самом деле это не так. Исходя из этого, Сватос делает следующие принципиальные выводы: 1) характерное для Дюркгейма и классической социологии религии разделение религии и магии некорректно; 2) классическое же дюркгеймианское строгое отождествление религии с самосознанием «большого» общества тоже неверно; 3) секуляризация относится к макроуровню (в смысле изменения отношений в связке религия — «большое» общество, но не к микроуровню (там, где религия есть «a matter of the hearth»). Сами по себе эти выводы интересны, однако то главное, ради чего затевалось всё предприятие, на мой взгляд, не было достигнуто. Действительно, ключевая фраза Сватоса «религия в Исландии и большей части сельской Скандинавии является преимущественно делом домашним» нуждается в продолжении: «тогда как в малой части сельской Скандинавии и *во всей городской Скандинавии* дело обстоит иначе». Учитывая же высочайший уровень урбанизации в таких странах как Швеция и Дания, необходимо сказать, что любая аналогия, выстраиваемая между сельской (по крайней мере, это было верно на момент написания статьи Сватоса) культурной (в том числе религиозной) традицией Исландии и всей остальной Скандинавией оказывается крайне проблематичной, если вообще возможной. Анализ Сватоса, вероятно, вполне уместен в случае Исландии, но это не значит, что он уместен где-то ещё.

стать своего рода потенциальным фальсификатором для теории секуляризации. Действительно, если можно показать, что упадок церквей и организованной религии компенсировался и продолжает компенсироваться некоей размытой «субъективной религиозностью», а также установить, что она оказывает определённое влияние на общественную жизнь, то тогда, скорее всего, ни о какой секуляризации в «классическом» смысле говорить нельзя. Слова «продолжает компенсироваться» являются здесь ключевыми. Для того, чтобы критика Старка была действенной, необходимо, чтобы высокие показатели «субъективной религиозности» оставались постоянными на протяжении длительного времени. В противном случае прав будет Брюс, согласно которому снижение «объективной религиозности» и секуляризация общественной жизни рано или поздно должны обусловить упадок личной веры.

Однако перед тем, как продолжить исландскую тему, следует сказать пару слов о работах Грейс Дэви, на которые ссылался Старк, говоря о постоянстве «субъективной религиозности». Дэви обнаружила в Великобритании специфический феномен, который зафиксировала затем в формуле «believing without belonging» («верить без принадлежности»). Эта формула должна была описывать широкую распространённость некоей размытой религиозной веры, не подразумевающей принадлежности к определённой религиозной организации или даже к определённой религии, а также сознательный отказ от активного участия в религиозных (особенно коллективных) практиках. В начале 1990-х гг. Дэви писала, что «священное не исчезло; напротив, в современном обществе его значение во многих смыслах скорее повышается, нежели понижается» [Davie, 1994: 43]; и «как представляется, всё больше и больше членов британского общества желают верить, но так, чтобы не переводить свою веру в практическую область» [Davie, 1990: 463].

Итак, поскольку с начала активного обсуждения разнообразных концепций «субъективной религиозности» прошло более 30 лет, имеет смысл оценить данную идею в свете накопившихся за этот период эмпирических данных. И в этой связи прежде всего следует сказать, что религиозный ландшафт Исландии за последние 30–40 лет претерпел радикальные изменения и теперь мало чем напоминает картину сельской «субъективной религиозности», описанной Томассоном и зафиксированной в качестве неизменной нормы Старком. Согласно данным Исследования европейских ценностей (EVS) и Всемирного обзора ценностей (WVS), число исландцев, не исповедующих никакой религии (так называемые *religious nones*), за период 1981–2020 гг. выросло почти в 20 раз: в 1981–1984 гг. оно составляло 1,1%; в 1990–1994 гг. — 2,1%; в 1999–2004 гг. — 4,4%; в 2005–2010 гг. — 8,0%; в 2017–2020 гг. — 20,5%[6]. Налицо очевидный устойчивый тренд, который невозможно объяснить, исходя из принципиальной идеи Старка о том, что «субъективная религиозность» всегда постоянна. Разумеется, можно возразить, что *nones* — это люди, которые *пока* не нашли для себя подходящей религии, но, тем не менее, «верят во что-то» и усердно ищут её. Однако, как правило, *nones* не исповедуют никакой религии просто потому, что религиозные темы их не интересуют[7]. В случае Исландии это можно подтвердить данными опроса 2015 г., согласно которому около 46% респондентов охарактеризовали себя как верующих, 30% — как неверующих, а 24% не определились. В то же самое время почти 69% опрошенных назвали себя христианами, около 9% — последователями иных ре-

[6] Данные приведены по: Balazka D. Mapping Religious Nones in 112 Countries: An Overview of European Values Study and World Values Survey Data (1981–2020). — URL: https://isr.fbk.eu/wp-content/uploads/2020/07/Mapping-Religious-Nones-in-112-Countries-Report.pdf

[7] Так, например, согласно Pew Research Center, «треть (32%) взрослых [американцев] в возрасте до 30 лет не имеют религиозной принадлежности… и они, за редким исключением, *не* [выделено авторами исследования — А. А.] занимаются поиском религии, которая могла бы им подойти» (Pew Research Center. “Nones” on the Rise — URL: http://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise).

лигиозных традиций, а 23% — атеистами. Судя по всему, многие из тех, кто идентифицировал себя как христиан, делали это не из собственно религиозных соображений, но по каким-то иным причинам: когда назвавшихся христианами спрашивали далее о существовании Бога или некоей высшей силы, только 61% ответили, что они верят в Бога, тогда как 25% заняли в этом вопросе скептическую позицию [Gunnarsson, 2020: 537]. Итак, если в эпоху 1970–1980 гг. верующими называли себя более 90% исландцев, то теперь число неверующих и колеблющихся совокупно превышает число верующих, причем, что важно, число неверующих приблизительно соответствует числу *nones*, и это если не исключает, то делает крайне проблематичным описание *nones* как тех, кто «субъективно» верит, но всё ещё находится в религиозном поиске. Кроме того, судя по всему, до четверти прихожан государственной лютеранской церкви Исландии в Бога не верят, а членство не прекращают из культурных, нравственных или каких-либо иных (но не религиозных) соображений. Как представляется, такая ситуация в данный момент характерна не только для Исландии, но и для других скандинавских стран, в частности Швеции и Дании. Вопреки представлениям Дэви о «believing without belonging» как о некоем специфическом современном состоянии европейской (по крайней мере, «северной») религиозности, мы зачастую наблюдаем обратное, а именно «belonging without believing», «принадлежность без религиозной веры», когда членство в национальной церкви воспринимается как дань традиции или своего рода гражданский долг, но не как экзистенциально значимый религиозный акт.

Отсюда логично перейти к религиозной ситуации в Великобритании и рассмотреть вопрос о том, насколько для неё в настоящий момент может быть актуальна формула Дэви (и была ли она актуальной вообще когда-либо). Значительную работу в этом направлении проделали Дэвид Воас и Алесдэр Крокетт, которые в своей статье 2005 г. «Религия в Британии: ни веры, ни принадлежности (neither believing nor belonging)» [Voas, Crockett, 2005], показали, что фундаментальный принцип концепции Дэви, согласно которому «вера снижается (снизилась) не так сильно, как принадлежность» [Davie, 1990: 455], не соответствует (и не соответствовал) эмпирическим данным. Опираясь на Панельное исследование британских домохозяйств (BHPS) за период 1991–2000 гг., в рамках которого фиксировалась как религиозная принадлежность и участие в религиозных практиках, так и субъективная значимость религиозных верований (по шкале от «очень важно» до «совершенно неважно»), авторы пришли к выводу о том, что за означенное десятилетие «вера (believing) снизилась даже больше, чем оба индикатора принадлежности (belonging)» [Voas, Crockett, 2005: 17]. К этому можно добавить статистику из недавнего (2019 г.) Исследования общественных настроений в Британии (BSA)[8], согласно которому, с одной стороны (так сказать, в отношении *belonging*), 52% британцев не исповедуют никакой религии, 38% принадлежат к той или иной христианской конфессии, а 9% — к нехристианским религиям (преимущественно — к исламу); тогда как с другой стороны (так сказать, в отношении *believing*), 26% британцев — убеждённые атеисты, 18% — агностики, 19% верят в личностного Бога, 12% верят в некую безличную высшую силу, а оставшиеся 25% колеблются и сомневаются, «иногда верят, а иногда — нет». Таким образом, как представляется, о своей приверженности авраамическим религиозным традициям заявило вдвое больше британцев (приблизительно 44%), чем имеется тех, кто твердо верит в существование личностного Бога (19%). Можно сказать, что здесь, как и в Исландии, национальная традиция и культура берёт верх над личными «субъективными» верованиями или же отсутствием оных.

[8] British Social Attitudes 36 — URL: http://www.bsa.natcen.ac.uk/latest-report/british-social-attitudes-36/key-findings.aspx

Подводя некоторые итоги, можно сказать, во-первых, что религиозная ситуация в Исландии и Великобритании, которая в вышеупомянутых концепциях «субъективной религиозности» была представлена как своего рода фальсификатор теории секуляризации, напротив, скорее подтверждает эту теорию. Ключевой тезис Брюса, согласно которому снижение социальной значимости религии рано или поздно начинает негативно влиять на «субъективную» религиозность, оказывается верным в обоих случаях. Более того, можно отметить, что описанная Брюсом закономерность в последнее время становится заметной даже в США, религиозная ситуация в которых долгое время многими (в том числе, и Старком) рассматривалась как решающий аргумент против того, что секуляризация как-то связана с модернизацией — поскольку США являются безусловно модернизированной страной, но до недавнего времени отличались крайне высокой религиозностью. Однако, как представляется, модернизация, пусть и не так быстро, как в Европе, повлекла за собой секуляризацию общественной жизни США, а в конечном итоге привела к снижению и «субъективной религиозности» американцев. Согласно Рональду Инглхарту, «США продемонстрировали наиболее масштабный отход от религии среди всех стран, по которым имеются данные. Ближе к концу начального периода исследования [1980-е гг. — А. А.] средняя оценка важности Бога в жизни американцев составляла 8,2 по десятибалльной шкале. В последнем же опросе, проведённом в США в 2017 г., этот показатель упал до 4,6 — и это поразительно резкий спад. Долгие годы США были ключевым примером того, как экономическая модернизация не всегда приводит к секуляризации. Однако теперь по означенному показателю США занимают 11 место среди наименее религиозных стран, по которым имеются данные»[9].

Во-вторых, необходимо отметить, что теория секуляризации, безусловно, нуждается в критике. В частности, необходима критическая оценка и, вероятно, ревизия списка «модернизационных» социальных факторов, влияющих на секуляризацию, а также уточнения характера связи этих факторов между собой. Однако критика не должна принимать идеологическую форму. Представление о том, что теория секуляризации является орудием секуляристов, намеренно уничтожающих религию, едва ли способствует обращению к собственно *научному* критическому методу; скорее оно может стать причиной поверхностных интерпретаций, а также использования некорректной аргументации и непроверенных данных (как это, на мой взгляд, произошло в случае статьи «Секуляризация, R.I.P.» Родни Старка).

Список литературы:

Stark R. Secularization, R.I.P. // Sociology of Religion. — 1999. — Vol. 60. — № 3. — Pp. 249–273. — DOI: 10.2307/3711936.

Sommerville J. C. Stark's Age of Faith Argument and the Secularization of Things: A Commentary // Sociology of Religion. — 2002. — Vol. 63. — № 3. — Pp. 361–372. — DOI: 10.2307/3712474.

The Desecularization of the World / Ed. by P. L. Berger. — Washington : Eerdmans, 1999. — 135 p.

Wilson B.R. Religion in Secular Society. — London, C. A. Watts & Co. 1966. — XIX, 252 p.

Berger P. The sacred canopy : elements of a sociological theory of religion. — Garden City, NY : Doubleday, 1967. — VII, 229 p.

Martin D. A General Theory of Secularization. — New York : Harper & Row, 1978. — IX, 353 p.

Bruce S. Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory. — Oxford : Oxford University Press, 2011. — IX, 243 p.

[9] Inglehart R. F. Giving Up on God: The Global Decline of Religion // Foreign Affairs. — September/October 2020. — URL: https://www.foreignaffairs.com/articles/world/2020-08-11/religion-giving-god

Bruce S. Appendix Two // Religion in Secular Society: Fifty Years On. / Wilson B.R. — Oxford : Oxford University Press, 2016. — Pp. 241–258. — DOI: 10.1093/acprof:oso/9780198788379.001.0001.

Pollack D. Varieties of Secularization Theories and Their Indispensable Core // The Germanic Review: Literature, Culture, Theory. — 2015. — Vol. 90. — № 1. — Pp. 60–79. — DOI: 10.1080/00168890.2015.1002361.

Martin D. Towards Eliminating the Concept of Secularisation // Penguin survey of the social sciences. — Harmondsworth: Penguin, 1965. — Pp. 169–182.

Cox J. Towards Eliminating the Concept of Secularisation: A Progress Report // Secularisation in the Christian World. Essays in honour of Hugh McLeod. — Farnham : Ashgate Publishing Limited, 2010. — Pp. 13–28.

Bruce S. God is Dead: Secularization in the West. — Malden, Oxford, Carlton: Wiley-Blackwell, 2002. — XV, 288 p.

Wilson B.R. Religion in Sociological Perspective. — Oxford: Oxford University Press, 1982. — VII, 185 p.

Thomas K. Religion and the decline of magic. — New York: Scribner's, 1971. — XX, 716 p.

Stark R., Iannaccone L. R. A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe // Journal for the Scientific Study of Religion. — 1994. — Vol. 33. — № 3. — Pp. 230–252. — DOI: 10.2307/1386688.

Tomasson R. F. Iceland: The first new society. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980. — VII, 247 p.

Magnusson S. Northern Sphinx: Iceland and the Icelanders from the Settlement to the Present. — Montreal: McGill-Queen's University Press, 1977. — VIII, 261 p.

Swatos W. H. The relevance of religion: Iceland and secularization theory // Journal for the Scientific Study of Religion. — 1984. — Vol. 23. — № 1. — Pp. 32–43. — DOI: 10.2307/1385455.

Tomasson R. F. Religion is irrelevant in Sweden // Trans-action. — 1968. — Vol. 6. — № 2. — Pp. 46–53. — DOI: 10.1007/BF03180860.

Davie G. Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging. — Oxford, Cambridge (Mass.): Blackwell, 1994. — XIII, 226 p.

Davie G. Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? // Social Compass. — 1990. — Vol. 37. — № 4. — Pp. 455–469. — DOI: 10.1177/003776890037004004.

Gunnarsson G. J. Facing the New Situation of Religious Education in Iceland // Religions. — 2020. — 11. — Pp. 537. — DOI: 537. 10.3390/rel11100537.

Voas D., Crockett A. Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging // Sociology. — 2005. — Vol. 39. — № 1. — Pp. 11–28. — DOI: 10.1177/0038038505048998.

References:

Stark, R. (1999) 'Secularization, R.I.P.', Sociology of Religion, (60), pp. 249–273. DOI: 10.2307/3711936.

Sommerville, J. C. (2002) 'Stark's Age of Faith Argument and the Secularization of Things: A Commentary', Sociology of Religion, (63), pp. 361–372. DOI: 10.2307/3712474.

Berger, P. L. (ed.) (1999) The Desecularization of the World. Washington: Eerdmans.

Wilson, B. R. (1966) Religion in Secular Society. London, C. A. Watts & Co.

Berger, P. (1967) The sacred canopy : elements of a sociological theory of religion. Garden City, NY: Doubleday.

Martin, D. (1978) A General Theory of Secularization. New York: Harper & Row.

Bruce, S. (2011) Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory. Oxford: Oxford University Press.

Bruce, S. (2016) 'Appendix Two', in Wilson, B. R. Religion in Secular Society: Fifty Years On. Oxford: Oxford University Press, pp. 241–258. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780198788379.001.0001.

Pollack, D. (2015) 'Varieties of Secularization Theories and Their Indispensable Core', The Germanic Review: Literature, Culture, Theory, (90), pp. 60–79. DOI: 10.1080/00168890.2015.1002361.

Martin, D. (1965) 'Towards Eliminating the Concept of Secularisation', in Gould J. (ed.) Penguin survey of the social sciences. Harmondsworth (UK): Penguin, pp. 169–182.

Cox, J. (2010) 'Towards Eliminating the Concept of Secularisation: A Progress Report', in Brown C. G., Snape V. (ed.) Secularisation in the Christian World. Essays in honour of Hugh McLeod. Farnham: Ashgate Publishing Limited, pp. 13–28.

Bruce, S. (2002) God is Dead: Secularization in the West. Malden, Oxford, Carlton: Wiley-Blackwell.

Wilson, B. R. (1982) Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press.

Thomas, K. (1971) Religion and the decline of magic. New York: Scribner's.

Stark, R., Iannaccone, L. R. (1994) 'A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe', Journal for the Scientific Study of Religion, (33), pp. 230–252. DOI: 10.2307/1386688.

Tomasson, R. F. (1980) Iceland: The first new society. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Magnusson, S. (1977) Northern Sphinx: Iceland and the Icelanders from the Settlement to the Present. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Swatos, W. H. (1984) 'The relevance of religion: Iceland and secularization theory', Journal for the Scientific Study of Religion, (23), pp. 32–43. DOI: 10.2307/1385455.

Tomasson, R. F. (1968) 'Religion is irrelevant in Sweden', Trans-action, (6), pp. 46–53. DOI: 10.1007/BF03180860.

Davie, G. (1994) Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging. Oxford, Cambridge (Mass.): Blackwell.

Davie, G. (1990) 'Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?', Social Compass, (37), pp. 455–469. doi: 10.1177/003776890037004004.

Gunnarsson, G. J. (2020) 'Facing the New Situation of Religious Education in Iceland', Religions, 11(10), p. 537. DOI: 10.3390/rel11100537.

Voas, D., Crockett A. (2005) 'Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging', Sociology, (39), pp. 11–28. DOI: 10.1177/0038038505048998.

Информация об авторе

Апполонов Алексей Валентинович — доктор философских наук, доцент, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус Шуваловский, ауд. Г–502 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Alexey V. Appolonov — Doctor of Philosophy, Docent, Associate Professor, Department of Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 119991, Moscow Leninskie Gory, Shuvalovskiy building, room G-502 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 09.06.2021; одобрена после рецензирования 12.07.2021; принята к публикации 12.08.2021.

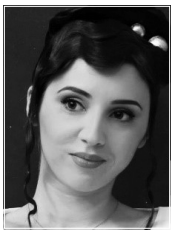
The article was submitted 09.06.2021; approved after reviewing 13.07.2021; accepted for publication 13.08.2021.

Исследовательская статья
УДК 008+394.2+394.46+398.22+304.44
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-113-127

КРИЗИС НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СЕРБОВ БОСНИИ И ГЕРЦЕГОВИНЫ В СОСТАВЕ АВСТРО-ВЕНГРИИ (1878–1908)

Зорка Шарац[1], Елена Владимировна Воевода[2]

МГИМО МИД России, Москва, Россия
[1] zorka.sharats@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8704-8554
[2] e.voevoda@my.mgimo.ru
https://orcid.org/0000-0002-5141-8074



Аннотация. В статье раскрываются причины кризиса национально-культурной идентичности сербов в период австро-венгерской оккупации и аннексии, приведшие к изменениям их самосознания. Данная цель статьи достигается путём углублённого анализа актуальных источников, представляющих взгляды сербских и российских учёных на исследуемую проблему. Используя сравнительно-исторический и социокультурный подходы, авторы выделяют такие ключевые факторы, влияющие на формирование культурной идентичности, как родной язык, этничность, общность территории, религия, жилище и образ жизни, пища, обычаи и традиции, фольклор и литература, художественное наследие и историческое прошлое. Хронологически показано, как развивалась и менялась структура общества на территории современного боснийского государства. Авторы анализируют положение народов Боснии и Герцеговины (БиГ) в составе Австро-Венгрии, сравнивая их статус в обществе, а также причины выбора боснийских мусульман и хорватов в качестве опоры новой власти. Основными детерминантами, способствовавшими сохранению культурной идентичности сербов, являются косовская и святосавская традиции, тесно связанные с православием. Показаны совместные усилия народов, населяющих современную Боснию и Герцеговину, в борьбе против оккупантов, что проявилось в деятельности организации «Молодая Босния», стремившейся к сохранению национальной идентичности и созданию единого сербского государства. Авторы делают вывод, что кризис национально-культурной идентичности сербов Боснии и Герцеговины был вызван не только социально-политическими причинами, но и историческим столкновением трёх цивилизаций и культур: южнославянской, восточной

© Шарац З., Воевода Е.В., 2021

и западной. В статье обозначены маркеры национальной и культурной идентичности сербов БиГ, разрушение которых привело к кризису.

Ключевые слова: культурная идентичность, национальная идентичность, оккупация, сербы, православные христиане, мусульмане, католики

Для цитирования: Шарац З. Кризис национально-культурной идентичности сербов Боснии и Герцеговины в составе Австро-Венгрии (1878–1908) / З. Шарац, Е.В. Воевода // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 113–127. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-113-127

Research article

NATIONAL AND CULTURAL IDENTITY CRISIS OF BOSNIA AND HERZEGOVINA SERBS WITHIN AUSTRO-HUNGARIAN EMPIRE (1878–1908)

Zorka Šarac[1], Elena V. Voevoda[2]

MGIMO University, Moscow, Russia
[1] zorka.sharats@gmail.com
[2] e.voevoda@my.mgimo.ru

Abstract. The purpose of this article is to reveal the causes of national and cultural identity crisis of Serbs in Bosnia and Herzegovina during the period of Austro-Hungarian occupation and annexation, which led to modifications of their self-identity. The paper meets this research aim through an extensive study of the relevant literature presenting the views of Serbian and Russian scholars. On the basis of comparative-historical and socio-cultural approaches, the authors collate the existing definitions of ethnic, national and cultural identity and define the crucial factors that make the cornerstone of cultural identity: mother tongue, ethnicity, territory, religion, habitat, food, mode of life, customs and traditions, folklore and literature, artwork and historical past. They go on to chronologically identify the developments and changes of society on the territory of the present-day Bosnian state. The article further analyzes the position of the peoples of Bosnia and Herzegovina within Austria-Hungary comparing their status in society and explains the choice of Bosnian Muslims and Croats as the pillar of the new government. The research produced a number of key findings. The key determinants that formed and helped to preserve Serbian cultural identity through ages are Orthodox Christianity based on St. Sava sacred tradition and the Kosovo myth, a half-historical, half-legendary event that formed the heroic and spiritual code of values and serves as a gospel in preserving Serbian cultural identity. Another feature that produced a significant impact on transforming cultural identity of Bosnian Serbs was conversion to Islam on part of some Bosnians who came to be known as Bošnjaks. Along with Islam and Orthodox Christianity, part of the Serbian population of Bosnia and Herzegovina belonged to the Roman Catholic Church, identified themselves as Croats who spoke Croatian and used Latin script. Thus the indigenous south Slavonic ethnic group of Serbs who had the same historical background and spoke the same language was divided by religion and, partially, the language — the pivotal determinants of identity. The paper demonstrates the joint efforts of the peoples inhabiting the present-day Bosnia and Herzegovina in their struggle against

the occupants which were manifested in the activities of Young Bosnia, an organization that aimed at preserving national identity and creating a united Serbian state. The authors conclude that the problem of national and cultural identity crisis of Bosnia and Herzegovina Serbs finds its roots in the historical clash of three civilizations and cultures — south Slavonic, oriental and western. The article identifies the markers of national and cultural identity of Bosnia and Herzegovina Serbs, the disintegration of which led to a crisis.

Keywords: cultural identity, national identity, occupation, Serbs, Orthodox Christians, Muslims, Catholics

For citation: Šarac, Z., Voevoda, E. V. (2021) 'National and cultural identity crisis of Bosnia and Herzegovina Serbs within Austro-Hungarian Empire (1878–1908)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(3),* pp. 113–127. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-113-127

Босния и Герцеговина является полиэтническим и поликультурным государством, населённым сербами (30,78%), хорватами (15,43%), бошняками (босняками)[1], или мусульманами (50,11%), и представителями 17 этнических меньшинств, составляющих 3,68% (албанцы, цыгане, черногорцы, евреи, македонцы, словенцы, чехи, итальянцы, венгры, немцы, поляки, румыны, русские, русины, словаки, турки, украинцы) [Lalić, Francuz, 2016: 156–157]. Нельзя не согласиться с Т. Толевой, отмечающей, что «этот регион этнически неоднороден, представляя собой мозаику из смешанного населения, относительно компактные группы которого живут вместе, и поэтому практически невозможно очертить «национальные» границы, не причиняя ущерба другим этническим группам и, следовательно, не создавая предпосылок для серьёзных конфликтов» [Толева, 2018: 62]. Одной из проблем является определение культурной идентичности каждого этноса — эта часть бывшей Югославии отличается тем, что её жители используют два вида письменности для одного языка (кириллицу и латиницу) и принадлежат к трём разным конфессиям — православию, католицизму, исламу: культурная и «этническая самобытность мусульман, равно как и сербов, и хорват, <…> обусловливается религиозной принадлежностью» [Абазович, 2014: 26]. Исследования показывают, что проблема имеет глубокие исторические корни.

Изучение этногенеза трёх основных этносов Боснии и Герцеговины (БиГ) показывает историческое славянское родство сербов и бошняков. Что касается хорватов, то теории об их происхождении, которые до сих пор являются предметом споров, не рассматриваются в настоящей статье, т.к. выходят за её рамки. Отметим, однако, что наиболее популярной является теория о западнославянском происхождении хорватов [Džino, 2010; Y chromosomal heritage…, 2003; Гуськова, 2001].

Для понимания сути поставленной проблемы необходимо, уточнив различия между культурной, этнической и национальной идентичностью, выявить причины возникновения кризиса национальной и культурной идентичности сербов БиГ в период Австро-Венгерской оккупации с использованием сравнительно-исторического подхода и анализа факторов, повлиявших на формирование сербской культурной идентичности, а также факторов, вызвавших кризис культурной идентичности сербов БиГ.

При существующем обилии определений идентичности (Дж. Локк, Э. Эрик-

[1] Бошняки (босняки) — сербы, принявшие ислам после Османского завоевания Балкан. Впервые слово «мусульмане» использовано как индикатор этнической принадлежности при переписи населения в 1961 г., с 1971 г. слова «бошняки» и «мусульмане» употребляются как синонимы для обозначения этнической принадлежности.

сон, Ю. Хабермас, Дж. Марсиа, Э. Гидденс, М.В. Заковоротная, Л.Б. Шнейдер и др.), необходимо отметить отсутствие единого подхода к вычленению типов идентичности и их дефиниций. Современные исследователи рассматривают идентичность «как тяготеющее к стабильности базовое свойство человека, которое <…> определяет самотождественность человека в пространстве и времени и в результате единого процесса социализации и индивидуализации развивается в сложную систему»[2]. Говоря о сущностных характеристиках идентичности, подчёркивают её коммуникативный и социальный аспекты [Буденкова, Савельева, 2016: 32], отмечая, что формирование идентичности индивида происходит в течение всей жизни и «проходит через преодоление кризисов» [Катбамбетова, 2013: 110].

Этническая идентичность тесно связана с восприятием этноса и предполагает отождествление себя с группой людей, объединённых общим языком, историческим наследием, экономическими отношениями, особенностями самосознания, культурными и религиозными практиками и традициями [Fong, Chuang, 2004: 218; Кочетков, 2012: 158]. Описывая признаки, определяющие этническую идентичность, этнолог М.Н. Губогло отмечает, что, в ходе проведённого опроса жителей Гагаузии (Молдавия), при определении родства со своим народом, представители различных этнических групп «избирали (по нисходящей) язык, общность судьбы, традиционную культуру своего народа, землю, где родился, этническую идентичность родителей, национальную одежду, пищу, образ жизни, обряды и ритуалы, память о предках» [Губогло, 2017: 121]. Этническая идентичность формируется и транслируется через семью, социальные и межпоколенческие связи [Селиверстова, 2012: 80; Торопова, 2010: 226].

Говоря о разнице между этнической и национальной идентичностью, отметим, что «первая является более ранней формой социальной жизни и больше связана с культурой, а вторая <…> больше связана с гражданством» [Русских, 2013: 180]. Национальная идентичность, неразрывно связанная с понятием «нация», подразумевает общность территории, исторического опыта, экономической деятельности и ресурсов; культурное единство (язык, религия) [Кочетков, 2012: 152-153] и государственность — здесь национальная идентичность перекликается с гражданской идентичностью. Этнологи и политологи отмечают, что это понятие включает этнический компонент [Губогло, 2017: 124], но он «не выступает сущностным атрибутом» [Шамсутдинова, Турханова; 2016: 58] понятий «нация» и «национальная идентичность» — на первый план выходит принадлежность к гражданскому сообществу в рамках государства, которое формирует национальную идентичность, используя «языковую политику, политическую символику и историческую память. Итогом <…> становится гражданская (в узком смысле национальная) идентичность, определяющая коллективное самосознание членов государства как единого, значимого для всех сообщества» [Пономарева, Попадьева, 2019: 102]. Важным компонентом национальной идентичности является культура (этническая, религиозная и т.п.), выступающая в качестве духовного ресурса нации [Астафьева, 2016: 33]. Основными маркерами национальной идентичности являются государственный язык, институты государственной власти и государственная символика, территория, религия, государственные праздники, национальное искусство, общая история [Вальгер, 2016: 91].

Культурная идентичность формируется как принятие социокультурных норм, верований, ценностей, языка, эстетики, социально-поведенческих императивов, культурного наследия и отождествление себя с определённым набором культурных

[2] Карпов В.В. Формирование профессиональной идентичности студентов-международников в условиях российского вуза : диссертация … кандидата педагогических наук : 13.00.08. — Москва, 2019. — С. 17.

практик и традиций[3] [Русских, 2013: 178; Lustig, Koester, 2010: 145–146]. Культурная идентичность осознаётся при столкновении с представителями иной культуры, имеющими отличия в облике, поведении, приёме пищи или проявляющими приверженность иным ценностям, причём противопоставление культурных практик может приводить к конфликтам. В тех случаях, когда в результате миграции, политических или социокультурных перемен происходит столкновение новой культуры и привычной культуры, с которой индивид или группа себя идентифицируют, может наступить кризис культурной идентичности — слом старой и несформированность новой культурной принадлежности [Kaul, 2012: 342; Meissner, 2006: 31], выражающийся, в частности, в отказе от привычной системы ценностей и историко-культурных вех, сохранённых коллективной памятью народа. Именно коллективная память превращает исторические события в позитивные или негативные признаки идентичности [Митрович, 2019: 58–59]. В этом случае маркерами культурной идентичности выступают: родной язык; этническая принадлежность; историческая территория проживания; религия; жилище, быт, одежда, пища; народное творчество и литература; обычаи и традиции; историческое прошлое.

Самосознание человека во многом зависит от влияния внешних факторов, в том числе от воздействия социальной среды [Будич, 2017: 17]. Вопрос о том, какие нормы сложились в процессе формирования культурной идентичности народов Боснии и Герцеговины (и, в частности, сербов), остаётся неизменным поводом для разногласий исследователей, изучающих данную проблематику. Именно эти разногласия придают актуальность вопросу «кто есть сербы?».

Полагаем, что ответ на этот вопрос может быть найден при анализе исторического процесса и тех испытаний, с которыми столкнулись сербы, стремясь сохранить свою культурную идентичность. В период османского, а затем австро-венгерского господства они не имели широких возможностей развивать свою культуру, фундамент которой был заложен ещё во времена династии Неманичей. Сербский историк, культуролог и литературовед Мило Ломпар считает, что не существует определённого образца культурной идентичности сербов, однако выделяет следующие элементы, способствовавшие её формированию:

1) Святосавская традиция как фундамент сербской культурной идентичности;
2) косовская традиция, отражённая в фольклоре;
3) период миграции сербского населения, известный в истории как Великое переселение сербов из Османской Империи в Габсбургскую монархию;
4) секуляризм и идея формирования национальной идентичности.

Святосавская традиция восходит к религиозной, культурной и политической деятельности сербского Святителя Саввы, основавшего в 1219 г. автокефальную Сербскую православную церковь и ставшего её первым архиепископом. Просветительская роль церкви повлияла на повышение культурного уровня сербского народа, формирование системы ценностей и гражданских обязанностей. Этническое единство, по словам В. Чоровича, было в те времена недостаточно осознанным и не могло остановить внутренние столкновения сербов, однако религиозное единство в рамках Святосавской традиции оказалось весьма эффективным [Ћоровић, 2006: 149].

Косовская традиция оставила глубокий след в исторической памяти сербов: поражение в битве на Косовом поле (1389) стало переломным событием, остановившим развитие государства Неманичей. Этот мотив отражён в косовском цикле — героических песнях, «которые по своему идейному наполнению и средствам выразительности не уступают большим эпическим формам»

[3] Khadem Makhsus Hosseini L. Transformation of Iranian Women's Cultural Identity: Thesis for PhD degree in Cultural Studies. Moscow, 2018, p. 27.

[Миленкевич, 2011: 155], призывая к жертвенности и выполнению долга перед родиной. Гибель предводителя сербов князя Лазаря рассматривается как жертва, принесённая для сохранения национальной свободы, православной традиции и как пример для подражания. Поскольку «косовский цикл даёт представление о ценностях, правилах и нормах поведения» [Миленкевич, 2011: 156], косовская этика, как считает В. Чорович, стала видом «национального евангелия» [Ћоровић, 2006: 264-266]. События на Косовом поле, получившие в современной историографии название «Косовский миф», интерпретируются с разных позиций историками, филологами, философами и культурологами, а сегодня всё чаще выступают в качестве аргументов политических выступлений [Колосков, 2016: 153].

Османский период в истории БиГ (1463–1878) привёл к коренным изменениям культурной и этнической идентичности в ходе массовой исламизации сербов. Говоря о сербах-мусульманах, нельзя забывать, что со второй половины XIX в. и до сегодняшнего дня, в зависимости от территории проживания, они идентифицировали себя по-разному: сначала говорили о своей османской, затем о сербской идентичности и, наконец, признали себя бошняками. Следовательно, речь идёт о группе, которая на протяжении нескольких веков испытывала кризис идентичности. Практика показывает, что часто идентичность реформируется, находясь под угрозой, — именно тогда «всплывают» остатки подавленного национального самосознания в виде исторической памяти и народной традиции: «Коллективная память формирует символический универсум, очерчивающий границы общности. Эти знаки становятся знаками идентификации, отличительными маркерами “своих”» [Махинин, 2017: 59]. Неслучайно Л.Ю. Пахомова отмечает, что в 1860-х гг. на территории Боснии и Герцеговины «наблюдался феномен этноконфессионального противостояния внутри народа с общим историческим прошлым и единым языком» [Пахомова, 2009].

Для оценки австро-венгерского периода в истории народов Боснии и Герцеговины характерна неоднозначность: с одной стороны, администрация прилагала усилия к развитию промышленности, сельского хозяйства и инфраструктуры края [Пахомова 2008, 2009], открывала театры и музеи; с другой стороны, при этом проводилась политика языковой и культурной германизации и унификации негерманоязычных славян [Бирюков, 2018: 196–197]. Неудивительно, что европейские (точнее, (австро) немецкие и венгерские) обычаи и ценности не всегда встречали понимание среди местного населения, имевшего собственную культурную традицию и систему ценностей. Фактически, «в Боснии и Герцеговине возник вопрос диалога восточной и европейской цивилизаций» [Пахомова, 2008].

Рассмотрим, что привело к кризису идентичности сербов БиГ в австро-венгерский период. Маркерами сербской культурной идентичности, опиравшейся на этнокультурную составляющую, выступали: родной язык, родная земля, православие, проявление героического прошлого в народном творчестве и литературе, обычаи и традиции, идея жертвенности как часть исторической памяти.

После того, как по итогам Берлинского конгресса 1878 г. Австро-Венгрия взяла под контроль Боснийский вилайет Османской империи, в истории сербов началась новая эпоха. По результатам проведённой переписи, население новой австро-венгерской провинции составляло 1 млн. 400 тыс. человек, из которых 42% считали себя православными христианами, 39% — мусульманами, 17,5% — католиками и 2,5% — иудеями [Пахомова, 2008]. Таким образом, три основные этнические группы — сербы, бошняки и хорваты — составляли 98,5% населения. Фактически, на территории БиГ произошло столкновение трёх цивилизаций — южнославянской, западной и восточной, что привело к кризису культурной идентичности населения. Как отмечает Е.К. Вяземская, «австро-венгерские власти стремились противопоставить сербов хорватам, хорватов сербам, тех и других мусульманам, использовать религиозные различия и тем самым, лавируя между этими группами населения, играть роль арбитра» [Вяземская, 1997: 288].

УДК 008+394.2+394.46+398.22+304.44

Несмотря на официальный суверенитет Османской империи над этой областью, австро-венгерская власть провела ряд внутренних реформ: были внесены изменения в миграционное законодательство, сформированы новое правительство (*Земаљска влада*) и государственный аппарат, подчинявшиеся австро-венгерскому министерству финансов и состоявшие, в основном, из католиков и иностранных чиновников (*кувераши*). Политика нового правительства, развивавшего идею триализма (создания конфедерации в составе Австрийской Империи, Королевства Венгрии и объединения южных славян во главе с Хорватией) привела к масштабной миграции, выселению мусульманского населения и притоку иностранного, причём католического[4]. Хорваты, видевшие возможность расширения своих национальных интересов, вели активную католическую пропаганду при поддержке властей. В. Мандич, описывая миграцию католического населения, в том числе иностранцев, в плодородную Посавину, рассказывает, что власти открывали католические храмы и школы для детей переселенцев, «закрывая сербские школы и изгоняя сербских учителей» [САРАЈЕВО 1914…, 2014: 92]. Такого же мнения придерживаются российские исследователи, отмечающие, что в Боснии «католизация» проводилась властями «более энергично, чем в других славянских землях, входивших в состав двуединой монархии» [Гостенков, 2013: 94]. Поскольку религия «служит способом хранения и обмена культурной истории и традиций <…>, она была использована совместно с национализмом и этничностью как маркер идентичности и способ дифференцирования социальных групп» [Берендеев, Дюшкова, 2009: 142].

В результате, политика триализма привела к сближению православных сербов и сербов-мусульман. Необходимо упомянуть, что в этот период рассматривались различные (в зависимости от политических амбиций австро-венгерских властей) варианты интерпретации идентичности боснийского населения. Таким образом, БиГ стала своеобразной экспериментальной площадкой для формирования нового этноса, который должен был стать противовесом сербской национальной и культурной идентичности и служить интересам оккупационных властей. Одной из первых попыток стало изменение названия языка: несмотря на то, что сербы составляли большинство населения БиГ, официальный язык государства стали называть не сербским, а боснийским. При этом историю народа БиГ начали связывать с историей неславянского народа — иллирийцев, отделившегося от соседей — сербов и хорватов. Сербскую кириллицу переименовали в *босанчицу* [Екмечић, 2008: 319], вместо кириллицы стала насаждаться латиница.

Одним из первых шагов нового «боснийского проекта» стало появление в 1891 г. журнала «Бошняк», разъяснявшего, что сербы никогда не жили на территории БиГ. В противовес «Бошняку», активно работал сербский журнал «Босанска вила», продвигавший идею о проживании на территории БиГ сербского народа, исповедующего три религии. Большинство авторов журнала «Босанска вила» подписывалось «Сербы-мусульмане», реже — «Сербы-католики». Многие католики БиГ в конце XIX в. не идентифицировали себя как хорваты в этническом плане, считая, что отличаются от православных сербов только верой. Иво Андрич (нобелевский лауреат в области литературы 1961 г.), родившийся в австро-венгерский период в католической семье на территории Боснии, считал себя этническим сербом, при этом симпатизировал боснякам-мусульманам (роман «Мост на Дрине»). Он был одним из общественных деятелей, заявивших о единстве сербско-хорватского языка и подписавших Новисадский договор в 1954 г. Среди сербов-мусульман особо выделялся О. Джикич, автор многочисленных севдалинок[5], подчёркивавший своё сербское происхожде-

[4] Савић С. Земаљски устав за Босну и Херцеговину из 1910. године: докторска дисертација. — Крагујевац :, 2016. — С. 182.

[5] Традиционная боснийская любовная песня, жанр городского фольклора.

ние и настаивавший на том, что «сербы и мусульмане — это братья двух религий»[6].

Австро-венгерская администрация установила контроль и над православной церковью, игравшей важную просветительскую роль. В 1880 г. по соглашению с Вселенским Патриархатом император Франц Иосиф получил право назначать православных митрополитов [Гаћиновић, 2018: 71; Пахомова, 2008]. Сербам было запрещено реставрировать церкви, совершать паломнические поездки в Сербию и Черногорию [Пахомова, 2009], иметь в домах иконы и праздновать Славу — день христианского покровителя семьи. Отметим: традиция празднования Славы играла важную роль в сохранении сербской идентичности. В то же время уважение к некоторым православным праздникам укоренилось и у сербских мусульман, которые чтут дни Св. Георгия и Св. Илии.

Свои действия в оккупированной стране Австро-Венгрия характеризовала как вид «цивилизаторской миссии» с элементами миротворчества; однако о культурном развитии народа Боснии и Герцеговины сложно говорить — достаточно сказать, что в 1909 г. 85,9% населения были неграмотны. В османский период школьное образование развивалось под влиянием и непосредственным руководством религиозных структур, поэтому представители австро-венгерской администрации приступили к сокращению конфессиональных и открытию интерконфессиональных школ. По свидетельству сербского историка М. Ковича, на всей оккупированной территории было построено всего четыре гимназии, в то время как в соседней Сербии их было более шестидесяти. В образовательной сфере правительство БиГ действовало по религиозному признаку, открывая и финансируя католические школы, в то время как православных школ было намного меньше, поскольку они строились за счет сербских народных средств [Ковић, 2014: 62]. В школах учили гимн Австро-Венгрии. После окончания школы молодёжь обычно уезжала учиться в Вену, где обучение велось на немецком языке, однако это могли себе позволить только представители обеспеченных семей.

