

# Концепт:

## философия, религия, культура

Том 6, № 2 2022

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 наших 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](mailto: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 27.06.2022  
Тираж 500 экз. Объём 15,84 п.л.  
Заказ 716

Префикс DOI: 10.24833  
Выходит 4 раза в год.

Цена свободная.

Дата выхода в свет первого номера: 20.03.2017

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

Транслитерированное название: Kontsept: filosofoya, religiya, kultura

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.



**MGIMO University**

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

Published since 2017

ISSN (Print) 2541-8831

DOI: 10.42833

Issued 4 times a year

ISSN (Online) 2619-0540

<https://concept.mgimo.ru>

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 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 seek 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 worldwide cultural importance are welcome.
2. To set up an international multi-language network for an 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 scholars of culture with diverse political, cultural, and ideological backgrounds; to uphold free scholarly debate on issues critical to understanding/interpreting 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*

*THEME OF THE ISSUE: AFFECTS IN LIGHT OF CULTURAL REFLEXION*

**Maidansky A. D.** Spinoza’s Doctrine of Affect in Cultural-Historical Psychology ..... 7

**Dyagileva M. V.** The Phenomenon of Love in the Context of a Civilization Crisis. Commentary on Chapter 15 of *The Ways and Power of Love* by Pitirim Sorokin ..... 20

**Sorokin P. A.** Types of Control of Biological Drives ..... 29

**Koshemchuk T. A., Reisner M. L., Yahyapour M.** The Poet’s Knowledge of God: the Work of Parvin Etesami in the Context of the Iranian Spiritual Tradition. .... 41

*RELIGIOUS STUDIES*

**Gorodilova L. A.** Models of Ecumenical Dialogue in the Discourse of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate ..... 59

**Shchipkov V. A.** Antinomic Understanding of the Secular in Georges Florovsky’s Works ..... 71

*CULTUROLOGY*

**Bakhareva M. D.** Modern Imagology: Significance and Development Prospects ..... 86

**Bakirova K. S.** Evolution of the Concept of Popularity of a Classical Musician: Historical and Cultural Analysis. .... 102

*INTERCULTURAL COMMUNICATION*

**Krynzhina M. D.** The Impact of Neoliberalism on Models of Science Communication ..... 119

**Vasilyeva A. A.** The Culture of Student Debate: When not to Argue. .... 138

*CULTURE & ART*

**Kirillova A. N.** The Metamodern Trends in the Contemporary Opera Productions. Towards New Expressiveness ..... 147

**Doronina T. A.** The evolution of the dialogue between Russian and Italian Cinema ..... 159

**BOOK REVIEWS**

**Begchin D. A., Grigoreva A. K.** *The Temple and the Rite: Social Functions of the Sacred* by Davydov I. P. .... 169

**SCIENTIFIC LIFE**

**Afanasyeva N. D.** The 26th Interantional Conference Linguistics For All. .... 175

**Belomytsev A. A.** The Third International Scientific and Practical Conference Dialogue of Cultures and Civilization. .... 178

## Содержание

Симонов Ю.П.

**МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА:** Представляю номер ..... 6

### ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ

#### ФИЛОСОФИЯ

##### ТЕМА НОМЕРА: АФФЕКТЫ В СВЕТЕ КУЛЬТУРНОЙ РЕФЛЕКСИИ

**Майданский А.Д.** Учение Спинозы об аффектах в культурно-исторической психологии ..... 7

**Дягилева М.В.** Феномен любви в контексте цивилизационного кризиса. Комментарий к главе 15 сочинения Питирима Сорокина «Пути любви...». .... 20

**Сорокин П.А.** Типы контроля биологических побуждений ..... 29

**Кошемчук Т.А., Рейснер М.Л., Яхьяпур М.** Богопознание поэта: творчество Парвин Этесами в контексте иранской духовной традиции ..... 41

#### РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

**Городилова Л.А.** Модели экуменического диалога в дискурсе Русской православной церкви Московского патриархата ..... 59