Первые попытки решения образовательной проблемы начались в 1902 г. в связи с культурно-просветительской деятельностью сербской организации «Просвета», открывшей «сеть читален, благотворительных товариществ «Српкиня», сербские сельскохозяйственные артели, торговые и ремесленные общества» [Филимонова, 2011: 160]. «Просвета» начала финансировать образование талантливых, но небогатых школьников и студентов. Организация располагалась в Мостаре, который в то время являлся центром культурной и политической жизни БиГ. Яркими представителями «Просветы» были известный сербский поэт А. Шантич, современник уже упомянутого О. Джикича, и сербский писатель П. Кочич — лидеры борьбы за сохранение национальной идентичности через культурное влияние. Несмотря на препятствия со стороны властей, «Просвета» активно способствовала сохранению и трансляции сербской культурной идентичности, [Ćorović, 1925: 63]. Организация помогала публиковать стихи, рассказы и повести, формировавшие сербскую литературу.

Австро-венгерская аннексия Боснии и Герцеговины в 1908 г. вызвала бурную реакцию у сербов, несмотря на попытки властей погасить протесты. В 1910 г. была провозглашена первая Конституция БиГ, однако новый закон не внёс существенных изменений в жизнь населения края, поскольку все решения должны были предварительно согласовываться с австро-венгерскими властями[7]. Южнославянские народы, особенно молодёжь, мечтали об объединении под эгидой Сербии, которая для них была воплощением свободы: это была «страна свободных кре-

[6] Ignić D. Osman Đikić — čovek koji je živeo ono što Šantić nije smeo // РТС. — 2020. — 30 apr. — URL: https://www.rts.rs/page/stories/sr/story/711/merila-vremena/3938746/osman-djikic-sanic-srbin-musliman.html

[7] Савић, с. 183

стьян, владельцев своих земель, всеобщего избирательного права, парламентской демократии» [Ковић, 2014: 30]. Идея об объединении сербов и хорватов «вокруг демократической Сербии» возникла в среде сербской интеллигенции ещё в 1890-е гг. [Гуськова, 2001: 47]. Эту идею поддерживала разочарованная молодёжь, восхищавшаяся социальным положением в Сербии и, в первую очередь, той «социальной и политической свободой» [Ковић, 2014: 30], которой они были лишены в аннексированной Боснии.

Вместе с тем, нельзя не прислушаться к мнению Л.Ю. Пахомовой, считающей, что в указанный период по инициативе Вены «началось активное изучение края, к которому привлекались специалисты разных отраслей науки. Были основаны Земельный институт и Земельный музей в Сараеве. Сараево стал настоящим культурным центром всей провинции, где развивались наука, музыка, издательская деятельность, изобразительное искусство и др.» [Пахомова, 2008]. Создание учреждений культуры, в том числе театров и музеев, журналов и т.п., также трансформировало национально-культурную идентичность народа: спектакли шли не на родном, а на немецком языке, на том же языке исполнялись оперы и песни, предлагались разъяснения к экспонатам в музеях. Таким образом, в противовес планам «объединения разрозненного двумя империями «сербского племени» [Вишняков, 2014: 9], Вена использовала инструменты «мягкой силы» для недопущения объединения народов БиГ «на основе региональной или культурно-цивилизационной идеи» [Пономарева, 2020: 262].

Нарушение социально-культурного равновесия и стремление к вхождению БиГ в сербское культурное пространство привели к образованию молодёжных организаций, сформированных по этнокультурному признаку, и волне покушений на государственных деятелей. Богдан Жераич, предпринявший в 1910 г. неудачное покушение на генерал-губернатора Боснии и Герцеговины М. Варешанина, и позже совершивший самоубийство, стал символом освобождения. Под влиянием идей русских анархистов (М.А. Бакунина, П.А. Кропоткина), эсеров (Каляева И.П.), революционеров-мыслителей (А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского) и писателей (Ф.М. Достоевского, А.М. Горького) молодые представители интеллигенции создали тайную революционную организацию «Молодая Босния» (Млада Босна), выбрав название по аналогии с «Молодой Италией» (1831–1838), также боровшейся против австрийского господства. Один из основателей и лидер «Молодой Боснии» Владимир Гачинович объяснял, что его цель — «вызвать революцию в душах молодых сербов, чтобы спасти их от катастрофического влияния антинациональных идей и освободить их от кандалов с целью создания почвы для новой национальной жизни» [Гаћиновић, 1912: 1]. Неудивительно, что для многих молодых людей «Молодая Босния», с её целью объединения всех сербских, а затем и всех южнославянских земель, олицетворяла состояние души. Однако не все члены организации, включая самого В. Гачиновича, разделяли эту идею — последний призывал прибегать к индивидуальному террору по примеру российских народовольцев и эсеров.

Самым знаменитым членом «Молодой Боснии» стал Гаврило Принцип, считавший своим идейным предшественником Б. Жераича. Возвращаясь из своей первой поездки в Сербию, Г. Принцип принес на могилу Жераича комок «свободной сербской земли». Этот символический акт подчёркивал его приверженность идее сербской независимости и жертвенности, сформировавшейся у Г. Принципа со школьных лет. Для него верность «героическому» прошлому означала проецирование исторической памяти на собственную жизнь [Бадмаев, Хутыз, 2009: 76].

С детских лет Гаврило декламировал в кругу семьи героические стихи. Не последнюю роль в этом сыграла коллекция сербских героических песен, полученная им в подарок в школьные годы, и увлечение творчеством гусляров — исполнителей героико-эпических речитативов под музыку гусле — смычкового струнного инструмента, способствовавшего «сохранению духовности, народной традиции и великих

исторических мифов» [Митрович, 2019: 7]. Под гусле расширялся культ косовского залога. М.Н. Губогло пишет, что культурная идентичность нередко формируется под влиянием исторической травмы и может проявляться в идее жертвенности [Губогло, 2017: 127]. Роль этой идеи для членов «Молодой Боснии» связана с культом косовских героев — князя Лазаря и Милоша Обилича. Р. Гачинович подчёркивает, что Г. Принципа и его друзей вдохновлял героизм М. Обилича и его самопожертвование в борьбе с тираном [Гаћиновић, 2018: 171]. Косовская битва интерпретируется как маркер культурной идентичности, своего рода культурный код, который передавался из поколения в поколение, а инструментом трансляции были гусле.

Убийство эрцгерцога Франца Фердинанда члены Молодой Боснии воспринимали не как террористический акт, а как убийство тирана. Руководством к действию для Г. Принципа послужил исторический образ триумфа и страдания [Махинин, 2017: 58–59]. Не случайно был выбран и день покушения — Видов день, то есть день Косовской битвы — аттентат, который, по мнению заговорщиков, должен был символизировать окончание эпохи рабства и тирании. На суде Г. Принцип заявил, что руководствовался мотивами социальной справедливости. Он глубоко верил в идею национального объединения сербов, хорватов и мусульман на территории Балкан в рамках Югославии, свободной от какого-либо внешнего влияния; сущность Косовского залога была для него не религиозной идеей, а экстремальным проявлением национализма и борьбы за свободу в условиях кризиса национально-культурной идентичности сербов БиГ.

После процесса над Г. Принципом кризис сербской культурной идентичности обострился: в связи с репрессиями были запрещены сербский национальный флаг и использование кириллицы, государственным языком был объявлен хорватский; власти «стремились заручиться поддержкой мусульманского населения Боснии и настроить его против сербов» [Рогов, 2015: 133]. Одновременно с этим была приостановлена полученная в 1905 г. церковная и школьная автономия сербов, стали закрываться сербские школы и редакции журналов. В 1915 г. редакцию журнала «Просвета» обвинили в измене, её имущество было конфисковано, работа прекращена. Сербская православная церковь была переименована в восточно-православную церковь.

Период австро-венгерского господства привёл к кризису национальной и культурной идентичности сербов Боснии и Герцеговины, что не могло не отразиться на национальном и культурном самосознании. Оккупация и аннексия исконной территории БиГ, попытки искоренения исторической памяти, преобладание иностранных чиновников в органах государственной власти, чуждая государственная символика, вытеснение и неоднократные переименования сербского языка и замена алфавита, пропаганда католицизма и контроль над православной церковью, запреты на отправление религиозных и этнокультурных обрядов, пренебрежение образовательными интересами коренного православного населения в пользу католического населения привели к кризису национальной и культурной идентичности сербов БиГ. Носителями и трансляторами культурной идентичности выступали семья, православные школы, Сербская православная церковь, журналы и интеллигенция, которая в образовании видела один из способов решения социокультурных проблем. В то же время, кризис национальной и культурной идентичности повлёк за собой создание тайных обществ и распространение революционных настроений. Новая сербская литература стала фундаментом пробуждения национально-культурного самосознания. Формировалось новое мировоззрение молодёжи, в основе которого лежала идея объединения сербов (православных и мусульман) и хорватов, стремившихся к созданию единого независимого государства.

УДК 008+394.2+394.46+398.22+304.44

Список литературы:

Lalić V. Ethnic minorities in bosnia and herzegovina — current state, discrimination and safety issues / V. Lalić, V. Francuz // Balkan Social Science Review. — 2016. — Vol. 8, № 8. — P. 153–178.

Толева Т. Австро-Венгрия и становление албанской нации, 1896-1908. — Москва : Институт славяноведения РАН, 2018. — 503 с.

Абазович Д. Босния и Герцеговина: размышления о соотношении конфессиональной, этнической и национальной идентичности (на примере бошняков / мусульман) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2014. — Т. 32, № 2. — С. 11–35.

Džino D. Becoming Slav, becoming Croat : identity transformations in post-Roman and early medieval Dalmatia. — Leiden : Brill, 2010. — XV, 271 p.

Y chromosomal heritage of Croatian population and its island isolates / L. Barać, M. Peričić, I.M. Klarić, [et al.] // European Journal of Human Genetics. — 2003. — Vol. 11, № 7. — P. 535–542. — DOI 10.1038/sj.ejhg.5200992.

Гуськова Е.Ю. История югославского кризиса (1990–2000). — Москва : Русский Национальный Фонд, 2001. — 717 с.

Буденкова В.Е. Идентичность как предмет теоретико-методологического анализа: модели и подходы / В.Е. Буденкова, Е.Н. Савельева // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. — 2016. — № 1. — С. 31–44. — DOI 10.17223/22220836/21/4.

Катбамбетова М.А. Региональная идентичность в контексте многоуровневой идентичности // Вестник Адыгейского государственного университета. — 2013. — № 4. — С. 108–112.

Fong M. Communicating ethnic and cultural identity / M. Fong, R. Chuang. — Lanham : Rowman & Littlefield, 2004. — XIV, 393 p.

Кочетков В.В. Национальная и этническая идентичность в современном мире // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. — 2012. — № 2. — С. 144–162.

Губогло М.Н. «Три источника и три составные части» этнической идентичности // Вестник антропологии. — 2017. — № 2. — С. 113–135.

Селиверстова С.Н. Немецкая диаспора России: национальная и культурная идентичность // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. — 2012. — № 4. — С. 77–81.

Торопова Е.А. Национальная идентичность как компонент имиджа страны // Вестник Московского университета. Серия 10: Журналистика. — 2010. — № 4. — С. 219–230.

Русских Л.В. Идентичность: культурная, этническая, национальная // Вестник Южно-уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. — 2013. — Т. 13, № 2. — С. 178–180.

Шамсутдинова Д.В. Научный взгляд на процесс формирования национально-культурной идентичности / Д.В. Шамсутдинова, Р.И. Турханова // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. — 2016. — № 1. — С. 58–60.

Пономарева, Е. Г. Тренды идентификации в молодежной среде Боснии и Герцеговины и Северной Македонии / Е. Г. Пономарева, Т. И. Попадьева // Дискурс-Пи. — 2019. — № 3. — С. 98–119. — DOI 10.24411/1817-9568-2019-10307.

Астафьева О.Н. Национально-культурная идентичность в условиях глобализации: сложный вектор развития // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. — 2016. — № 5. — С. 32–41.

Вальгер О.А. Личность в освоении маркёров национальной идентичности // Человек.RU. — 2016. — № 11. — С. 89–95.

Lustig M.W. Intercultural competence : interpersonal communication across cultures / M.W. Lustig, J. Koester. — Boston : Allyn & Bacon, 2010. — XII, 388 p.

Kaul V. Globalisation and crisis of cultural identity // Journal of Research in International Business and Management. — 2012. — Vol. 2, № 13. — P. 341–349.

Meissner W. China's Search for Cultural and National Identity from the Nineteenth Century to the Present // China Perspectives. — 2006. — № 6. — P. 41–54. — DOI 10.4000/chinaperspectives.3103.

Митрович, М. На страже сербской истории: феномен гусле // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. — 2019. — № 1. — С. 3–22. — DOI 10.21638/11701/spbu19.2019.101.

Будич Н.Ю. Взаимосвязь самосознания и самоопределения личности / Н.Ю. Будич, Т.В. Канаева // Сибирский психологический журнал. — 2007. — № 25. — С. 14–19.

Ћоровић В. Историја Срба. — Београд : Дом и Школа, 2006. — 833 с.

Миленкевич Н.И. «Песнь о нибелунгах» и героические песни косовского цикла: типологические связи // Веснік Мазырскага дзяржаўнага педагагічнага ўніверсітэта імя І.П. Шамякіна. — 2011. — № 3. — С. 153–157.

Колосков, Е. А. Косовский миф в современной сербской и албанской историографии: этапы и основные тенденции // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. — 2016. — № 2. — С. 152–168. — DOI 10.21638/11701/spbu19.2016.210.

Махинин А.Н. «Политика памяти» и «социокультурной травмы» в контексте формирования российской идентичности // БЕРЕГИНЯ.777.СОВА: Общество. Политика. Экономика. — 2017. — № 4. — С. 56–62.

Пахомова, Л. Ю. Анализ причин и характера антиавстрийского выступления в 1881–1882 гг. российскими дипломатами // Государственное управление. Электронный вестник. — 2009. — № 21. — URL: http://ee-journal.spa.msu.ru/vestnik/item/21_2009pakhomova.htm

Бирюков С.В. Австро-Венгерская империя, генезис национальных движений и русинский вопрос // Русин. — 2018. — № 3. — С. 193–209. — DOI 10.17223/18572685/53/11.

Пахомова Л.Ю. Проблема управления новоприсоединенными землями в Новое время. Опыт австро-венгерского управления оккупированными областями — Боснией и Герцеговиной (1878-1908 гг.) // Государственное управление. Электронный вестник. — 2008. — № 16. — URL: http://e-journal.spa.msu.ru/vestnik/item/16_2008pakhomova.htm

Вяземская Е.К. Пороховой погреб на Балканах — Босния и Герцеговина 1878–1918 гг. // На путях к Югославии: за и против. Очерки истории национальных идеологий югославянских народов. Конец XVIII – начало XX вв. — Москва : Индрик, 1997. — С. 286–301.

САРАЈЕВО 1914. : сведочења / Уредник Драган Миленковић. — Београд : Просвета; Велико Градиште: Народна библиотека «Вук Караџић», 2014. — 206 с.

Гостенков А.В. Боснийский кризис // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2013. — Т. 4. № 2. — С. 91–104.

Берендеев М.В. Этнополитический дискурс идентичности в региональном пространстве бывшей Югославии: боснийский синдром / М.В. Берендеев, А.Ю. Дюшкова // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. — 2013. — № 12. — С. 139–149.

Екмечић М. Дуго кретање између клања и орања — Историја Срба у Новом веку 1492–1992. — Београд : Завод за уџбенике, 2008. — 616 с.

Гаћиновић Р. Млада Босна. — Београд : EvroBook, 2018. — 629 с.

Ковић М. Гаврило Принцип — Документи и сећања. — Нови Сад : ИК Прометеј, 2014. — 1000 с.

Филимонова А.И. Босния и Герцеговина // Югославия в XX веке: Очерки политической истории. — Москва : Индрик, 2011. — С. 157–174.

Ćorović V. Bosna i Hercegovina. — Belgrad : Makarije, 1925. — 200 s.

Вишняков Я.В. «Чёрная рука» в сербской политике начала XX века // Военно-исторический журнал. — 2014. — № 10. — С. 8–13.

Пономарева Е.Г. «Новое прошлое» Западных Балкан // Вестник Российского фонда фундаментальных исследований. Гуманитарные и общественные науки. — 2020. — № 5. — С. 260-272. — DOI 10.22204/2587-8956-2020-102-05-260-272.

Гаћиновић В. Смрт једног хероја. — Београд : Пијемонт, 1912. — 14 с.

Бадмаев В.Н. Историческая память и конструирование национальной идентичности / В.Н. Бадмаев, З.А. Хутыз // Новые технологии. — 2009. — № 4. — С. 75–79.

Рогов Д.И. Национальная проблема в Австро-Венгрии в начальный период Первой мировой войны в освещении “The Times” // Вестник Тамбовского государственного университета. — 2015. — № 5. — С. 132–139.

References:

Lalić, V. and Francuz, V. (2016) 'Ethnic minorities in bosnia and herzegovina — current state, discrimination and safety issues', *Balkan Social Science Review,* 8(8), pp. 153–178.

Toleva, T. (2018) *Avstro-Vengriya i stanovlenie albanskoj nacii, 1896-1908 [Austria-Hungary and Albanian nation building, 1896-1908].* Moscow: Institute of Slavic Studies Publ. (In Russian).

Abazovic, D. (2014) 'Bosnia and Herzegovina: Rethinking the relationship between confessional, ethnic and national identities (focus on bosniaks/Muslims)', *Gosudarstvo, Religiia, Tserkov' v Rossii i za Rubezhom/ State, Religion and Church in Russia and Worldwide,* 32(2), pp. 11–35. (In Russian).

Džino, D. (2010) *Becoming Slav, becoming Croat : identity transformations in post-Roman and early medieval Dalmatia.* Leiden: Brill.

Barać, L. et al. (2003) 'Y chromosomal heritage of Croatian population and its island isolates', *European Journal of Human Genetics,* 11(7), pp. 535–542. doi: 10.1038/sj.ejhg.5200992.

Guskova, E. Y. (2001) *Istorija jugoslavskogo krizisa (1990-2000) [History of the Yougoslav Crisis].* Moscow: Russkij nacional'nyj fond Publ. (In Russian).

Budenkova, V. E. and Savelieva, E. N. (2016) 'Identity as a Topic of Theoretical and Methodological Analysis: Models and Approaches', *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedenie,* 21(1), pp. 31–44. doi: 10.17223/22220836/21/4. (In Russian).

Katbambetova, M. A. (2013) 'Regional Identity in the Context of Multi-Level Identity', *The Bulletin of the Adyghe State University,* (4), pp. 108–112. (In Russian).

Fong, M. and Chuang, R. (2004) *Communicating Ethnic and Cultural Identity.* Lanham: Rowman & Littlefield.

Kochetkov, V. V. (2012) 'National and Ethnic Identity in the Modern World', *Moscow State University Bulletin. Series 18. Sociology and Political Science,* (2), pp. 144–162. (In Russian).

Guboglo, M. N. (2017) '*Three Sources and three Components* of Ethnic Identity', *Herald of Anthropology,* (2), pp. 113–135. (In Russian).

Seliverstova, S. N. (2012) 'Nemeckaja diaspora Rossii: nacional'naja i kul'turnaja identichnost' [German Diaspora in Russia: National and Cultural Identity]', *Bulletin of the Moscow state University of culture and arts,* (4), pp. 77–81. (In Russian).

Toropova, E. A. (2010) 'National Identity as Country's Image Component', *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 10. Zhurnalistika,* (4), pp. 219–230. (In Russian).

Russkikh, L. V. (2013) 'Identity: Cultural, Ethnic, National', *Bulletin of the South Ural State University. Series, Humanities and social sciences,* 13(2), pp. 178–180. (In Russian).

Shamsutdinova, D. and Turhanova, R. (2016) 'Scientific Opinion on the Formation of National and Cultural Identity', *Vestnik Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv,* (1), pp. 58–60. (In Russian).

Ponomareva, E. G. and Popadeva, T. I. (2019) 'Youth Identity Trends in Bosnia and Herzegovina and North Macedonia', *Scientific Journal "Discourse-P",* (3), pp. 98–119. (In Russian).

Astafyeva, O. N. (2016) 'National-cultural identity in the context of globalization: a complex vector of development', *Bulletin of the Moscow state University of culture and arts,* (5), pp. 32–41. (In Russian).

Valger, O. A. (2016) 'Personal acquisition of national identity markers', *Chelovek.RU,* (11), pp. 89–95. (In Russian).

Lustig, M. W. and Koester, J. (2010) *Intercultural competence : interpersonal communication across cultures*. Boston: Allyn & Bacon.

Kaul, V. (2012) 'Globalisation and crisis of cultural identity', *Journal of Research in International Business and Management,* 2(13), pp. 341–349.

Meissner, W. (2006) 'China's Search for Cultural and National Identity from the Nineteenth Century to the Present', *China Perspectives,* (6), pp. 41–54. doi: 10.4000/chinaperspectives.3103.

Mitrovich, M. (2019) 'On Guard of Serbian History: the Phenomenon of Gusle', *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana,* (1), pp. 3–22. doi: 10.21638/11701/spbu19.2019.101. (In Russian).

Budich, N. Y. and Kanaeva, T. V. (2007) 'The Intercorrelation of Self-Awareness and Self-Determination of Personality', *Siberian Journal of Psychology,* (25), pp. 14–19. (In Russian).

Ćorović, V. (2006) *Istorija Srba [History of Serbs].* Belgrad: Dom i Škola Publ. (In Serbian).

Milenkevich, N. I. (2011) 'Pesn' o nibelungah" i geroicheskie pesni kosovskogo cikla: tipologicheskie svjazi ["The Nibelungenlied" and Heroic Songs from Kosovo Cycle: Typological Ties].', *Vesnik Mazyrskaga dzjarzhaŷnaga pedagagichnaga ŷniversitjeta imja I.P. Shamjakina,* (3), pp. 153–157. (In Russian).

Koloskov, E. A. (2016) 'Kosovo myth in Contemporary Serbian and Albanian Historiography: Stages and the Main Trends', *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana,* 20(2), pp. 152–168. doi: 10.21638/11701/spbu19.2016.210. (In Russian).

Mahinin, A. N. (2017) '*Policy of Memory* and *Sociocultural Trauma* in the Context of Formation of the Russian Identities', *Beregînâ.777. Sova,* (4), pp. 56–62. (In Russian).

Pakhomova, L. Y. (2009) 'Russian Diplomats Against Austria in 1881–1882: Reasons and Nature of Opposition', *Gosudarstvennoe upravlenie,* (21). Available at: http://ee-journal.spa.msu.ru/vestnik/item/21_2009pakhomova.htm. (In Russian).

Biryukov, S. V. (2018) 'The Austro-Hungarian Empire, the Genesis of National Movements and the Rusinian Question', *Rusin*, (3), pp. 193–209. doi: 10.17223/18572685/53/11. (In Russian).

Pakhomova, L. Y. (2008) 'Problems of Administration of the Newly Acquired Territory in Modern Times. The Austrian Experience in Bosnia and Hercegovina (1878–1908)', *Gosudarstvennoe upravlenie,* (16). Url: http://e-journal.spa.msu.ru/vestnik/item/16_2008pakhomova.htm. (In Russian).

Vyazemskaya, E. K. (1997) 'Porohovoj pogreb na Balkanah — Bosniya i Gercegovina 1878–1918 gg. [Powder Magazine in the Balkans — Bosnia and Herzegovina 1878–1918].', in *On the way to Yugoslavia: pros and contras. Outlines of the history of national ideologies of the South Slavic peoples. Late 18th – early 20th century.* Moscow: Indrik Publ, pp. 286–301. (In Russian).

Milenković, D. (ed.) (2014) *SARAJEVO 1914: svedočenja* . Belgrad: Prosveta; Veliko Gradište: Narodna biblioteka «Vuk Karadžić». (In Serbian).

Gostenkov, A. V. (2013) 'The Bosnian Crisis', *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A.S. Puškina,* 4(2), pp. 91–104. (In Russian).

Berendeev, M. V. and Dyushkova, A. J. (2013) 'The Ethno-Political Discourse of Regional Identity in Former Yugoslavia: the Bosnian Syndrome', *Vestnik Immanuel Kant Baltic Federal University,* (12), pp. 139–149. (In Russian).

Ekmečić, M. (2008) *Dugo kretanje između klanja i oranja istorija Srba u novom veku (1492-1992).* Belgrad: Zavod za udzbenike. (In Serbian).

Gaćinović, R. (2018) *Mlada Bosna [Young Bosnia].* Belgrad: EvroBook Publ. (In Serbian).

Ković, M. (2014) *Gavrilo Princip : dokumenti i secanja.* Novi Sad: Prometej Publ. (In Serbian).

Filimonova, A. I. (2011) 'Bosnia and Herzegovina', in *Yugoslaviya v XX veke: Ocherki politicheskoj istorii [Yugoslavia in the 20th Century: Essays on Political History].* Moscow: Indrik Publ, pp. 157–174. (In Russian).

Ćorović, V. (1925) *Bosna i Hercegovina.* Belgrad: Makarije Publ. (In Serbian).

Vishnyakov, Y. V. (2014) 'The Serbian politics' «Black Hand» in the early XX century', *Voenno-istoričeskij žurnal,* (10), pp. 8–13. (In Russian).

Ponomareva, E. G. (2020) 'The "New Past" of the Western Balkans', *Vestnik RFFI. Gumanitarnye i obŝestvennye nauki,* (5), pp. 260–272. doi: 10.22204/2587-8956-2020-102-05-260-272. (In Russian).

Gaćinović, V. (1912) *Smrt jednog heroja.* Belgrad: Pijemont Publ. (In Serbian).

Badmayev, V. N. and Khutyz, Z. A. (2009) 'Historical Memory and Construction of National Identity', *Novye tehnologii,* (4), pp. 75–79. (In Russian).

Rogov, D. I. (2015) 'National Problem in Austria-Hungary at the Early Period of World War I in the Interpretation of "The Times"', *Tambov University Review. Series: Humanities,* (5), pp. 132–139. (In Russian).

Информация об авторах

Зорка Шарац (Босния и Герцеговина) — аспирант кафедры педагогики и психологии МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Елена Владимировна Воевода — доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой педагогики и психологии, МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Zorka Šarac (Bosnia and Herzegovina) — PhD student, Department of Pedagogy and Psychology, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Elena V. Voevoda — Doctor of Pedagogy, Professor, Head of the Department of Pedagogy and Psychology, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 5.04.2021; одобрена после рецензирования 30.07.2021; принята к публикации 06.09.2021.

The article was submitted 5.04.2021; approved after reviewing 30.07.2021; accepted for publication 06.09.2021.

Исследовательская статья
УДК 811. 11-112 130.2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-128-136

МОДАЛИЗАЦИЯ РЕЧЕВЫХ ДЕЙСТВИЙ КАК ОСНОВА ПРОЦЕССА МЕТАФОРИЧЕСКОГО ПЕРЕНОСА (НА ПРИМЕРЕ НЕМЕЦКОЯЗЫЧНОГО ЭКОНОМИЧЕСКОГО ДИСКУРСА)

Ирина Алексеевна Шипова[1], Наталья Валерьевна Бадаева[2]

[1] Институт иностранных языков МПГУ, Москва, Россия
ia.shipova@mpgu.su
https://orcid.org/0000-0001-6179-6960
[2] МГИМО МИД России, Москва, Россия
n.badaeva@inno.mgimo.ru
https://orcid.org/0000-0003-4137-8918

Аннотация. Вопрос о природе модализации речи многократно рассматривался в лингвистике с различных позиций. Авторы статьи предлагают посмотреть на точки пересечения процесса метафоризации высказываний в рамках одного вида дискурса с выражением отношения и/или оценки автора к его содержанию. Для обоснования правомерности данного подхода авторы ссылаются на методологию логического анализа языка, теорию межсубъектности и теорию оценочности, связывая когнитивные методы анализа процесса метафоризации с широким пониманием категории модальности. Такая постановка вопроса вписывается в современную научную парадигму междисциплинарности, что отражает актуальность предлагаемого текста. Научная новизна тематики заключается в попытке определить соотношение категории модальности в её аксиологическом и идеологическом аспектах с метафоризацией как средством актуализации оценочности в экономическом дискурсе. Эмпирический материал, содержащий фрагменты текстов немецкоязычных СМИ экономической тематики, отражает правомерность предлагаемой трактовки вопроса, показывает потенциальную взаимосвязь явлений в пересечении различных коннотативных значений когнитивной метафоры, потенциально служащей для выражения отношения к пропозиции высказывания на уровне интерсубъектых оценок, создающих модальную рамку текста. Приведённые примеры наглядно демонстрируют, что когнитивные метафоры в различных формах их реализации могут служить средством выражения идеологической модальности с позиций межсубъектности, поскольку продуцент текста опирается на отражение фрагмента

© Шипова И.А., Бадаева Н.В., 2021

действительности в коммуникативно-познавательной деятельности субъектов национально-культурной общности людей. В статье признаётся неоднозначность предлагаемой трактовки категории модальности, что может рассматриваться как косвенное приглашение к дискуссии по обсуждаемому вопросу.

Ключевые слова: модализация, аксиологическая модальность, идеологическая модальность, экономический дискурс, метафоризация, интерсубъектность, коннотация, прагматика текста

Для цитирования: Шипова И.А. Модализация речевых действий как основа процесса метафорического переноса (на примере немецкоязычного экономического дискурса / И.А. Шипова, Н.В. Бадаева // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 128–136. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-128-136

Research article

MODALIZATION OF SPEECH ACTIONS AS THE BASIS OF THE METAPHORIC TRANSFER (ON THE EXAMPLE OF GERMAN ECONOMIC DISCOURSE)

Irina A. Shipova[1], Natalia V. Badaeva[2]

[1] Institute of Foreign Languages, Moscow State Pedagogical University, Moscow, Russia
ia.shipova@mpgu.su
https://orcid.org/0000-0001-6179-6960
[2] MGIMO University, Moscow, Russia
n.badaeva@inno.mgimo.ru
https://orcid.org/0000-0003-4137-8918

Abstract. The question of the nature of speech modalization has been repeatedly considered in linguistics from various positions, which is partially reflected in the text of the article. The authors of the publication propose to look at the points of intersection of the process of metaphorization of statements within the framework of one type of discourse with the expression of the author's attitude to and/or assessment of its content. To substantiate the validity of this approach, the authors refer to the methodology of logical analysis of language, the theory of intersubjectivity and the theory of evaluativity, linking cognitive methods of analyzing the process of metaphorization with a broad understanding of the category of modality. This formulation of the problem fits into the modern scientific paradigm of interdisciplinarity and the actualization of interdisciplinary relations, which reflects the relevance of the proposed text. The scientific novelty of the topic is an attempt to determine the correlation of the category of modality in its axiological and ideological aspects with metaphorization as a means of actualizing evaluativity in economic discourse. Commonly, denoting phenomena, processes or results is not limited to their nomination, but the producer of the utterance gives them a modal assessment. The empirical material containing fragments of texts of the German-language mass media on economic topics reflects the validity of the proposed interpretation of the issue, shows the potential relationship of phenomena in the intersection of various connotative meanings of a cognitive metaphor, potentially serving to express the attitude to the proposition of an utterance at the level of intersubjective assessments that create a modal frame of

the text. The given examples clearly demonstrate that cognitive metaphors in various forms of their implementation could serve to express ideological modality from the standpoint of intersubjectivity, since the producer of the text relies on the reflection of a fragment of reality in the communicative and cognitive activity of subjects of the national-cultural community of people. The article recognizes a certain ambiguity of the proposed interpretation of the category of modality, which is considered in the traditional grammar as an expression of possibility, ought and desirability, or as a confidence, doubt and assertion that the action is carried out at different time levels using phrases with modal verbs, modal words or adverbs, particles, etc. Thus, the article can be considered as an indirect invitation to a discussion on the issue.

Keywords: modality, axiological modality, ideological modality, economic discourse, metaphorical mapping, trans subjectivity, connotation, pragmatic of the text

For citation: Shipova, I. A., Badaeva, N. V. (2021) 'Modalization of Speech Actions as the Basis of the Metaphoric Transfer (on the Example of German Economic Discourse)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(3),* pp. 128–136. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-128-136

Процесс познания мира человеком отражается в языке в тесной взаимосвязи со способом его языкового оформления. Основатель направления в логическом анализе естественных языков, названного «семантикой события», Дональд Дэвидсон подразделял разновидности трактовки при восприятии того, что определяется как знание, в модельном ряду триангуляции «собеседник 1 — собеседник 2 — мир», т.е. в зависимости от категории лица, моделирующего перспективу реализации пропозиции, поскольку пропозициональная часть предложения актуализируется в иллокутивном акте, и в нём знание выражается как то, чему мы верим или то, что является событием/фактом. Не учитывая этого, невозможно однозначно определить то, что мы обозначаем как мысль [Davidson, 2004: 210]. Живые существа, не обладающие сознанием, отражают некими звуковыми сигналами реакцию на разного рода внешние раздражители, но не могут выражать при этом ни сомнения, ни утверждения, ни уверенности. Все эти оттенки значений в человеческом языке реализуются с помощью системы модальных маркеров в рамках определённой языковой системы [Leis 2009: 20] и зависят от способа трактовки реальности. По Дэвидсону данные виды не обусловлены взаимосвязью и не выводимы друг из друга [Davidson, 2004: 209]. Отношение же к содержанию высказывания, т. е. к пропозиции, связано с тем, как актуализуется субъект предложения: выраженный 1 лицом ед. ч., он отражает непосредственно переживаемое или пережитое; некто, называемый во 2 лице, позволяет говорящему корректировать своё индивидуальное восприятие мира и оценку реальности благодаря коммуникативной ситуации в диалогическом режиме. Субъект в форме 3 лица — третья инстанция, которая возникает как некая точка зрения, объективирующая две предыдущие, и которая становится в речи инструментом «интерсу бъектности»/«межсубъектности». По мнению Дэвидсона, эта позиция, естественно, не исключает возможности ошибочности в оценке реальности, её искажения в какую-либо сторону, но она позволяет понять то, что думают другие, и благодаря этому понять, «что думаю я» [Davidson, 2004: 220].

Иными словами, сказанное Дэвидсоном означает, что основа нашего пропозиционального знания заканчивается не в «безличном», а в межличностном (Interpersonally), поскольку мысли одного человека лишь тогда становятся его мыслями, когда он сопоставляет их с тем, что думают окружающие, и на этом фоне его личные представления получают определенную верификацию.

Виды модальности и сама её дефиниция давно являются областью исследова-

ния лингвистов, тем не менее, в её трактовке постоянно возникают новые аспекты. В связи с рассматриваемой проблематикой отметим, что втрадиционной грамматике такие термины как аксиологическая или идеологическая модальность, будут восприняты, скорее всего, несколько отстранённо. Однако если расширить понятие модальности, отходя от лексико-грамматических теорий к использованию понятия «отношение к содержанию высказывания» ещё и на другие лингвистические направления исследований, то в широком смысле слова модальность вполне может иметь аксиологический, идеологический, онтологический или любой другой статус. В таком ключе исходным положением следует считать отражение «собственно фрагмента действительности (денотата в узком смысле — вещи, факта)» в тесной связи с процессами «коммуникативно-познавательной (когнитивной) деятельности субъекта» [Кожина, 1996: 86], в которой задействованы третьи лица, воспринимающие модальность в неразрывной связи с самой речевой деятельностью.

Переходя к рассмотрению процесса метафоризации в обозначенном ключе, следует определить, к чему стремятся авторы высказываний и текстов, вводящие в свою устную или письменную речь метафоры. Модализация нашего речевого поведения — естественно обусловленная реакция человеческой когниции. Обычно человек не ограничивается при обозначении явления, процесса или его результата одной номинацией, она, как правило, получает модальную оценку с помощью различных языковых способов её выражения. Уверенность, сомнение, утверждение или невозможность того, что действие осуществилось, осуществляется или осуществится, выражаются с помощью соответствующих модальных слов или наречий, частиц, словосочетаний с модальными глаголами и проч. Оценка вероятности, необходимости или возможности пропозиции передаётся через наклонение глагола, но отношение к ней могут передавать ещё и коннотации. Метафоризация — это также один из способов выражения отношения к предмету, событию, процессу и т.п., поскольку она включает в механизмы восприятия смысловые и оценочные оттенки, влияющие на то, как человек актуализирует своё видение мира, и на то, какое впечатление при этом получает адресат, т.е. с учетом упомянутой выше интерсубъектности.

Механизм создания метафор хорошо изучен в когнитивной лингвистике и определяется как перенос значения из одной ментальной сферы (область источника) в другую (область цели), выбор взаимопроникновения которых обусловлен типом текста или видом дискурса, в котором явление возникает. Данные сферы имеют тенденцию к сближению или расхождению в определённые отрезки времени. Например, в политическом дискурсе на каком-то этапе теснее соприкасаются и пересекаются сферы политики и театрального искусства; в другой период сферой заимствования становится спорт; в моменты обострения отношений между различными фракциями, партиями или странами в политический дискурс проникают и становятся доминирующими метафоры из области войны и т.д.

Представляется, что модализация метафорического процесса связана с тем, в какой степени метафоры, возникающие в каком-либо виде дискурса, приобретают при этом более или менее четко очерченную оценочную семантику. На наш взгляд, это даёт право определения метафоризации текста как способа выражения отношения к содержанию высказывания. В сущности, речь идёт о тех коннотациях, которые призваны вызывать эмоционально-оценочную реакцию у адресата, и которые с прагматической точки зрения могут влиять на иллокутивный эффект при восприятии высказывания, придавая ему оттенки одобрения/порицания и косвенно связанных с ними предположениях, уверенности/неуверенности и т.п.

Для иллюстрации высказанных идей обратимся к экономическому дискурсу, поскольку он имеет большое распространение в жизни современного человека в виде медиатекстов, публикуемых современными СМИ, текстов научных исследований и аналитических данных. С определёнными оговорками к ним можно отнести ещё и ре-

кламные проспекты финансовых учреждений, договоры об экономическом сотрудничестве, однако, названные типы текста не войдут в круг нашего рассмотрения.

Любое высказывание возникает в тексте и/или дискурсе как матрица речевого поведения с заложенными в него моделями развёртывания речи на уровне национально-культурных, идеологических и прочих представлений некой общности людей. Тип дискурса связан в большей степени с «мотивационно-смысловыми детерминантами, определяющими направленность, содержание и структуру речевой деятельности» [Дускаева, Краснова, 2014: 52]. Его тематика вскрывается в направлении информирования в соответствующей сфере, с одной стороны, и в выражении отношения к этой информации, с другой. Второй компонент можно, на наш взгляд, определить как вторичный семантический слой текста/дискурса, который реализуется как интерсубъектная (межличностная) модальность [Дускаева, Краснова, 2014: 54]. Такая дефиниция трактуется в текстоцентрической концепции А.Г. Баранова[1], как отношение между участниками текстовой деятельности на уровне содержания, включающего модальность оценки.

Наиболее распространёнными в экономическом дискурсе остаются медиатексты, поскольку они выступают как источник информирования населения о процессах, происходящих в экономике, предоставляют аналитические материалы, способствующие формированию мнений или обмену критическими суждениями.

В самом широком понимании коннотативные значения, актуализируемые с помощью метафор, в экономическом дискурсе можно упорядочить по традиционной шкале от крайне негативных до однозначно положительных. Метафорические лексемы, репрезентирующие отрицательное отношение к некому факту или проблеме, эксплицитны и легко распознаются участниками дискурса, поскольку в их сознании соответствующие области источника метафорического переноса уже сопряжены со специфическими негативными явлениями, влекущими за собой определённые последствия, и, как следствие, вызывают негативные реакции. Например, экономический кризис ассоциируется, прежде всего, с упадком в большинстве сфер деятельности, за которым следуют частные проблемы, касающиеся практически каждого члена общества. Спектр отрицательных эмоций в таком случае в основном связан с такими чувствами, как страх, тревога, неуверенность в будущем. В свою очередь, это детерминирует частотное появление метафор войны (1), либо болезни (2), которые в самом общем смысле представляют семантическое поле «беда/несчастье».

(1) ***Der eskalierende Wirtschafts- und Technologiekrieg*** zwischen den USA und China trifft dabei nicht nur Unternehmen und Arbeitsplätze der beiden Großmächte. Die Trennung könnte auch für die Exportnation Deutschland sehr teuer werden[2]. (***Обостряющаяся экономическая и технологическая война*** между США и Китаем наносит удар не только по предприятиям и по рабочим местам двух великих держав. Это разобщение также может обойтись очень дорого для Германии как экспортирующей нации.)

(2) Wenn sich die Wall Street erkältet, bekommt der Rest der Welt ***einen Schnupfen***. Aber was passiert, wenn der wichtigste Finanzplatz der Welt ***eine schwere Lungenentzündung*** hat?[3] (Если Уолл-стрит ***простужается***, то у всего остального мира начинается ***насморк***. Однако что произойдет, если у главной фи-

[1] Баранов А.Г. Функционально-прагматическая концепция текста : диссертация ... доктора филологических наук : 10.02.19. — Ростов-на-Дону, 1993. — 182 с.

[2] China gegen die USA: Den Preis der Abkopplung zahlen alle / Dana Heide Christof Kerkmann Dr. Jens Münchrath Torsten Riecke // Handelsblatt. — 2020. — Aug. 13. — URL: https://www.handelsblatt.com/politik/international/wirtschaftskrieg-china-gegen-die-usa-den-preis-der-abkopplung-zahlen-alle/26092430.html?ticket=ST-1567764-F44USyt6Nc4Ubpyp6uW9-ap6

[3] Schockwellen der Finanzkrise: Überall ist Wall Street // Spigel. — 2008. — Sep. 18. — URL: https://www.spiegel.de/wirtschaft/schockwellen-der-finanzkrise-ueberall-ist-wall-street-a-578910.html

нансовой площадки мира будет ***тяжелая пневмония***?)

Метафора как обозначение некой значимости явления сопряжена с оценкой и может носить идеологический характер, что получило называние идеологической модальности[4]. Описания с помощью переносного значения возникают как дополнительный экспрессивный маркер, создавая таким образом модально-оценочную рамку высказывания [Averina, 2019: 148-149].

(3) Sollte der deutsche Autobauer [Opel] keine Hilfen erhalten, droht das Unternehmen mit seinen 25.700 Beschäftigten von ***der schwerkranken Mutter*** General Motors mit in die Pleite gerissen zu werden[5]. (В случае, если немецкий автопроизводитель [Опель] не получит помощь, то автопредприятию, где трудятся 25.700 человек, грозит банкротство вместе с ***тяжело больной материнской компанией*** Дженерал Моторс.)

Метафора *die schwerkranke Mutter* («тяжелобольная мать») в (3) возникает как экспрессивный маркер отражения проблемной ситуации в компании Дженерал Моторс, цель использования которого заключается в попытке управления интерпретацией прочитанного адресатом через наложение модальной рамки на денотативное содержание высказывания.

В прагматическом плане интенция реализации подобных пропозиций заключается в том, чтобы, представив с помощью метафорического выражения критическое отношение автора текста к денотату, транслировать его аудитории и вызывать ожидаемые реакции. Концепты войны и болезни относятся к тем архетипическим доминантам культуры любого общества, которые всегда отождествляются с бедствиями (5) и естественным образом пробуждают желание каким-либо образом защититься от них или же как-то предотвратить их (4).

(4) Die unerwartet schnelle ***Belebung*** in den USA und China führt dazu, dass der Export in diesem Jahr um 9,2 Prozent ***wachsen*** dürfte. In der Folge rechnet das Ministerium mit höheren Investitionen in den deutschen Unternehmen.[6] (Неожиданно быстрое ***оживление*** [экономики] в США и Китае ведет к тому, что экспорт в этом году, по-видимому, ***вырастет*** на 9,2 процента. Как следствие, министерство ожидает, что инвестиции в предприятия Германии увеличатся.)

(5) Auch für das heurige Jahr droht bei einer aktuellen Arbeitslosenquote von 11 Prozent ***ein Wirtschaftsdesaster***, sollte der Lockdown noch länger anhalten.[7] (При текущем уровне безработицы в 11 процентов существует угроза экономической ***катастрофы*** также и в этом году, если локдаун продлится еще дольше.)

Приведённые примеры служат доказательством того, что с помощью метафор пропозиции получают в высказывании определённую идеологическую направленность. В (4) — это надежда на улучшение ситуации через оживление и, хотя и медленное, но всё-таки выздоровление, в (5) угроза катастрофы в экономике из-за продления локдауна транслирует негативную оценку возможного развития событий, идеологически предопределяя реакцию читательской аудитории.

Представленные примеры иллюстрируют, каким образом метафоры могут передавать отношение субъекта речи к пропозиции высказывания. В сущности, это выражение субъективного восприятия действительности, которое актуализуется

---

[4] Марьянчик, В. А. Аксиологическая структура медиа-политического текста (лингвостилистический аспект) : специальность 10.02.01 "Русский язык" : автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. — Архангельск, 2013. — С. 36.

[5] Reißt General Motors Opel in den Abgrund? // T-online. — 2008. — Dec 12. — URL: https://www.t-online.de/finanzen/boerse/news/id_17127382/reisst-general-motors-opel-in-den-abgrund-.html

[6] Wirtschaft und Corona: Ungleich verteiltes Leiden. // Deutsche Welle/Wirtschaft/Konjunktur. — URL: https://www.dw.com/de/wirtschaft-und-corona-ungleich-verteiltes-leiden/a-57351203

[7] FPÖ – Hofer fordert sofortige Einberufung eines Wirtschaft-Krisengipfels / Freiheitlicher Parlamentsklub // APA-OTS. — 2021. — Feb 7. — URL: https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20210207_OTS0006/fpoe-hofer-fordert-sofortige-einberufung-eines-wirtschaft-krisengipfels

в оценочных модальностях, возникающих в ментальном мире человека как интерпретационная модель реальности, основывающаяся «на соотношении базовых модальных сущностей Действительного, Возможного и Необходимого», с учетом их аксиологических аспектов [Дускаева, Краснова, 2014: 51].

В периоды, которым свойственны фазы глубокого кризиса, умонастроения авторов текстов в рамках экономического дискурса крайне пессимистичны, что проявляется в таких метафорических средствах, которыми авторы либо намеренно, либо неосознанно пользуются для комментария событий, актуализируя семантику пораженческих настроений. В примере (6) ситуация, связанная с коронавирусом, метафорически ставит экономику на колени, что идеологически выражает слабость позиции общества в сложившихся обстоятельствах. В (7) предполагается несколько ироническая оценка действий руководства страны, пытающегося любыми способами добиться пощады от более сильного противника.

(6) Das Coronavirus ***zwingt die Wirtschaft in die Knie***[8]. (Коронавирус ***вынуждает экономику встать на колени***.)

(7) Die Kreditkrise erschüttert die US-Wirtschaft stärker, als sich Noch-Präsident Bush das lange eingestehen wollte. Jetzt versucht er, die drohende Rezession mit ***Steuergeschenken*** abzuwenden.[9] (Кредитный кризис сотрясает американскую экономику дольше, чем всё ещё состоящий в должности президент Буш готов был признать. Теперь президент пытается предотвратить «***грозную***» рецессию с помощью ***налоговых подарков***.)

Метафора как явление речи приобретает в контексте дискурса особую иллокутивную силу, она притягивает к себе внимание реципиента, потому что базируется на определённой межперсональности, понятной в контексте ментальной деятельности индивида, её порождающего, и её воспринимающего. Реципиентами экономического дискурса являются в массе своей представители достаточно однородного социального слоя. Отличительными качествами людей, занятых в бизнесе, финансовой сфере и промышленности, а также представителей соответствующих научных направлений, являются эмоциональная устойчивость, прагматизм, склонность к объективной оценке ситуации и стремление распорядиться ею с максимальной выгодой. Поэтому попытки обрести самообладание, предопределяющие смену реакций, и, как следствие, смену эмоций, на противоположные[10], находят выражение в метафоризации описаний в позитивном ключе. Этим можно объяснить, почему метафоры одной тематической направленности могут приобретать в разных контекстах характер противоположных эмоциональных коннотаций. Высокая частотность метафор с семантикой военных действий манифестируется в ряде случаев в терминах оборонных мероприятий (8), успешного сопротивления врагу (9) или триумфальных побед (10).

(8) Kreditvergabe in der Krise: Banken fühlen sich gut ***gewappnet***.[11] (Кредитование во время кризиса: банки ***чувствуют себя во всеоружии***.)

(9) Tatsächlich ***trotzt die Konjunktur*** in Deutschland der globalen Krise bislang.[12] (Фактически ***экономическая конъюнкту-***

---

[8] Coronavirus und die Wirtschaft: Droht jetzt die Rezession? // Frankfurter Allgemeine Zeitung. — 2020. — Mar. 26. — URL: https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/coronavirus-und-die-wirtschaft-droht-jetzt-die-rezession-16698195.html

[9] Amann S. Rezessionspanik: US-Konjunktur fordert Weltwirtschaft heraus // Spigel. — 2008. — Jan 10. — URL: https://www.spiegel.de/wirtschaft/rezessionspanik-us-konjunktur-fordert-weltwirtschaft-heraus-a-527917.html

[10] Леонтьев А.Н. Потребности, мотивы и эмоции : Конспект лекций / Кафедра общ. психологии. — Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1971. — 38 с.

[11] Von Klaus D.O. Kreditvergabe in der Krise: Banken fühlen sich gut gewappnet // Stuttgarter Zeitung. — 2020. — Oct 15. — URL: https://www.stuttgarter-zeitung.de/inhalt.kreditvergabe-in-der-krise-banken-fuehlen-sich-gut-gewappnet.a2ba59d8-5949-44ec-92ea-d7733dd1f136.html

[12] Afhüppe S. Finanzpolitik: Ohne Sinn und Konzept // Handelsblatt. — 2008. — Mar 24. — URL: https://www.handelsblatt.com/meinung/kommentare/finanzpolitik-ohne-sinn-und-konzept/2937652.html

ра Германии до сих пор ***противостоит натиску*** кризиса.)

(10) ***Ein Triumph der deutschen Autoindustrie:*** Die VW Group, Daimler und BMW ***stehen auf dem Siegertreppchen*** im weltweiten Ranking, gefolgt von Tesla.[13] (***Триумф автопромышленности*** Германии: группа предприятий Фольксваген, Даймлер и БМВ ***находятся на пьедестале почёта***, Тесла занимает четвертое место.)

В итоге очевидно, что модализация метафорического процесса в рамках речевой деятельности реализуется на прагматическом и когнитивном уровне, то есть в самом широком диапазоне формирования и восприятия речи. В этом смысле метафоры предстают средством формирования оценок, идеологического воздействия на адресата, дают возможность субъекту речи описать положение вещей в индивидуальном оценочном ключе, опираясь на общий фонд когнитивного человеческого опыта.

Завершая написанное, выскажем предположение, что среди возражений, которые могут возникнуть в связи с нашей постановкой вопроса, возможен упрек в виде замечания о несовместимости грамматической категории модальности с областью когнитивной семантики или прагматики, в рамках которой оперируют специалисты по метафоре. Но если посмотреть на вопрос выражения отношения к содержанию высказывания, как обычно определяется модальность в грамматике, в широком понимании, то одно не исключает другого, а вполне может получить своё дополнение. Прибавим к этому, что метафора, как правило, вводится в экономический дискурс от 3 лица, поскольку публичные тексты экономического дискурса формулируются в данной перспективе, и их иллокуция носит характер «межличностности» как отражение не столько индивидуальной, сколько объективированной позиции. При таком подходе модализация метафорического процесса представляется не столь уж противоречивой, что в контексте теории Д. Дэвидсона находит своё подтверждение, поскольку «конкретные события вводятся как сущности, о которых могут быть сказаны разные вещи» [Davidson, 2001: 98]. Поэтому механизмы реализации данного процесса вполне могут стать предметом более подробного исследования.

Список литературы:

Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. — Oxford : Clarendon Press, 2004. — XVIII, 237 p. — DOI: 10.1093/0198237537.001.0001.

Leiss E. Drei Spielarten der Epistemizität, drei Spielarten der Evidentialität und drei Spielarten des Wissens // Modalität. Epistemik und Evidentialität bei Modalverb, Adverb, Modalpartikel und Modus. — Tübingen : Staufenberg, 2009. — Pp. 3–24.

Кожина М.Н. Смысловая структура текста в аспекте стилистики научного текста // Очерки истории научного стиля русского литературного языка XVIII—XX вв. Т.2: Стилистика научного текста (общие параметры). Ч.1. — Пермь : Изд-во Перм. ун-та., 1996. — С. 72–93.

Дускаева Л.Р. Интенциональность и модализация медиатекста в контексте культуры (опыт обобщения) / Л.Р. Дускаева, Т.И. Краснова // Политическая лингвистика. — 2014. — № 3. — С. 51-57.

Davidson D. Essays on Actions and Events. 2nd ed. — Oxford : Clarendon Press, 2001. — XXI, 324 p. — DOI: 10.1093/0199246270.001.0001.

[13] Van den Heuvel M. Deutschlands Automobilkonzerne weltweit an der Spitze // Ingenieur. — 2019. — Dec 11. — URL: https://www.ingenieur.de/technik/fachbereiche/fahrzeugbau/deutschlands-automobilkonzerne-weltweit-an-der-spitze/

References:

Davidson, D. (2004) Subjective, *Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press. doi: 10.1093/0198237537.001.0001.

Leiss, E. (2009) 'Drei Spielarten der Epistemizität, drei Spielarten der Evidentialität und drei Spielarten des Wissens', in *Modalität. Epistemik und Evidentialität bei Modalverb, Adverb, Modalpartikel und Modus*. Tübingen: Staufenberg, pp. 3–24.

Kozhina, M. N. (1996) 'Smyslovaja struktura teksta v aspekte stilistiki nauchnogo teksta [The semantic structure of the text in the aspect of the stylistics of the scientific text]', in *Ocherki istorii nauchnogo stilia russkogo literaturnogo iazyka XVIII-XX vv. t. 2, ch. 1. Stilistika nauchnogo teksta. [Essays on the history of the scientific style of the Russian literary language of the 18th-20th centuries. Vol. 2, part 1. The stylistics of the scientific text]*. Perm: Izd-vo Permskogo universiteta Publ., pp. 72–93.

Duskaeva, L. R. and Krasnova, T. I. (2014) 'Intentionality and Moralization of Mediatext in the Context of Culture (Experience of the Generalization)', *Political Linguistics,* (3), pp. 51–57.

Averina, A. (2019) 'Modalpartikeln im Deutschen als Komponenten eines modal-bewertenden Rahmens', *Lebende Sprachen,* 64(1), pp. 140–154. doi: 10.1515/les-2019-0007.

Davidson, D. (2001) *Essays on Actions and Events*. 2nd edn. Oxford: Clarendon Press. doi: 10.1093/0199246270.001.0001.

Информация об авторах

Шипова Ирина Алексеевна — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры немецкого языка института иностранных языков МПГУ. 119571, г. Москва, проспект Вернадского, д. 88 (Россия)

Бадаева Наталья Валерьевна — старший преподаватель кафедры немецкого языка МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Irina A. Shipova — Doctor of Philology, Professor of the Department of German Linguistics at the Institute of Foreign Languages, Moscow State Pedagogical University, 88, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119571 (Russia)

Natalia V. Badaeva — Senior Lecturer of the Department of German Language, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 05.04.2021; одобрена после рецензирования 17.05.2021; принята к публикации 18.08.2021.

The article was submitted 05.04.2021; approved after reviewing 17.05.2021; accepted for publication 18.08.2021.

Исследовательская статья
УДК 008
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-137-147

ВКЛАД А.С. СУВОРИНА И ЕГО ГАЗЕТЫ «НОВОЕ ВРЕМЯ» В РУССКУЮ КУЛЬТУРУ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

Никита Всеволодович Шевцов[1], Марина Давидовна Крынжина[2]

МГИМО МИД России, Москва, Россия
[1] mzh@inno.mgimo.ru
[2] m.krynzhina@inno.mgimo.ru https://orcid.org/0000-0002-9956-4521

Аннотация. Газета «Новое Время» в течение нескольких десятилетий считалась ведущим ежедневным периодическим изданием дореволюционной России. В 1876 г. её владельцем, заодно и главным редактором, стал выдающийся российский публицист и литератор Алексей Сергеевич Суворин. Он превратил газету в информационное издание, которое оказывало серьёзное воздействие на формирование общественного мнения в России. Газета нравилась как консерваторам, так и либералам. К числу её подписчиков относились и те, кто получили высшее образование, и те, кто не учились даже в гимназиях. «Новое Время» не навязывало своего мнения, оно предлагало читателям самим разобраться в информационных сообщениях, помещавшихся на её полосах. Суворин сумел создать собственную читательскую аудиторию, высоко ценившую газету и верившую в неё. Кроме того, газета прославилась публикациями литературных произведений ведущих российских писателей — классиков отечественной литературы. Поэтому неслучайно авторы данной статьи уделяют особое внимание сотрудничеству «Нового Времени» с самыми известными русскими литераторами второй половины XIX – начала XX вв. Благодаря Суворину раскрылся талант А.П. Чехова, который стал печататься в газете не под псевдонимом, а под своей настоящей фамилией. В «Новом Времени» были опубликованы рассказы, которые вошли в сборник «В сумерках». В этой же газете Чехов напечатал свою знаменитую повесть «Дуэль». Несмотря на то, что «Новое Время» считалось газетой, а не литературно-художественным журналом, оно привлекло к сотрудничеству таких выдающихся авторов, как Л.Н. Толстой, Н.А. Некрасов, Н.С. Лесков, М.Е. Салтыков-Щедрин, которые видели в газете не просто солидное издание, а источник просвещения и знаний.

Ключевые слова: газета «Новое Время», история русской критики конца XIX – начала XX вв., периодическая печать дореволюционной России, А.С. Суворин, В.П. Буренин, А.П. Чехов, Л.Н. Толстой, Н. А. Некрасов, Товарищество А.С. Суворина «Новое Время», история российской журналистики

© Шевцов Н.В., Крынжина М.Д., 2021

Для цитирования: Шевцов Н.В. Вклад А.С. Суворина и его газеты «Новое время» в русскую культуру второй половины XIX – начала XX вв. / Шевцов Н.В., Крынжина М.Д // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т 5, № 3. — С. 137–147. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-137-147

Research article

CONTRIBUTION OF ALEXEY SUVORIN AND HIS NEWSPAPER *NOVOYE VREMYA* INTO RUSSIAN CULTURE OF THE SECOND HALF OF THE 19th – EARLY 20th CENTURY

Nikita V. Shevtsov[1], Marina D. Krynzhina[2]

MGIMO University, Moscow, Russia
[1] mzh@inno.mgimo.ru
[2] m.krynzhina@inno.mgimo.ru
https://orcid.org/0000-0002-9956-4521

Abstract. *Novoye Vremya (The New Time)* newspaper was considered as the leading daily periodical of the pre-revolutionary Russia. In 1876, Aleksey Suvorin, an outstanding Russian publisher and literary figure, became its owner and chief editor. He turned the newspaper into a source of information, which seriously influenced the public opinion in Russia. *Novoye Vremya* provoked constant interest among readers of all social levels. It was popular both among high-ranking government officials and people without any ranks, conservatives and liberals, people with higher education and those who did not even graduate a gymnasium. Newspaper stories were apprehensible not only for educated people but for any common person. Young and old, men and women liked *Novoye Vremya*. It had never forced its opinion and suggested the readers to make personal judgement through its reports. Suvorin managed to form the audience that valued the newspaper and believed in it. Not only *Novoye Vremya* stood out for its excellent materials on politics, economy, and non-fiction. In its reviews the newspaper gave a fair evaluation of the Russian authors' works. Moreover, it became famous with the literary works of the top writers, the classics of Russian literature. Therefore, it is not by accident that the author of this article pays special attention to the cooperation between *Novoye Vremya* and the most known Russian writers of the second half of the 19th century and early 20th century. Thanks to Suvorin, the talent of Anton Chekhov, who started publishing his works in the newspaper under a different name, opened up. *Novoye Vremya* published the stories which were later included into his collection *In the Twilight*. Here he also published his famous novella *The Duel*. Despite the fact that *Novoye Vremya* was considered to be a newspaper rather than a literary magazine, it worked together with such writers as Leo Tolstoy, Nikolay Nekrasov, Nikolay Leskov, Mikhail Saltykov-Shchedrin, for whom the newspaper was not only a serious periodical but also a source of education and knowledge. In Soviet times the directive was to forget about Suvorin. And when they did remember, they certainly wrote about him as a reactionary, chauvinist, notorious monarchist. And if another major pre-revolutionary publisher I.D. Sytin was recognized by the Soviet government, although he lost his printing house and real estate, then Suvorin was in disgrace.

Keywords: *Novoye Vremya* newspaper, history of Russian critical thought in late 19th century – early 20th century, pre-revolutionary Russia periodicals, Aleksey Suvorin, Viktor Burenin, Anton Chekhov, Lev Tolstoy, Nikolay Nekrasov, Alexey Suvorin corporation *Novoye Vremya*, history of Russian journalism

For citation: Shevtsov, N. V., Krynzhina, M. D. (2021) 'Contribution of Alexey Suvorin and His Newspaper *Novoye Vremya* into Russian Culture of the Second Half of 19th – Early 20th Century', Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(3), pp. 137–147. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-137-147

Алексей Сергеевич Суворин родился в семье русского офицера. Его отец участвовал в Отечественной войне 1812 г. Солдат Сергей Суворин сумел дослужиться до офицера и получить потомственное дворянство. Сын тоже поначалу решил посвятить себя военной службе. Он окончил кадетский корпус. Потом, как и отец, стал офицером. Но оказался в плену у литературы и любви к русскому языку.

Суворин оставляет военную службу и начинает служить учителем в Воронеже. В этом городе он вошёл в круг поэта Ивана Никитина, оказавшего большое влияние на превращение Суворина в блестящего журналиста и литератора.

Из Воронежа Суворин перебирается в Петербург, где начинает сотрудничать с редакциями ряда ведущих столичных газет и журналов. Но особенно ярко его публицистический талант проявился в публикациях «Санкт-Петербургских ведомостей». В них подвергались острой критике существовавшие в России порядки, действия правительства. Выступления Суворина в «Санкт-Петербургских ведомостях» привели к тому, что возглавлявший газету В. Корш лишился права аренды этого издания.

Решающим моментом в жизни и творческой деятельности Суворина явилось приобретение им в 1876 г. газеты «Новое Время», которая очень быстро превратилась в ведущее ежедневное периодическое издание России. Особой популярностью и интересом у читателей пользовались публикации с театра военных действий русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Они отличались откровенностью. Их главное достоинство заключалось в ярком и правдивом изображении войны со всеми её ужасами и страданиями. Публикации «Нового Времени» о войне на Балканах можно сравнить с посвящёнными ей картинами художника В.В. Верещагина.

Суворин мечтал о том, чтобы превратить «Новое Время» в главный информационный источник страны. Причём, он считал, что газета должна быть предназначена для самого широкого круга читателей — как для простых, так и для образованных людей, придерживающихся как демократических, так и консервативных взглядов. Причем Суворин избегал того, чтобы его газета навязывала свою точку зрения, занималась пропагандой. «Новое Время» предлагало читателю самому разобраться в происходящем, анализируя полученную информацию, составить о нем своё собственное мнение.

Неудивительно, что «Новое Время» пользовалась всеобщим спросом, «газета стала насущной потребностью в каждой мало-мальски интеллигентной семье»[1]. Человек с «Новым Временем» в руках превратился в признак тогдашней повседневной жизни. М.К. Куприна-Иорданская — супруга писателя Куприна, вспоминала, как, общаясь в гостиной со своими родными, «Александр Иванович развернул «Новое

[1] Как печатается газета «Новое время», и что было сделано А.С. Сувориным за 33 года его издательской деятельности. — Санкт-Петербург : т-во А.С. Суворина «Новое время», 1911. С. 3.

Время» [Куприна-Иорданская, 1966: 72]. И так поступали тысячи людей, проводя досуг у себя дома в кругу близких людей, с газетой в руках.

В то же время, реагируя на события, газета учитывала позицию различных политических сил страны, в том числе мнение правительства, которое испытывало доверие к газете. Такая позиция «Нового Времени» нравилась далеко не всем. Не случайно М.Е. Салтыков-Щедрин в одном из своих очерков присвоил газете, наряду с другими изданиями, хлесткое сатирическое название «Чего изволите?». Опасно стать объектом внимания сатирика-классика. Суворин до конца дней своих не мог отделаться от этой, хотя и спорной, характеристики Салтыкова-Щедрина, которую активно использовали его политические противники. Но об этом речь пойдёт впереди.

Газету «Новое Время» высоко ценил выдающийся российский политик и государственный деятель С.Ю. Витте, прекрасно понимавший, сколь серьёзное влияние оказывает газета на настроения в обществе. Он состоял в регулярной переписке с Сувориным. По свидетельству Витте, Николай II просматривал целиком только две газеты: «Санкт-Петербургские ведомости» и «Новое Время». Что же касается остальных газет, то для монарха делались вырезки наиболее интересных статей.

«Новое Время», как и издававшаяся И.Д. Сытиным газета «Русское слово», относилась к числу информационных изданий, которыми интересовалась вся Россия. В самых разных городах и губерниях страны её читали купцы и дворяне, разночинцы и рабочие. Газета отличалась невероятной оперативностью в распространении сообщений. В вышедшей в 1911 г. в Санкт-Петербурге книге «Как печатается газета «Новое Время» и что было сделано А.С. Сувориным за 33 года его издательской деятельности» отмечалось: «Событие, свершившееся где-нибудь в Австралии, через несколько часов уже не только известно в редакции, но тут же вызывает газетную статью».

«Новое Время» выступало прежде всего за реформы и считало себя противником как каких-либо революционных потрясений, так и репрессивных мер со стороны власти в отношении недовольных.

Газета затрагивала и философские темы. Так, 9 декабря 1901 г. в «Новом Времени» появилась статья В.В. Розанова «Религиозно-философские собрания», в которой сообщалось, что созданные в Петербурге, они имеют «задачею своей обсуждения вопросов веры на почве совершенной и твердо оговорённой терпимости и в широком философском освещении...». Цель создания общества заключалась в возрастании роли религии в среде интеллигенции.

Суворин не сразу решился на то, чтобы выпустить 27 февраля 1876 г. первый номер «Нового Времени». До её создания он попробовал себя в издательском деле, напечатав «Книжный календарь», который пользовался большим спросом у покупателей. И только после этого успеха наступил черёд «Нового Времени». В отличие от Сытина, товарищество которого выпускало каждую четвертую книгу в России, Суворин уделял основное внимание выпуску «Нового Времени». Издание книг играло подчинённую роль и служило одним из источников финансирования газеты. «Новое Время» выпускала иллюстрированное приложение, иногда с цветными рисунками. Для его издания редакция закупила в Чикаго специальную печатную машину.

Однако повышенное внимание к газете вовсе не означало, что выпускавшиеся издательством Суворина книги не пользовались популярностью. Наоборот, огромный читательский спрос имела серия книг «Дешевая библиотека», способствовавшая распространению классических произведений мировой литературы среди простого населения.

Суворин пользовался в России известностью не только как издатель и публицист, но и писатель. Он оставил обширное литературное наследие. Им написаны, например, рассказы «Гарибальди», «Отверженный», повести «Черничка», «Алёнка», «Солдат и солдатка». Он автор романа «В конце века Любовь». Суворин написал драму из жизни актёров «Татьяна Репина», шутки и комедии «Биржевая горячка», «Не пойман, не вор» и другие.

В советское время о Суворине постарались забыть. А когда и вспоминали, то непременно писали о нём как о реакционере, шовинисте, отъявленном монархисте. И если другой крупный дореволюционный издатель И.Д. Сытин был признан советской властью и даже стал персональным пенсионером, хотя и лишился своей типографии и недвижимости, то Суворин оказался в опале.

Причина забвения заключалась прежде всего в крайне отрицательном отношении к Суворину со стороны В.И. Ленина. Да и как иначе вождь пролетариата мог воспринимать издателя «Нового Времени», считавшего, что любая русская революция по своей сути антипатриотична. Двенадцатого августа 1912 г. в «Правде» за подписью «И.В.» вышла статья Ленина под названием «Карьера». Она появилась в связи с последовавшей в том же месяце кончиной Суворина. Автор статьи не скрывал своей неприязни к Суворину и его газете. Он упрекал издателя в его приверженности к «национализму, к шовинизму, и беспардонному лакейству перед власть имущими» [Ленин, 1968: 43]. Ленин называл Суворина «карьеристом». Суворину досталось прежде всего за «Новое Время», которое стало в России образцом продажных газет». Далее автор переходит к оскорбительному в адрес газеты выводу: «Новое Время» Суворина — образец бойкой торговли «на вынос и распивочно». Здесь торгуют всем, начиная от политических убеждений и кончая порнографическими объявлениями» [Ленин, 1968: 44]. И, конечно же, Ленин берёт на вооружение характеристику, данную газете Салтыковым-Щедриным: «Новое Время» Суворина на много десятилетий закрепило за собой это прозвище «Чего изволите?». Эта газета стала в России образцом продажных газет» [Ленин, 1968: 44].

Своей статьей Ленин предопределил отношение будущей советской власти как к самой газете, так и к её главному редактору и издателю.

Особую известность уже после смерти Суворина приобрел его «Дневник», который не предназначался для печати. Он случайно сохранился в библиотеке сотрудника «Нового Времени» Ю.О. Сосницкого. Его издали в 1923 г. После, в советское время, он не переиздавался. В постсоветский период «Дневник» Суворина печатался в 1992, 1999 и 2015 гг.

В своём дневнике Суворин писал о встречах с Григоровичем, Достоевским, Толстым, Чеховым и другими русскими писателями. О вкладе Суворина в развитие русской литературы, о поддержке его газетой выдающихся русских писателей и будет рассказано в дальнейшем в этой статье.

Особый вклад Суворин внёс в раскрытие таланта А.П. Чехова. В 1886–1887 гг. в «Новом Времени» появились 13 произведений Чехова, которые в дальнейшем вошли в сборник рассказов «В сумерках», вышедший в 1887 г. под редакцией всё того же Суворина. Его тираж составил 1500 экземпляров. Это издание в 1888 г. было удостоено Академией наук половинной пушкинской премии в размере 500 рублей. В период с 1888 по 1899 гг. Суворин ещё 12 раз издавал сборник «В сумерках», причём состав рассказов во всех изданиях оставался неизменным.

Интересно, что «Новое Время» наряду с некоторыми другими периодическими изданиями также откликнулось на выход сборника. Так, в 1887 г. в номере от 25 сентября в рубрике «Критические очерки» появилась статья В.П. Буренина «Рассказы г. Чехова», в которой высоко оценивались художественные достоинства произведений автора. Беллетрист, критик и драматург Виктор Петрович Буренин пользовался высоким авторитетом в литературных кругах. В 1870-е гг. он стал главным фельетонистом и критиком «Нового Времени». Буренин хвалил Чехова и в то же время удивлялся по поводу того, что «приходско-журнальная критика в таких законченных вещах усматривает неполноту и поверхностность»[2]. В письме к брату Александру Чехов, с благодарностью отнесшийся к мнению критика, писал: «Буренину скажи,

[2] «Новое время». 1887. 25 сентября.

что я уполномочил тебя передать ему мою искреннюю благодарность за его рецензию, которую я сохраню для своего потомства» [Чехов, 1986: 555.].

В число 16 рассказов сборника вошли 13 ранее печатавшихся в «Новом Времени» в 1876–1877 гг.: «Мечты», «Пустой случай», «Дома», «Ведьма», «Верочка», «В суде», «Панихида», «На пути», «Несчастье», «Агафья», «Враги», «Кошмар», «Святою ночью».

Подробнее хотелось бы рассказать об истории публикации «Панихиды» — первого рассказа Чехова, напечатанного в «Новом Времени». Он появился в газетном номере от 15 февраля 1876 г. Писатель впервые выпустил рассказ под своей настоящей фамилией. Так уже издавший сборник «Пестрые рассказы» Антоша Чехонте расстался со своим псевдонимом, представ перед читателями как Чехов. И убедил его в этом Суворин, который вспоминал впоследствии: «Он работал тогда в «Петербургской газете», подписываясь А. Чехонте. Я написал ему, чтобы он бросил этот псевдоним и подписывался своей фамилией. Так он и сделал»[3]. Так что именно благодаря Суворину все в России узнали, что у неё появился выдающийся литератор Антон Чехов. Прежде всего колоссальный авторитет Суворина как издателя и редактора повлиял на то, что Чехов стал печататься в «Новом Времени» под своей настоящей фамилией. Интересно, что в других изданиях, например, в той же «Петербургской газете» Чехов продолжал помещать свои рассказы под прежним псевдонимом А. Чехонте.

Обладая незаурядными литературными способностями, Суворин решился на то, чтобы изменить концовку чеховского рассказа «Панихида», частично сократив её.

Как же среагировал на вмешательство редактора Чехов? Автор благодарил Суворина за литературную правку. В одном из писем к издателю «Нового Времени» писатель признавал: «… Как освежающе и даже вдохновляющие подействовало на мое авторство любезное внимание такого опытного и талантливого человека, как Вы, можете судить сами... Ваше мнение о выбранном конце моего рассказа я разделяю и благодарю за полезное указание...» [Чехов, 1986: 515].

К сожалению, мы не знаем, что ответил Суворин на полученное письмо. Дело в том, что после смерти писателя его сестра Мария Павловна возвратила Суворину все написанные им Чехову письма. И они не сохранились.

Рассказы, вошедшие в сборник «В сумерках», печатались в «Новом Времени» в разделе «Субботник», т.е. появлялись каждую субботу. Впрочем, в газете публиковались и другие чеховские произведения. Так, в нескольких октябрьских номерах газеты за 1891 г. печаталась повесть А.П. Чехова «Дуэль».

Чехов выступал в «Новом Времени» и как очеркист. В 1890 г. он уезжает на Сахалин, чтобы принять участие в переписи населения острова. Однако пенитенциарное начальство в Петербурге не дало писателю разрешения на посещение каторжных тюрем. Выручил Суворин, отправивший Чехова на Сахалин в качестве корреспондента газеты. Со своей стороны писатель взял обязательство подготовить для издания несколько путевых очерков, которые он должен был написать, добираясь до Сахалина. Кроме того, Суворин и Чехов договорились, что издатель выпустит книгу по итогам поездки писателя. Всего в «Новом Времени» вышли девять очерков, которые писатель в дальнейшем объединил под одним общим названием «Из Сибири». Они печатались в газете в июне — августе 1890 г. Так что благодаря «Новому Времени» Чехов проявил себя и как блистательный очеркист. А вот книга, получившая название «Остров Сахалин», в конечном итоге в 1893–1894 гг. была напечатана в журнале «Русская мысль».

На страницах «Нового Времени» появлялись произведения и других выдающихся литераторов, ставших классиками русской литературы.

[3] «Новое время». 1904. 4 июля.

Так, многолетнее сотрудничество связывало Суворина с Николаем Семеновичем Лесковым. Ещё в начале 1860-х гг. они вместе работали в журнале «Русская речь», который издавала в Москве писательница графиня Е.В. Салиас-де-Турнемир (урожденная Сухово-Кобылина). Их отношения прерывались на долгие годы, затем возобновлялись. Так, в 1879 г. Лесков поместил в номере от 25 декабря свой блистательный рассказ «Чертогон». Правда в газете он назывался «Рождественский вечер у ипохондрика». Название «Чертогон» рассказ, причем в достаточно переработанном виде, получил в сборнике Лескова «Русская рознь. Очерки и рассказы», вышедшем в 1881 г. Интересно, что прототипом главного героя рассказа — скучающего богача Ильи Федосеевича послужил, судя по всему, московский миллионер А.И. Хлудов. Во всяком случае, так можно судить об этом из одного из писем Лескова к Суворину [Лесков, 1973: 444]. Впрочем, и фигурирующий в рассказе другой богатей, Иван Степанов, как следует из того же письма Лескова, тоже имел своего реального прототипа — миллионера-откупщика В.А. Кокорева.

В 1880 г., через год, и снова в рождественский день, в «Новом Времени» появляется рассказ «Белый орел» с подзаголовком «Святочный рассказ». Ровно через два года газета напечатала ещё один рассказ Лескова «Рождественская ночь в вагоне». В дальнейшем он стал называться «Путешествие с нигилистом». И в этом рассказе фигурирует, уже под настоящей фамилией, разбогатевший на торговле водкой миллионер, а заодно и либеральный публицист, оратор В.А. Кокорев. В рассказе упоминается о 500 рублях, которые в 1876 г. Кокорев отправил восставшим против турецкого ига болгарам. Так, что Лесков, можно сказать, стал «специалистом» по публикации своих рассказов в рождественских номерах «Нового Времени».

Ещё больший авторитет «Новому Времени» придало появление на страницах газеты одного из произведений Л.Н. Толстого. Так, 5 февраля 1891 г. в ней был напечатан рассказ великого писателя «Франсуаза». Он стал переложением новеллы Мопассана «Порт», которая своим нравственным содержанием произвела сильное впечатление на Толстого. Он долго не мог найти названия. И по совету Н.С. Лескова назвал его по имени главной героини. Интересно, что Суворин при редактировании внёс много изменений в текст, чтобы обезопасить его от вмешательства цензуры. И хотя рассказ всё же появился в газете, тем не менее официальным циркуляром от 15 мая 1895 г. его запретили к переизданию [Толстой, 1982: 472].

Печатались в «Новом Времени» и стихи, причём ни каких-нибудь второстепенных поэтов, а самого Н.А. Некрасова, с которым Суворин состоял в длительной переписке. Одно из писем Некрасов написал Суворину 1 мая 1876 г., будучи уже тяжело больным — за год до своей кончины. Оно начиналось с печальных слов: «Всё собираюсь к Вам зайти, да мочи нет, болен» [Некрасов, 1979с: 373]. С этим письмом Некрасов прислал несколько написанных в разные годы стихотворений, предназначенных для публикации в газете. Однако даже сам Некрасов считал, что они вряд ли удовлетворят цензуру — «и вот ещё стихи совсем неудобные». Но, как признавался поэт: «Болен так, что не пишется, да и трудно измыслить что-нибудь цензурное» [Некрасов, 1979с: 373].

Большинство из присланных стихотворений увидели свет уже после смерти Некрасова. Некоторые появились в «Новом Времени». Так, первого января 1878 г. было напечатано стихотворение «Праздному». Позднее оно получило название «Праздному юноше». Оно начиналось со слов: «Что сидишь ты сложа руки..?». В газете это стихотворение, которое рассматривалось как смелый призыв к молодому поколению проявить себя в сложной политической обстановке, появилось без последней позднее восстановленной строфы: «В наши дни одним шпионам / Безопасно, как воронам / В городской черте».

Ранее, 25 апреля в 1876 г., в «Новом Времени» появилось стихотворение «Молодые лошади» (Вчерашняя сцена). Оно представляло собой аллегорию социальной активности русской молодёжи: «Лошади бойко по рельсам катили / Полный громадный вагон. / С рельсов сошёл неожиданно он…/

Лошади рьяны и молоды были...» В тот же год, 6 июня, «Новое Время» напечатало другое стихотворение Некрасова «Человек сороковых годов».

К сожалению, некоторые из полученных некрасовских стихотворений Суворину всё же опубликовать не удалось. Помешала цензура. Одно из них — «Что нового?», написанное, судя по всему, в 1875 г., появилось только в 1913 г. в шестом номере журнала «Заветы». Ещё одно, «Путешественник», созданное в 1874 г., было напечатано так же шестом номере журнала «Заветы» за 1912 г. Оно начиналось со строк: «В городе волки по улицам бродят...». Имелась ввиду атмосфера правительственного террора, наступившая, по мнению автора стихотворения, в середине 1870-х гг. В день создания этого стихотворения Некрасов писал А.М. Скабичевскому: «При сём стихи, вдохновлённые новейшими событиями. Хорошо бы их напечатать, а ещё лучше не печатать... Не надо их списывать и распространять. Я их со временем вклею в свою книгу, а если они походят по рукам, как опасный товар, тогда пропадут» [Некрасов, 1979b: 409]. И всё же в 1876 г. Некрасов решился на то, чтобы передать это и другие стихотворения Суворину, надеясь, что тому удастся опубликовать их в своей газете.

Не было напечатано в «Новом Времени» и присланное Суворину другое стихотворение Некрасова «Бунт. (Живая картина)», которое тот написал ещё в 1857 г. Оно начиналось со строк: «… Скачу, как вихорь, из Рязани, / Являюсь: бунт во всей стране». Писатель К.И. Чуковский, большой знаток творчества Некрасова, предположил, что «Бунт» появился после того, как стало известно о жестокой расправе губернатора П.П. Новосильцева с крестьянами села Мурмина Рязанской губернии, происшедшей в июне 1857 г.

Интересно, что в одном из писем, отправленных Суворину, Некрасов сделал ироническую приписку: «Примечание для редакции. Этот отрывок пропустил г. Стасюлевич при напечатании записок г. Ломачевского» [Некрасов, 1979a: 353]. Поэт имел в виду опубликованные в 1872 г. в журнале «Вестник Европы», главным редактором которого был М.М. Стасюлевич, воспоминания жандармского полковника А.И. Ломачевского, писавшего о том, как полицейские якобы защищали население, наказывая непослушных крестьян совершенно справедливо. В конечном итоге «Бунт» также появился в шестом номере журнала «Заветы» за 1913 г.

Другое полученное от Некрасова стихотворение — «Как празднуют трусу» содержало строки, по мнению поэта, имевшие аллегорическое отношение к самой газете: «Новое время — свободы, движенья...». В письме к Суворину автор просил изменить первую строку на слова «Время-то есть, да писать нет возможности». С чего первоначально начиналось стихотворение, осталось неизвестным. На первый взгляд, не совсем понятно название стихотворения. Но как следует из академического словаря русского языка, «праздновать трусу» означает «трусить, бояться», т.е. жить в постоянном страхе. Некрасов считал, что это стихотворение Суворину «не опасно напечатать» [Некрасов, 1979c: 373]. Однако его опубликовал только в 1898 г. журнал «Жизнь», и то без заглавия.

Зато с подачи Некрасова в «Новом Времени» появился запрещённый ранее рассказ М.Е. Салтыкова-Щедрина «Тяжёлый год», вошедший в цикл «Благонамеренные речи». В уже упоминавшемся письме Суворину от 1 мая 1876 г. Некрасов отмечал: «Уже давно сообщил мне Петров (председатель Петербургского цензурного комитета — Н.Ш.), что известный рассказ Салтыкова пустить можно...» Это произведение ещё одного классика русской литературы печаталось в «Новом Времени» 22–24 июня 1876 г.

Интересно, что ведущий критик «Нового Времени», уже упоминавшийся В.П. Буренин, в глубокой старости написал полные восхищения воспоминания о Салтыкове-Щедрине. Ведь именно Буренин ранее, в мае 1889 г., откликнулся несколькими статьями на смерть Салтыкова-Щедрина, в которых дал высочайшую оценку творчеству этого великого писателя, — несмотря на то, что когда-то тот дал газете обидное прозвище «Чего изволите?» Хотя, по сути дела, оно не имело конкретного

адреса, а распространялось на все издания, рассчитанные на массового, уличного читателя.