**Щипков В.А.** Антиномичное понимание секулярного в трудах Г. Флоровского. .... 71

#### КУЛЬТУРОЛОГИЯ

**Бахарева М.Д.** Современная имагология: значение и перспективы развития ..... 86

**Бакирова К.С.** Эволюция понятия популярности классического музыканта: историко-культурологический анализ. .... 102

#### МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

**Крынжина М.Д.** Влияние неолиберализма на модели научной коммуникации ..... 119

**Васильева А.А.** Культура ведения студенческих дебатов: когда не надо спорить. .... 138

#### КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО

**Кириллова А.Н.** Метамодернистские тенденции в современных оперных постановках: жанр в поисках новой выразительности. .... 147

**Дорониная Т.А.** Эволюция диалога российского и итальянского кинематографа. .... 159

### РЕЦЕНЗИИ

**Бегчин Д.А., Григорьева А.К. Давыдов И.П.** Храм и ритуал: социальные функции священного ..... 169

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

**Афанасьева Н.Д.** XXVI Международная научно-практическая конференция «Языкознание для всех» ..... 175

**Беломыцев А.А.** III Международная научно-практическая конференция «Диалог культур и цивилизаций». .... 178

---

#### Concept: philosophy, religion, culture

© MGIMO University

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

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

Printed in the Department of operational printing and multiplying equipment MGIMO MFA of Russia. 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454. Edition of 500 copies. Volume 15,84 p.l. Order 716 Mailing Address: Room 4105, 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 Philosophy, Russian Academy of Science (Russia)  
**Philip T. Grier** – PhD (Philosophy), Professor, Dickinson College (Pennsylvania, USA)  
**Stefano M. Capilupi** – PhD (Philosophy), PhD (Philology), Professor, University of Rome «La Sapienza», St. Petersburg Polytechnic University, Russian Christian academy for the humanities (Italy)  
**Vladimir R. Legoyda** – PhD (Political Sciences), Docent, MGIMO University. Chairman of the Holy Synod Department for Church, Society and the Mass Media Relations of the Russian Orthodox Church (Russia)  
**Slavenko Terzić** – Doctor of History, Professor, Corresponding Member of the Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade Institute of History (Serbia)  
**Sergey V. Chugrov** – Doctor of Sociology, Professor, MGIMO University, Editor-in-chief of the scientific journal «Polis. Political Studies» (Russia)  
**Aleksey V. Shestopal** – Doctor of Philosophy, Professor, MGIMO University (Russia)  
**Vladimir S. Glagolev** – Doctor of Philosophy, Professor, MGIMO University (Russia)  
**Tatiana M. Gurevich** – Doctor of Cultural Studies, Docent, MGIMO University (Russia)  
**Yaroslav L. Skvortsov** – PhD (Sociology), MGIMO University (Russia)  
**Nina D. Afanasyeva** – PhD (Pedagogical Sciences), Docent, MGIMO University (Russia)

## EDITORIAL BOARD

**Evgeny I. Arinin** – Doctor of Philosophy, Professor, Vladimir State University named after Alexander Grigorievich and Nikolai Grigorievich (Russia)  
**Liudmila 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 Moloznik** – 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)  
**Филипп Т. Гриер** – PhD (философия), Дикинсон колледж (Пенсильвания, США)  
**Стефано М. Капилупи** – к.филос. н., PhD (Филология), Римский государственный университет «Ла Сапьенца», Политехнический университет имени Петра Великого, РХГА (Италия)  
**Владимир Романович Легойда** – к.полит.н., доцент, МГИМО МИД РОССИИ, Синодальный отдел РПЦ по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ (Россия)  
**Славенко Терзич** – д.и.н., профессор, член-корреспондент Академии наук Сербии, Исторический институт Белграда (Сербия)  
**Сергей Владиславович Чугров** – д.социол.н., профессор, МГИМО МИД России, редактор научного журнала «Полис. Политические исследования» (Россия)  
**Алексей Викторович Шестопал** – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)  
**Владимир Сергеевич Глаголев** – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)  
**Татьяна Михайловна Гуревич** – д. культурологии, к. филос. н., доцент, МГИМО МИД России (Россия)  
**Ярослав Львович Сворцов** – к.социол.н., МГИМО МИД России (Россия)  
**Нина Дмитриевна Афанасьева** – к.пед.н., МГИМО МИД России (Россия)