Критики «Нового Времени» внимательно следили за творчеством многих как известных, так и начинающих российских литераторов. Нередко их произведения подвергались не очень приятному для авторов разбору. Так, 7 декабря 1890 г. Буренин опубликовал статью, посвящённую выходу четвертого выпуска поэтического сборника Афанасия Фета «Вечерние огни». Рецензия Фету не понравилась. В письме С.В. Энгельгардт, написанном в Москве 9 декабря 1890 г., Фет отмечал: «Вчера Полонский в письме указал мне на статью Буренина в «Новом Времени» …, в которой в конце восхвалений моей Музы находится намёк на неискренность будто бы моих альбомных и других личных обращений. При этом Полонский справедливо замечает, что Буренин не может знать степени моей искренности. Хотя стыдно в мои лета сердиться на всякие глупости» [Фет, 1988: 399]. Впрочем, в статье, опубликованной 1 ноября 1891 г. тот же Фет рассматривал «Новое Время» как издание «всегда так любезно относившееся к нашим стихам» [Фет, 1988: 316].

Суворин состоял в переписке со многими выдающимися русскими писателями. Так, в своем письме из Ниццы, написанном в ноябре 1887 г., писатель Д.В. Григорович сообщал Суворину о том, что «от скуки принялся за работу, продолжаю свои литературные воспоминания» [Григорович, 1961: 15]. Впервые они были опубликованы в 1892 г. в журнале «Русская мысль». Кстати, именно Григоровичу посвятил А.П. Чехов свой сборник «В сумерках», который издал Суворин.

Дружеские отношения поддерживал Суворин и с Ф.М. Достоевским. Они познакомились в 1875 г. В своих воспоминаниях супруга писателя Анна Григорьевна Достоевская писала, что уже через четыре часа после кончины писателя, последовавшей 28 января 1881 г., «в тот же вечер часов в двенадцать приехал к нам А.С. Суворин, чрезвычайно огорчённый смертью моего мужа, которого он очень почитал и любил. Свое вечернее посещение Суворин описал в «Новом Времени» [Достоевская, 1981: 381]. Действительно, эта статья Суворина под названием «О покойном» появилась в «Новом времени» 1 февраля 1881 г. Она вышла за подписью «Незнакомец». Ей предшествовала опубликованная 29 января заметка-некролог, сообщавшая о кончине Достоевского.

Что же касается статьи «О покойном», то в ней Суворин рассказал, о том, как посетил квартиру Достоевского сразу же после смерти писателя. Он также вспоминал о своих встречах с Достоевским. Вот некоторые из строк, написанные Сувориным: «… я приезжаю домой, и в передней меня встречают известием, что Достоевский умер. Я бросился к нему. Это было за полночь...» [Ф.М. Достоевский…, 1990: 467].

Суворин вспоминал, как уже в квартире Достоевского «вдруг рыдания сзади у меня раздались. Я оглянулся: рыдала жена Достоевского, и я сам зарыдал» [Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников, 1990: 468]. В этой же статье Суворин, в частности, вспоминал: «О своих литературных врагах он говорил мне раз: «Они думали, что я погиб, написав «Бесов», что репутация моя навек похоронена, что я создал нечто ретроградное… А на деле вышло не то. «Бесами» — то я и нашёл наиболее друзей среди публики и молодёжи» [Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников, 1990: 471].

Суворин прекрасно разбирался в мировоззрении Достоевского. В той же статье «О покойном» он писал: «В революционные пути он не верил, как не верил и в пути канцелярские; у него был свой путь, спокойный, быть может, медленный, но зато в прочность его он глубоко верил, как глубоко верил в бессмертную душу, как глубоко был проникнут учением Христа в его настоящей, первобытной чистоте» [Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников, 1990: 471].

«Новое Время» всегда последовательно поддерживало Достоевского и его творчество. Когда в 1873 г. вышел роман «Бесы», о нем хорошо отозвался в газете В.П. Буренин. Он также по достоинству оценил другое великое произведение писателя «Братья Карамазовы», которому были по-

священы несколько опубликованных в 1879 г. статей газеты. Буренин писал, что роман «Братья Карамазовы» по глубине анализа русской жизни «оказывается в десять раз современнее самых современнейших повестей, романов, драм и комедий» [Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников, 1990: 456]. Такое мнение критика вызвало искреннюю признательность со стороны Ф.М. Достоевского.

Глубоко уважительное отношение Достоевского к Буренину, а следовательно, и к газете, в которой он работал, подтверждают и записки А.Г. Достоевской. «Критика же, — писала она (кроме Белинского, Добролюбова и Буренина), — очень мало в те времена сделала для выяснения его таланта: она или игнорировала его произведения, или враждебно к ним относилась» [Достоевская, 1981: 258]. В письме же к Буренину от 15 мая 1888 г. Анна Григорьевна отмечала: «Покойный муж мой так уважал Вас: он ценил Ваши отзывы о нём и находил, что Вы, из всех писавших о нём наиболее понимали его мысли и намерения» [Достоевская, 1981: 456].

Так что «Новое Время», будучи газетой, а не литературно-художественным журналом, тем не менее многое сделала для признания и распространения произведений писателей, считающихся сегодня классиками русской литературы.

Список литературы:

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

Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Том 22. — Москва : Издательство политической литературы, 1968. — XXIV, 671 с.

Чехов А.П. В сумерках : очерки и рассказы. — Москва : Наука, 1986. — 568 с.

Лесков Н.С. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3. — Москва : Правда, 1973. — 448 с.

Толстой Л.Н. Собрание сочинений: в 22 т. Т. 12. — Москва : Художественная литература, 1982. — 478 с.

Некрасов Н.А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. — Москва : Правда, 1979a. — 368 с.

Некрасов Н.А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. — Москва : Правда, 1979b. — 416 с.

Некрасов Н.А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4. — Москва : Правда, 1979c. — 468 с.

Фет А.А. Стихотворения. Проза. Письма. — Москва : Советская Россия, 1988. —464 с.

Григорович Д.В. Литературные воспоминания. — Москва : Художественная литература, 1961. — 216 с.

Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников: в 2 т. Т. 2. / Редкол.: В. Вацуро [и др.]; Сост. и коммент. К. Тюнькина; Подгот. текста К. Тюнькина и М. Тюнькиной. — Москва : Художественная литература, 1990. — 623 с.

Достоевская А.Г. Воспоминания. — Москва : Художественная литература, 1981. — 518 с.

References:

Kuprina-Iordanskaia, M. K. (1966) *Gody molodosti [Youth Years].* Moscow: Khudozhestvennaia lit-ra Publ. (In Russian).

Lenin, V. I. (1968) *Polnoe sobranie socinenij. tom 18 [Complete Collected Works. Vol. 18].* Moscow: Izdatelstvo politicheskoy literatury Publ. (In Russian).

Chekhov, A. P. (1986) *V sumerkakh : ocherki i rasskazy [In the Twilight].* Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Leskov, N. S. (1973) *Sobraniye Sochineniy: v 6 t. T. 3. [Collected Works: in 6 Vol. Vol. 3.].* Moscow: Pravda Publ. (In Russian).

Tolstoy, L. N. (1982) S*obraniye Sochineniy: v 22 t. T. 12. [Collected Works: in 22 Vol. Vol. 12.].* Moscow: Khudozhestvennaia lit-ra Publ. (In Russian).

Nekrasov, N. A. (1979a) *Sobraniye Sochineniy: v 4 t. T. 1. [Collected Works: in 4 Vol. Vol. 1.].* Moscow: Pravda Publ. (In Russian).

Nekrasov, N. A. (1979b) *Sobraniye Sochineniy: v 4 t. T. 2.[Collected Works: in 4 Vol. Vol. 2.].* Moscow: Pravda Publ. (In Russian).

Nekrasov, N. A. (1979c) *Sobraniye Sochineniy: v 4 t. T. 4 [Collected Works: in 4 Vol. Vol. 4.].* Moscow: Pravda Publ. (In Russian).

Fet, A. A. (1988) Stikhotvorenya. *Proza. Pisma [Poetry. Prose. Letters].* Moscow: Sovyetskaya Rossiya Publ. (In Russian).

Grigorovich, D. V. (1961) *Literaturnyye Vospominaniya [Literary Memoirs].* Moscow: Khudozhestvennaia lit-ra Publ. (In Russian).

Vatsuro, V. E., Tunkin, K. and Tunkina, M. (eds) (1990) *F. M. Dostoevskij v vospominanijah sovremennikov: v 2 t. T. 2. [Collected Works: in 2 Vol. Vol. 2.].* Moscow: Khud. Lit. Publ. (In Russian).

Dostoyevskaya, A. G. (1981) *Vospominaniya [Memoirs].* Moscow: Khudozhestvennaia lit-ra Publ. (In Russian).

Информация об авторах:

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

Крынжина Марина Давидовна — кандидат философских наук, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России. 119454, проспект Вернадского, 76. E-mail: m.krynzhina@inno.mgimo.ru (Россия)

Information about the authors:

Nikita V. Shevtsov — PhD in History, head of the International Journalism Department, Faculty of International Journalism, MGIMO University, 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: mzh@inno.mgimo.ru (Russia)

Marina D. Krynzhina — PhD in Philosophy, associate professor of the International Journalism Department, Faculty of International Journalism, MGIMO University, 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: m.krynzhina@inno.mgimo.ru (Russia)

Статья поступила в редакцию 11.05.2021; одобрена после рецензирования 03.06.2021; принята к публикации 18.08.2021.

The article was submitted 11.05.2021; approved after reviewing 03.06.2021; accepted for publication 18.08.2021.

Исследовательская статья
УДК 82.4 904 908 130.2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-148-161

ИНДЕЙЦЫ СРЕДНЕГО ЗАПАДА США В КНИГЕ МАРГАРЕТ ФУЛЛЕР «ЛЕТО НА ОЗЁРАХ, В 1843-М»

Марина Прокофьевна Кизима

МГИМО МИД России, Москва, Россия
m.kizima@inno.mgimo.ru
https://orcid.org/0000-0001-9638-8238

Аннотация. В статье рассматривается книга американского романтика-трансценденталиста Маргарет Фуллер (1810–1850) «Лето на озёрах, в 1843-м», написанная ею по итогам поездки на Средний Запад США, её наблюдений и последующей работы в библиотеке Гарвардского университета; судьба коренного населения Америки в его столкновении с европейской цивилизацией — одна из центральных тем книги. Цель статьи — анализ трактовки данной темы в книге Фуллер. Автор ставит перед собой следующие задачи: описать круг культурных форм, выделяемых Фуллер в её наблюдениях; выявить особенности подхода Фуллер как наблюдателя; охарактеризовать позицию Фуллер как культуролога и публициста. Для решения поставленных задач в статье используются методы «внимательного чтения» (close reading) и культурно-исторического анализа. Анализ показывает: перспектива взгляда Фуллер как наблюдателя — это перспектива «женского взгляда», подмечающего детали в поведении и положении женщин; Фуллер отмечает не только общие гендерные, возрастные стороны жизни индейцев, но и их индивидуальные черты; индейцы предстают не только как объекты наблюдений, но и как субъекты, участвующие во взаимоотношениях с белыми; Фуллер отмечает чуткость и деликатность индейцев при контактах с ней. Матрицей для наблюдений и размышлений Фуллер является романтическое миросозерцание, но она отказывается от поэтизации «благородного дикаря», свойственной эпохе Просвещения и ранним романтикам; учитывая идеи Гердера и Гёте, стремится к исследованию индейской культуры как органичной и целостной системы смыслов. Отмечается противоречивость позиции Фуллер как культуролога: разделяя доминировавшую в то время линеарную концепцию истории, являвшуюся частью колониального дискурса, Фуллер полагала, что с продвижением цивилизации индейцы обречены на вытеснение и вымирание. Вместе с тем, она выражала сомнения в линеарности истории, сочувствовала индейцам, была убеждена, что отношение белых к индейцам противоречит христианским ценностям.

Ключевые слова: Маргарет Фуллер, «Лето на озёрах, в 1843-м», индейцы США, американский трансцендентализм, романтизм, И.Г. Гердер, И.В. Гёте, линеарная концепция истории, колониальный дискурс

© Кизима М.П., 2021

Для цитирования: Кизима М.П. Индейцы Среднего Запада США в книге Маргарет Фуллер «Лето на озёрах, в 1843-м» // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, №. 3. — С. 148–161. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-148-161

Research article

THE INDIANS OF THE U.S. MIDWEST IN MARGARET FULLER'S *SUMMER ON THE LAKES, IN 1843*

Marina P. Kizima

MGIMO University, Moscow, Russia
m.kizima @inno.mgimo.ru
https://orcid.org/0000-0001-9638-8238

Abstract. The article examines the book *Summer on the Lakes, in 1843* written by Margaret Fuller (1810–1850), an outstanding American romantic writer, about her journey to the Great Lakes; the book was based on her experience in the Midwest and a study of relevant works in the Harvard college library. The life of American Indians confronting the expansion of white immigrants and removal is in the focus of attention in the book. The article offers an analysis and interpretation of Fuller's views on the matter; methodologically it is based on a close reading of the book in its cultural and historical context and is to show the cultural forms Fuller describes, define her perspective as an observer and characterize her position as a thinker and publicist. The analysis demonstrates that Fuller's ethnographic observations and descriptions have important innovative features: her perspective is a *woman's view,* her eye is keen, she is attentive to the details of women's lives and the behavior of women of different ages; she points out common features in the age and gender aspects of the life of the Indians, as well as their individual, personal traits; the Indians appear in her description not only as objects of her observation but as subjects — persons who participate in the interaction with white settlers and travelers, including Fuller herself; she points out their delicacy, courteousness, and the good manners they show in her contacts with them. The analysis proves that the romantic worldview forms the matrix for Fuller's observations and deliberations but she rejects the poeticized view of the Indians and the concept of *the noble savage* introduced in the Enlightenment and elaborated in early romanticism. Creatively absorbing the ideas of Herder and Goethe Fuller wants to understand the culture of the Indians in its wholeness as an original, organic expression of the spirit of the people. The author draws attention to the contradictions in Fuller's cultural approach: sharing to a great extent the dominant concept of history as a linear progression (the concept that was part of the colonial discourse) Fuller believed that, with the onward progress of civilization, the Indians were doomed to removal and extinction; at the same time she had her doubts concerning the linear concept of history and sympathized with the Indians, was convinced that the attitude of the white people towards the Indians contradicted Christian values.

Keywords: Margaret Fuller, *Summer on the Lakes, in 1843,* the Indians of the USA, American transcendentalism, romanticism, J.G. Herder, J.W. Goethe, linear concept of history, colonial discourse

For citation: Kizima, M. P. (2021). 'The Indians of the U.S. Midwest in Margaret Fuller's *Summer on the Lakes, in 1843*', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(3),* pp. 148–161. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-148-161

Маргарет Фуллер (1810–1850) — писатель-романтик, выдающийся публицист, автор первой в США теоретической работы о равноправии женщин «Женщина в девятнадцатом столетии» (1845) — является, наряду с Эмерсоном и Торо, одной из ключевых фигур американского трансцендентализма. Книга «Лето на озёрах, в 1843-м» (*Summer on the Lakes, in 1843*), написанная по итогам поездки на Средний Запад, была её первым крупным произведением и принесла ей широкую известность.

Весной 1843 г. Фуллер в компании нескольких друзей отправилась вглубь континента «открывать» для себя Америку: она впервые покидала пределы родной Новой Англии. Маргарет было что «открывать»: страна стремительно росла, новые волны иммиграции меняли и количественный состав населения, и его структуру; к Союзу присоединялись новые территории, многие из них уже стали к тому времени полноправными штатами, индейцы же вытеснялись с их исконных земель.

Во время путешествия Фуллер делала заметки, рассказывала о своих впечатлениях в письмах к семье и друзьям. Отрывочные заметки и воспоминания нужно было затем осмыслить, дополнить и переработать в книгу; для этого она добилась разрешения поработать в библиотеке Гарвардского университета, — став первой женщиной, получившей такую возможность. Биограф Фуллер Томас Вентворт Хиггинсон, сам в то время работавший над диссертацией по богословию, вспоминал, как Фуллер «изо дня в день сидела в библиотеке, а студенты тайком глазели на неё — они никогда прежде не видели, чтобы в этих священных стенах книги читала женщина» [Higginson, 1884: 194]. В библиотеке Гарварда Фуллер провела кропотливую исследовательскую работу, изучила труды путешественников и учёных; собрав материал, сама села за письменный стол: её книга, вышедшая в свет летом 1844 г., стала сложным по своей структуре и жанру произведением, соединившим в себе художественное воображение и достоверное повествование о личном путешествии, документальные свидетельства, исторические, этнографические данные и философские размышления. Благодаря такому синтезу Фуллер удалось отобразить важные стороны исторических перемен; судьбы американских индейцев в их столкновении с европейской цивилизацией стали одной из центральных тем книги.

Надо сказать, что за последние годы американские учёные существенно продвинулись в изучении наследия Фуллер: вышли в свет работы Ч. Кэппера [Capper, 2010], М. Маршалл [Marshall, 2013], коллективная монография под редакцией Б. Бейли [Margaret Fuller and Her Circles, 2013]; творчеству Фуллер был посвящён специальный выпуск журнала «Проза девятнадцатого века» [Nineteenth-Century Prose, 2015]. Не осталась без внимания исследователей и книга «Лето на озёрах, в 1843-м»: анализировались её композиционные и стилистические особенности [Zwarg, 1995; Steele, 2001; Cooper, 2000; Matteson, 2015]; интерес Фуллер к культуре индейцев Среднего Запада США также был предметом рассмотрения в работах ряда авторов [Maddox, 1991; Gilmore, 2000; Kolodny, 2001]. Однако некоторые аспекты и этнографических наблюдений, и культурологических размышлений Фуллер требуют дальнейшего изучения. К тому же, в российском научном сообществе книга «Лето на озёрах, в 1843-м» не получила пока должного внимания: в главе о Фуллер академической «Истории литературы США» рассмотрению этого произведения отведено менее одной страницы [Зверев, 1999: 307]. Автор этих строк

УДК 82.4 904 908 130.2

ранее уже обращалась к анализу жанрового своеобразия книги Фуллер [Кизима, 2020]; **цель данной статьи** — закрыть имеющуюся лакуну в том, что касается наблюдений и размышлений Фуллер о культуре индейцев. Трактовка данной темы в книге Фуллер далека от однозначности и требует тщательного анализа и интерпретации. Автор ставит перед собой **следующие задачи:** детально изучив текст книги, очертить и описать круг культурных форм, выделяемых Фуллер в её наблюдениях; выявить особенности подхода Фуллер как наблюдателя; охарактеризовать позицию Фуллер как культуролога и публициста. Для решения поставленных задач автор считает наиболее продуктивным **методы** «внимательного чтения» (close reading) и культурно-исторического анализа.

Обратимся к тексту произведения. Повествование о путешествии открывают два лирических стихотворения Фуллер, подводящие его своеобразный итог. Стихотворение «Лето на озёрах» («Summer on the Lakes»), — озаглавленное, как и вся книга, — говорит о том, что летние дни были непростыми, их удовольствия куплены дорогой ценой, в их плодах и горечь, и сладость, но они многому научили. Центральный образ второго стихотворения — «К другу» («To a Friend») — это мелкие подарки, привезённые возвратившейся путешественницей, всё, что она может предложить, и не знает, пригодится ли это другу. А привезла она клочок сухой травы из прерии, ракушку, сброшенные оленем рога и «орлиное перо, украшавшее Воина, наверное, последнего из своего отчаявшегося племени» [Fuller, 1844: 2]. Все эти предметы говорят об утратах, о жизни, навсегда ушедшей: трава засохла, моллюск, живший в ракушке, давно истлел, рога и перо — сброшены; перо осталось, но нет ни птицы, которой оно принадлежало, ни человека, которого оно когда-то украшало, ни племени, для которого оно, возможно, было символом. Нельзя не видеть, что все эти сувениры, — прямо или косвенно связанные с культурой коренных жителей континента, их землёй; то, в чём они видели красоту и смысл, — объединяют в себе природу и человека, но при этом представляют как бы их безжизненный остаток, увядшее и отошедшее в небытие прошлое. Фуллер замечает, предлагая эти «малые дары», что она «даёт то, что может, а не то, что хотела бы дать» [Fuller, 1844: 2].

Так с самого начала книги как её лейтмотив звучит тема судьбы индейцев Среднего Запада США. Одно из достоинств книги Фуллер в том, что она вписывает свои наблюдения и размышления об индейцах в общий контекст всех своих впечатлений и рассуждений: покорение западных земель, иммиграция, вытеснение индейцев, рост городов, уничтожение девственных лесов, положение женщин, её собственное «я» перед лицом неизведанного, — все стороны жизни предстают во взаимосвязях и в контексте путешествия. Повествование ведётся очень лично от лица женщины, рассказывающей о своём опыте встреч с новым для неё географическим, историческим, общественным и личным пространством. Фуллер осмысляет продвижение американцев к Тихому океану и собственное путешествие на озёра как часть национального опыта, в котором она особо выделяет драматизм судьбы индейцев и значимость их культуры.

Первым важным пунктом на пути Фуллер и её спутников, истинно американской достопримечательностью был Ниагарский водопад. Ниагара уже стала тогда коммерческой достопримечательностью: одно из важнейших романтических мест присутствия величественного в мире оказалось местом приложения коммерческих интересов. Фуллер с сарказмом пишет о том, как завлекают туристов: вот пронырливый «гид к водопаду» со шляпой, на которой так и написано «провожу к водопаду»; у водопада — орёл, привязанный к столбу для развлечения туристов; а вот и ниагарский отшельник, решивший быть «отшельником» напоказ [Fuller, 1844: 9–10].

Сама Фуллер испытала сложные чувства. Ниагарский водопад, вечно низвергающийся, стал для неё особым духовным опытом: история Творения предстала зримо не как завершённый акт, а как закон вечного творения, как бесконечное и неустанное движение, и в этом контексте она будет осмыслять современные ей истори-

ческие процессы. Но непрерывный грохот Ниагарского водопада так захватил её, что вызвал «неопределённый страх», которого она ранее никогда не ощущала: «Постоянный шум воды захватил мои чувства. Я ощущала, что не слышу никаких других звуков, даже вблизи, вздрагивала и оглядывалась назад, нет ли там угрозы» [Fuller, 1844: 5]. Звук воды вызвал в её воображении нежеланные и непредвиденные ею образы, никогда прежде не возникавшие в её сознании, — образы «нагих дикарей, крадущихся <у неё> за спиной с поднятыми томагавками» [Fuller, 1844: 5]. И хотя она убеждала себя, что всё это — только плод её воображения, эти образы возникали вновь и вновь, заставляя её вздрагивать и оглядываться.

Маргарет откровенно пишет об этом, подвергая свои переживания анализу, ведь они отражают и факт кровавого столкновения народов и культур на Американском континенте, и стереотипы, закрепившиеся в массовом сознании и литературе в отношении индейцев. У Ниагарского водопада Фуллер обнаружила, что и она не свободна от предрассудков, что в глубинах и её сознания таится страх. Более того, Маргарет косвенно указывает на то, что, двигаясь на Запад, как продвигались ранее другие европейские поселенцы, она сама вторгается на чужую территорию, посягает на пространство индейцев и должна опасаться.

Вскоре ей предстояло увидеть индейцев воочию. После Ниагарского водопада путешественники отправились в плавание по озеру Эри, затем по реке Сент-Клэр, соединяющей Эри и Гурон, Гурону, с заходом в Кливленд, Детройт и затем в Чикаго. На реке Фуллер впервые увидела индейцев: они стояли лагерем на берегу.

К середине 1840-х гг., в отличие от времён Фенимора Купера и других романтиков старшего поколения, индейцы Среднего Запада (не говоря уже о Востоке) в большинстве своём были вытеснены со своих земель, утратили свой свободный статус, оказались в унизительной зависимости. Фуллер видела не гордых свободных людей, а тех, кто находился в унижении: на озере Гурон множество индейцев собрались, чтобы получить свои ежегодные выплаты от правительства США, они расположились лагерем на берегу озера и жили тем, что ловили рыбу. Маргарет могла убедиться в удручающей деградации коренных обитателей Америки в результате их соприкосновения с новыми поселенцами, «что они привыкли к пьянству и деградировали во всех отношениях» [Fuller, 1844: 182]. При этом, в отличие от воображаемых страхов на Ниагарском водопаде, в действительности встречи с индейцами её совсем не напугали, она с любопытством наблюдала за их лагерем, как играют дети, как женщины готовят пищу, а молодые девушки о чём-то разговаривают и очаровательно смеются.

Конечно, особое внимание Фуллер обратила на женщин и их положение в культуре индейцев, а её собственный «женский взгляд» дал ей как наблюдателю особую перспективу: в её поле зрения попали детали, ускользавшие от путешественников-мужчин. К тому же она смогла значительно более непосредственно общаться с женщинами из индейских племён. Вначале женщины показались ей почти все грубыми и уродливыми, за исключением их глаз. Она видела их согбенные спины, их поступь показалась ей неуклюжей, отличающейся от ровной и уверенной поступи мужчин, что указывало на более низкий, подчинённый социальный статус женщин. Но когда Фуллер подошла к ним поближе, её поразила и очаровала деликатность их манер. Фуллер показала женщинам разные безделушки, и те проявили любопытство, но никогда не приближались к ней слишком близко, не нарушали приличествующую дистанцию, и всё, что она давала им посмотреть, они держали в руках аккуратно и возвращали столь же бережно. Ей запомнились застенчивость этих женщин, а затем весёлые улыбки, когда она показала одной из них, как пользоваться зонтиком от солнца.

Фуллер уделяет внимание устройству индейского общества, оценивает, в частности, положение женщин. Она приходит к выводу о том, что в целом у индейцев женщины занимают более подчинённое положение, чем у белых, но это не является для неё поводом к восхвалению цивилизации белых. Уважение, проявляемое индейцами к пожилым женщинам, она считает схожим

УДК 82.4 904 908 130.2

с отношением, существующим у представителей средних классов в европейской и американской культурах, в которых также женщинам дают долю влияния, не давая при этом действительной власти.

Необычен для этнографических исследований того времени интерес Фуллер к повседневной жизни женщин. Здесь её непредвзятость и чуткость позволяют ей сделать наблюдение, которое станет очень важным только в современной этнографии: она отмечает, что сам факт её присутствия влияет на поведение индейцев, — наблюдатель оказывает воздействие, которое он должен учесть как таковое, и он сам является объектом наблюдения со стороны тех, за кем наблюдает: индейцы предстают в её описаниях не только как объекты, но как *значимые субъекты.* Вот как она описывает свою встречу с группой индейцев поттаваттами, в чьих вигвамах её спутники и она сама нашли убежище во время грозы:

«Они проявили всю характерную для них деликатную любезность в отношении незнакомцев, нуждающихся в чём-либо; хотя было очевидно, что визит, который доставил им неудобство, мог быть вызван только самым неподобающим любопытством, они сделали всё, чтобы нам было удобно, насколько это позволяла их крайняя бедность. Они, судя по всему, думали, что мы не захотим к ним прикасаться: больная девочка в палатке, где я была, всё время хотела подвинуться, чтобы я была там, где сухо; женщина с присущей этой расе милой меланхолией всё не давала детям и мокрым собакам даже прикоснуться к подолу моего платья» [Fuller, 1844: 119].

Как мы могли убедиться, Фуллер интересуют разнообразные формы повседневной жизни, разные представители индейского сообщества: мужчины, женщины, дети. Она критически относится к своим первым впечатлениям, проверяет их, вступая в непосредственный контакт с индейцами, отмечает ошибочность некоторых из своих первых впечатлений; указывает на многогранность эмоций, проявляемых индейцами при контактах с ней (любопытство, интерес, весёлый смех) и неизменную деликатность поведения.

Многие строки в заметках Фуллер об индейцах говорят о её уважении к ним как народу, о её искреннем сочувствии и сострадании: например, среди индейцев она заметила «молодую девушку, с младенцем за спиной, чьи ясные глаза смотрели так, как если бы она родилась в мир мужества и радости, а не унизительной зависимости и медленной деградации» [Fuller, 1844: 173].

Индеец в американской культуре того времни был представлен, с одной стороны, в образе жестокого дикаря, вызывавшего страх, а с другой — в образе дикаря благородного. Образ благородного дикаря сформировался в европейской культуре ещё в эпоху Просвещения, поэтизированные образы индейцев, их нравов мы видим в творчестве романтиков Фенимора Купера, а затем и Лонгфелло. Эта идеализация, движимая высоким гуманизмом авторов, была способом романтического освоения действительности в её жестоких противоречиях; романтизм создавал парадигму восприятия и трактовки данной тематики, и Фуллер вначале разделяла «поэтический» взгляд на индейцев. В своей книге она, однако, отвергает модель «благородного дикаря», закреплённую в американской литературе Купером и другими романтиками старшего поколения, называет этот образ «представлением белого человека о герое дикаре, который был бы значительно лучше в своих естественных пропорциях» [Fuller, 1844: 32]. Фуллер говорит о том, что нужно обратиться к жизни таких реальных исторических личностей, как король Филип, Текумсе, Понтиак и Красный Жакет, чтобы иметь возможность «увидеть то, что было великим в индейской жизни и в индейском характере» [Fuller, 1844: 233]. Этот призыв свидетельствует о стремлении Фуллер понять индейскую культуру изнутри, вникнув в её систему ценностей и смыслов. Она опирается на романтическое понимание органичности форм, самобытности народного духа. В этом ей помогает творческое освоение европейского литературного опыта; исследователи отмечают интенсивное развитие трансатлантических литературных связей в те годы, и Маргарет Фуллер была активным участ-

ником этого процесса [Margaret Fuller: Transatlantic Crossings…, 2007].

Реальный опыт путешествия, как и чтение книг путешественников и исследователей культуры коренных жителей Америки, перевернули отношение Фуллер к этой проблематике. Фуллер прочла немало работ разных исследователей — таких, как Джеймс Адэр (James Adair, 1709–1783), Генри Роу Скулкрафт (Henry Rowe Schoolcraft, 1793–1864), была знакома с произведениями художника Джорджа Кэтлина (George Catlin, 1796–1872); Кэтлин путешествовал и изучал жизнь индейских племён, сделал много портретов индейцев и зарисовок их быта, кроме того, опубликовал ряд книг об индейцах и их культуре. Этнографические познания Фуллер были почерпнуты ею из прочитанных книг, но многие из них были написаны в иной исторический период, а ситуация существенно изменилась; Фуллер приходилось корректировать свои представления на основе собственных наблюдений.

Индейцы Среднего Запада и их судьбы становятся в книге Фуллер предметом не только её наблюдений, но и культурологических и антропологических размышлений. Сравнивая европейскую цивилизацию и жизнь коренных обитателей континента, она отмечает в индейцах смелость, изобретательность, стойкость, но и такие качества, как свирепость, узость мышления. Фуллер считает, что европейцы более склонны к абстрактному мышлению, и в этом они превосходят аборигенов, но есть и то, в чём индейцы превосходят белых: «Пока что он <европейский человек> теряет в гармонии бытия то, что он обретает в высоте и размахе; цивилизованный человек более велик умственно, чем дикарь, но уступает ему в совершенстве своей природы» [Fuller, 1844: 221]. Фуллер говорит о дисгармонии в жизни европейского человека: при всём величии своих умственных достижений по мере продвижения цивилизации он разрушает гармонию естественного мира вовне и внутри самого себя.

Фуллер вскрывает психологию белых, природу их отвращения и неприязни к индейцам: она пишет, что европейцы рассматривают землю и всё, что на ней, как принадлежащее им и только им и очень быстро проникаются антипатией к индейцам, на права которых они посягают; она называет это «антипатией того, кто виноват, к тому, кому он причиняет зло» [Fuller, 1844: 115].

Эту антипатию к индейцам она особенно остро чувствовала среди белых женщин (Фуллер и сама, как мы могли убедиться, в начале путешествия не была свободна от стереотипных страхов перед «дикарями», но она настойчиво стремилась выйти за пределы предрассудков, опираясь на действительный опыт): «Я писала о ненависти белого мужчины к индейцу, а у белых женщин эта ненависть переходит в отвращение, в омерзение. Одна моя знакомая дама поражалась, как это я могла стерпеть грязь и особый запах индейцев и их жилищ <…>. Все их права и печали совершенно забывают, испытывая неприязнь к их нечистоплотности, их тёмной коже и порокам, которым их научили сами же белые» [Fuller, 1844: 183].

В противовес постоянным разговорам её спутников о нечистоплотности и жестокости индейцев Фуллер говорит об эстетическом вкусе, проявленном индейцами при сооружении курганов, которые она видела в покинутой индейской деревушке; указывает на их внутреннюю скромность и благородство (в отличие от самомнения белых); рассказывая об индейце, получившем медаль от президента Вашингтона за храбрость и сказавшем при этом, что, когда он действовал именно так, а не иначе, он и не знал, что это похвально, а теперь — знает, Фуллер с горечью восклицает: «Нам бы так !..» [Fuller, 1844: 232].

В завершающих главах Фуллер пытается проникнуть внутрь индейской культуры, взглянуть на неё изнутри через фольклор, мифологию, религиозные обряды. Чтение трудов Гердера, творческое освоение наследия Гёте подготовило Фуллер к такому новаторскому культурологическому подходу; как пишет Белл Гейл Шевиньи, «её приверженность Гёте заложила основу её вклада в интеллектуальную жизнь трансценденталистов» [Chevigny, 1994: 147]. Фуллер интересовала индейская культура как самостоятельная и органич-

УДК 82.4 904 908 130.2

ная система смыслов и представлений, — в их выявлении и толковании она опиралась и на описания исследователей, и на собственные наблюдения. Конечно, пониманию помогал и сравнительный подход: Фуллер сравнивает индейский фольклор и с древнегреческим, и с фольклором северных европейских народов.

Особенно существен, на наш взгляд, тот факт, что Фуллер с большим уважением и симпатией рассматривает религиозные взгляды индейцев, выделяя анимистические представления как стержень и указывая на отличительные особенности: космизм иномирности, строгость этического кода в отношении правды и верности. Фуллер пишет о глубокой симпатии, проявляемой индейцами к животным во время их ритуального жертвоприношения.

Фуллер видит вину белого человека в упадке американских индейцев: «Все непредвзятые наблюдатели свидетельствуют о том, что, пока общение с белыми, предлагающими индейцам религию, которой они не дают ни толкования, ни примера, не оторвало индейцев от прежде скреплявших их опор, они были исключительно добродетельны, если полагать, что добродетель заключается в том, что человек действует, исходя из своих представлений о том, что правильно» [Fuller, 1844: 208].

Маргарет подчёркивает, что именно белые систематически захватывали земли индейцев, разрушали их органы управления и почти уничтожили их культуру. Именно белые, по мнению Фуллер, несут всю полноту ответственности за неудавшиеся попытки интегрировать индейцев в общество. Среди тех, кого она клеймит позором, и городские филантропы, и торговцы, продающие индейцам некачественный табак и отравляющий их ром, и священники, проповедующие «чистоту». С сарказмом Фуллер пишет:

«“Мои друзья дикари! — восклицает старый толстый священник, — вы должны, прежде всего, стремиться к *чистоте*”.

<…> Чем такая насмешка над христианской верой, — лучше уж их собственные дикарские “собачьи пиры” и кровавые ритуалы.

“Собака, — говорил один индеец, — когда-то была духом; этот дух пал за свой грех, и в этой форме был дан Великим духом человеку как его самый умный спутник. Поэтому мы приносим его в жертву в честь наших друзей в этом мире и наших гениев-защитников в ином”.

В этой мысли есть религиозное сознание. Белый же человек приносит в жертву своего брата — притом Мамоне, — но отворачивается от “собачьего пира”» [Fuller, 1844: 184–185].

Фуллер приводит слова индейца, спросившего её, как это возможно, что работорговцы — христиане? И она задаёт тот же риторический вопрос: как возможно, что работорговцев считают христианами, а индейца — менее похожим на Христа, чем они? Фуллер родилась и выросла в штате Массачусетс, свободном от рабовладения; институт рабства, работорговля вызывали у неё неприятие и возмущение. В книге, как видим, она пишет о работорговцах с сарказмом, однако не углубляется в рассмотрение данной проблемы. Вместе с тем, именно путешествие на Средний Запад позволило Фуллер осознать не только ужасающую бесчеловечность рабства, но и реальность угрозы его распространения за пределы старых южных штатов на вновь заселяемые территории (конфликт вокруг западных земель стал в дальнейшем одной из причин Гражданской войны 1861–1865 гг.). В середине 1840-х в публикациях в газете «Нью-Йорк Трибюн», в книге «Женщина в девятнадцатом столетии» Фуллер выступала решительно против аннексии Техаса и распространения там рабовладения, высказывалась в поддержку аболиционистов, стремившихся к отмене рабства на всей территории США.

Став свидетелем медленного геноцида индейцев, Фуллер приходит в своём травелоге к очень скорбным выводам: она предвидит трагическое завершение противостояния двух рас, обречённость индейцев на постепенное вытеснение и вымирание. Однако трактовка причин такой обречённости в книге весьма противоречива. С одной стороны, как мы могли убедиться, Фуллер свободна от расовых предрассудков; более того, она убеждена, что корни

этой обречённости отнюдь не в качествах самих индейцев, напротив, — вина лежит на плечах европейцев, не желающих следовать своим же провозглашаемым идеалам: «Белый человек всё ещё наполовину пират и, как и прежде, пользуется принципом “правда в силе”. Цивилизация для всех лишь создаёт покров из уловок и экивоков и иногда вдохновляет отдельные умы воззвать к небу против этого» [Fuller, 1844: 195–196]. Она видела враждебность белых поселенцев к индейцам, униженное положение оставшихся индейцев, и будущее коренного населения Америки предстало ей в мрачном свете: «Я знаю, что европейцы, завладевшие этой страной, считали, что их оправдывает превосходство их цивилизации и религиозных идей. Если бы они были действительно цивилизованными или христианами, конфликтов, возникавших из-за столкновения двух рас, можно было бы избежать; но этого нельзя ожидать в движениях, охватывающих массы людей. Массы никогда ещё не удавалось гуманизировать» [Fuller, 1844: 234].

Однако в книге в доказательство обречённости индейцев на постепенное вытеснение и исчезновение вполне отчётливо звучат и аргументы принципиально иного рода, и связано это, главным образом, с господствовавшим в то время представлением о линеарном развитии истории, о прогрессе как поступательном движении, вытесняющем всё устаревшее, отсталое, всё, что не модернизируется. В культурном сознании белых американцев индейцы существовали только как дикари (в лучшем случае «благородные»), чья жизнь несовместима с цивилизацией, их исчезновение при продвижении цивилизации казалось неизбежным, вопрос о совместном построении нового общества как реальная возможность практически не рассматривался. Это доминировавшее представление об историческом процессе создавало фундамент колониального дискурса, способствовало в дальнейшем распространению доктрины «явного предначертания»; оно оказало существенное влияние даже на тех, кто, как и Фуллер, не разделял расистских предубеждений, не преследовал корыстных экономических интересов, кто сочувствовал индейцам, ценил их культуру и воспринимал происходившее вытеснение индейцев с горечью и болью.

Фуллер особо выделяет тех белых, кто проявил уважение к индейцам, она пишет большое стихотворение, посвящённое губернатору Эверетту, принимавшему индейских вождей в Бостоне в ноябре 1837 г. («Governor Everett Receiving the Indian Chiefs, November, 1837»). Он принял их достойно, любезно и уважительно. Фуллер подчёркивает, что он проявил понимание того, как нужно говорить с индейцами, в своей книге приводит полностью его речь, в которой он называет их братьями и вспоминает доброе отношение индейцев к первым белым переселенцам, использует образы отца, сына, брата. Вместе с тем, и в стихотворении Фуллер, и в книге в целом, хотя и с горечью, звучит мысль о неизбежности гибели индейцев и их культуры:

An unimproving race, with all their graces
And all their vices, must resign their places;
And Human Culture rolls its onward flood
Over the broad plains steeped in Indian blood.

Вот эти строки в прозаическом переводе: «Не совершенствующаяся раса, со всеми её достоинствами и со всеми её пороками, должна уступить своё место; и Культура Человечества катится вперёд потоком по широким равнинам, пропитанным индейской кровью» [Fuller, 1844: 188]. Неслучайно в открывавшем книгу стихотворении «К другу» подарки, привезённые путешественницей, — это засохшая трава прерий, орлиное перо, украшавшее воина, оленьи рога, ракушка — останки прежней жизни; они предваряют не только процитированные выше строки, но и то практическое предложение, с которым Фуллер выступает в книге. Она предлагает создать национальный институт во главе с историком, предпочтительно индейского происхождения — «историком индейцев должен быть представитель их расы, который будет способен сопереживать с ними» [Fuller 1844: 232], — для сохранения того, что осталось от индейской культуры.

Исследователям трудно принять, что в сдержанном научном тоне Фуллер рассуждает не о сохранении индейцев как живого народа, а об индейцах как о выми-

УДК 82.4 904 908 130.2

рающем народе, память о котором необходимо сохранить, сохранив предметы его материальной культуры и даже кости как антропологические экспонаты: «Мы надеемся также, что будет создан национальный институт, где будут размещены останки индейцев — всё, что было сохранено в результате официальных контактов в Вашингтоне, коллекция Кэтлина и как можно более полная картинная галерея, с коллекцией черепов из всех частей страны. В дополнение к этому следует присоединить и существующую по данному предмету скромную библиотеку» [Fuller, 1844: 233]. Комментируя эти строки, Джон Мэтсон, например, пишет: «От такой чувствительной и хорошо образованной женщины, ставшей прямым свидетелем постепенного геноцида, ожидаешь существенно больше, чем ужасающую надежду, что кости жертв будут выставлены должным образом напоказ. Возможно, она писала об этом с иронией; однако контекст её замечаний не имеет явных признаков сатирического намерения» [Matteson, 2012: 245]. Далее, однако, он даёт объяснение позиции Маргарет: «Более вероятно, что, понимая очевидную безнадёжность ситуации, Фуллер просто считала, что мало на что большее можно надеяться. < … > Их судьба имела для неё значение; она просто полагала, что её невозможно изменить» [Matteson, 2012: 245]. Мэтсон высказывает и своё отношение к публицистическим возможностям, которыми Фуллер не воспользовалась: «Если бы она обратилась более упрямо и красноречиво к лучшим сторонам характеров своих соотечественников и настаивала на том, что индейцы не историческая достопримечательность, которую нужно сохранить в памяти, но равные члены человеческой семьи, которых нужно уважать и сохранить в действительности, её книга была бы лучше и она осуществила бы великое дело. То смирение, с которым она приняла их уничтожение, — самая печальная сторона этой в целом меланхолической книги» [Matteson, 2012: 245].

Не могу с этим вполне согласиться. Да, Фуллер не предлагает в книге мер по спасению индейцев как народа. Она с глубоким пессимизмом относилась к политике официальных властей и планам переселить восточные племена индейцев на западные земли, узаконить для них индивидуальное владение землёй. Этот план выдвигался судьёй Джеймсом Холлом и Томасом Л. МакКенни в их труде «Индейские племена Северной Америки» (Thomas L. McKenney and James Hall. *The Indian Tribes of North America*)[1]. В своих размышлениях Фуллер прямо говорит об этом плане: «В книге МакКенни предлагается проект организации индейцев в рамках патриархального управления, но он не выглядит реалистичным даже на бумаге» [Fuller, 1844: 235]. Такого рода идеи не привлекали Фуллер; она считала, что нужно просто дать возможность индейским вождям самим организовать управление, и «они сделали бы это лучше, чем белые мыслители со всеми их общими познаниями» [Fuller, 1844: 235]. Но опыт показывал ей, что «варварский эгоизм» белых подрывает надежду на это (Фуллер указывает на ситуацию в Джорджии, где была возможность реализовать такое самоуправление, но всё сорвалось). Она писала, что гуманизировать массы никогда не удавалось, но — как романтик-трансценденталист и как христианка — она обращалась с призывом к индивидуальной совести людей разных положений: «Пусть каждый человек посмотрит на себя, в какой мере эта кровь будет на его руках и с него спросится за неё. Пусть миссионер проповедует не индейцам, а тем торговцам, которые губят их <…>. Пусть каждый законодатель примет этот вопрос к своему сердцу, и если он не может устранить последствия прошлого греха, пусть попытается понять и прояснить, как спасти нас от погружения в ещё больший грех. И пусть каждый мужчина и каждая женщина в своих личных делах с подчинённой расой избегают всякого участия в том, что может, оскорблением или

[1] Подробный анализ политики официальных властей и позиций реформаторов в отношении переселения индейцев дан в книге: [Prucha, 1995].

предрассудками, сделать пленение Израиля ещё более горьким» [Fuller, 1844: 236]. Здесь необходимо отметить, что Фуллер не только обращается к истории народа Израиля, изложенной в Библии, к глубокой библейской символике, но и к представлениям некоторых американских исследователей и этнографов того времени (в частности, Джеймса Адэра) о том, что индейцы были потомками десяти потерянных колен Израиля. Таким образом, как публицист она фактически собрала здесь в единый узел все возможные рычаги ментального и эмоционального воздействия на своих читателей в защиту коренного населения Америки. В 1843 г. Фуллер не была ещё готова к более решительным и радикальным действиям, но призыв к совести белых американцев звучит в её книге вполне отчётливо. Значение такого рода эмоционального воздействия в культурном контексте отношений между индейцами и белыми в ту эпоху было велико, это подчёркивает в своём исследовании, в частности, Лора Милке [Mielke, 2008].

Стоит также отметить, что Фуллер в некоторой мере всё же ставит под сомнение представление о поступательном развитии мира, в котором неизбежно вытеснение и исчезновение культур и рас. Изучение творчества Гердера (его акцент на многообразии культурно-исторических форм, на устремлённости исторического движения человечества к достижению гуманности) позволило Фуллер усомниться в идее линеарного развития. Она отмечала, что в истории обретения сопровождаются потерями, движение вперёд сменяется откатом назад; гуманность была и для неё важнейшим критерием оценки.

Одним из проявлений гуманности было для романтиков отношение к природе. Романтики питали особые чувства к девственной природе как творению Бога, красота природы и естественный труд на лоне природы казались ещё и возможностью развития лучших нравственных и духовных качеств. Эти предпочтения и надежды были присущи и европейским и американским романтикам, но для американцев они были к тому же частью национального опыта фронтира, национального мифа о Новом Адаме и преодолении греха в Новом Свете, ведь перед ними лежали новые земли, открывавшие возможности для нового начала.

Однако жизнь Фуллер пришлась на период интенсивной вырубки лесов. На Среднем Западе она обнаружила, что почти все старые царственные деревья уже были вырублены, она клеймила белых как вульгарных варваров, которые могут только использовать природу, слепы к её красоте, писала о том, что и потомки белых варваров никогда не смогут искупить грех этого насилия над природой.

Озёра и бескрайние прерии к западу поражали своим величием, своей обнажённой красотой, — «только земля и вода, наполненные светом» [Fuller, 1844: 35], — давали особое ощущение беспредельности пространства. Строки Фуллер пронизаны сознанием того, что эта земля, её величие и красота и есть величайшее достояние американцев, требующее сохранения и любви. В День независимости, восхищаясь видом с горы, она пишет: «Думаю, по сравнению с этой столицей искусства природы Рим и Флоренция — лишь пригороды» [Fuller, 1844: 53]. Это замечание говорит нам о многом: увиденная глазами писателя-романтика, природа американского Среднего Запада соотносится с историческими достижениями западной цивилизации и превосходит их в величии и красоте, центр мира, его столица словно перемещаются вглубь американского континента; опыт созерцания красоты становится опытом переживания мировой истории, ощущением особого места своей страны в мировом историческом развитии.

Величие и красота американской природы становятся в книге Фуллер своеобразным камертоном для оценок действий людей. Тот факт, что красота земли находится под угрозой уничтожения, во многом определяет отношение Маргарет к белым поселенцам; существенно и то, что поведение индейцев рассматривается Фуллер в сравнении с поведением белых американцев. Посмотрев на белых поселенцев и то, как они организуют свою жизнь на землях, всего несколько лет тому назад принадлежавших индейцам, она не могла

УДК 82.4 904 908 130.2

не отметить, что индейцы значительно более внимательно и уважительно относились к природе: они не эксплуатировали её так, как белые, которые за краткий период своего владения сумели совершенно обезобразить занятые ими пространства. Американцы постоянно уподобляли себя Древнему Риму, но Фуллер с иронией пишет, что в своём продвижении вглубь континента они были подобны «не римлянам, а готам» [Fuller, 1844: 47], — «цивилизованные люди» уподобляются варварам-разрушителям.

Эта образная оценка действий белых поселенцев является весьма показательной, ведь она отсылает читателя к истории падения великой цивилизации Рима под натиском варваров — истории, ставящей под сомнение саму линеарную концепцию прогресса. Надо сказать, что в этом контексте образные историко-символические характеристики индейцев также неожиданно нарушают устойчивые стереотипы: если в стихотворении, посвящённом губернатору Эверетту, индейца, идущего по улицам Бостона, Фуллер уподобляет скифу, то четвёртая глава книги завершается величественным образом индейского вождя как «истинного римлянина», со скорбным достоинством идущего по улицам Милуоки, как будто понимая, что «бесполезно бороться или сопротивляться» [Fuller, 1844: 121]. Всё это свидетельствует фактически о том, что во взглядах Фуллер на культуру индейцев Среднего Запада и её место в истории человечества нет однозначности, её противоречивые образы приглашают читателей к размышлению и дискуссии.

Заключение. Подводя итоги анализа, можно сделать следующие выводы. В книге «Лето на озёрах, в 1843-м» индейцы Среднего Запада США и их культура описаны доброжелательным и проницательным наблюдателем, стремящимся к точности и достоверности. Существенно, что перспектива взгляда Фуллер как наблюдателя — эта перспектива «женского взгляда», внимательно подмечающего детали в поведении и положении женщин разных возрастов. Будучи женщиной, Фуллер имела возможность более непринуждённого контакта с женщинами и детьми, возможность наблюдать их действия как субъектов и разнообразие их эмоциональной жизни. Фуллер отмечает не только общие гендерные, возрастные стороны жизни индейцев, но и индивидуальные, персонализированные черты; индейцы в описаниях Фуллер предстают не только как объекты её наблюдений, но и как субъекты, участвующие во взаимоотношениях с белыми и непосредственно с ней самой; она пишет о душевной чуткости и деликатности индейцев при контактах с ней.

Фуллер — писатель-романтик, и именно романтическое миросозерцание становится матрицей для её наблюдений и размышлений. Она отказывается от поэтизации «благородного дикаря», свойственной эпохе Просвещения и ранним романтикам, но идеи Гердера и Гёте, романтическая литературная традиция помогают Фуллер найти свой подход в контактах с индейцами. Новаторство её подхода состоит в том, что она стремится к исследованию индейской культуры в её самобытности как органичной, самостоятельной и целостной системы смыслов, выражение народного духа. Фуллер наблюдает за повседневной жизнью индейцев, но в ткани повседневности выделяет фундаментальные смыслы, отмечает глубину их религиозного сознания и достоинство их эстетического вкуса, их гармоничных отношений с природой.

В позиции Фуллер как культуролога есть противоречия: разделяя во многом доминировавшую в то время линеарную концепцию истории, Фуллер полагала, что с продвижением цивилизации индейцы обречены на вытеснение и вымирание; вместе с тем, она выражала сомнения в линеарности истории, считала, что вся полнота ответственности за противостояние двух рас лежит на белых, что это противостояние трагично и противоречит христианским ценностям. Как публицист она обращалась к совести каждого человека с призывом проявить свою веру и гуманность в отношениях с индейцами.

Список литературы:

Higginson Th.W. Margaret Fuller Ossoli. — Boston : Houghton Mifflin, 1884. — 323 p.

Capper Ch. Margaret Fuller: An American Romantic Life : in 2 vols. Vol. 2 : The Public Years. — Oxford, New York : Oxford University Press, 2010. — xxi, 649 p.

Marshall M. Margaret Fuller: A New American Life. — Boston ; New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2013. — XXI, 474 p.

Margaret Fuller and Her Circles / Ed. by B. Bailey et al. — Durham, N.H. : University of New Hampshire Press, 2013. — x, 318 p.

Nineteenth-Century Prose, Special Issue on Margaret Fuller. — 2015. —Vol. 42. No. 2. – 464 p.

Zwarg Ch. Feminist Conversations: Fuller, Emerson, and the Play of Reading. — Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1995. — x, 302 p.

Steele J. Transfiguring America: Myth, Ideology, and Mourning in Margaret Fuller's Writing. — Columbia : University of Missouri Press, 2001. — xi, 330 p.

Cooper M. B. Textual Wandering and Anxiety in Margaret Fuller's Summer on the Lakes // Margaret Fuller's Cultural Critique: Her Age and Legacy /Ed. with Introduction by F. Fleischmann. — New York : Peter Lang, 2000. — P.171–189.

Matteson, J. Overcoming Fragmentation in Summer on the Lakes // Nineteenth-Century Prose, Special Issue on Margaret Fuller. — 2015. — Vol. 42. No. 2. — P. 63–92.

Maddox L. Points of Departure: Fuller, Thoreau, and Parkman // Removals: Nineteenth-Century American Literature and the Politics of Indian Affairs. — Oxford, New York : Oxford University Press, 1991. — P. 131–168.

Gilmore S. Margaret Fuller 'Receiving the Indians' // Margaret Fuller's Cultural Critique: Her Age and Legacy / Ed. with Introduction by F. Fleischmann. — New York : Peter Lang, 2000. — P. 191–227.

Kolodny A. Margaret Fuller's First Depiction of Indians and the Limits on Social Protest: An Exercise in Women's Studies Pedagogy // Legacy: A Journal of American Women Writers. — 2001. — Vol.18, № 1. — Pp. 1–20. — DOI: 10.1353/leg.2001.0004.

Зверев А.М. Маргарет Фуллер // История литературы США. Т.2: Литература эпохи романтизма. — Москва : Издательство «Наследие», 1999. — С. 305–316.

Кизима М.П. «Лето на озёрах, в 1843-м» Маргарет Фуллер и развитие жанра травелога // Национальные коды в европейской литературе XIX–XXI вв. Литературный канон в контексте межкультурной коммуникации: коллективная монография с видеоприложением. — Нижний Новгород : Изд-во ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2020. — С. 191–202.

Fuller S. M. Summer on the Lakes, in 1843. — Boston : Charles C. Little and James Brown; New York : Charles S. Francis and Company, 1844. — 256 p.

Margaret Fuller: Transatlantic Crossings in a Revolutionary Age / Ed. by Charles Capper and Cristina Giorcelli. — Madison, Wis. : University of Wisconsin Press, 2007. — xviii, 281p.

Chevigny B.G. The Woman and the Myth: Margaret Fuller's Life and Writings. — Boston : Northeastern University Press, 1994. — xlv, 574 p.

Matteson J. The Lives of Margaret Fuller. — New York; London : W.W. Norton & Company, 2012. — xvi, 510 p.

Prucha F. P. The Great Father: the United States Government and the American Indians. — Lincoln, Neb. : University of Nebraska Press, 1995. — xxxii, 1302 p.

Mielke L. The Book, the Poet, the Indian: Transcendental Intermediaries in Margaret Fuller's Summer on the Lakes and Henry David Thoreau's The Maine Woods // Moving Encounters: Sympathy and the Indian Question in Antebellum Literature (Native Americans of the Northeast). — Amherst : Massachusetts University Press, 2008. — P. 93–114.

References:

Higginson, Th. W. (1884) *Margaret Fuller Ossoli.* Boston: Houghton Mifflin.

Capper, Ch. (2010) *Margaret Fuller: An American Romantic Life:* in 2 vols. Vol. 2: The Public Years. Oxford, New York: Oxford University Press.

Marshall, M. (2013) *Margaret Fuller: A New American Life.* Boston; New York: Houghton Mifflin Harcourt.

Bailey, B., (ed.) (2013) *Margaret Fuller and Her Circles.* Durham, N.H. : University of New Hampshire Press.

Bailey, B., (ed.) (2015) *Nineteenth-Century Prose, Special Issue on Margaret Fuller,* 42 (2).

УДК 82.4 904 908 130.2

Zwarg, Ch. (1995) *Feminist Conversations: Fuller, Emerson, and the Play of Reading.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Steele, J. (2001). *Transfiguring America: Myth, Ideology, and Mourning in Margaret Fuller's Writing.* Columbia: University of Missouri Press.

Cooper, M. B. (2000) 'Textual Wandering and Anxiety in Margaret Fuller's Summer on the Lakes', in F. Fleischmann, (ed.) *Margaret Fuller's Cultural Critique: Her Age and Legacy.* New York: Peter Lang, pp. 171–189.

Matteson, J. (2015) 'Overcoming Fragmentation in Summer on the Lakes', *Nineteenth-Century Prose, Special Issue on Margaret Fuller,* 42(2), pp. 63–92.

Maddox L. (1991) 'Points of Departure: Fuller, Thoreau, and Parkman', in *Removals: Nineteenth-Century American Literature and the Politics of Indian Affairs.* Oxford, New York: Oxford University Press, pp. 131–168.

Gilmore, S. (2000) 'Margaret Fuller 'Receiving the Indians'', in F. Fleischmann, ed. *Margaret Fuller's Cultural Critique: Her Age and Legacy.* New York: Peter Lang, pp. 191–227.

Kolodny, A. (2001) 'Margaret Fuller's First Depiction of Indians and the Limits on Social Protest: An Exercise in Women's Studies Pedagogy', Legacy: A Journal of American Women Writers, 18 (1), pp. 1–20. Doi: 10.1353/leg.2001.0004.

Zverev, A. M. (1999) 'Margaret Fuller', in *Istoriya literatury SShA. T.2: Literatura epokhi romantizma [History of Literature of the United States. Vol. 2: The Epoch of Romanticism].* Moscow: «Nasledie» Publ., pp. 305–316. (In Russian)

Kizima, M. P. (2020) 'Leto na ozjorah, v 1843-m Margaret Fuller i razvitie zhanra traveloga [Margaret Fuller's «Summer on the Lakes, in 1843» and the development of the genre of travelogue]', in *Nacional'nye kody v evropejskoj literature XIX–XX vv. Literaturnyj kanon v kontekste mezhkul'turnoj kommunikacii: kollektivnaja monografija c videoprilozheniem [National Codes in European Literature of the XIX–XXth Centuries. Literary Canon in the Context of Intercultural Communication: Collective monograph with a Video Appendix].* Nizhnij Novgorod: Izd-vo NNGU im. N.I. Lobachevskogo Publ., pp.191–202. (In Russian)

Fuller, S. M. (1844) *Summer on the Lakes, in 1843.* Boston: Charles C. Little and James Brown; New York: Charles S. Francis and Company.

Capper, Ch. and Cristina Giorcelli, (eds.) (2007). *Margaret Fuller: Transatlantic Crossings in a Revolutionary Age.* Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

Chevigny, B. G. (1994) *The Woman and the Myth: Margaret Fuller's Life and Writings.* Boston: Northeastern University Press.

Matteson J. (2012) *The Lives of Margaret Fuller.* New York; London: W.W. Norton & Company.

Prucha, F. P. (1995) *The Great Father: the United States Government and the American Indians.* Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press.

Mielke L. (2008) 'The Book, the Poet, the Indian: Transcendental Intermediaries in Margaret Fuller's Summer on the Lakes and Henry David Thoreau's The Maine Woods', in *Moving Encounters: Sympathy and the Indian Question in Antebellum Literature (Native Americans of the Northeast).* Amherst: Massachusetts University Press, pp. 93–114.

Информация об авторе

Марина Прокофьевна Кизима — доктор филологических наук, профессор кафедры мировой литературы и культуры МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Marina P. Kizima — Doctor of Letters, Professor of the Department of World Literature and Culture, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 24.05.2021; одобрена после рецензирования 23.07.2021; принята к публикации 30.07.2021.

The article was submitted 24.05.2021; approved after reviewing 23.07.2021; accepted for publication 30.07.2021.

Исследовательская статья
УДК 008 93 94
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-162-176

«ТИПИЧНЫЕ БУРЖУАЗНЫЕ ИНТЕЛЛИГЕНТЫ» И «БОЛЬШИЕ ДРУЗЬЯ СОВЕТСКОГО СОЮЗА»: ПИСАТЕЛИ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ В СССР ВРЕМЁН ОТТЕПЕЛИ

Кристина Романовна Буйнова

МГИМО МИД России, Москва, Россия
k.r.bujnova@inno.mgimo.ru
https://orcid.org/0000-0002-6983-5212

Аннотация. Статья посвящена визитам писателей из Латинской Америки в СССР с 1954 до начала 1960-х гг. по линии Иностранной комиссии Союза советских писателей (ИК ССП). После смерти Сталина работа всех отделов Комиссии значительно расширилась; списки приглашённых из-за границы отныне включали и безусловно лояльных СССР коллег, и новые, ещё неизвестные имена. В результате сотрудникам Иностранной комиссии пришлось столкнуться с невиданным плюрализмом. На основе отчётов испанских и португальских переводчиков ИК ССП, хранящихся в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ), рассматриваются критерии, по которым пребывание иностранного деятеля воспринималось как благоприятное или нежелательное для продолжения сотрудничества с ним с целью улучшить имидж СССР в заграничных литературных кругах. Отдельное внимание в статье уделяется своеобразным маркерам лояльности: оценкам гостями результатов XX съезда КПСС и состояния советско-китайских отношений как чувствительных тем, важных для политического самоопределения писателей-коммунистов. Изучение источников позволяет сделать вывод, что при выборе новых заграничных партнеров ИК часто полагалась на советы уже состоявшихся «друзей», а протеже последних не всегда выдерживали проверку на совместимость с советским режимом. Конкретных критериев оценки не было. Переводчики привлекались со стороны, чётких инструкций от Комиссии не получали и руководствовались собственными представлениями о важности своего подопечного и целесообразности сотрудничества с ним. Впоследствии мнение переводчиков могло и не учитываться; предположительно, большее значение имели опубликованные по результатам визита в СССР публицистические и художественные произведения приглашённых писателей.

Ключевые слова: Союз советских писателей, Иностранная комиссия ССП, оттепель, Латинская Америка, латиноамериканская литература, друзья СССР

© Буйнова К.Р., 2021

Для цитирования: Буйнова К.Р. «Типичные буржуазные интеллигенты» и «большие друзья Советского Союза»: писатели Латинской Америки в СССР времён оттепели // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 162–176. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-162-176

Research article

TYPICAL BOURGEOIS INTELLECTUALS AND *GREAT FRIENDS OF THE SOVIET UNION:* LATIN AMERICAN WRITERS IN THE USSR DURING THE KHRUSHCHEV THAW

Kristina R. Buynova

MGIMO University, Moscow, Russia
k.r.bujnova@inno.mgimo.ru
https://orcid.org/0000-0002-6983-5212

Abstract. The author studies the Latin American writers' visits to the USSR from 1954 till beginning of 1960s realized via the Foreign Commission of the Union of Soviet Writers. After Stalin's death, the activity of all departments of the Commission expanded significantly; the lists of those invited from abroad now included writers who were absolutely loyal to the USSR as well as new and yet unknown names. As a result, the staff of the Foreign Commission had to face an unprecedented pluralism. Based on the Commission's Spanish and Portuguese translators' reports, stored in the Russian State Archive of Literature and Art, the study analyses the criteria based on which the stay of a guest was perceived as favorable or undesirable for continuing cooperation in order to improve the image of the USSR in foreign literary circles. The study also analyses somewhat of a loyalty marker, reflecting the guests' perception of the results of the 20th Congress of the CPSU and the state of Soviet-Chinese relations as sensitive topics important for the political self-determination of communist writers. The study of these new sources allows us to conclude that when choosing new foreign partners, the Foreign Commission often relied on the advice of its' *faithful friends,* and the protégés of the latter did not always withstand the test of compatibility with the Soviet regime. At the same time, there was no specific criteria for the new friends' selection. The translators, who were the first to report on the visit, were invited from outside, sometimes just for one particular job; they did not receive clear instructions from the Commission and were guided by their own ideas about the importance of the writer in their care and the expediency of cooperation with him. Later their opinion could not be taken into account; presumably, it was the journalistic and novelistic production of the invited writers published as a result of the visit to the USSR that was of greater importance to decide whether they were worth further attention. The study reviews Soviet Writers' Union cooperation with P. Neruda, F. González-Urízar, N. Parra, V. Teitelboim, A. Cassigoli, F. Coloane (Chile), J. Amado, M. Rebelo, E. de Moraes, G. Figueiredo, H. Silveira (Brazil), I. Abirad, J.C. Pedemonte, M. Rosencof (Uruguay), N. Guillen, C. Leante, O. Hurtado, Samuel Feijoo (Cuba), E. Barrios Villa (Bolivia), C.A. Leon (Venezuela).

Keywords: Union of Soviet Writers, Foreign Commission of the USSR, thaw, Latin America, Latin American literature, friends of the USSR

For citation: Buynova, K. R. (2021) '*Typical Bourgeois Intellectuals* and *Great Friends of the Soviet Union:* Latin American Writers in the USSR during the Khrushchev Thaw', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(3),pp.* 162–176. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-162-176

Введение

В 1954 г. впервые почти за двадцать лет Союз советских писателей объявил о подготовке Второго Всесоюзного съезда, на который было приглашено беспрецедентное количество иностранных делегатов. Деятельность Союза стала заметно активнее и в других областях; его международные контакты значительно расширились. Зарубежных писателей ССП принимал и раньше, но теперь стало возможным приглашать не только безусловно лояльных авторов, но и тех интересных для СССР писателей, чьи идеологические установки до сих пор не позволяли рискнуть с приглашением.

Среди регионов третьего мира, попавших в политическую орбиту СССР с началом холодной войны, одним из самых многообещающих с точки зрения ретрансляции коммунистических ценностей ещё при Сталине стала Латинская Америка. Любимцами Советского Союза были Пабло Неруда, Жоржи Амаду, Альфонсо Гравина, Никанор Парра, Николас Гильен и другие. Все они рекомендовали Союзу писателей своих коллег из числа соотечественников, многие из которых в 1954 г. смогли поучаствовать во Втором съезде писателей. Затем Кубинская революция подогрела интерес к континенту и принесла возможность чаще публиковать произведения его писателей в советской печати[1] и приглашать их посетить Страну Советов.

Функционирование Союза советских писателей, вписывающееся в историографию культурной дипломатии периода «оттепели» [Докучаева, Никонова, 2018; Нагорная, 2018; Попов, Трегубов, 2017; Советская культурная дипломатия, 2017; David-Fox, 2011; Gilburd, 2013; Gould-Davis, 2003], само по себе недостаточно изучено в литературе, хотя существуют работы об отдельных аспектах его деятельности[2] [Романова, 1993; Vaissié, 2017], в частности, о его съездах [Второй всесоюзный… 2018; Вьюгин 2020; Кормилов 2010]. Нельзя не отметить вклад ряда исследователей в изучение работы советских учреждений, связанных с взаимодействием с иностранными делегациями[3] [Попов, 2017a; Попов, 2017b; Трегубов, 2016; Heeke, 2003]. Однако деятельность Иностранной комиссии, которая непосредственно осуществляла сотрудничество с зарубежными авторами, до сих пор не получила должного внимания исследователей. Косвенное отражение деятельности соответствующих советских учреждений можно найти в работах, посвящённых изучению биографии и творческого наследия отдельных писателей в связи с их сотрудничеством с СССР и поездками в Восточную Европу[4] [Alburquerque,

---

[1] С начала 1960-х в журнале «Иностранная литература», который начал выходить в 1955 г., резко выросло количество переводов с испанского и португальского языков: см. «Иностранная литература», журн.: указатель содержания журнала (1955–1974). — Москва : Известия. 1977. — 368 с.

[2] Колесникова И.Н. Деятельность Союза писателей СССР во второй половине 50-начале 60-х годов : диссертация ... кандидата исторических наук : 07.00.02. — Воронеж, 1997. — 271 с.; Луковцева Т.А. Союз писателей СССР в идеологической жизни советского общества (вторая половина 50-х – перовая половина 60-х годов) : диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. — Москва, 1979. — 202 с.; Юнко М.В. Союз писателей СССР в идеологической жизни страны в первое послевоенное десятилетие : диссертация ... кандидата исторических наук : 07.00.02. — Москва, 1981. — 167 с.

[3] Советское зазеркалье : иностранный туризм в СССР в 1930 – 1980-е годы : [учебное пособие] / Багдасарян В. Э. [и др.]. — Москва : Форум, 2007. — 255 с.

[4] Mundim Torres R. Transpondo a Cortina de Ferro: relatos de viagem de brasileiros à União Soviética na Guerra Fria (1951–1963). Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social para a obtenção do título de Doutora em História. São Paulo. — 2019.

2011; Hollander, 1990; Монделло, 2018; Pedemonte, 2015; Rupprecht, 2015; Hacia la revolución…, 2007; Stern, 2006; Zourek, 2017; Zourek, 2019; Дармарос, 2018; Докучаева, Никонова, 2018; Савин, 2001; Трегубов, 2017], а также в трудах об этапах развития советской культуры[5] [Чупринин, 2020; Эггелинг, 1999; Юрчак, 2014]. Комплексное отражение данной темы ещё не нашло отражения в историографии.

В попытке восполнить эту лакуну нами было предпринято исследование взаимодействия Иностранной комиссии ССП с иностранными писателями и поэтами в годы «оттепели». Его составной частью стало изучение визитов испано- и португалоязычных писателей Латинской Америки и поэтов в СССР по линии ССП в 1954–1964 годах[6]. Целью работы — выяснить, по каким критериям тот или иной приглашённый писатель воспринимался как желанный гость или как неблагонадёжный элемент. Для решения этой проблемы следует ответить на следующие вопросы: как организовывалось пребывание иностранного гостя в СССР, кого и почему приглашали? Какие вопросы были открыты для обсуждения и каких позиций по этим вопросам должен был придерживаться «хороший» гость? Как он мог выразить лояльность советскому режиму?

Поскольку основным источником Иностранной комиссии для дальнейшего обсуждения целесообразности того или иного визита были отчёты переводчиков, всюду сопровождавших иностранцев, именно они стали основным источником исследования. Отчёты переводчиков и консультантов Иностранной комиссии хранятся в Российском государственном архиве литературы и искусства (далее РГАЛИ). Бóльшая часть этих материалов вводится в научный оборот впервые.

Исследование

Документы ИК ССП дают представление о десятках визитов из латиноамериканских стран в СССР в период «оттепели». В данном исследовании учтены более тридцати визитов, описанных в отчётах переводчиков и консультантов Иностранной комиссии[7].

Решение о приезде того или иного писателя принималось на заседании Иностранной комиссии. Специалисты соответствующего отдела давали характеристику произведениям того или иного писателя, не обходя стороной и его политические взгляды, принадлежность к какой-либо партии, ассоциации и пр. Одним из важных критериев была, конечно, его идеологическая надёжность и симпатия к социализму: репутационные издержки сотрудничества с нелояльным писателем могли быть огромны.

Первыми в списке приглашённых всегда были «друзья» СССР. Для 1950-х – начала 1960-х это не новая формулировка, а штамп не слишком гибких пропагандистских традиций предыдущей эпохи [Трегубов, 2017: 24], причём в случае с гостями ССП такое «звание» не присуждалось по результатам поездки, а становилось причиной её организации. Писатели, попавшие в Советский Союз не будучи членами этого узкого круга «своих», были претендентами на вступление или казались таковыми приглашающему их учреждению. В этом случае Иностранная комиссия нередко полагалась на

[5] Зезина М.Р. Советская художественная интеллигенция и власть в 1950-е – 1960-е годы : диссертация ... доктора исторических наук : 07.00.02. — Москва, 2000. — 344 с.

[6] Нижняя граница соответствует решению об организации — впервые за 19 лет — второго съезда советских писателей. См. Записка отдела науки и культуры ЦК КПСС об изменении структуры Союза советских писателей. 6 октября 1953 г. // Аппарат ЦК КПСС и культура. 1953–1957: Документы / Сост.: В.Ю. Афиани (отв. ред.), З.К. Водопьянова (отв. сост.) [и др.]. — Москва : 2001; Верхняя граница соответствует отставке Н.С. Хрущева и началу консервативных преобразований внутри ССП, положившим конец и «экспериментам» с неблагонадёжными приглашёнными.

[7] Между тем в СССР побывало значительно больше иностранных писателей из Латинской Америки. Беспрецедентное количество иностранных делегатов собрал Второй Всесоюзный съезд советских писателей (15–26 декабря 1954 г.), среди других почётных гостей на нём побывали Жоржи Амаду и Альфредо Гравина. 18–23 мая 1959 г. состоялся III съезд писателей, на котором Латинская Америка была представлена несколькими многочисленными делегациями.

рекомендации своих любимцев (так, активную роль в расширении иностранных контактов ССП играл Жоржи Амаду).

С инициативой об организации поездки мог выступить как сам писатель, так и Иностранная комиссия. Иногда иностранных писателей приглашали их советские коллеги[8]. Обычно Союз писателей охотнее отзывался на предложение, если потенциальный гость уже находился в Европе (реже — собирался в СССР проездом из Китая), и его расходы на путешествие, таким образом, существенно сокращались. Визы оформлялись через МИД и ВОКС (до преобразования его в ССОД в 1958 г.)[9]. Советские рубли писатели получали по приезде в качестве гонорара за опубликованные произведения, выступления на радио, написание статей для советской прессы[10].

План поездки разрабатывался Иностранной комиссией в соответствии со временем, которым располагал гость (от нескольких дней до пары месяцев), и его пожеланиями. Как правило, все ехали в Москву и Ленинград, а в случае более продолжительной поездки популярными направлениями были также Киев, Тбилиси, Баку, Ереван, Таллин, Ташкент и другие.

К каждому гостю на всё время поездки был приставлен переводчик, который по завершению визита писал отчёт для ИК ССП. Переводчики были, как правило, сотрудниками Иностранной комиссии, и в штатном режиме они работали над художественными переводами иностранных писателей, а также над составлением обзоров и отчётов по литературе в странах, по которым они специализировались. Некоторых переводчиков привлекали со стороны для сопровождения делегаций.

Кроме осмотра достопримечательностей, достижений промышленности и народного хозяйства, регулярных (иногда каждый вечер![11]) походов в театр и в музеи, в насыщенную программу визита как правило входили встречи с сотрудниками комиссии, редакцией журнала «Иностранная литература» и книжными издательствами, журналистами, советскими писателями и деятелями искусства, руководством разного уровня и, конечно, «простыми советскими гражданами».

Оценки и поведение гостя могли повлиять на выводы сотрудников Иностранной комиссии о благонадёжности писателя и целесообразности его очередных визитов в Советский Союз. При этом отчёты переводчиков в письменном виде не имели общего шаблона и писались в свободной форме. Одни подробно описывали все встречи и происшествия на десятке или даже двух десятках листов, другие ограничивались короткой запиской на пару страниц. Конечно, на бумагу попадало не всё. Ограничительную роль играла самоцензура как гостя, так и составителя отчёта[12]. Более того, какие-то высказывания гостей, особенно критически настроенных, приходилось облекать в приемлемую для отчёта форму (напр., «*якобы* советские писатели не имеют возможности писать то, что им хочется»[13] и т.п.), так что в определённом смысле сотруднику Иностранной комиссии приходилось производить перевод дважды[14].

---

[8] Так, Марию Ирму Абирад и Хуана Карлоса Педемонте пригласили ещё в Уругвае гостившие там советские писатели несмотря на то, что в Иностранной комиссии их визит считали «нецелесообразным».

[9] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 48. ВОКС — Всесоюзное общество культурной связи с заграницей, с 1925 г.; ССОД — Союз советских обществ дружбы и культурных связей с зарубежными странами, с 1958 г.

[10] Здесь стоит отметить, что вывезти деньги из страны было затруднительно, и писателям оставалось только потратить их в СССР. «Опыт работы с иностранными делегациями, — пишет один из португальских переводчиков во время II съезда писателей в 1954 года, — показывает, что, получив советские деньги, делегаты испытывают огромную потребность истратить их как можно скорее и не останавливаются до тех пор, пока у них в кармане не останется ни одного рубля»: РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4458. Л. 4.

[11] Так, в план пребывания кубинского писателя Оскара Уртадо с 29 декабря по 30 января 1964 г. входило 13 походов в театр на балет, оперу и спектакли. РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4677. Л. 5.

[12] А.Д. Попов отмечает также общую тенденцию к позитивному отзыву среди иностранных гостей в СССР непосредственно во время пребывания в стране [Попов, 2017а: 153].

[13] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4458. Л. 6. Курсив мой — К.Б.

[14] Подобные отчёты, не имеющие даже определённого стандарта, особенно ярко отражают владение их создателями моносемичным языком советской идеологии [Юрчак 2015: 73].

Как правило, в конце отчёта переводчик или консультант ИК давал общую оценку визиту. Несложно проследить своеобразные маркеры, которые превращали гостя либо в «большого друга Советского Союза», либо в «типичного буржуазного интеллигента». Например, недоверчивость, холодность и резкий тон сразу сделали уругвайских деятелей культуры Марию Ирму Абирад и Хуана Карлоса Педемонте нежеланными гостями. Мало того, что по приезде Абирад «зло иронизировала по поводу “блестящей способности советских людей к организации”, “бюрократических замашек”, “железного занавеса” и т. д.», так она ещё имела неосторожность часто высказывать «своё несогласие с тем или иным явлением советской жизни». Судя по тону отчёта, можно не сомневаться, что советским писателям, когда-то гостившим в Уругвае, почти наверняка был сделан выговор за приглашение этих «типичных представителей буржуазной интеллигенции Уругвая, весьма настороженно настроенных к Советскому Союзу»[15].

Этот случай не уникален: чилийский поэт Фернандо Гонсалес Урисар был приглашён консультантом, который не согласовал этот вопрос с руководством. Из-за последовавших проволочек Урисар забросал Союз писателей письмами, и организовывать его поездку пришлось срочно, чтобы не потерять лицо. При этом чилиец оказался аполитичным деятелем искусства, который «во время неоднократных споров упорно отстаивал свою точку зрения». Подводя итоги его визита, сопровождавший его переводчик был категоричен: «учитывая то обстоятельство, что в Чили сейчас творит целая плеяда высоко одарённых поэтов, не чурающихся социальных проблем и современных конфликтов, надо признать, что приглашение Фернандо Гонсалеса Урисара было досадной ошибкой»[16].

Ещё большей ошибкой должно было показаться Иностранной комиссии приглашение бразильца Маркеса Ребельо[17]: независимо друг от друга жалобы на него задокументировали по крайней мере три переводчика. Ребельо начал с того, что объявил, что приехал «на основе своих наблюдений составить собственное мнение» об СССР, но немедленно по прибытии его «заставили слушать трехчасовые доклады». Поэтому очень скоро он начал «вырываться из-под опеки переводчика». Иногда, например, он отпускал переводчика домой, обещая лечь в постель, а потом его встречали через несколько часов возвращающимся с прогулки. Кроме того, будучи делегатом II съезда писателей, Ребельо не только не интересовался его работой, но и открыто заявлял, что «вся работа наших писателей находится под контролем партии и правительства», отказывался (!) «делить всех писателей на прогрессивных и реакционных» и осмеливался даже «в резко отрицательном духе отзываться о взглядах К. Маркса и Ф. Энгельса на искусство». «Используя язык американской реакционной прессы», Ребельо рекомендовал советскому правительству как можно скорее уничтожить железный занавес. Кроме Ребельо и Абирад, занавес как явление не осмеливался упоминать больше никто[18]. Видимо, только авторитет Жоржи Амаду, рекомендовавшего этого «идеалиста и реакционера» (формулировка переводчицы) ССП в качестве делегата, объясняет, почему выводы сопровождавшего всё же не звучат как приговор: «Целесообразность приглашения Маркеса Ребельо ещё не выяснена. Это можно будет увидеть по характеру статей, которые Ребельо обещал опублико-

[15] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4730. Л. 1–2.
[16] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4783. л. 4.
[17] В документах Иностранной комиссии его имя транскрибировано [Ребельо], хотя согласно правилам португальской фонетики правильной транскрипцией было бы [Ребелу].
[18] Исследователи отмечают, что во время Второго съезда писателей наблюдался небывалый политический плюрализм. См. [Кормилов, 2010]. Атмосфера этого уникального события, несомненно, заслуживает отдельного исследования.

вать в своей газете после возвращения на родину»[19].

Сравниться с Ребельо в эксцентричности удалось ещё одной приглашённой по рекомендации Жоржи Амаду. Детская писательница Энеида Мораис, описанная обычно сдержанной переводчицей как «алкоголичка, неврастеник, в высшей степени неуравновешенный и неорганизованный человек», посетила III съезд писателей в 1959 г. и создала несколько «просто вопиющих по своему безобразию положений». Представлению лично Н.С. Хрущеву она предпочла рюмку (sic), о Марксе говорила цинично, обо всех писателях-коммунистах отзывалась неодобрительно, отпускала «архинепристойные» шутки и, судя по намекам в отчёте, проявляла распущенность[20].

По сравнению с этими случаями другие кажутся довольно невинными. Так, бразильский писатель Гильерме Фигейредо, не принимавший «никакого участия» в политической жизни своей страны и выступавший при этом за установление дружеских культурных связей между государствами различных социальных систем, был записан в «типичные либеральные буржуазные интеллигенты». Несмотря на доброжелательное отношение к СССР, пишет его переводчик, Фигейредо «отмечал некоторые мелкие недостатки», например, «крайне медленное обслуживание в наших ресторанах». Однако он не акцентировал внимания на этих недостатках, «давая понять, что он считает их временными, подлежащими скорой ликвидации»[21].

Эта одержимость[22] — как бы иностранец ни сыскал большего «недостатка», чем тот, что подлежит скорой ликвидации! — проявляется и в других отчётах. Критика «недостатков», между тем, позволялась уже зарекомендовавшим себя гостям, которые умели преподнести их правильно[23]. Переводчик, сопровождавший Никанора Парру, которого он называет «наш друг», переживал из-за «другого обстоятельства, которое нашим гостем воспринималось как недостаток, хотя мы тут ничего не можем поделать, это отсутствие или ограниченность обыкновенной, туристской информации о городах»[24]. Перенервничать пришлось и переводчику Николаса Гильена: тот «неоднократно выражал неудовольствие по поводу недостатков в обслуживании в гостинице “Минск” (нет большого зеркала, плохо работает лифт и т.д.), подчёркивая, что на Кубе и в других странах, например, в Венгрии, сервис лучше». Особенное неудовольствие Гильена вызвал забронированный номер, который оказался недостаточно хорош для председателя Союза писателей и деятелей искусств Кубы[25]. Несмотря на это, переводчик не стал обличать Гильена как буржуазного интеллигента.

Володя Тейтельбойм, чилийский поэт и общественный деятель, член ЦК Компартии Чили с 1946 г., тоже не стеснялся выражать свои впечатления (в частности, сказал, что советское кино деградирует), за что и удостоился следующего вердикта переводчицы: «его поведение и разговоры совершенно не соответствуют его политическому положению»[26]. Впрочем, Иностранная комиссия к оценке ещё посталински «бдительной» переводчицы не прислушалась[27], и общения с Тейтельбоймом после этого не прекратила.

Между тем лучшие гости находили самые правильные слова для дружеской

[19] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4458. К слову, через два года Ребельо опубликовал сочинение Cortina de ferro [Rebêlo, 1956], достойно продолжающее традицию путевых записок по России маркиза Астольфа де Кюстина Подробнее об этом сочинении см.: Mundim Torres, 2019.

[20] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4472. Л. 2–4.

[21] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4473. Л. 2.

[22] А. Голубев называет эту одержимость аффектом стыда. См. [Голубев 2018].

[23] Правильное преподнесение критики как необходимый навык для лояльного коммуниста отмечает также чешский исследователь М. Зоурек. [Zourek 2017: 340]

[24] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4784. Л. 5.

[25] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4679. Л. 2.

[26] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4763. Л. 10.

[27] В дальнейшем Иностранная Комиссия с этой переводчицей, А. Вышинской, не сотрудничала.

критики. Так, чилиец Армандо Кассиголи, «большой друг Советского Союза» и «личный друг Пабло Неруды», настаивал, что информация о всеобщей грамотности гораздо важнее для сочувствующего читателя, чем сотни цифр, рисующих экономические и технические достижения: «Как жаль, что вы сами так мало пропагандируете то, что у вас есть!». Вечный дефицит в устах чилийца превращался в благодать, ведь «город у вас просто город, чтобы в нём жить, нет назойливой рекламы, превращающей город в место для купли и продажи» и массово оглупляющей европейцев[28]. Уругваец Маурисьо Розенкоф, сделав целый ряд критических наблюдений, «всемерно подчёркивал, однако, что, во-первых, он высказывает лишь свое личное мнение, и во-вторых, делает свои критические наблюдения с дружеских позиций»[29].

Итак, хороший гость «старается осмыслить увиденное»[30]. У таких людей есть «ценные качества: умение объективно оценивать обстановку и большая внутренняя симпатия к Советскому Союзу»[31], «стремление не только увидеть, но и разобраться во всём»[32]. Это «скромные и очень серьёзные люди, с большим уважением отзывавшиеся о нашей стране»[33]. Формулу успеха в СССР, характерно личную, лучше всего выразил переводчик, сопровождавший С. Леанте и Н. Гонсалес Фрейре: «Высказывания наших гостей… всегда были такими, каких мы можем ожидать от наших близких друзей»[34].

Отчёты переводчиков отражают, между тем, высказывания гостей по довольно ограниченному числу вопросов. Насыщенность культурной программы (а также принадлежность как сопровождаемых, так сопровождающих к области художественной литературы) естественным образом предполагала обсуждение проблем «прогрессивного» искусства. Однако оценки политического содержания произведений попадали на бумагу только в том случае, если речь шла о зарубежных реалиях. Впрочем, не стоит искать в этом попыток со стороны переводчика обойти острые углы: латиноамериканские писатели редко проявляли глубокие познания советской действительности (будь то в области внутренней политики или искусства). В то же время для этих гостей важными с точки зрения позиционирования себя в коммунистическом мире были, по свидетельству переводчиков, две чувствительные темы: интерпретация материалов XX съезда КПСС и советско-китайского раскола.

«Неудобность» первой темы лучше всего иллюстрирует отсутствие визитов в 1956–1957 годах[35]. Можно было бы ожидать, что и в следующие годы болезненный вопрос культа личности просто обходился стороной, но это не так. «Настоящий друг Советского Союза» умел выразить одобрение и поддержку советскому народу в тяжёлый момент разочарования. Была уместна даже некоторая дружеская критика, так как считалось, разумеется, что этот недостаток советской жизни был благополучно ликвидирован. Чилиец Армандо Кассиголи говорил о том, что «период культа личности отразился не только на политике, но и на многих сторонах жизни и искусства, даже и у нас, в Чили. Хорошо, что теперь положение изменилось»[36]. Бразильянка Элена Сильвейра снисходительно заметила, что «после ликвидации культа личности со свободой личности дело обстоит лучше. Я вижу, что люди, не страшась, говорят, что думают. И я надеюсь, что в дальнейшем свобода личности будет всё расширяться»[37].

[28] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4778. Л. 4–6.
[29] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4748. Л. 3.
[30] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4778. Л. 3
[31] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4586. Л. 8.
[32] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4748. Л. 4.
[33] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4655. Л. 23.
[34] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4667. Л. 3.
[35] Опираясь на материалы РГАЛИ, можно сказать, что количество визитов писателей из других регионов также сократилось.
[36] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4778. Л. 7.
[37] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4489. Л. 3

Антисталинскую риторику взяли на вооружение и другие. Энеида Мораис критиковала «культ личности» как явление в целом, ссылаясь на ситуацию в компартии Бразилии[38]. Кубинец Оскар Уртадо пытался объяснить специфический стиль администрирования искусства на Кубе тем, что «все старые члены ЦК — это люди, получившие политическое воспитание в духе сталинизма, это старые догматики»[39]. Аргумент о старых догматиках, должно быть, убедил не только его: в 1964 г. Маурисио Розенкоф и его супруга, прибывшие в СССР на следующий день после новости об отставки Хрущева, сначала пришли от неё в недоумение, но быстро «правильно поняли смысл происшедшего»: «…нас радует тот факт, что Компартия СССР настолько непримиримо борется с последствиями культа личности, что пошла даже на отставку человека, приобретшего огромный авторитет в международном движении за мир»[40].

Были среди гостей и редкие провокаторы. Например, приехавший в СССР в 1962 г. Эрасмо Барриос Вилья смущал встречаемых им советских людей сталинскими цитатами и «восхвалял культ личности, его защитников и прямых пособников». Стоит ли уточнять, что в конце отчёта о работе с ним его переводчик написал: «Мне кажется, что этот человек — боливийский писатель Эрасмо Барриос Вилья — не должен больше приезжать в СССР»[41].

Вообще в отчётах чувствуется некоторая бравада, с которой переводчики выражают готовность обсудить развенчание культа личности, представляя этот процесс как выдающееся достижение советского народа. Показателен случай в Театре Сатиры в 1962 г., когда кубинцы Сесар Леанте и Нативидад Гонсалес Фрейре удивились дерзости выступления Аркадия Райкина, потому что до сих пор считали, что за годы культа личности самокритика советского общества превратилась в фикцию. В ответ переводчик с энтузиазмом рассказал им «подробно о критике и самокритике — законе нашей общественной жизни» и о том, как сатира черпает силы в «процессе обновления, начатого XX и XXII съездами»[42].

Секретный доклад Хрущева, о содержании которого очень скоро стало известно даже латиноамериканским писателям, имел на эту среду и другое интересное влияние: в неожиданно невыгодном свете предстали ещё недавние советские любимцы, прославлявшие Сталина. И если в самом Союзе писателей к их положению отнеслись скорее с сочувствием и отмежеваться не торопились[43], то некоторые гости не преминули намекнуть на «ошибки» некогда обласканных СССР писателей. Особенно досталось лауреатам Сталинской премии: Жоржи Амаду (премия 1951г.) и Пабло Неруде (премия 1953 г.)[44].

Жоржи Амаду очень болезненно отреагировал на события XX съезда[45], вышел из коммунистической партии Бразилии, а в творчестве стал отходить от социальных проблем [Alburquerque, 2011: 67–68; Zourek, 2019: 266]. Для обсуждения его творчества и, опосредованно, его нового положения в советской печати, в Иностранной комиссии созывались специальные экспертные заседания. Некоторые соотечественники Амаду, пытаясь соответствовать конъюнктуре момента (и, возможно, не в силах сдержать профессиональную ревность и зависть) поспешили «похоронить» его для советской печати. Элена Сильвейра сказала об Амаду: «В груди Ж. Амаду совсем погас революционный огонь», после чего последовало целое раз-

[38] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4472. Л. 2.
[39] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4677. Л. 3.
[40] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4748. Л. 3.
[41] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4439. Л. 2.
[42] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4667. Л. 2.
[43] См., напр., РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4471.
[44] Надо сказать, что оба также выступили в защиту Б.Л. Пастернака: РГАЛИ. Ф. 379 оп. 5 ед. хр. 295; Там же. Ф. 631. Оп. 26. Ед. хр. 4479.
[45] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4478. Л. 2.

мышление о том, как Амаду оказался в «лагере реакции» и ради места в Академии Литературы «совсем ушёл от коммунистов и социальной литературы»[46]. В том же 1962 г. Дина Сильвейра де Кейрос, жалуясь на трудности писательской жизни в Бразилии, язвительно добавила, что только один Амаду может жить на гонорары[47]. Не в последнюю очередь растущая популярность Амаду в Латинской Америке не позволила ИК ССП порвать с ним отношения. К разочарованию завистников, в начале 1960-х гг. его тиражи в СССР восстановились, в 1962 г. Жоржи Амаду торжественно поздравили с юбилеем, и его критика смягчилась [Дармарос, 2018: 253–255].

Пабло Неруда так же тяжело воспринял разоблачение сталинизма на XX съезде КПСС, но из Компартии не вышел и контактов с СССР не разорвал [Pedemonte, 2015: 176; Zourek, 2019: 266]. В 1964 г. его желчно критиковал пребывавший в тот момент в Москве Николас Гильен, к которому ряд корреспондентов газет и радио обратились с просьбой выступить с поздравлением Неруды с 60-летием. «Гильен отвечал согласием, писал и произносил тёплые слова в адрес Неруды, но в то же время в беседе с переводчиком с раздражением говорил о “неимоверном тщеславии” Неруды, утверждая, будто “Неруда сам организовывает себе рекламу в Москве” и что “этот юбилей проводится по просьбе самого Неруды”»[48]. Досталось чилийцу и от Урисара, считавшего, что в его поэзии «социальная идея умерщвляет стих»[49]. Впрочем, в том же ключе Урисар «с нескрываемой злостью» высказался и о Никаноре Парре, мол, тот в последнее время превратился «из камерного лирика в создателя гражданственных стихов»[50].

Не всегда очевидно, чего в таких комментариях больше: злорадства или отчаянной попытки подстроиться под непростые требования советской идеологии. В конечном счёте, и то, и другое было попыткой продемонстрировать собственную лояльность.

В свою очередь, самому СССР приходилось выдерживать конкуренцию коммунистического Китая. Необходимо понимать, что после XX съезда левые латиноамериканские круги испытали глубокое разочарование в коммунизме, по крайней мере в его советской модели, и многие обратили свой взгляд на Китай и — с 1959 года — Кубу [Zourek, 2019: 20]. И если о соперничестве с Кубой за авторитет среди коммунистов не могло идти и речи, то в случае с Китаем вопрос стоял ребром [Галенович, 2011: 45]. Многие из приглашённых уже бывали в Китае или собирались туда после поездки в СССР, и Союз Писателей следил за этим сотрудничеством с тревогой[51]. Между тем среди «верных друзей» Советского Союза стало хорошим тоном выразить сожаление о расколе в коммунистическом мире и как бы вскользь обратить внимание на несовершенство китайской модели (намекнув на настоящего виновника раскола).

Ангажированность антикитайского дискурса особенно заметна в случае Урисара, который на официальной встрече Союза писателей ругал китайскую компартию, а в личных беседах с переводчиком, согласно отчёту последнего, «от прежних разговоров о чудовищности позиции пекинских вождей не осталось ни отголоска»[52]. Куда осторожнее оказался венесуэлец Карлос Аугусто Леон — «настоящий друг Советского Союза», которого «искренне огорчают разногласия между СССР и Китаем, хотя по китайскому вопросу он высказался скупо и односложно»[53]. Совершенно с той же аргументацией уже другой переводчик описывает терзания чилийца Франсиско Колоа-

[46] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4489. Л. 4.
[47] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4490. Л. 2.
[48] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4679. Л. 2.
[49] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4783. Л. 2–3.
[50] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4783. Л. 3.
[51] Многочисленные письма с отчётами о пребывании в КНР, которые иностранные писатели присылали в ИК ССП или отдельным его сотрудникам, могли бы составить отдельный жанр среди осевших в соответствующем фонде документов.
[52] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4783. Л. 3.
[53] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4586. Л. 13.

не: «о Китае наш гость избегал говорить. Он — старый революционер, испытанный боец компартии. Для него расхождения между нашими странами — трагическое недоразумение». При этом, если верить тому же переводчику, «иногда в разговоре у него прорывались какие-то восклицания, относительно того, как “плохо у них там в Пекине”, или какая резкая разница в общественной атмосфере, царящей “у вас” и “у них”»[54].

Зато для кубинцев советско-китайский раскол в каком-то смысле был уникальной возможностью реализации, и его представителей, как, например, Самюэля Фейхоо, проблема советско-китайских отношений интересовала «во всей её широте». По сообщению его переводчицы, Фейхоо никогда не уходил от обсуждения этой темы, и высказывался «в резко антикитайском духе», на всех встречах подчеркивая: «Мы на Кубе понимаем, что прав Советский Союз»[55].

Заключение

Итогом путешествия по СССР «человека сочувствующего» должно было быть «верное представление о нас, о нашей истории и настоящем»[56]. Гости должны были «правильно понять смысл» происходящего[57] и уехать «вооружёнными до зубов для борьбы за социалистический реализм»[58], чтобы в дальнейшем сообщить правильную позицию своей аудитории и «повысить международный престиж СССР». При этом, доверившись мнению проверенных партнёров (как в случае с М. Ребельо и Э. Мораис, которых рекомендовал Жоржи Амаду), с приглашёнными не всегда угадывали. Некоторые гости стремились провести время в СССР по своей собственной программе, задавали неудобные вопросы, вели себя недоверчиво и переживали, «как бы [им] не подсунули вместо правды то, что “специально показывают иностранцам”»[59].

Интересно, что желание «на основе своих наблюдений составить собственное мнение», свойственное «реакционеру», и «стремление разобраться во всем», испытываемое «большим другом СССР», соотносятся в этом дискурсе примерно так же, как космополитизм с интернационализмом. Мы видим, таким образом, подтверждение тезиса о том, что граница между приемлемыми и неприемлемыми проявлениями культуры гостя определялась не особенностями этой самой культуры, а внутренними противоречиями советского идеологического дискурса [Юрчак, 2015: 208].

В этом смысле характерно, что вывод о возможной нецелесообразности того или иного визита делается в конце, что логично; но при этом утверждением гостя как «друга» отчёт именно предваряется, становясь таким образом пресуппозицией. «Друзьям» больше позволялось и больше прощалось, например, прощались те же «буржуазные» замашки, которые становились свидетельством чуждости иностранцев, которые ещё не заслужили статус «друга СССР».

Но любые промахи восполнялись готовностью гостя «правильно» воспринимать (а впоследствии и ретранслировать) конъюнктуру момента. После XX съезда самыми чувствительными темами в разговорах с иностранными писателями были культ личности Сталина, состояние советско-китайских отношений и китайская модель коммунизма. Упоминать о железном занавесе было, вероятно, дурным тоном, хотя источники не позволяют говорить об этом со всей уверенностью. Предупредительность иностранцев при обсуждении этих тем была выражением верности советскому режиму. Альтернативным (и гораздо менее удачным) способом выразить свою лояльность была критика соперников.

При этом нельзя сказать, что именно визит и личное общение с автором в ССП

[54] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4788. Л. 1.
[55] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4678. Л. 7.
[56] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4784. Л. 4.
[57] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4748. Л. 3.
[58] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4472. Л. 7.
[59] РГАЛИ. Ф. 631 оп. 26 ед. хр. 4489. Л. 2.

прямо влияли на тиражи. Как известно, в годы оттепели принятие таких решений зависело от интерпретации произведения, которая в силу постоянных колебаний официальных установок могла оказаться непредсказуемой. Сам по себе визит гарантировал внимание к писателю, но не тиражи. И всё же гораздо большим был риск для принимающей стороны: ведь по итогам поездки писатели создавали публицистические и художественные произведения, которые не подвергались советской цензуре.

Список литературы:

Докучаева С.В. Институциональная структура и целевые аудитории советской культурной дипломатии в странах Латинской Америки в 1950–1960-е гг / С.В. Докучаева, О.Ю. Никонова // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: социально-гуманитарные науки. — 2018. — Т. 18, № 1. — С. 14–17. — DOI: 10.14529/ssh180102.

Нагорная О.С. От мировой революции к империи мира? Сталинские премии мира в контексте послевоенных репрезентаций СССР // Уроки Октября и практики советской системы. 1920–1950-е гг. : Материалы X международной научной конференции, Москва, 05–07 декабря 2017 года. — Москва : Политическая энциклопедия, 2018. — С. 341–349.

Попов А.Д. Советская культурная дипломатия в 1956–1967 гг.: импульс и динамика «культурного наступления» / А.Д. Попов, Н.А. Трегубов // Советская культурная дипломатия в годы Холодной войны (1945–1989): сб. документов. — Челябинск : Южно-Уральский государственный университет, 2017. — С. 69–76.

Советская культурная дипломатия в годы Холодной войны (1945–1989): сб. документов / Южно-Уральский государственный университет ; редакционная коллегия: О.С. Нагорная [и др.]. — Челябинск : Южно-Уральский государственный университет, 2017. — 339 с.

David-Fox M. Showcasing the Great ExperimentCultural Diplomacy and Western Visitors to the Soviet Union, 1921-1941. — Oxford, New York : Oxford University Press, 2011. — XII, 396 p. — DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199794577.001.0001.

Gilburd E. The Revival of Soviet Internationalism in the 1950s // The Thaw: Soviet Society and Culture during the 1950s and 1960s. — Toronto : University of Toronto Press, 2013. — 262–401 pp.

Gould-Davis, N. The Logic of Soviet Cultural Diplomacy // Diplomatic History. — Vol. 27, No. 2. — Pp. 193–214. — DOI: 10.1111/1467-7709.00347.

Романова Р. Союз писателей СССР перед своим Вторым съездом (По материалам Центра хранения современной документации) // Вопросы литературы. — 1993 — №3. — С. 215-259.

Vaissié, C. The Union of Soviet Writers (1934–1991). A Means for a Goal and a Model for all the Creative Unions in the Soviet Bloc. // Studia Politica. — Vol. 17, N. 1. — 2017. — Pp. 37–56.

Второй Всесоюзный съезд советских писателей. Идеология исторического перехода и трансформация советской литературы. 1954 / В.Ю. Вьюгин, М.Н. Нечаева, Е.А. Роженцева и др. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2018. — 582 с.

Вьюгин В.Ю. Задумано Сталиным – сделано Хрущевым (еще раз о Втором Всесоюзном съезде советских писателей СССР) // Русская литература. — 2020. — № 3. — С. 232–241. — DOI: 10.31860/0131-6095-2020-3-232-241.

Кормилов С.И. Второй съезд советских писателей как преддверие «оттепели» // Вестник МГУ. Серия 9: филология. — 2010. — № 4. — С. 48–65.

Попов А.Д. «Увидеть. Понять. Полюбить»: советский иностранный туризм в контексте публичной дипломатии периода холодной войны // Новейшая история России. — 2017. — № 4. — С. 148–160. — DOI: 10.21638/11701/spbu24.2017.411.

Попов А. Lost in translation: гиды-переводчики «Интуриста» и оправдание советской действительности // Новое литературное обозрение. — 2017. — Т. 143, № 1. — С. 54–65.

Трегубов Н.А. Государственный комитет по культурным связям с зарубежными странами как орган советской культурной дипломатии (1957–1967 гг.) // Управление в современных системах. — 2016. — № 4. — С. 61–67.

Heeke, M. Reisen Zu Den Sowjets. Der Ausländische Tourismus in Russland 1921–1941. — Münster : Lit, 2003. — XI, 679 p.

Alburquerque, G. La Trinchera Letrada: Intelectuales latinoamericanos y Guerra Fría. — Santiago de Chile : Ariadna ediciones, 2011. — 329 p.

Hollander, P. Political Pilgrims. Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China and Cuba, 1928–1978. — Lanham : University Press of America, 1990. — XLVI, 526 p.

Монделло, Э. Россия в путевых записках Итало Кальвино и Альберто Моравиа // Имагология и компаративистика. — 2018. — № 10. — С. 172–182. — DOI: 10.17223/24099554/10/9.

Pedemonte, R. Pablo Neruda, su tiempo y el «sentido de la historia»: postura ideológica y creación poética durante la Guerra Fría. // Ayer. — 2015. — 2. — Pp. 159–185.

Rupprecht, T. Soviet internationalism after Stalin. Interaction and Exchange between the URSS and Latin America during the Cold War. — Cambridge : Cambridge University Press, 2015. — X, 334 p. — DOI: 10.1017/CBO9781316212769.

Hacia la revolución: Viajeros argentinos de izquierda / C. Astrada; E. Castelnuovo; N.A. Frontini; S. Saítta. — Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2007. — 347 p.

Stern, L. Western Intellectuals and the Soviet Union, 1920–40: From Red Square to the Left Bank. — London : Routledge, 2006. — 288 p. —DOI: 10.4324/9780203008140.

Zourek M. Los viajes de los intelectuales latinoamericanos a Europa Oriental 1947–1956: organización, circuitos de contacto y reflexiones // Ars & Humanitas. — Vol. 11, № 2. — Pp. 331–347. — DOI: 10.4312/ars.11.2.331-347.

Zourek M. Praga y los intelectuales latinoamericanos (1947–1959). — Rosario : Prohistoria Ediciones, 2019. — 312 p.

Дармарос М. Жоржи Амаду и СССР. Заметки к теме // Литература двух Америк. — 2018. — № 5. — С. 230–282. — DOI: 10.22455/2541-7894-2018-5-230-282.

Савин В.М. Из истории международного культурного сотрудничества общественных организаций СССР и стран Латинской Америки // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. — 2001. — № 1. — С. 109–120.

Трегубов Н.А. Советское агитационное воздействие на целевую аудиторию в социалистических, развивающихся и капиталистических странах (вторая половина 1940-х – середина 1960-х гг.) // Управление в современных системах. — 2017. — № 4. — С. 22–31.

Чупринин С.И. Оттепель: События. Март 1953 - август 1968 года. — Москва : Новое литературное обозрение, 2020. — 1189 с.

Эггелинг В. Политика и культура при Хрущеве и Брежневе. 1953–1970. — Москва : АИРО-XX, 1999. — 310 с.

Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. — Москва : Новое лит. обозрение, 2014. — 661 с.

Rebelo M. Cortina de ferro. — São Paulo : Martins, 1956. — 307 p.

Голубев А. Западный наблюдатель и западный взгляд в аффективном менеджменте советской субъективности // После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985): Сб. статей. — Санкт-Петербург : Европейский ун-т в Санкт-Петербурге, 2018. — С. 219–253.

Галенович Ю.М. Китайские поминки по КПСС и СССР. — Москва : Восточная книга, 2011. — 263 с.

References:

Dokuchaeva, S. and Nikonova, O. (2018) 'The institutional structure and the target audiences of the ussr's culture diplomacy in the countries of Latin America in 1950–1960-s', *Bulletin of the South Ural State University Series «Social Sciences and the Humanities»*, 18(1), pp. 14–17. doi: 10.14529/ssh180102. (In Russian).

Nagornaya, O. S. (2018) 'Ot mirovoy revolyutsii k imperii mira? Stalinskie premii mira v kontekste poslevoennykh reprezentatsiy SSSR [From a world revolution to an empire of peace? Stalin Peace Prizes

in the context of post-war representations of the USSR]', in *Uroki Oktjabrja i praktiki sovetskoj sistemy, 1920–1950-e gody [Lessons from October and the practice of the Soviet system. 1920–1950s: Conference Proceedings].* Moscow: ROSSPEN Publ., pp. 341–349. (In Russian).

Popov, A. D. and Tregubov, N. A. (2017) 'Sovetskaya kul'turnaya diplomatiya v 1956–1967 gg.: impul's i dinamika «kul'turnogo nastupleniya» [Soviet cultural diplomacy in 1956-1967: the impulse and dynamics of the "cultural offensive"],' in *Sovetskaya kul'turnaya diplomatiya v gody Kholodnoy voyny (1945–1989) [Soviet cultural diplomacy during the Cold War (1945-1989): collection of documents].* Chelyabinsk: Južno-Ural'skij gosudarstvennyj universitet Publ., pp. 69–76. (In Russian).

Nagornaya, O. S. (ed.) (2017) *Sovetskaya kul'turnaya diplomatiya v gody Kholodnoy voyny (1945–1989) [Soviet cultural diplomacy during the Cold War (1945-1989): collection of documents].* Chelyabinsk: Južno-Ural'skij gosudarstvennyj universitet Publ. (In Russian).

David-Fox, M. (2011) *Showcasing the Great Experiment Cultural Diplomacy and Western Visitors to the Soviet Union, 1921-1941.* Oxford, New York: Oxford University Press. doi: 10.1093/acprof:oso/9780199794577.001.0001.

Gilburd, E. (2012) 'The Revival of Soviet Internationalism in the 1950s', in *The thaw : Soviet society and culture during the 1950s and 1960s*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 262–401.

Gould-Davies, N. (2003) 'The Logic of Soviet Cultural Diplomacy', *Diplomatic History,* 27(2), pp. 193–214. doi: 10.1111/1467-7709.00347.

Romanova, R. (1993) 'Soyuz pisateley SSSR pered svoim vtorym s»ezdom [USSR Writers' Union before its second congress]', *Voprosy literatury,* (3), pp. 219–230. (In Russian).

Vaissié, C. (2017) 'The union of soviet writers (1934-1991). A means for a goal and a model for all the creative unions in the soviet bloc | L'Union des écrivains soviétiques (1934-1991) Un moyen pour une fin et le modèle de toutes les unions créatrices du bloc soviétique', *Studia Politica,* 17(1), pp. 37–56.

V'iugin, V. I., Nechaeva, M. N. and Rozhentseva, E. A. (2018) *Vtoroy Vsesoyuznyy sezd sovetskikh pisateley. Ideologiya istoricheskogo perekhoda i transformatsiya sovetskoy literatury. 1954 [Second All-Union Congress of Soviet Writers. The ideology of the historical transition and the transformation of Soviet litera.* Saint Petersburg: Aleteiia Publ. (In Russian).

V'iugin, V. I. (2020) 'Conceived by Stalin — Implemented by Khrushchev (More on the Second Congress of the Soviet Writers), *Russkaya literatura,* 3, pp. 232–241. doi: 10.31860/0131-6095-2020-3-232-241. (In Russian).

Kormilov, S. I. (2010) 'The Soviet Writers Second Congress as a Doorway to the Thaw', *Moscow University Philology Bulletin,* (4), pp. 48–65. (In Russian).

Popov, A. D. (2017a) '*See. Understand. Fall in Love:* The Soviet Foreign Tourism and Public Diplomacy during the Cold War', *Modern History of Russia,* 7(4), pp. 148–160. doi: 10.21638/11701/spbu24.2017.411. (In Russian).

Popov, A. (2017b) 'Lost in translation', *Novoe Literaturnoe Obozrenie/ New Literary Observer,* 143(1). pp. 54–65. (In Russian).

Tregubov, N. A. (2016) 'The State Committee for Cultural Relations with Foreign Countries as the Department of Soviet Cultural Diplomacy (1957-1967)', *Upravlenie v sovremennyh sistemah,* (4), pp. 61–67.

Alburquerque, G. (2011) *La trinchera letrada : intelectuales latinoamericanos y guerra fría.* Santiago de Chile: Ariadna ediciones.

Hollander, P. (1990) *Political pilgrims : travels of Western intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba 1928-1978.* Lanham: University Press of America.

Mondello, E. (2018) 'Russia in Italo Calvino's and Alberto Moravia's Travel Notes', *Imagologiya i komparativistika,* (10), pp. 172–182. doi: 10.17223/24099554/10/9. (In Russian).

Pedemonte, R. (2015) 'Pablo Neruda, su tiempo y el «sentido de la historia»: postura ideológica y creación poética durante la Guerra Fría', *Ayer*, (2), pp. 159–185.

Rupprecht, T. (2015) *Soviet Internationalism after Stalin.* Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9781316212769.

Astrada, C. et al. (2007) *Hacia la revolución : viajeros argentinos de izquierda.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Stern, L. (2006) *Western Intellectuals and the Soviet Union, 1920-40.* London: Routledge. doi: 10.4324/9780203008140.

Zourek, M. (2017) 'Los viajes de los intelectuales latinoamericanos a Europa Oriental 1947–1956: organización, circuitos de contacto y reflexiones', *Ars & Humanitas,* 11(2), pp. 331–347. doi: 10.4312/ars.11.2.331-347.

Zourek, M. (2019) *Praga y los intelectuales latinoamericanos (1947-1959).* Rosario: Prohistoria Ediciones.

Darmaros, M. F. (2018) 'Jorge Amado and the Soviet Union. Notes on the Topic', *Literature of the Americas,* (5), pp. 230–282. doi: 10.22455/2541-7894-2018-5-230-282. (In Russian).

Savin, V. M. (2001) 'The New World's Conquest and the International Relations', *Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov,* (1), pp. 109–120. (In Russian).

Tregubov, N. A. (2017) 'Soviet Agitational Impact on the Target Audience in Socialist, Developing and Capitalist Countries (Second Half of the 1940S – Mid of the 1960s)', *Upravlenie v sovremennyh sistemah,* (4), pp. 22–31. (In Russian).

Chuprinin, S. (2020) *Ottepel': sobytiya. Mart 1953 – avgust 1968 goda [Thaw: Events. March 1953 - August 1968].* Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ. (In Russian).

Eggeling, W. (1994) *Die sowjetische Literaturpolitik zwischen 1953 und 1970 zwischen Entdogmatisierung und Kontinuität. Bochum: Brockmeyer. (Russ. ed.: (1999) Politika i kul'tura pri Hruŝeve i Brežneve 1953-1970 gg.* Moscow: AIRO-XX.) (In Russian).

Yurchak, A. (2014) *Eto bylo navsegda, poka ne koncilos' : poslednee sovetskoe pokolenie [Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation].* Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ. (In Russian).

Rebêlo, M. (1956) *Cortina de ferro.* São paulo: Martins.

Golubev, A. (2018) 'Zapadnyy nablyudatel' i zapadnyy vzglyad v affektivnom menedzhmente sovetskoy subektivnosti [The Western Observer and the Western Gaze in the Affective. Management of Soviet Subjectivity]', in *Posle Stalina: pozdnesovetskaya sub»ektivnost' (1953–1985):* Saint Petersburg: Izdatel'stvo Evropeĭskogo universiteta v Sankt-Peterburge Publ., pp. 219–253. (In Russian).

Galenovic, J. M. (2011) *Kitajskie pomniki po KPSS i SSSR [Chinese commemoration for the CPSU and the USSR].* Moscow: Vostocnaja Kniga Publ. (In Russian).

Информация об авторе

Кристина Романовна Буйнова — кандидат исторических наук, доцент кафедры испанского языка МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

РИНЦ Author ID: 2532-9722 (spin-код: 647718). Scopus Author ID: 57190191470.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Kristina R. Buynova — PhD in History, Senior Lecturer of the Department of the Spanish Language, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Scopus Author ID: 57190191470.

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

Статья поступила в редакцию 16.06.2021; одобрена после рецензирования 29.08.2021; принята к публикации 6.09.2021.

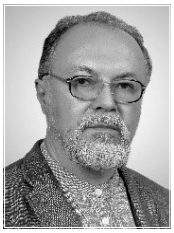
The article was submitted 16.06.2021; approved after reviewing 29.08.2021; accepted for publication 6.09.2021.

Исследовательская статья
УДК 008. +398
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-177-192

К ВОПРОСУ ОБ ОХРАНЕ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ (РУССКИЕ ЧАСТУШКИ) В УСЛОВИЯХ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ НА ПРИМЕРЕ ГОРОДСКОГО ОКРУГА ХУЛУНБУИР АВТОНОМНОГО РАЙОНА ВНУТРЕННЕЙ МОНГОЛИИ КИТАЯ

Ли Пин[1], Максим Александрович Юйшин[2], Игорь Ашотович Арзуманов[3]

[1] Педагогический университет Внутренней Монголии, Хулунбуир, Китай
923867378@qq.com
[2] Забайкальский государственный университет, Чита, Россия
waxcox@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-7389-678X
[3] Юридический институт Иркутского государственного Университета, Иркутск, Россия
arzumanov@mail.ru
https://orcid.org/0000-0002-7107-2568



Аннотация. В статье рассматриваются вопросы сохранения жанра русского народного устного музыкального творчества в поселке Аргунь и г. Хулунбуир Автономного Района Внутренней Монголии (АРВМ) Китая в условиях межкультурной коммуникации. Рассматриваются факторы формирования этногруппы китайских русских, компактно проживающих в АРВМ Китая и признаки их этноидентификации. Приводятся авторские записи текстов частушек различной тематики. Выделяются проблемы охраны русской частушки в регионе и варианты мер государственного обеспечения её охраны. Выдвигается ряд предложений по мерам защиты локального наследия данного жанра городского округа Хулунбуир АРВМ. На основе историко-культурной значимости, реального соучастия русского народного устного музыкального творчества в процессах российско-китайской межкультурной коммуникации выводится положение об этнокультурной роли частушки как нематериального культурного наследия и необходимости внесения частушки в список культурного наследия китайских русских. Обо-

© Ли П., Юйшин М.А., Арзуманов И.А., 2021

сновываются положения о необходимости создания условий и форм государственно-организационной поддержки и популяризации данного жанра в целях сохранения устного народного музыкального творчества китайских этнических русских.

Ключевые слова: китайские этнические русские, русское народное устное музыкальное творчество, частушка, нематериальное культурное наследие, охрана, межкультурная коммуникация

Для цитирования: Ли Пин. К вопросу об охране нематериального культурного наследия (русские частушки) в условиях межкультурной коммуникации на примере городского округа Хулунбуир Автономного Района Внутренней Монголии Китая / Ли Пин, М.А. Юйшин, И.А. Арзуманов, // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т 5, № 3. — С. 177–192. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-177-192

Research article

ON THE PROTECTION OF INTANGIBLE HERITAGE OF RUSSIAN FOLK ORAL MUSIC IN THE CONTEXT OF INTERCULTURAL COMMUNICATION (HULUNBUIR, INNER MONGOLIA)

Li Ping[1], Maxim A. Yuyshin[2], Igor A. Arzumanov[3]

[1] Hulunbuir University, China
923867378@qq.com
[2] Transbaikal State University, Chita, Russia
waxcox@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-7389-678X
[3] Law Institute of Irkutsk State University, Irkutsk, Russia
arzumanov@mail.ru
https://orcid.org/0000-0002-7107-2568

Abstract. The article discusses the issues of preserving the genre of Russian folk oral musical creativity in the village of the Argun and the city of Hulunbuir, Inner Mongolia, located in the northern part of China. The issue is viewed in the context of intercultural communication between descendants of Russian immigrants and Chinese locals. The article considers the factors in the formation of the ethnic group of Chinese Russians in Hulunbuir, an area of Russian immigrants' compact settlement, and the markers of their distinct ethnic identity. Chinese Russians are a specific ethnic group since over several generations they fused with the local ethnicities yet preserved their unique cultural background. One of the peculiar aspects of Russian culture observed within the community of Chinese Russians is *chastushka*, or ditty, a short witty song expressing an individual's attitude to any happening. The authors give records of the texts of ditties on various subjects, such as love, daily life, politics, etc. The folk genre of *chastushka* indicates intercultural communication between China and Russia and the integration of ethnic Russians into Chinese society. The article reveals the problems of protection of the Russian *chastushka* in the region and possible measures of state provision of its protection as intangible cultural heritage. Both national and local authorities take steps to ensure the continuity of various identities within the national identity of China. Several proposals have been put forward for the protection of the local heritage of this genre of the city of Hulunbuir. Such measures

may include further research of cultural materials, enhancing tourism in the region, and incorporating ditties into local festivities Based on the historical and cultural significance, the research points to the real impact of Russian folk oral musical creativity in the processes of Russian-Chinese intercultural communication. The authors underline the significance of the ditty as intangible cultural heritage and the need to include the ditty in the list of the cultural heritage of Chinese Russians. The need to create conditions and state-organizational support for various forms of popularization of this genre, especially for those studying the Russian language, to preserve the oral folk musical creativity of Chinese ethnic Russians is substantiated.

Keywords: Chinese ethnic Russians, Russian folk oral musical creativity, folk music (ditty), intangible cultural heritage, legal protection, intercultural communication

For citation: Li, Ping, Yuyshin, M. A., Arzumanov, I. A. (2021) 'On the Protection of Intangible Heritage of Russian Folk Oral Music in the Context of Intercultural Communication (Hulunbuir, Inner Mongolia)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(3),* pp. 177–192. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-177-192

Население городского округа Хулунбуир АРВМ Китая представляет собой полиэтничный регион, где проживают более 30 этнических групп, — таких, как ханьцы, монголы, дауры, эвенки и орочоны и другие носители так называемых «этнокультурных комплексов», среди которых живут и с которыми взаимодействуют китайские русские. По мнению ведущих специалистов, изучающих данный регион, пестрота его этнического состава определяет сложность и вместе с тем актуальность исследования динамики трансформации форм и видов трансляции этнокультурного наследия [Фольклор русскоязычной диаспоры Трехречья…, 2016], его сохранности и воспроизводства. Особенности предмета исследования задают соответствующие требования к методологии, релевантной данной проблематике. Основу избранного нами подхода составляют культурантропологический и компаративистский методы. Они, в свою очередь, подразумевают выявление аксиологических[1] детерминант выбора и аккумуляции средств и методик исследования; задают параметры поиска базовых общественно-экологических феноменов межкультурного взаимодействия как системы коррелирующих форм и способов коллективного сосуществования.

Вопрос о динамике соотношения в районе Трёхречья[2] этнокультурных субстратов и связанных с ней процессов метисации[3] русских (преимущественно вышедших из Забайкалья представителей казачества) достаточно подробно освещён в ряде источников. Так Ю.В. Аргудяева, исследуя исход русских казаков и крестьян в данный регион, выделяет три условных этапа. Первый связан с процессами хозяйственного освоения территорий Трёхречья, начиная со второй половины XIX в. Второй — с исходом забайкальского казачества в результате последствий гражданской войны в России в 1920-х гг.

[1] Межкультурная коммуникация в условиях глобализации : Учебное пособие / В. С. Глаголев, Н. И. Бирюков, Н. Н. Зарубина [и др.]. – 2-е издание, переработанное и дополненное. — Москва : МГИМО (У) МИД России, 2008. — С. 8-9.

[2] «Трёхречье — район бассейнов правобережных притоков р. Аргунь, рек: Ган, Дербул и Хаул, расположенных недалеко от границы российского Забайкалья с Китаем, проходящей по р. Аргунь. Он находится в северо-западной части автономного китайского района Внутренняя Монголия, в пределах Хулун-буирского нагорья» [Аргудяева, 2006].

[3] См. кинофильм «Трёхречье» (1939 г.), снятый кинематографистами Японии. См. также: «Молодецкая удаль и задор явно нравится девушкам (это следующий кадр) они улыбаются и смеются. Обращает на себя внимание, что среди них есть и метиски, одетые точно так же, как их чисто русские сверстницы» [Кляус, Махова, 2018: 350]. См. также фото в упомянутой статье В.Л. Кляус и Л.П. Маховой на страницах 368 и 380.

Третья миграционная волна казачества из российского Забайкалья в маньчжурское Трёхречье вызвана последующей в 1930-х гг. кампанией тотальной коллективизации [Аргудяева, 2019; 2006; 2011]. В результате к первой половине XX в. русские переселенцы и их прямые потомки составляли в регионе большинство населения[4], сохраняющего не только свой антропологический тип, но и основные формы традиционной светской и религиозной культуры[5]. В ряде работ отмечается, что к первой половине XX в. население Трёхречья как одного из регионов компактного проживания русских в Китае (помимо русского населения Харбина, Хайлара, а также вдоль Китайско-восточной железной дороги (до 1945 г. — КВЖД), объективно представляло собой компактную этногруппу со всеми выраженными признаками самоидентификации[6] материальной и духовной культуры, свойственной выходцам из забайкальского казачества. Такая ситуация, как пишет Ю.Н. Соломеина, сохранялась вплоть до 1945 г. [Соломеина, 2013: 224].

Последующие во второй половине XX в. социально-политические трансформации (как в России, так и в Китае) повлекли за собой стремительную диффузию антропоэтнических признаков русских китайцев региона. Причин этому, как отмечают исследователи, несколько. Среди них особое место занимают не только (и не столько) перипетии военного лихолетья (гражданская война, карательные экспедиции со стороны приграничных войск СССР, японская оккупация), сколько репрессивная государственная политика Китая в отношении русских Трёхречья в годы культурной революции. Как отмечает в своём исследовании И.Ю. Гутин, оценивая последствия культурной революции, а также вызванных ею процессов репатриации: если «в 1953 г. в Приаргунье всего проживало 13 817 человек, то уже в результате второй волны оттока русского населения из региона (1956–1959 гг.) во всём Приаргунье осталось всего 788 русских из числа эмигрантов, среди которых 785 человек были гражданами СССР и 3 человека гражданства не имели. К 1964 г. эмигрантов там уже практически не осталось: немногочисленные оставшиеся жили, в основном, вдоль железнодорожной линии аймака Хулун-Буир, остальные же эмигрировали в другие страны»[7]. Итогом процессов фактической ассимиляции русских китайцев стала антропологическая и этнокультурая метисация, в результате чего этнические русские в большинстве своём утратили славянский антропологический тип и говорят на северном диалекте китайского языка. Мож-

[4] Н.Е. Аблова пишет о более чем 20 русских поселениях, сложившихся к этому времени в Трёхречье [Аблова, 2004: 224], а Ю.Н. Соломеина отмечает, что общая численность населения в этих поселениях к 1945 г. составляла в пределах 20–25 тыс. чел. [Соломеина, 2013: 224].

[5] Что позволяло Е.А. Оглезневой, характеризуя положение дел на начало XX вписать об этом регионе как о «живом осколке кондовой казачьей Руси, чудесно сохранившей свой красочный быт и славные традиции казачества» [Оглезнева, 2009: 77].

6 Например, А.П. Забияко относит к этим признакам: «1) наличие русских по происхождению родителей или родителей, рождённых в межэтнических браках (русско-китайских, русско-монгольских и др.); 2) присутствие физических антропологических особенностей, свойственных родителям — русским по происхождению или рождённым в межэтнических браках с русскими; 3) самоопределение этничности в качестве русской; 4) признание русского языка родным, т.е. языком своей семейной группы в прошлом или настоящем; 5) владение русским языком хотя бы в минимальной степени; 6) сохранение исторической памяти о России как о родине старшего поколения родственников; 7) владение в большей или меньшей мере, фрагментарно или целостно знаниями и умениями, традиционно свойственными русской бытовой, праздничной, религиозной, устно-поэтической, музыкально-песенной, танцевальной культуре; 8) реализация систематически или эпизодически в образе жизни присущих русской культуре знаний и умений — ношение элементов традиционной русской одежды (платок, юбка для женщин и т.д.), приготовление блюд русской кухни (хлеб и т.д.), соблюдение обычаев и обрядов, в т.ч. православных, приобщённость к устно-поэтической, вероисповедной, музыкально-песенной, танцевальной культуре, а также соучастие в иных формах унаследованного от русских родственников образа жизни; 9) чувство солидарности с представителями своей этнолокальной общности и русскими в целом» [Забияко, Забияко, 2017: 37].

[7] Гутин И. Ю. История формирования и социокультурного развития русской диаспоры в КНР (1969-2009 гг.) : автореферат дис. ... кандидата исторических наук : 07.00.03 / Гутин Илья Юрьевич; [Место защиты: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. Ин-т стран Азии и Африки]. — Москва, 2011. С. 10.

но проследить, как объективные процессы метисации и инкультурации, ставшие следствием интенсификации межкультурной коммуникации, в условиях расселения русских в регионе китайского Трёхречья явились следствием конкретных форм взаимодействия с иноэтничными культурами «в условиях местной природно-экологической и социальной среды»[8], что в конечном итоге привело к эффекту «синкретизации и размыванию основ русской идентичности» [Фольклор русскоязычной диаспоры Трёхречья…, 2016: 110].

Сегодня этнические русские проживают в Китае уже в 3–4 поколении, а в отдельных случаях и того больше [张晓兵 (Zhang Xiaobing), 2015: 2]. В Аргуне насчитывается 2044 этнических русских, что составляет 43,74% от общей численности малых народностей во Внутренней Монголии[9]. Они столь же трудолюбивы, гостеприимны, с чувством юмора и умением петь и танцевать, как и другие национальности меньшинств на севере Китая. Причём, несмотря на ассимиляционные процессы, этнические русские сохранили некоторые элементы уникальной народной культуры и религиозной обрядности, сохраняя которую они входят в состав большой многонациональной семьи городского округа Хулунбуир.

Выделенные выше итоги межкультурной коммуникации формировались в русле проводимой во второй половине XX в. государственной политики в отношении малочисленных народов Китая. Соответственно, возникает вопрос не только о специфике этноидентификации собственно китайских русских на современном этапе, но и о текущем формате осмысления сохранившихся феноменов народной культуры, функционально выступающих в качестве гипотетического объекта государственной охраны.

Доктринальный анализ работ российских исследователей говорит об определённой трансформации корпуса признаков этноидентификационого характера применительно к данной этногруппе малочисленных народов Китая. Чтобы ясно определиться со степенью синкретизации и размывания «русского» пласта в его «чистом» виде антропологического, материально и духовно-культурного спектра в среде русских китайцев региона, необходимо рассмотреть вопрос о том, *что* в данном случае может выступать в качестве основных маркеров этноидентификационных процессов и собственно этничности. Напомним: С.М. Широкогоров, введший в этнографию понятие «этнос», определяет его таким образом: этнос есть группа людей, говорящих на одном языке, признающих своё единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освящённых традицией и отличаемых ею от таковых других групп. Это и есть этническая единица — объект науки этнографии[10]. На современном этапе, с учётом этнокультурной доминанты его интерпретации, под «этносом» понимают исторически сложившуюся на определённой территории устойчивую совокупность людей, «обладающих общими особенностями языка, культуры, психики, самосознанием, фиксированным в самоназвании (этнониме)»[11].

Особым элементом этнической самобытности и самоидентификации является язык, который и выделен в названных работах в качестве базового структурного элемента этнокультурного комплекса. Но если связь *языка* и *этноса* для исследований этнокультурного комплекса давно признана основополагающей, то связь *языка* и *религиозных форм мировоззрения* на современном этапе развития

[8] Как отмечает Ю.В. Аргудяева, «преимущественно тунгусо-язычными, монголоязычными, тюркоязычными, а также с китайцами и японцами» [Аргудяева, 2019: 35].

[9] В 2013 г., как отмечает Ю.Н. Соломеина, в волости, наряду с китайцами проживали, потомки русских, рождённые в смешанных браках с коренным населением: всего 2 486 чел. [Соломеина, 2013: 226].

[10] Широкогоров С.М. Этнос: исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. — Шанхай, 1923. С. 5. URL: http://web1.kunstkamera.ru/siberia/ShirokogorovEthnos.html

[11] Национальная политика России на рубеже XX–XXI веков : сб. норматив. правовых актов / сост. Н.М. Романова. — Санкт-Петербург, 2005. С. 6.

этих исследований не столь очевидна. В том числе потому, что такая связь проявляется в большей степени для этносов, имеющих локальные формы сильной религиозной традиции (как правило, связанной с мировыми религиями). На наш взгляд, для активизации научно обоснованного изучения данных взаимозависимостей важную эвристическую роль может играть рассмотрение международно-правовых актов, регулирующих вопросы национального самоопределения народов посредством признания их прав на самобытность, с точки зрения их методологического модуса. Так например, обращение к анализу языка Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств, принятой Советом Европы в 1995 г., показывает: в п. 2 ст. 5 понятия «культуры» и «самобытности» дифференцируются. Различаются и основные элементы, определяющие самобытность лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам: религия, язык, традиции и культурное наследие[12].

Последняя позиция достаточно показательна с точки зрения маркеров процессов и итогов этноидентификации для этногрупп русских китайцев Трёхречья. При этом в содержании понятия «культурное наследие» с нашей точки зрения уместно выделить ряд признаков, наиболее соответствующих основным параметрам этничности. Такие признаки имеет смысл рассмотреть в качестве дополнительных маркеров, позволяющих выделить группы носителей русской этничности в сложных региональных условиях этнокультурной метиссизации (миксации).

Решение поставленной задачи на уровне регионального материала представляет собой определённую методологическую проблему, поскольку именно жители Трёхречья (потомки смешанных русско-китайских браков) из всех современных представителей русскоязычных, проживающих в Китае, в наибольшей степени подверглись ассимиляции (на этот факт обращает внимание российская исследовательница О.И. Курто). Следствием данного обстоятельства явилась дисфункция и нивелировка выделяемых исследователями базовых признаков этноидентификации[13]. Не является исключением и такой фактор, как связь языка и религии. О.И. Курто, кроме этих с её точки (и совершенно справедливо) базовых признаков, отмечает и такой, как блюда традиционной кухни[14]. При этом религиозный фактор (преимущественно принадлежность к православному вероисповеданию[15]) за годы ассимиляции стал маркером скорее *внешнего* порядка: в условиях отсутствия как православного храма, так и священнослужителей, показатель «воцерковленности» уже не играет особой роли, оставаясь таковым на уровне обрядности, сопровождающей основные православные праздники. При этом обрядово-бытовая сторона празднования Пасхи включена в каталог объектов нематериального культурного наследия Китая, наряду с такими объектами, как русские народные танцы, обряды русской свадьбы, техника домостроения, технология приготовления кваса и др. И напротив, в этот каталог, к настоящему времени *не* включены объекты нематериального наследия, связанные с языком. Этот факт обращает

[12] Рамочная конвенция о защите национальных меньшинств. Страсбург, 1 февр. 1995. Совет Европы (разд. 2, ст. 5, п. 2) // Национальная политика России на рубеже XX–XXI веков : сб. нормативных правовых актов / сост. сб. Н.М. Романова. С. 94.

[13] Курто О.И. Историко-этнографическая динамика и современное положение русской диаспоры в Китае. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. — Москва. — 2011. — 32 с. — С. 28.

[14] Китайские русские Трёхречья в первой четверти XX в. были преимущественно православного вероисповедания. Отчасти они принадлежали к официальной синодальной церкви России, отчасти — к старообрядческим течениям, поповцам (белокриницкая иерархия) и беспоповским толкам. См.: Курто О.И., с. 27.

[15] Мещеряков А.Ю. и Антропов О.К. отмечают в этой связи, что старообрядцы были одними из самых ранних русских переселенцев в Китай «которые бежали от религиозных преследований при императрице Екатерине II более 200 лет назад. Они селились на северо-западе Алтайского края образуя деревни, где сохраняли свою веру» [Мещеряков, Антропов, 2017].

на себя внимание ещё и потому, что для основной массы как китайских русских, так и современных мигрантов из России, проживающих в иных районах КНР, язык является основным «связующим звеном» коммуникации.

Вместе с тем очевидно: в наши дни в условиях Трёхречья язык как фактор этнокультурного комплекса подвергся заметной трансформации. Тем интереснее обратиться к рассмотрению частушек — одного из лингвокультурных феноменов, демонстрирующего на общем фоне наибольшую сохранность при удержании живого разнообразия и коммуникативной востребованности. Несмотря на исключительность этого культурного явления, его уникальность и обаяние, жанр частушки, как и другие лингвокультурные феномены, также не включён пока в перечень каталога объектов нематериального культурного наследия Китая.

Когда речь заходит о русском народном устном творчестве, на первый план обычно выходят былины, исторические песни, сказки, и лишь затем —частушки. При этом по мере развития общества устное творчество в России также претерпело изменения: былины, исторические песни и сказки перестали быть «любимцами» народных масс; частушка, напротив, сохранилась в качестве массового фольклорного жанра. То же самое наблюдается в условиях Трёхречья, где былое многообразие устного народного творчества утрачено; но частушка — осталась [Кляус, Махова, Острогская, 2020]. Ещё в 1920–1950-х гг. было зафиксировано, что частушка являлась одной из важнейших особенностей культурной жизни русских эмигрантов и этнических русских в Аргуне Хулунбуира АРВМ. С тех пор, по прошествии более ста лет передачи культурного наследия (включавшего когда-то и другие формы устного народного творчества), искусство частушки приобрело локальный характер, став сегодня неотъемлемой частью полиэтнической культуры АРВМ.

Понятие «частушки» и её характеристики

Вошедшее в обиход китайских русских слово «частушка», как известно, берёт своё начало в русском языке. В России, где исследованиям этого лингвокультурного феномена посвящено колоссальное количество работ, частушки в качестве одной из относительно самостоятельных форм устного музыкального народного творчества бытовали как минимум со второй XIX в. В разных регионах частушки именовались по-разному: их называли «припевки», «пригудки», «собирушки» и т.д. Существуют также «распетые» формы частушек — «короткие песни» [Кулева, 2008]. В народе «частушку» называли ещё «частой песней» (при этом не обязательно быстрой). Считается, что одним из первых термин «частушка» использовал в 1889 г. русский писатель Г.И. Успенский[16]. Однако ещё до работ Г.И. Успенского этот термин уже использовали российские собиратели устного народного творчества. Например, в своей рукописи 1887 г. «частушками»[17] называет новый стиль песен известный краевед Н.А. Иваницкий.

В современном Трёхречье частушки также называют «припевками». Для китайских русских слова «частушка» и «припевка» — синонимы. Точнее, «припевки» — местное название 2-, 4- и 6-строчных частушек[18]. Китайские ученые называют частушку «сы цзюйтоу»

[16] Успенский Г.И. Новые народные стишки // Собрание сочинений в 9-ти т. / под общ. ред. В. П. Друзина. — Москва, 1957. Т. 8. С. 549–564. Впервые опубликовано в газете «Русские ведомости», 1889, № 110, 23 апреля.

[17] По всей видимости от слова «часто», скорее всего имея в виду декламационный характер некоторых форм.

[18] В Трёхречье частушки называют «припевками», так как и припевают под инструментальный наигрыш [Кляус, Махова, 2018: 355]. См. также: «Единственный фольклорный песенно-поэтический жанр, сохраняющий сегодня у китайских русских традиционные формы бытования и исполнения — это частушка. Практически все исследователи отмечают данный факт. И мы неоднократно были свидетелями тому, что частушки, или, как их здесь ещё называют, «припевки» звучат во время семейных застолий дома или в кругу друзей во время празднований в ресторане, особенно когда устраиваются пляски под гармошку, или в долгих переездах на машине из поселка в поселок...» [Кляус, Махова, Острогская, 2020].

(四句头) [李琳，杨喜昌 (Li Lin, Yang Xichang), 2002.06: 3][19], а также «шун коу лю гэй-ао» (顺口溜歌谣)[20].

Некоторые учёные настаивают, что частушка является особой формой сочинения «песен с полным содержанием, фиксированным ритмом и мотивом»[21]. Действительно, исполнение частушки до сих пор как правило сопровождается аккомпанементом из аккордовых наигрышей гармошки, баяна, балалайки и даже ударных инструментов (барабанные) и т.д.; однако встречается исполнение и без сопровождения. В наши дни шире распространено мнение, что этот жанр выделяется из песенного творчества [Горелов, 2009: 181–186].

«Частушка» — сугубо фольклорное явление, в ней отсутствуют литературный или письменный контексты. Являясь одной из форм народного творчества, в XIX в. она отражала чаяния молодёжи из крестьян и городской бедноты. После реформы крепостного права 1861 г. в России быстро развивался капитализм. Значительная часть крестьян, потеряв свою землю, отправлялась в города, чтобы зарабатывать себе на жизнь. В это время и рождается частушка, по началу, вероятно, в уездных городах и посёлках, прилегающих к оживлённым дорогам, затем распространяется в других регионах России. Кроме этого, необходимо отметить и наличие частушек, сопровождающих сельскохозяйственные работы, например, «жнивные» частушки. Они не связаны ни с пляской, ни с городской средой [Деревенская частушка XX века, 2006: 38–39]. И в городах, и в селах жанр частушки постепенно становится самым массовым и популярным видом народного устного творчества. Например, в книге «Неизвестная частушка» «исследуются частушки с мелодизированными напевами <…>, выявляются особенности функционирования частушек в обрядовых, трудовых и социально-бытовых ситуациях… На основе сравнительно-типологического анализа напевов обнаруживаются связи частушек с эпическими, календарно-обрядовыми жанрами музыкального фольклора, с причитаниями, лирическими и колыбельными песнями» [Кулева, 2008: 2]. В.Л. Кляус и Л.П. Махова отмечают такие тематические пласты частушек, как «мужские частушки о драке» [Кляус, Махова 2018: 359], «2) о пьянстве…, 3) о нарушениях норм поведения, грозящих тюрьмой…, 4) эротического содержания…» [Кляус, Махова 2018: 360], Отдельную группу составляют частушки, которые «поёт сам гармонист о своём инструменте» [Кляус, Махова 2018: 360–361].

Сегодня частушка является выражением субъективного отношения к происходящему, формой передачи различных идей и эмоций; она не связана напрямую с социальным статусом её создателей и исполнителей. Фактически это — импровизированное художественное творчество, в котором исполнители, не готовясь, красноречиво, ритмично и рифмовано, буквально «слету», «с уст» выражают своё отношение к тем или иным явлениям окружающей жизни. Если другие виды устного музыкального творчества отражают то, что происходило и в прошлом, происходит в настоящем и возможно будет происходить в будущем, то частушка всегда создается и исполняется «на злобу дня», в её куплетах речь идёт о современных событиях и актуальных (и даже можно сказать сиюминутных) темах, значимых для конкретной группы людей. Именно поэтому частушка имеет такие характерные черты, как стихийность, оперативность, общедоступность, краткость, и, вместе с тем, метроритмическую стабильность. Текст частушки легко воспринимается. Он отличается остроумием и широтой тематики.

[19] Частушка (состоящие из 4 предложений).

[20] Частушки (народные рифмованные поговорки). 戴桂菊，俄罗斯文化，外语教学与研究出版社，2010.03， 第193页。[Дай Гуйцзюй. Русская культура. Издательство «Преподавание и исследование иностранных языков», 2010.03, с. 193].

[21] Бахтин В.С. Русская частушка // Частушки. — Москва; Ленинград : Советский писатель, 1966. С. 21.

Тематика частушек городского округа Хулунбуир

Тематика частушек, распространённых среди этнических русских в Аргуне Хулунбуира, разнообразна. Как обычно, наиболее популярными темами являются темы любви, повседневной жизни, войны, политики и др. Например о любви поётся в серии частушек «Подружка моя», которую, как правило, исполняют две женщины. Первая строка каждой частушки начинается со слов «Подружка моя…»[22]:

Подружка моя
Иди, переоденься,
С твоим Сашкой посижу,
Ты не обижайся.
[Софья] Лабудалинь. 2019.

«О вседневной жизни».
Пошёл танцевать,
Ноги косолапы,
Под себя упал,
Девки виноваты.
[Маша] пос. Караванный (Эньхэ). 2019.

Хо, хо, о-хо-хо дело плохо,
Милку маленьку любить,
Целоваться нагибаться,
Проводить в карман садить.
[Варвара] Аргунь. 2020.

Я пошла по улочке,
Ай, да по городу,
Я любому старичку,
Выдергаю бороду.
[Сун шулань] Лабудалинь. 2020.

«О политике в советское время».
Ленин умирал,
Сталину наказывал,
Хлеб по пайке выдавай,
Мясо не показывал.
[Варвара] Караванный (Эньхэ) 2020.

Приведённые в авторской записи Ли Пин частушки пелись респондентами и записывались автором на русском языке. Но в этой связи необходимо отметить, что в результате процессов межкультурной коммуникации и трансформации такого маркера этноидентификации, как русский язык, число носителей, способных исполнять частушку на нём, в последние годы стремительно сокращается. Старшее поколение, в большинстве своём являясь билингвинным, могло исполнять частушки как на русском, так и на китайском[23]. «Молодые» (до 40–60 лет) уже не владеют в достаточной мере русским языком. Они исполняют частушки на русско-китайском и собственно китайском языке.

Вопросы охраны наследия и государственной защиты нематериального культурного наследия частушек в поселке Аргуна

Исторически район Трёхречья был малонаселённым; здесь отсутствовало транспортное сообщение, а культурная жизнь была скудной. В том числе и поэтому частушка как народное устное музыкальное творчество пользовалась большой популярностью. Исполнение выразительных злободневных куплетов, сопровождавшееся танцами и гулянием в выходные или

[22] Первая строка каждой частушки: «Подружка моя…» См., например:
1. — Подружка моя,
У нас миленький один
Ты ревнуешь, я ревную,
Давай его продадим!
2. — Подружка моя,
Я уж продавала
Одна Дуня подходила,
Три рубля давала.
См. также: Комякова Ж. Вологодские частушки. // Русская традиционная культура. — 2000. — № 1. — С. 28–74.

[23] В.Л. Кляус, Л. П. Махова, А. А. Острогская отмечают в этой связи: «…можно предположить, что частушки сочиняются китайско-русскими метисами «сразу» на китайском языке и не имеют русского прототипа» [Кляус, Махова, Острогская, 2020: 34].

праздничные дни, делало нелегкую жизнь русских эмигрантов в сельской местности эмоционально богатой и красочной.

Не обходились без частушки во время таких крупных праздников, как Новый год, Рождество, Масленица и Пасха, во время семейных праздников и праздничных гуляний. Эта атмосфера продержалась в Аргуне до 1950-х гг. Однако в результате политической напряжённости, возникшей в отношениях между Китаем и Советским Союзом, русские эмигранты стали выезжать из Китая. Часть из них возвратилась в Советский Союз. В свою очередь, в результате репрессивных мер времён китайской культурной революции пожилые люди с укоренившимися привычками мыслить и общаться на русском языке перестали публично говорить по-русски и петь в присутствии подрастающих в семье детей русские песни и частушки. Как следствие, молодое поколение потеряло естественную языковую и социальную среду, позволявшую изучать русский язык, присутствуя при пении частушек, неформально передаваемых «передача её из уст в уста»[24] представителями старшего поколения. Любимая массами русская частушка в Аргуне понесла большие потери. Был нарушен процесс естественной передачи устной языковой традиций.

Положение усугублялось отсутствием у молодого поколения базовых знаний русского языка и основ русской культуры. Вследствие недостатка преемственности между поколениями носителями традиции устного народного творчества на протяжении многих лет оставались только пожилые люди. Они и пели частушку.

Ситуация начала меняться с началом проведения реформ и политики открытости в Китае, последовавшими после исторических решений XVI Всекитайского съезда Коммунистической партии Китая (8–15 ноября 2002 г.). Вопрос о нематериальном культурном наследии малых народов Китая стал рассматриваться как фактор общенациональной идентичности[25].

В этой связи необходимо отметить два принципиальных момента, связанных с современными тенденциями развития отношения в Китае к вопросам нематериального культурного наследия и мер государственной охраны русского народного устного музыкального творчества в условиях Трёхречья. Первый из них, на наш взгляд, определяется методологическим аспектом понимания политическим руководством КНР природы и функциональной значимости нематериального культурного наследия как фактора локальной идентичности. Второй — особенностями политико-правового обеспечения процессов формирования русской нации в условиях региона как фактора мега- и субэтноидентификации.

Последнее является попыткой снятия глобального по своей природе имперского противоречия поликультурности и этноконфессиональности Китая в процессах межкультурной коммуникации. Понятие нематериального культурного наследия (НКН), являясь заимствованной из международного права дефиницией, тем не менее с 2004 г. вошло в операбельный дискурс нормативного обеспечения деятельности государственных органов власти и управления Китая по организации охраны и поддержки культуры малых народов[26]. Принятию закона о нематериальном культурном наследии Китая (вступившего в силу 1 июня 2011 г.) предшествовало принятие

[24] В этом её специфика как жанра устного народного творчества.

[25] Отражающей по справедливой мысли В.В. Кочеткова и Е.Н. Грачикова, эмоциональные реакции индивидов по отношению к своей нации и национальной политической системе [Кочетков, Грачиков, 2014: 60].

[26] Конвенция об охране нематериального культурного наследия [Электронный ресурс]: принята 17 октября 2003 г. 32-й сессией Генеральной конференции ООН по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО). — URL: http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540r.pdf. С 2004 г. Китай стал членом «Конвенции о сохранении нематериального культурного наследия». Необходимо отметить сопряженный с этим фактический переход от политики предшествующей тотальной аккультурации социокультурного бытия малых народов к политике реализации принципа «единства в многообразии» (на базе и при условии абсолютной политической лояльности этносов китайскому государству.

Положения об охране традиционных декоративно-прикладных изделий (1997 г.), Закона о сохранении культурных памятников КНР (2007), в своей совокупности предварительно закрепивших наметившуюся тенденцию государственного регулирования вопросов охраны объектов материальной культуры[27]. В Законе 2011 г. понятие нематериального культурного наследия раскрывается посредством фиксации форм различных культурных проявлений, передаваемых «по наследству людьми всех национальностей от поколения к поколению, и рассматриваемых в качестве части их культурного наследия, и предметами и местами, относящимися к традиционной культуре»[28]. В целом политическое руководство страны в настоящее время уделяет больше внимания именно вопросам макро-этнической идентификации в ключе единой китайской нации, в границах которой суб-этническая идентификация на основе политической лояльности рассматривается как «кирпичик» единой нации. Государство оказывает финансовую поддержку регионам, где проживают малочисленные народы в целях укрепления не только их этнического, но, прежде всего, этатистского самосознания и общенациональной идентичности. В период с 2005 по 2010 гг. пять министерств и комитетов Госсовета КНР предприняли ряд совместных мер по осуществлению политики в отношении малочисленных народов с целью возрождения и обогащения традиций народов, населяющих приграничные регионы.

В свою очередь, на уровне региональных органов власти и управления Администрация Аргуны предпринимаются большие усилия по сохранению наследия и охране нематериального культурного наследия этнических русских, что направлено на приобретение поддержки государства. Администрацией городского округа в обеспечение общей политики государства в отношении малочисленных народов предпринят ряд практических мер. Например, создано «Сообщество по исследованию русской народной культуры»; этнических русских всемерно поощряют говорить и петь на русском языке; танцевать русские танцы. Под руководством А.П. Тарасова и при непосредственном участии доктора исторических наук, профессора М.В. Константинова проводится работа над изданием книг «Этнические русские в Аргуне», «Правдивые записи этнических русских на протяжении ста лет...».

В последние годы не только местные органы власти, общественные организации, учёные, но и сами этнические русские, а также люди, заботящиеся о возрождении и развитии этнической русской культуры, активно занимаются вопросами сохранения и охраны нематериального культурного наследия русских. В Аргуне идёт активная работа с потомками русских эмигрантов по сохранению живой культуры, к которой привлекаются как этнические русские и другие народы. Таким образом, ситуация по данному вопросу улучшается, хотя задачу по-прежнему нельзя считать решённой. Так, неоспоримым фактом является то, что в различных культурных мероприятиях участвуют в основном пожилые люди. Если не будут приняты своевременные меры по исправлению положения, то такое уникальное культурное явление, как частушка, — устное народное музыкальное творчество китайских русских — придёт в упадок или даже исчезнет.

[27] Ли На Правовая охрана нематериального культурного наследия в Китае. — URL: www.gramota.net/materials/3/2016/6-2/29.html

[28] Включая, согласно Ст. 1, традиционные устные литературные произведения и язык, на котором они передаются; традиционные искусства, каллиграфию, музыку, танцы, драму, народные искусства и акробатику; традиционные технологии, медицину и календарь; традиционные ритуалы, фестивали, и другие народные обычаи; традиционные ритуалы, фестивали, и другие народные обычаи; другое нематериальное культурное наследие. Таким образом, перечень объектов законодатель оставляет открытым. — URL: «Закон о нематериальном культурном наследии Китая»/ https://asia-business.ru/law/law3/cultural/

Заключение. Основания и рекомендации по охране нематериального наследия частушки в Аргуне

В докладе девятнадцатого Всекитайского собрания народных представителей коммунистической партии Китая говорится: «Культура — это душа государства и нации. Без высокой культурной уверенности, без культурного процветания не может быть великого возрождения китайской нации». 15 июля 2019 г. Генеральный секретарь Си Цзиньпин во время встречи по поводу нематериального культурного наследия по классической национально-исторической поэме «Гэсэр», сказал: «Китайская цивилизация укоренится на почвах полиэтнической культуры с достижением согласия при наличии разногласий. Необходимо уделять внимание сохранению, передаче и охране национальной культуры малочисленных народов, оказать поддержку нематериальным культурным объектам»[29].

Таким образом, китайские учёные и политики сегодня рассматривают нематериальное культурное наследие этнических русских как продолжение культурно-исторической традиции страны, которое может разнообразно проявляться в реальной жизни. При этом в последние годы именно «частушка»/«припевка» как жанр устного народного музыкального творчества, как живое нематериальное культурное наследие, живая культурно-историческая ценность Китая, привлекает всё большее внимание не только китайских, но и зарубежных исследователей — систематизирующих, классифицирующих, отбирающих тексты частушек как объект НКН. Частушка неотделима от многообразной культурной жизни современного Китая. Теоретически, практически и идеологически частушка рассматривается здесь как бесценное материальное и духовное наследие, оставленное предками. Не случайно в апреля 2013 г. в числе 39 объектов в список нематериальных ценностей правительством Хулунбуира были внесены и русские народные песни поселка Аргуна[30].

Тем не менее, вопрос о законодательной регламентации административно-правовых[31] процедур, связанных с осуществлением работы по систематизации объектов НКН, всё ещё остаётся открытым.

В этой связи предлагается:

1. Администрация по вопросам культуры и общественных организаций города Аргуна должна внести в комитет культуры АРВМ предложение внести частушки (припевки) в список нематериального культурного наследия китайских русских, проживающих в регионе.

2. Использовать благоприятные условия Аргуны, где компактно проживают этнические русские, для создания социального механизма приобщения к традиции исполнения частушек и передачи традиции частушки из поколения в поколение.

3. Решая вопрос о привлечении большего количества туристов, необходимо всемерно развивать и поощрять семейный туризм с участием гостей в дни празднования Пасхи и других праздников, во время которых частушка может популяризироваться[32] наравне с другими региональными объектами НКН в качестве важного туристического ресурса.

---

[29] 习近平/决胜建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利.-北京：人民出版社，2017.10。Си Цзиньпин / Решающая победа в построении благополучного общества и в великой победе социализма с китайской спецификой в новую эпоху. — Пекин: Издательство Жэньминь чубаньшэ, 2017. 10.

[30] Hulunbei'er shi ji fei wuzhi wenhua yichan xiangmu minglu (Список муниципальных проектов нематериального культурного наследия Хулунбуир). — URL: http://www.hlbe.gov.cn/OpennessContent/show/28442.html

[31] Как и уголовно-правовой охраны НКН и имущественных прав субъектов-правообладателей интеллектуальной собственности / Цзя Сюешэнь, Янь Юнхэ. Уголовная правовая охрана и её совершенствование в сфере НКН // Электронная интеллектуальная собственность. — 2008. — № 3. — С. 78–85.

[32] Вопрос о формах туризма, связанных с общественно-экологическими объектами НКН также нуждается в более детальной регламентации со стороны органов государственной власти и управления с учётом специфики туристической деятельности в историко-культурном пространстве.

4. Включить в программу социального развития городского округа мероприятия по сохранению частушек на информационных носителях в целях ознакомления с данным жанром самого широкого круга людей.

5. Продолжить исследования по сбору материалов у этнических русских, владеющих исполнением частушки, с сопутствующим созданием базы данных об их нематериальном культурном наследии.

6. Необходимо продолжить перевод частушек на китайский язык, включая полученные материалов в учебное пособие по русскому языку, разработанное для изучения русского языка и культуры в среде русских китайцев в высших учебных заведениях АРВМ в целях развития любви к своей этнической культуре[33] как части общенационального достояния Китая.

Одной из важных платформ сохранения и защиты нематериального культурного наследия является высшая школа в регионе, где преподается русский язык — Хулунбуирский университет АРВМ. В последние годы университет добился значительных успехов в деле популяризации, передачи и охраны местной этнической культуры. Например, создан научно-исследовательский центр при Хулунбуирском институте по изучению культуры малых народностей. Здесь проводится факультатив «Народные танцы», которых входит в качестве неотъемлемой части в программу практической подготовки, что даёт положительные результаты в познании и распространении национальной музыки и танца.

Включение частушки в программу практической подготовки ежегодного студенческого фестиваля (в целях познания этнической русской культуры, её распространения и популяризации) также должно дать положительные результаты по её сохранению и дальнейшему развитию. В текущей работе по выявлению национального культурного наследия в Китае частушка опознаётся как «свидетель» исторически сложившихся способов «естественной» межкультурной коммуникации между народами Китая и России. При этом она используется в качестве одного из факторов общенациональной интеграции, работающего на обеспечение идеологической однородности Китайской Народной Республики. Поддержка культурного бренда Китая как государства, способного гармонизировать этническую разноголосицу, не теряя культурного разнообразия каждого из участников этого «хора», придаёт импульс изучению таких лингвокультурных явлений, как русская частушка. Тем самым включение этого феномена в список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО остаётся, на наш взгляд, делом времени.

Список литературы:

Фольклор русскоязычной диаспоры Трёхречья как основа сохранения этничности / А.А. Забияко, А.П. Забияко, Я.В. Зиненко, Ж. Чжан // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Геоархеология. Этнология. Антропология. — 2016. — Т. 17. — С. 109–125.

Аргудяева Ю.В. Русское население в Трёхречье // Россия и АТР. — 2006. — № 4. — С. 121–134.

Кляус В.Л. Танцевальная культура Приаргунья (пляски под наигрыши «Подгорная» и «Сербиянка») / В.Л. Кляус, Л.П. Махова // Фольклор. Традиция и эксперимент. — Москва : Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, 2018. — С. 345–408.

Аргудяева Ю.В. Из России в маньчжурское Трёхречье: исход и хозяйственная деятельность русских казаков в 1920-1940-е гг // Труды института истории, археологии и этнографии ДВО РАН. — 2019. — Т. 23. — С. 136–148. — DOI 10.24411/2658-5960-2019-10021.

[33] Ван Вэньчжан, Чэнь Фэйлун. Охрана НКН в округе Нинхуа и стратегия развития культуры // Журнал университета «Хуачжун». Серия гуманитарных наук. — 2011. — № 3. — С. 121–132.

Аргудяева Ю.В. Быт и традиционный уклад русских казаков в Трёхречье // Забайкальское казачество в историческом развитии и межкультурной коммуникации: материалы межрегион. науч.-практ. конф., посвящ. 160-летию создания Забайкал. казачьего войска, образования Забайкал. обл. и придания Чите статуса обл. центра. — Чита : Поиск, 2011. — С. 98–105.

Аблова Н.Е. КВЖД и российская эмиграция в Китае : междунар. и полит. аспекты истории (первая половина XX в.). — Москва : Рус. панорама, 2005. — 430 с.

Соломеина Ю.Н. Трёхречье — русская национальная волость в приграничном Китае // Общество и государство в Китае. — 2013. — Т. 43, № 2. — С. 223–227.

张晓兵，内蒙古俄罗斯族【M】. 内蒙古文化出版社,2015.05，第2页。[Чжан Сяобин. Русские во Внутренней Монголии. — Хулунбуир : Издательство Культуры Внутренней Монголии, 2015. — 354 с.].

Оглезнева Е.А. Русский язык в восточном зарубежье (на материале русской речи в Харбине). — Благовещенск : Амурский гос. ун-т, 2009. — 351 с.

Забияко А.П. Русские Трёхречья. Основы этнической самобытности / А.П. Забияко, А.А. Забияко. — Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. — 339 с.

Мещеряков А.Ю. Русская диаспора на китайской Земле: вариант культурной гибридности / А.Ю. Мещеряков, О.К. Антропов // Журнал фронтирных исследований. — 2017. — № 2. — С. 30–58.

Кляус В.Л. Частушки и припевки китайских русских Северной Маньчжурии / В.Л. Кляус, Л.П. Махова, А.А. Острогская // Сибирский филологический журнал. — 2020. — № 1. — С. 9–35. — DO: 10.17223/18137083/70/1.

Кулева С.Р. Частушки и «короткие песни»: к вопросу о внутрижанровой классификации // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. — 2008. — № 54. — С. 107-110.

李琳，杨喜昌，俄罗斯民间短歌"四句头"赏析，俄罗斯文艺，2002.06，第3页。[Ли Линь. Оценка и анализ русской народной короткой песни «Частушка» / Ли Линь, Ян Сичан // Русская литература и искусство. 2002.06].

Горелов А.А. Поэзия частушки // Вестник культурологии. — 2009. — № 4. — С. 181–186.

Деревенская частушка XX века / [сост. и авт. вступ. ст. С. Б. Адоньева]. — Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006. — 531 с.

Кулева С.Р. Неизвестная частушка. — Вологда : Изд-во Вологодского обл. науч.-методического центра культуры и повышения квалификации, 2008. — 247 с.

Кочетков В.В. Идентичность как источник «мягкой силы» Китая / В.В. Кочетков, Е.Н. Грачиков // Вестник Московского университета. Серия 25: Международные отношения и мировая политика. — 2014. — Т. 6, № 3. — С. 40–62.

References:

Zabiyako, A. A. et al. (2016) 'Folklore of the Russian Diaspora of Three River Region (Sanhe Qu) as the Basis of the Ethnicity Preservation', *Bulletin of the Irkutsk State University. Geoarchaeology, Ethnology, and Anthropology Series,* 17, pp. 109–125. (In Russian).

Argudyaeva, Y. V. (2006) 'The Russian population in Tryekhrechye', *Rossiâ i ATR,* (4), pp. 121–134. (In Russian).

Klyaus, V. L. and Makhova, L. P. (2018) 'Dancing Culture in the Priargunie Three Rivers Area (Folk Dancing Accompined by *Podgornaya and Serbiyanka*)', in *Fol'klor : tradicija i èksperiment [Folklore. Tradition and experiment],* Moscow: IMLI RAN Publ., pp. 345–408. (In Russian).

Argudyaeva, Y. V. (2019) 'From Russia to the Manchurian Three Rivers: The Outcome and Economic Activity of the Russian Cossacks in the 1920-1940s', *Trudy instituta istorii, arheologii i ètnografii DVO RAN,* 23, pp. 136–148. doi: 10.24411/2658-5960-2019-10021. (In Russian).

Argudyaeva, Y. V. (2011) 'Byt i traditsionnyĭ uklad russkikh kazakov v Trëkhrech'e [Life and traditional way of life of Russian Cossacks in Three Rivers]', in *Zabaĭkal'skoe kazachestvo v istoricheskom razvitii i mezhdunarodnoĭ kommunikat͡sii [Transbaikal Cossacks in historical development and intercultural communication]: Conference Proceedings.* Chita: Poisk Publ., pp. 98–105. (In Russian).

Ablova, N. E. (2005) *KVŽD i rossijskaâ èmigraciâ v Kitae : meždunarodnye i političeskie aspekty istorii (pervaâ polovina XX v.) [CER and Russian emigration in China: international. and watered. aspects of history (first half of the twentieth century)].* Moscow: Rus. panorama Publ. (In Russian).

Solomeina, J. (2013) 'Trekhrech'e - russkaia natsional'naia volost' v prigranichnom Kitae [Three Rivers - Russian national volost in border China]', *Society and State in China,* 43(2), pp. 223–227. (In Russian).

Zhang, X. (2015) *Neimenggu Eluosi zu. Neimenggu wenhua chuban she [Inner Mongolian Russians].* Hulunbei'er: Inner Mongolia Cultural Publishing House. (In Chinese).

Oglezneva, E. A. (2009) *Russkiĭ i͡azyk v vostochnom zarubezh'e : na materiale russkoĭ rechi v Kharbine [Russian language in the Eastern Diaspora (based on the Russian speech in Harbin)].* Blagoveshchensk: Amurskii gosudarstvennyi universitet. (In Russian).

Zabiyako, A. P. and Zabiyako, A. A. (2017) *Russkie Trechreč'ja: osnovy ėtničeskoj samobytnosti [Russians from Three Rivers. Basics of ethnic].* Novosibirsk: Izdatel'stvo IAĖT SO RAN Publ. (In Russian).

Meshcheryakov, A. Y. and Antropov, O. K. (2017) 'Russian Diaspora in China: Variant of Cultural Hybridity', *Žurnal frontirnyh issledovanij,* (2), pp. 30–58. (In Russian).

Klyaus, V. L., Makhova, L. P. and Ostrogskaya, A. A. (2020) 'Chastushka texts and couplets of Chinese Russian ethnic minority in North Manchuria of China', *Sibirskiy filologicheskiy zhurnal,* (1), pp. 9–35. doi: 10.17223/18137083/70/1. (In Russian).

Kuleva, S. (2008a) 'Chastooshkas and Short Songs: the Issue of Intragenre Classification', *Izvestiâ Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta im. A.I. Gercena,* (54), pp. 107–110. (In Russian).

Lin, L., Xichang, Y. 'Eluosi minjian duange "si ju tou" [Appreciation and Analysis of Russian Folk Short Song *Chastushka*]', *shangxi, eluosi wenyi [Russian Litarature and Art],* 2002. (In Chinese).

Gorelov, A.A. 'Poeziia chastushki [The Poetry of Ditties]', *Vestnik kul'turologii,* (4), pp. 181-186. (In Russian).

Adonyeva, S. B. (ed.) (2006) *Derevenskaja castuska XX veka [Village ditty of the 20th century].* Saint Petersburg: Izd. S.-Peterburgskogo universiteta Publ. (In Russian).

Kuleva, S. (2008b) *Neizvestnaia chastushka [Unknown Ditty].* Vologda: Izd-vo Vologodskogo obl. nauch.-metodicheskogo tsentra kul'tury i povysheniia kvalifikatsii Publ. (In Russian).

Kochetkov, V. V. and Grachikov, E. N. (2014) 'Identity as a Source of China`s Soft Power', Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriâ 25. Meždunarodnye otnošeniâ i mirovaâ politika, 6(3), pp. 40–62. (In Russian).

Информация об авторах

Ли Пин 李萍 — кандидат философских наук, профессор, руководитель Центра по исследованию культуры малочисленных народов в Хулунбуире, Педагогический университет Внутренней Монголии (АРВМ). 021008 Внутренняя Монголия, Хулунбуир, район Хайлар, Дорога Чингисхана, 26. (Китай)

Максим Александрович Юйшин — аспирант, сотрудник кафедры китайского языка, Забайкальский государственный университет. 672039 г. Чита, Александро-Заводская ул., 30. (Россия)

Игорь Ашотович Арзуманов — доктор культурологии, кандидат философских наук, профессор кафедры Конституционного права и теории права, Юридический институт Иркутского государственного Университета. 664003, г. Иркутск, ул. Карла-Маркса, 1. (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Li Ping 李萍 — PhD in Philosophy, Professor, Head of the Center for the Study of the Culture of Indigenous Peoples in Hulunbuir, Hulunbuir University. 26, Genghis Khan Road, Hailar District, Hulunbuir, Inner Mongolia, China, 021008 (China)

Maxim A. Yuyshin — PhD student, employee of the Department of Chinese Language, Transbaikal State University. 30, Alexandro-Zavodskaya st., Chita, Russia, 672039 (Russia)

Igor A. Arzumanov — Doctor of Culturology, PhD in Philosophy, Professor, Professor of Irkutsk State University, Professor of the Department of Constitutional Law and Theory of Law, Law Institute of Irkutsk State University, 1, Karl Marks st., Irkutsk, Russia, 664003 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 05.07.2021; одобрена после рецензирования 17.08.2021; принята к публикации 08.09.2021.

The article was submitted 05.07.2021; approved after reviewing 17.08.2021; accepted for publication 08.09.2021.

Рецензия
УДК 008
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-193-196

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ «ПЕСНИ КАРНАВАЛА В КАДИСЕ ВРЕМЁН ВТОРОЙ РЕСПУБЛИКИ»

Алина Алексеевна Королева

МГИМО МИД России, Москва, Россия
a.koroleva@inno.mgimo.ru
https://orcid.org/0000-0002-0325-9486

Moreno Tello S. Las coplas del Carnaval de Cádiz durante la Segunda República (1932–1936). — Cádiz : Editorial UCA, Universidad de Cádiz, 2020. — 450 p.

Для цитирования: Королева А.А. Рецензия на книгу «Песни Карнавала в Кадисе времён Второй Республики» // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. — DOI: С. 193–196. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-193-196

Обычно для исследователя, который начинает заниматься популяризацией аффективных тем, — таких, как тема исторической памяти, — стимулом является очень личная история; при этом он обязан оставаться объективным и избегать оценочных суждений, что порой даётся очень нелегко. Сантьяго Морено счастливо избежал этой исследовательской драмы, поскольку стал заниматься проблематикой социальной истории и сохранения исторической памяти в Кадисе скорее из общего научного любопытства, когда учёный «просто» ищет ответ на вопрос «а почему так происходит?». Возможно, среди причин этой «невыносимой лёгкости» стоит упомянуть и тот факт, что во второй половине 1990-х, когда Морено получал среднее образование в родной Испании, темы гражданской войны и репрессий на школьных уроках истории не затрагивались или почти не затрагивались. К слову, в настоящее время подобная тенденция также имеет место. Правда, сегодня в испанской Андалусии (где, собственно, и находится город Кадис) школьники имеют возможность участвовать в тематических занятиях, связанных с проблемами исторической памяти. Однако в силу отсутствия общей платформы, которая объединяла бы «правых» и «левых» по вопросу отношения к историко-культурному значению

© Королева А.А., 2021

гражданской войны, решение о проведении таких занятий в каждом конкретном случае принимают преподаватели и родители учащихся.

Научные интересы Сантьяго Морено преимущественно концентрируются вокруг судеб репрессированных после 18 июля 1936 г. участников карнавала и запрета карнавала в 1937 г. Помимо защищённой в 2015 г. диссертации в области истории, в 2017 г. он выпустил антологию песен к 80-й годовщине запрещённого карнавала, в 2018 г. стал создателем документального фильма «Умерли поющими» («Murieron cantando»). Наконец, в 2020 г. вышла его новая книга «Песни карнавала в Кадисе времён Второй Республики».

Морено полагает, что результаты исследований, особенно по таким болезненным темам, как региональная историческая память, не должны оставаться достоянием узких специалистов, но должны быть адаптированы под другие форматы. И более того — доходить до населения с использованием всех возможных коммуникационных инструментов. Реализуя эту идею, он буквально вывел историческую память на улицу, став инициатором проведения экскурсий под эгидой просветительского коммерческого проекта Университета Кадиса «1d3milhistorias». Маршруты этих тематических экскурсий построены на основании результатов научных исследований, и не случайно в их числе — экскурсия «Кадис и запрещённый карнавал».

Напомним: карнавал в Кадисе, пройдя череду запретов и трудностей, в наши дни считается одним из самых масштабных в Испании. В текущем 2021 г. по инициативе Университета Кадиса готовится заявка на его включение в список нематериального наследия ЮНЕСКО, что (в случае благоприятного исхода) официально подтвердит стихийно сложившийся статус этого мероприятия в качестве значимой культурной ценности региона и страны.

Но вернёмся к публикации Сантьяго Морено. Книга «Песни карнавала в Кадисе времен Второй Республики» входит в серию «Источники по истории провинции Кадис». Первые четыре тома коллекции включали в себя как классические, так и ещё неопубликованные историографические источники по местной истории, сопровождаемые исследованиями сотрудников университета Кадиса. Уникальность публикации Сантьяго Морено — прежде всего в том, что здесь собраны тексты песен карнавала, которые не относятся в полном смысле к классическим историографическим источникам.

В первой части книги С. Морено представлены результаты его исследований, вводящие читателя в исторический контекст написания песен, начиная с социального происхождения участников карнавальных групп и заканчивая организационными вопросами, связанными с бюджетом карнавала и управлением процессом его проведения. Далее проведён анализ тематики песен, рассмотренных с точки зрения отражения в них социальной проблематики своего времени. Автор отмечает: цензура карнавальных песен времён Второй Республики была достаточно мягкой, не случайно данный период истории карнавала в Кадисе считается наиболее свободным. В то же время, нельзя забывать, что обязательные архивируемые копии текстов песен, проходящих цензуру, до нас практически не дошли; и лишь малая часть текстов песен, представленных во второй части книги, взята из официальных источников.

Морено подчёркивает: карнавал — это увлечённые им люди, которые участвуют в нём поколениями. В их число, между прочим, входят и коллекционеры, хранящие печатную продукцию, первые записи, фотографии и т.д. Во время гражданской войны многим из этих «неявных» участников пришлось уничтожить свои коллекции. Военный мятеж, вспыхнувший 17 июля 1936 г. в Испанском Марокко, достиг города Кадис уже на следующий день. Переворот занял здесь три дня. И хотя на территории города и его окрестностей не было крупных сражений, здесь шли систематические репрессии, которых по понятным причинам очень опасались коллекционеры. И — сжигали свои коллекции. Таким образом был утрачен основной массив свидетельств и документов, существовавших в письменном виде.

Подводя итог краткому обзору этого несомненно значимого с культурологической точки зрения издания, рискну заметить, что представленную здесь коллекцию песен нельзя считать полной. В частности, в книге собраны тексты песен только 94 из 108 зарегистрированных участников карнавалов 1932–1936 гг. Причины как минимум две. Во-первых, карнавальные группы предоставляли на цензуру тексты отнюдь не всех исполняемых ими песен. Во-вторых, ещё меньше текстов вообще было записано: многие песни исполнялись лишь в устной форме перед лояльной аудиторией. Тем не менее, книга С. Морено может быть интересна широкой аудитории профессионалов, включая культурологов, историков и фольклористов; а также всем, кто интересуется карнавалом.

Book review

REVIEW OF *THE SONGS OF THE CÁDIZ CARNIVAL DURING THE SECOND REPUBLIC*

Alina A. Koroleva

MGIMO University, Moscow, Russia
a.koroleva@inno.mgimo.ru
https://orcid.org/0000-0002-0325-9486

Moreno Tello, S. (2020) *Las coplas del Carnaval de Cádiz durante la Segunda República (1932–1936) [The songs of the Cádiz Carnival during the Second Republic (1932–1936)].* Cádiz : Editorial UCA, Universidad de Cádiz

Abstract. Looking into affective topics such as historical memories often starts with a very personal story. It was not the case with Santiago Morello, whose curiosity inspired him to research social history and historical memories of Cádiz. Thus he managed to remain objective when answering a simple WHY question. Moreno grew up in Spanish Andalusia and had a first-hand experience of what education is like when there is no consensus on local history — important topics tend to be avoided. As a researcher, Santiago Moreno took a special interest in the repressed participants of the carnival and the prohibition of the carnival in 1937: he defended a thesis, published a collection of carnival-related songs, and produced a documentary *Murieron Cantado*. The book under review is his latest work on the topic. Moreno posits that sensitive issues of local history should find a wider audience via diverse channels. For this purpose, he initiated thematic excursions, including *Cádiz and the Banned Carnival*. Today carnival in Cádiz is one of the biggest in Spain, and as of 2021 is being considered to be included in the UNESCO Convention on the safeguarding of the intangible cultural heritage. The reviewed book comes out as a separate volume in the series of historical records of the Province of Cádiz and presents a unique collection of carnival songs. The first part of the book gives an overview of the historical context, the social background and even managerial and financial aspects of holding a carnival. Lyrics are analyzed in terms of their reflection of the social agenda of the time taking into consideration the censorship. The texts presented in the second half of the book come from different origins since few of them were preserved in the official archives. The author believes is that carnival rests upon enthusiasts who take part in it for generations. During the Civil War, especially after Cádiz was taken over, many of them had to destroy their collections of songs

for fear of oppression and a great number of valuable documents were lost. Moreno's work is a precious yet not comprehensive source for culture studies: the collection includes songs of 94 out of 108 participants of the carnival in 1932–1936. Some of the songs were not submitted to censors, many others were never recorded. Nevertheless, the book will be of interest to specialists in cultural studies, history and folklore, and those fond of the carnival.

For citation: Koroleva, A. A. (2021) 'Review of *The Songs of the Cádiz Carnival during the Second Republic', Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(3),* pp. 193–196. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-193-196

Информация об авторах

Алина Алексеевна Королева — кандидат культурологии, доцент кафедры философии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Alina A. Koroleva — PhD in cultural studies, Associate Professor at the Department of Philosophy, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-197-199

ФИЛОСОФСКИЙ КЛУБ «АРЕТЕ» КАК АНТРОПОСОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ЯВЛЕНИЕ ПРИГРАНИЧНОГО ОРЕНБУРГСКОГО РЕГИОНА РОССИИ

Галина Григорьевна Коломиец[1], Яна Викторовна Парусимова[2]

[1] Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия
kolomietsgg@yandex.ru
[2] Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия
yanaparusimova@mail.ru

В большом Оренбургском крае, который на юге примыкает к Казахстану, а на севере граничит с Башкирией, при Оренбургской областной универсальной научной Библиотеке им. Н.К. Крупской действует научно-просветительский Философский клуб «Арете», созданный библиотекой сотрудничестве с философами Оренбургского государственного университета. Заседания клуба задумывались как публичные мероприятия, открытые для школьников, студентов, преподавателей и вообще всех, кто интересуется актуальными проблемами современной философской науки. Организаторы предполагали также присутствие свободных слушателей и возможность открытых дискуссий. К сожалению, пандемия внесла в эти задумки свои коррективы, мероприятия проходили в закрытом формате. Особенно больно это могло бы ударить по студентам, большинство которых обучались в дистанционном формате, в том числе — иностранным гражданам из ближнего зарубежья, которые были вынуждены уехать домой. Могло бы — но не ударило. Потому, что записи всех заседаний (а их за 2020/2021 учебный годы прошло шесть) находятся в открытом доступе — они выложены на сайте Оренбургской областной универсальной научной библиотеки им. Н.К. Крупской[1]. На сегодня эти видеозаписи уже просмотрело около трёх тысяч человек, — очень неплохой результат для периода «дистанта».

Привлекательность научно-просветительской деятельности клуба, на наш взгляд, концентрированно выражает его название. Как известно, в древнегреческом языке «арете» означает «добродетель», «достоинство». Поэтому не удивительно, что фокусе внимания целевой аудитории

[1] Сайт Оренбургской областной универсальной научной библиотеки им. Н.К. Крупской [Электронный ресурс]. URL: https://orenlib.ru/news/ (дата обращения 09/07/2021).

клуба — высшие принципы добродетели, совершенство, ценности, проблемы свободы и ответственности. *Арете* помогает обуздать страсти, стать достойным членом общества. Нельзя не заметить: социокультурный проект, заложенный этим названием, возрождает понимание философии как искусства жизни. Такое искусство не только учит обращаться к разуму при принятии решений. Философия ведёт к добродетели в самом важном смысле этого слова, приближая высоты мысли к повседневной жизни людей, в том числе — молодых, помогая им вести поиск ответов на насущные вопросы о человеке и его месте в мире. В данной связи обращает на себя внимание выбор тематики заседаний клуба: базовые ценности гражданского общества; философские основания правовой культуры; проблема самоопределения человека; феномен страха в философском дискурсе; изучение аксиологических проблем социальной памяти; философия семьи и одиночества в семье (в том числе, одиночества ребёнка); проблемы современной эстетики и экологических вызовов и др.

С нашей точки зрения, для развития провинциальных городов России, страдающих сегодня из-за оттока молодёжи, необходимы проекты, повышающие статус регионов, позволяющие участникам почувствовать себя включёнными в реальные процессы экономики, политики и культуры. «Арете» — как раз такой проект, помогающий осмыслить текущие события в контексте вопроса о месте человека в культуре, приблизить философию к человеку, а человека — к философии. Надеемся, что наш опыт будет полезен и для других регионов.

ARETE PHILOSOPHICAL CLUB AS AN ANTHROPOSOCIOCULTURAL PHENOMENON OF THE BORDER ORENBURG REGION OF RUSSIA

Galina G. Kolomiets[1], Yana V. Parusimova[2]

[1] Orenburg State University, Orenburg, Russia
kolomietsgg@yandex.ru
[2] Orenburg State University, Orenburg, Russia
yanaparusimova@mail.ru

Abstract. The article presents the problems of philosophical scientific and scientific-educational work in the border region of Russia, which is the greater Orenburg Region, which is adjacent to Kazakhstan in the south, and borders with Bashkiria in the north. Following the scientific and educational tasks that contribute to the strengthening of ideological attitudes in the region, the philosophical club *Arete* (Greek. *virtue, dignity*), based in the Orenburg library named after N. K. Krupskaya, attracts students, teachers, researchers and all those interested in science to participate in discussions on philosophy. In the midst of the pandemic, the library uploaded videos of *Arete* meetings to make them available to a wider audience. The discussions do reflect the club's name — participants focus on virtue, perfection, problems of freedom and responsibility. The meetings have a therapeutic, pedagogical effect, they help refrain from passions and make a dignified and deserving member of society. This sociocultural project rekindles understanding philosophy as an art of living. Philosophy teaches to resort to reason in decision-making and leads to a true virtue, bridging the gap between everyday life and a higher plane of thought. The young when introduced to philosophy get an invaluable help in finding answers to the most profound questions of what it is to be a human and how to

find where you belong. In this respect, the topics of the club's meeting indicate the scope of problems that need consideration and discussion with a younger audience: core values of a civil society; philosophical basis of legal culture; the problem of individual's self-determination; the phenomenon of fear in the philosophical discourse; the study of axiological problem of social memory; philosophy of family; abandonment and solitude at home; problems of modern aesthetics and environmental challenges etc. From our point of view, initiatives that raise the profile of Russian regions are in the best interest of cities and towns suffering depopulation. Such projects are vital since they give the sense of empowerment and belonging, let them feel involved in the real economy, politics and culture, and thus encourage the young generation to develop their home area. We hope that Arete will set a good example of a project that brings philosophy back to people.

Информация об авторах

Галина Григорьевна Коломиец — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии культурологии и социологии ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет», 460018, г. Оренбург, просп. Победы, 13 (Россия)

Яна Викторовна Парусимова — кандидат философских наук, доцент кафедры философии культурологии и социологии ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет», 460018, г. Оренбург, просп. Победы, 13 (Россия)

Information about the authors

Galina G. Kolomiets — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy of Culturology and Sociology, Orenburg State University, 13, Prospekt Pobedy, Orenburg, 460018 (Russia)

Yana V. Parusimova — PhD in Philosophy, Associate Professor at the the Department of Philosophy of Culturology and Sociology, Orenburg State University, 13, Prospekt Pobedy, Orenburg, 460018 (Russia)

https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-200-202

XLIII ЕЖЕГОДНАЯ СЕССИЯ ПЕТЕРБУРГСКИХ АРАБИСТОВ

Наталья Геннадьевна Антонова

МГИМО МИД России, Москва, Россия
na.g.antonova@my.mgimo.ru

19–21 апреля 2021 г. в Институте восточных рукописей (ИВР РАН) в Санкт-Петербурге состоялась XLIII ежегодная сессия петербургских арабистов, посвящённая памяти профессора О.Г. Большакова (1929–2020). Всего в работе конференции приняли участие более 35 докладчиков; часть выступлений прозвучала в онлайн-формате. Обширная география научного собрания включала в себя Россию, Канаду и Швейцарию. Отечественную арабистику представляли учёные из Санкт-Петербурга, Москвы и Казани.

Утреннее заседание первого дня открыл д.и.н. А.О. Большаков (отдел Востока Государственного Эрмитажа) с докладом о жизни и деятельности своего отца О.Г. Большакова — известного советского и российского историка, арабиста, профессора, заслуженного деятеля науки РФ, лауреата Государственной премии РФ, который посвятил свою жизнь исследованию истории Халифата и ислама. Затем о научном наследии О.Г. Большакова об оппозиционных движениях в раннем Халифате рассказал к.ф.н. Ф.А. Асадуллин (Центр изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья РФ; ДУМЕР (Московский муфтият)).

Далее последовал блок лингвокультурологии. Так, д.ф.н. В.С. Храковский и к.ф.н. Р.Г. Мамедшахов (НИУ ВШЭ СПб) осветили нюансы сопоставительного анализа причинных и каузативных конструкций в литературном арабском языке. Д.ф.н. Белова А.Г. (ИВ РАН Москва) посвятила своё выступление арабскому языку в арабской исторической традиции. Д.и.н., профессор Д.В. Микульский (ИВ РАН Москва) рассказал о «московских арабах» в свете «опыта этнографического исследователя». В свою очереь, представители департамента востоковедения и африканистики НИУ ВШЭ д.и.н., проф. Зеленев Е.И. и к.и.н., проф. Илюшина М.Ю. предложили интереснейший анализ развития теории джихада в Султанате мамлюков Бурджу.

Дневное заседание было не менее интересным. Многие из выступавших затрагивали тему ислама и священного писания мусульман — Корана. Так, Пол Шоур, представлявший Университет Реджайну (Канада), рассказал о лексической проблеме перевода 18 суры Корана. Кроме того, к.ф.н. П.В. Башарин (РГГУ) выступил с докладом о фрагментах еврейско-арабского Корана из собрания А.С. Фирковича РНБ. Интерес собравшихся вызвал также доклад председателя сессии д.и.н., доц. С.А. Французова о тафсире (толковании Корана и сунны) и фольклоре, как и следующий доклад — экс-

курс по казанским изданиям Корана, который представила Гараева Н.Г., хранитель восточных коллекций Музея-заповедника «Казанский Кремль». Были также затронуты темы, связанные с доисламскими верованиями. Например, А.В. Степанова (НИУ ВШЭ СПб) рассказала о верованиях санхаджа, которые исповедовали берберы в Северной Африке. Кроме докладов традиционного формата вниманию слушателей были представлены уникальные данные: неопубликованная переписка А.Е. Крымского и В.Ф. Минорского, а также неизданный документ из РНБ о колонизации Африканского рога.

На этом первый день заседания закончился. Работа сессии велась в понедельник и среду, благодаря чему у гостей Санкт-Петербурга была прекрасная возможность в свободный день ознакомиться с достопримечательности культурной столицы и прогуляться по весеннему городу.

Второй день сессии прошёл в купальне Ново-Михайловского дворца. Отдельно хотелось бы отметить, что само здание ИВР РАН, находящееся на Дворцовой набережной, — объект исторического наследия г. Санкт- Петербурга.

Утреннее заседание открыла к.ф.н. доц. А.А. Мокрушина (СПбГУ) с интерактивным докладом о рекламе в арабских странах. Её доклад сопровождался демонстрацией рекламных роликов, специфичных для отдельных арабских стран. Было наглядно показано, где и в какой степени имеет место цензура изображений. Например, в Саудовской Аравии вместо глаз копируются зубы человека или же глаза вовсе заштриховываются. Делается это по религиозным соображениям, так как изображение человека в исламе запрещено. То же происходит с оголенными частями тела — руками, ногами, декольте.

Следующие доклады сессии были посвящены средневековой мусульманской Испании. К.ф.н. О.В. Тихонова (СПбГУ) выступила по проблеме определения термина «алхамиадо мосарабов» — средневекового метода записи и передачи индоевропейских языков с помощью арабского алфавита. Преподаватель кафедры языков стран Ближнего и Среднего Востока МГИМО Н.Г. Антонова осветила тему, связанную с историей возникновения арабских заимствований в испанском языке. В докладе была дана историография арабо-берберского завоевания Пиренейского полуострова, приведены ключевые этапы языкового заимствования, даны основные тематические группы арабизмов и проанализированы языковые уровни, на которых шёл данный процесс.

Далее с докладами выступили: д.и.н. проф. И.В. Герасимов (СПбГУ) об исторических связях между фундж и племенами Юга (Судан); свободный исследователь Д.А. Алферов (Санкт-Петербург) об Омдурмане как образце традиционного суданского города. В онлайн-формате завершила работу заседания к.ф.н., доц. Хана Яфиа Юсиф Джамиль (СПбГУ), которая рассказала об интереснейших свадебных обрядах и традициях на территории Ирака.

К большому сожалению, присутствовать на дневном заседании и заслушать остальных докладчиков мне не удалось, однако участие в сессии петербургских арабистов стало для меня ценной возможностью выступить, осуществить профессиональную и научную коммуникацию, попробовать себя в научных дискуссиях, глубже понять историю и культуру преподаваемого языка. Считаю, что подобные мероприятия необходимы каждому, кто трудится на благо образования и науки.

THE 43rd ANNUAL SESSION OF ST PETERSBURG ARABISTS

Natalya G. Antonova

MGIMO University, Moscow, Russia
na.g.antonova@my.mgimo.ru

Abstract. On April 19–21th, 2021, Institute of Oriental Manuscripts (Saint-Petersburg) hosted the 43rd Annual Session of St Petersburg Arabists in tribute to professor O. G. Bolshakov (1929 – 2020). The conference was held for two days under the chairmanship of Associate Professor S. A. Frantsuzov and included morning and afternoon sessions, which covered interesting reports by Arab scholars from St. Petersburg, Moscow and Kazan in person and online. Arabic messages were accompanied by scholarly discussions on various topics on the history of the Middle East and cultural linguistics. More than 35 speakers from different countries including Canada and Switzerland took part in the conference and were able not only to meet their colleagues, but also to take advantage of a spare day between the sessions and to visit unique sights St. Petersburg has to offer. MGIMO University was represented at the scientific conference by N. G. Antonova, lecturer of the Department of Middle East Languages, with a report on the topic *The History of Arabisms in the Spanish Language* devoted to the analysis of words borrowings, their introduction into the Spanish language, main groups and levels at which the linguistic process took place. A. O. Bolshakov and F. A. Asadullin delivered their reports about a prominent historian and Arabist O. G. Bolshakov who dedicated his life to the study of the history of Caliphate and Islam. Researchers in the field of linguistic cultural studies spoke about Moscow Arabs, development of the theory of jihad, and various aspects of the Arabic language. A lot of speakers touched upon the topic of religion, including pre-islamic beliefs, and the Quran, its translations and editions kept in the museum collections. The representatives of Saint Petersburg State University gave reports on a wide range of linguistic, historic and ethnographic issues. A. A. Mokrushina made an interactive presentation on the special aspects of commercials in Arab countries. Participation in the session of St. Petersburg Arabists served as a valuable opportunity to make a presentation of one's current research to colleagues-Arabists, to carry out professional and scientific communication, to hold scientific discussions and to gain a deeper understanding of the history and culture of the Arabic language.

Информация об авторе

Наталья Геннадьевна Антонова — преподаватель кафедры языков стран Ближнего и Среднего Востока МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Information about the author

Natalya G. Antonova — Lecturer of the Department of Middle East Languages, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-203-206

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ДИАЛОГ ПО ВОПРОСАМ СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ РОССИИ СОСТОЯЛСЯ В СУРГУТЕ

Вера Ивановна Стоянова

Республиканский музыкальный лицей им. С.В. Рахманинова, Кишинев, Молдова
vera.stoianova@rambler.ru

4 мая 2021 г. в г. Сургут прошла международная научно-практическая конференция «Сохранение культурного наследия России», в которой приняли участие мэтры и молодые ученые из России, США, Северной Ирландии, Испании, Италии, Эстонии и Молдовы. Два блока — «Актуальные вопросы сохранения русской культуры» и «Реализация проектов по сохранению русского культурного наследия в России и за рубежом» — обусловили теоретическую и практическую направленности конференции. Инициатором её проведения стало руководство АНО «Мультимедийный исторический парк “Моя история”» при поддержке ГАУ «Московский Дом соотечественника» и Совета Русскоговорящего сообщества Великобритании.

Пленарное заседание открыла **Н.К. Мурнова**, ведущий аналитик ГАУ «Московский Дом соотечественника» при Правительстве Москвы. Она рассказала о вкладе в дело сохранения культурного наследия России в русском зарубежье доктора исторических наук, ведущего научного сотрудника Института этнологии и антропологии РАН Татьяны Вячеславовны Таболиной (1952–2017), чьё имя связано с появлением бесценной антологии, содержащей материалы из жизни русской эмиграции. Особый интерес присутствующих вызвали книги «Возвращенный мир» и «Святыни русского зарубежья в США».

Затем богослов протоиерей **Г.А. Завершинский**, благочинный приходов РПЦ в Шотландии и Северной Ирландии, член Союза писателей России рассказал о встрече с митрополитом Антонием Сурожским, а также изложил некоторые богословско-философские положения своей монографии «Богословие диалога. Тринитарный взгляд». Он выразил мнение, что распространённая идея о дихотомии Востока и Запада изжила себя; наиболее перспективен сегодня подход к познанию как антиномии и аналогии. Докладчик также представил свой новый роман, опубликованный в издательстве «Эксмо». Это — последняя книга трилогии «Третий брат», семейной саги о судьбах советского военного журналиста и японского инженера, которая ставит вопросы самоидентификации личности в период окончания Второй Мировой войны.

Доклад **К.А. Фролова**, заведующего отделом связей с РПЦ и православным сообществом за рубежом Института Стран СНГ, был посвящён проблеме русофобии и вопросам единства русской культуры.

Аспиранты МГИМО МИД России

А.И. Воронина (доклад «Музей Мологского края как место памяти о затопленном городе»), **В.Д. Рябченко** и **Л.Р. Тванба** (осветившие тему периодических изданий русской эмиграции в Париже и проблему идентичности в широком культурном контексте), а также **В.И. Стоянова** (доклад «Межкультурные инициативы России и Молдовы на современном этапе») представили результаты своих научных изысканий на секционных заседаниях. Доктор философских наук, профессор МГИМО МИД России **В.С. Глаголев** в докладе «Эстетика российской культуры: история и современность» обратился к проблеме ракурсности в***и***дения красоты, проистекающей из историко-культурных особенностей.

О роли женщин в сохранении русского языка и традиций в странах Африки, о воспитании детей в смешанных семьях говорила доктор исторических наук, сотрудник Института Африки РАН **Н.Л. Крылова**. Доклад затронул проблему интеграции «без отказа от собственной идентичности»: русскоговорящие соотечественницы, хорошо образованные выпускницы вузов России и СССР, принимают здесь деятельное участие в работе светских организаций и православных приходов. Так, в ЮАР первая женская организация работает с 1998 г.; сегодня её аналоги созданы в Алжире, Тунисе, Египте, Марокко, Конго и Камеруне.

Тему культурно-цивилизационного диалога продолжила кандидат философских наук, доцент **Т.В. Чувилёва**. Татьяна Васильевна является президентом Всемирного альянса русскоговорящих соотечественниц (ВАРС), созданного в 2019 г. в Милане. ВАРС объединил послов культурной дипломатии, женщин из 22 стран мира. Среди задач организации — поиск культурных объектов, связывающих деятелей российской истории и культуры с конкретной страной, а также увековечивание их памяти. Соотечественники также являются большим ресурсом в заграничном туризме. В рамках доклада прошла презентация нового туристического продукта, созданного русскоговорящими гидами Европы: проект «РуДоС» — русские дороги соотечественников — послужит сохранению российской культуры в мировом гуманитарном пространстве.

Научный сотрудник ставропольского МВК «Моя страна. Моя история» **С.А. Польская** рассказала об IT-выставке, подготовленной к 75-летию ЮНЕСКО, а член союза пресс-фотографов Эстонии **Т.А. Бохан** — о сохранении российского культурно-исторического наследия в городе Нарве.

С большим интересом было встречено выступление преподавателя Воскресной школы православного собора в Мадриде **А.В. Колкотина**. Он рассказал о работе Школы, о мероприятиях, организованных для русскоязычных соотечественников, на которых в общем побывали 300 детей. Это концерты, выставки, а также международный театральный проект «Со мной случился человек». В рамках этого проекта, состоящего из театральной и документальных частей, был показан спектакль «Бабушка».

Особый интерес собравшихся вызвали выступления представителей музейных хранилищ ХМАО. Так, главный хранитель МБУК «Сургутский художественный музей» **С.В. Чаплыгина** провела презентацию выставочного проекта «Искусство как молитва». Основой экспозиции явились полотна художника-передвижника К.В. Лебедева (1852–1916), возвращённые России стараниями мецената барона Эдуарда фон Фальц-Фейна. Научный сотрудник Нефтеюганского Историко-художественного музейного комплекса **Ю.Г. Смагина** говорила о предметах православной культуры в экспозиции музея.

Подлинным откровением стало присутствие на конференции правнучки эмигрантов 1918 г., представительницы четвёртого поколения русского зарубежья. **Т.Д. Дзенглюк** — регент, дочь православного священника, настоятеля храма Св. Владимира в Майами (США). На прекрасном русском языке Татьяна рассказала о повседневной работе храма, быте эмигрантов, сохранении языка и культуры предков. В финале с небольшой концертной программой выступила руководитель Сургутского Многофункционального культурно-досугового центра **Я.Г. Бугорская**. Совместно с дочерью она исполнила волочебные пасхальные песни. Примечательно: зародившись в Беларуси, эти интереснейшие песни полу-

чили распространение и в России. Сегодня они воспринимаются одновременно как элементы русской и белорусской культур.

По окончании конференции нам удалось побеседовать с представителем организационного комитета, идейным вдохновителем форума, заместителем генерального директора по просветительской работе АНО «Мультимедийный исторический парк "Моя история"» **П.В. Белоусом**. Представляем фрагменты этого интервью.

Вера Стоянова. *Павел Владимирович, благодарю Вас за приглашение и весьма достойный уровень организации мероприятия! Отдельно хочется отметить доброжелательную атмосферу, точность в соблюдении регламента и качественное техническое обеспечение. Поделитесь, пожалуйста, и Вы своими наблюдениями и ожиданиями.*

Павел Белоус. Конференция организовывалась преимущественно для обсуждения практического опыта реализации проектов в области сохранения культурного наследия России. Хочу выразить благодарность высококвалифицированным экспертам, которые пожелали участвовать в конференции, их выступления на пленарном заседании были впечатляющими.

Ожидалось большее количество соотечественников. Откликнулись, к сожалению, немногие. Однако те, кто выступил, представили очень интересные доклады. Практически ориентированы были прежде всего выступления коллег из Америки и Испании. Ребята из Сургута даже загорелись мыслью предпринять путешествие в эти места: в том числе потому, что это — возможность пообщаться с носителями традиционной культуры (например, знатоками обрядовых и русских народных песен).

Лично для меня интересен проект, представленный православной общиной Мадрида: еженедельные экскурсии по храму, развитие идей культурной памяти. А вот посмотреть замечательные фотоматериалы празднования Светлого Христова Воскресения в храме в Майами нам так и не удалось. Поверьте, это нечто удивительное!

В.С. *Будет ли конференция проводиться на постоянной основе? Сохранится ли очно-дистанционный формат?*

П.Б. Онлайн участие даёт нам огромные возможности: организовать поездки всех участников из-за рубежа невозможно. Полагаю, все значительные конференции (в том числе внутрироссийские) теперь будут проходить в двойном формате. Вариативно лишь процентное соотношение участников. В данном случае мне представляется оптимальной пропорция 30/70, где 30% — это очные участники, 70% — выступающие дистанционно. Мы планируем ежегодное проведение конференции, с выпуском сборника; и надеемся, что это получится.

В.С. *Какие темы намечены для дальнейших дискуссий?*

П.Б. Приведу основные:

- богословское осмысление философско-религиозного наследия русской эмиграции;
- проблемы русского мира и Православия;
- деятельность российских правительственных и общественных организаций, направленных на помощь соотечественникам, сохранение русской культуры в России и за рубежом;
- вопросы сохранения традиционной русской культуры, малоизвестных явлений народной культуры;
- концертные, вокальные, театральные выступления: обмен опытом, составление единого каталога и медиа-хаба.

В.С. *Благодарю Вас за беседу. Успехов и дальнейших плодотворных встреч!*

INTERNATIONAL DIALOGUE ON PRESERVATION OF THE CULTURAL HERITAGE OF RUSSIA (SURGUT, 2021)

Vera I. Stoyanova

Republican Music Lyceum named after Sergei Rachmaninov, Chisinau, Moldova
vera.stoianova@rambler.ru

Abstract. On May 4, 2021, an international scientific and practical conference *Preservation of the cultural heritage of Russia* was held in Surgut. Masters and young scientists from Russia, the USA, Northern Ireland, Spain, Italy, Estonia and Moldova took part in the conference to gain new experience and share findings of their research on the topic. The main theme stated in the name of the conference determined its theoretical and practical focus. The conference comprised two major sections — *Topical issues of preserving Russian culture and Implementation of projects for the preservation of Russian cultural heritage in Russia and abroad.* N. K. Murnova opened the plenary meeting with a talk about Doctor of History Tatiana Vyacheslavovna Tobolina and her contribution to the study of Russian emigration of the 20th century. Orthodox Archpriest G. A. Zavershinskiy presented his books on history and religion. One of the key ideas of his report is that the common dichotomy of East and West is no longer viable and should be rejected in favor of antinomy and analogy of cognition. K. A. Frolova representing the Department of international relations of the Orthodox Church spoke about the problem of anti-Russia prejudice and integrity of Russian culture. Delegates representing MGIMO University (Moscow, Russia) presented their reports on periodicals published by Russian emigrants, identity as a general phenomenon, local museums preserving memories of unique events in regional history. Doctor of Philosophy V. S. Glagolev turned to the *dimentiality* of seeing beauty depending on historical and cultural peculiarities. N. L. Krylov from the Institute of Africa of the Russian Academy of Science devoted his report to the role of women in the conservation of Russian language and traditions in Northern African countries: Russian-speaking women living in Africa manage to assimilate in their countries of residence and nevertheless preserve their Russian identity. Moreover, they take an active part in social and religious local organizations. The conference gave a platform for many other exciting reports on tourism, museology, religious art and education. It was a special joy to hear a talk by T. D. Dzenlyuk, a fourth-generation Russian emigrant, about the work of an Orthodox church in Miami, USA, and the lifestyle of Russian emigrants there. The conference was rich in fascinating reports on diverse topics and ended with a folk concert.

Информация об авторе

Вера Ивановна Стоянова — преподаватель кафедры Теория музыки Республиканского музыкального лицея им. С.В. Рахманинова, Кишинев, ул. М. Когылничану, 39 (Молдавия)

Information about the author

Vera I. Stoyanova — Lecturer of the Department of Music Theory of the Republican Music Lyceum named after Sergei Rachmaninov, 39, M. Kogalniceanustr., Chisinau (Moldova)

https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-3-19-207-209

«ЗАГАДКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО Я», КОТОРУЮ РАЗГАДЫВАЛ ФЕЛИКС ТРОФИМОВИЧ МИХАЙЛОВ

Елена Николаевна Махмутова

МГИМО МИД России, Москва, Россия
https://orcid.org/0000-0002-2341-1131
e.makhmutova@inno.mgimo.ru

16–17 апреля 2021 г. Московский государственный психолого-педагогический университет (МГППУ), Психологический институт РАО, философское общество «Диалектика и культура» и Институт проблем образовательной политики «Эврика» при информационной поддержке журналов «Культурно-историческая психология» и «Вопросы философии» провели на базе МГППУ международную научную конференцию «Загадка человеческого Я» в связи с 90-летием со дня рождения Ф.Т. Михайлова (1930—2006) — доктора философских наук, профессора, академика РАО.

Как известно, первое издание «Загадки человеческого Я» Ф.Т. Михайлова вышло в 1964 г. как своеобразный манифест создания «общего человекознания», построенного на исследовании первооснов мышления, сознания и языка. Эта небольшого размера книжка, переизданная в 1976 г., определила новую парадигму «полидисциплинарного знания о человеке-личности» в философии, психологии, педагогике. «Точка-Я» Ф.Т. Михайлова была реализована им через концепцию *обращений*, получившую своё отражение в его работах и коллективных монографиях «Общественное сознание и самосознание индивида» (1990), «Самосознание: моё и наше» (1997), «Человек как предмет и субъект медицины» (1999), «Избранное» (2001), «Самоопределение культуры. Философский поиск» (2003), в научных статьях в журналах «Вопросы философии», «Философские науки» и др. Для Ф.Т. Михайлова *обращение* — это и механизм порождения, развития и преображения культуры, и механизм её освоения в онто- и филогенезе. По Ф.Т. Михайлову, «культура есть не что иное, как предпосылка, процесс и результат творения людьми жизненно необходимых им обращений друг к другу и к себе самим»[1]. Культура как «интерсубъективность человеческой общности»[2] глубоко проникает в содержание образования и

[1] Михайлов Ф.Т. Самоопределение культуры. Философский поиск. — Москва : Индрик, 2003. С. 266.
[2] Философия, психология и педагогика Ф.Т. Михайлова (Публикация архивных материалов). — Москва : Индрик, 2009. — С. 28.

определяет *обращения* участников педагогического процесса: «Образование как таковое является встречей поколений (или различных возрастных когорт) людей, где они обращаются друг к другу и тем самым сберегают, воспроизводят и творят культуру»[3].

Своеобразная «разгадка человеческого Я» Ф.Т. Михайлова лежит в пространстве человеческой свободы — свободы мысли, чувств, действий, чтобы «каждому поверилось, что он тоже способен своим трудом приблизить время, когда человеческое Я обретет свою собственную форму — форму свободы и творчества»[4]. Через все основные направления работы конференции (теория познания и теория науки; онтология человеческого бытия; обращение как механизм развития культуры и её освоения в онтогенезе; общение как процесс порождения, развития и раскрытия индивидуальности; культура как форма самосознания; проблема отчуждения в контексте исторического развития культуры; фундаментальные проблемы развития современного образования в контексте идей Ф.Т. Михайлова) незримой нитью проходила мысль: Феликс Трофимович Михайлов — «из тех учителей, что начинают по-настоящему учить, уходя…»[5].

FELIX TROFIMOVICH MIKHAILOV'S SEARCH INTO *THE RIDDLE OF THE SELF*

Elena N. Makhmutova

MGIMO University, Moscow, Russia
https://orcid.org/0000-0002-2341-1131
e.makhmutova@inno.mgimo.ru

Abstract. On April 16th and 17th, 2021, Moscow State University of Psychology and Education (MSUPE), Psychological Institute of the Russian Academy of Education (RAE), the Philosophical Society *Dialectic and Culture* together with the ANO Institute of Problem Educational Policies *Eureka* and informational support of the journals *Cultural-Historical Psychology and Voprosy Filosofii* held an international scientific conference *The Riddle of the Self*. The scientific conference took place in MSUPE in connection with the 90th anniversary of Felix Trofimivich Mikhailov (1930-2006), Doctor of Philosophy, Professor, Academician of the RAE and the author of the book under the same title. *The Riddle of the Self* was originally published in 1964 and advocated for a *general study of human nature* based on the study of cognition, consciousness, and language. This lapidary book was reprinted in 1976 and determined a whole new paradigm of *multidisciplinary knowledge of person and personality* across various research fields. The *focus of the Self* of F. T. Mikhailov came into being through his idea of *appeal (obrashchenie)*. This concept is vivid in his works and multi-author books *Public Consciousness and Individual Self-consciousness* (1990), *Self-Consciousness: Mine and Ours* (1997), *Human as Object and Subject of Medicine* (1999), *Selected Works* (2001), *Self-determination of Culture. Philosophical Search* (2003), and in multiple scientific articles in the journals *Voprosy Filosofii, Philosophical Sciences*

[3] Возняк В.С., Коньк Р.С. Философско-педагогический смысл михайловской концепции «обращений» // Культурно-историческая психология. — 2021. — Том 17. — № 1. — С. 14. — DOI: https://doi.org/10.17759/ chp.2021170103

[4] Суханов В.Н. Проблема рефлексии в определении Я // Культурно-историческая психология. — 2021. — Том 17. — № 1. — С. 43 DOI: https://doi.org/10.17759/chp.2021170107

[5] Кудрявцев В.Т. Ф.Т. Михайлов: обращение как культурно-психологический феномен // Культурно-историческая психология. — 2021. — Том 17. — № 1. — С. 7. — DOI: 10.17759/chp.2021170102

etc. F. T. Mikhailov viewed appeal as a mechanism of creation, development and transformation of culture, as well as the mechanism of its appropriation in ontogenesis and phylogenesis. According to F. T. Mikhailov, culture is nothing less than an antecedent, process and result of people's creation of their appeals to each other and themselves, appeals that are essential to their very life. Culture as *intersubjectivity of human collectivity* is deeply rooted in the fabric of education and determines the *appeals* of the participants of the educational process. F. T. Mikhailov considered education a meeting point of generations, where different age groups face each other and appeal to each other in a way that generates, reconstitutes and conserves culture. The key to the above-mentioned *riddle* can be found in the domain of human freedom of thought, feeling and action. And every person can advance the emergence of a free and creative Self, both personal and universal. The conference comprised multiple lines of research into philosophy, culture, communication, psychology and education and made it clear that we are still students of F. T. Mikhailov.

Информация об авторе

Елена Николаевна Махмутова — кандидат психологических наук, доцент, доцент кафедры педагогики и психологии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Information about the author

Elena N. Makhmutova — PhD in Psychology, Docent, Associate Professor at the Department of Pedagogy and Psychology, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)