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

**Евгений Игоревич Аринин** – д.филос.н., профессор, Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых (Россия)  
**Людмила Георгиевна Веденина** – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)  
**Томас Х. Гарза** – д. философии, профессор, Университет штата Техас (США)  
**Ирина Деретич** – д. философии, профессор, Белградский университет (Сербия)  
**Константин Михайлович Долгов** – д.филос.н., профессор, Институт философии РАН (Россия)  
**Сергей Борисович Зеленев** – к.э.н., профессор, Совет по общественному благосостоянию (Нью-Йорк, США)  
**Александр Владленович Каменец** – д.культурологии, профессор, РГСУ (Россия)  
**Ирина Георгиевна Каргина** – д.социол.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)  
**Джанэт Клэр** – PhD (филология), профессор, Университет г. Гулл (Великобритания)  
**Лидия Игнатьевна Кирсанова** – д.филос.н., профессор, ДВФУ (Россия)  
**Алина Алексеевна Королева** – к.культурологии, МГИМО МИД России (Россия)  
**Сергей Дмитриевич Лебедев** – к.социол.н., доцент, НИУ БелГУ (Россия)  
**Маркус Пабло Молоежник** – PhD (право), профессор, Университет Гвадалахары (Мексика)  
**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)  
**Санам Такахаша** – PhD (философия), Университет Кюсю (Япония)

## РЕДАКЦИЯ

<b>Главный редактор:</b>	<b>Ю.П. СИМОНОВ (ВЯЗЕМСКИЙ)</b>
<b>Шеф-редактор:</b>	<b>А.А. КОРОЛЕВА</b>
<b>Зам. главного редактора:</b>	<b>Н.Д. АФАНАСЬЕВА, М.В. СИЛАНТЬЕВА</b>
<b>Ответственный секретарь:</b>	<b>Ирина Александровна Чупрова</b> – к.филос.н., МГИМО МИД России (Россия)
<b>Редакторы:</b>	<b>Светлана Юрьевна Дианина</b> – к.филос.н., МГИМО МИД России (Россия) <b>Наталья Александровна Остроглазова</b> – МГИМО МИД России (Россия) <b>Владимир Иванович Коннов</b> – к.социол.н., МГИМО МИД России (Россия) <b>Надежда Юрьевна Ярыгина</b> – МГИМО МИД России (Россия)
<b>Дизайн и верстка:</b>	<b>Волков Дмитрий Евгеньевич</b> – МГИМО МИД России (Россия)
<b>Администратор сайта:</b>	<b>Заборников Андрей Витальевич</b> – МГИМО МИД России (Россия)

## МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: ПРЕДСТАВЛЯЮ НОМЕР

---

**Э**моциональная составляющая мышления — можно ли найти тему более спорную и более интересную одновременно? Тема номера «Аффекты в свете культурной рефлексии» нацеливает на разговор об истоках собственно человеческого («культурного») в их тесной связи с природным. Ссылаясь на Л.С. Выготского (а точнее, на Спинозу) **Андрей Майданский** в статье «Учение Спинозы об аффектах в культурно-исторической психологии» замечает: «... знак становится значимым только тогда, когда он вызывает какой-нибудь аффективный отклик». Источником познавательной страсти таким образом объявляется «свобода» — «аффект в понятии».

Актуальность такого подхода для философии и науки трудно переоценить. Тем более интересно, как «познавательная страсть» философии раскрывается в работах столь разных авторов, как **Питирим Сорокин** (мы публикуем небольшой фрагмент его работы «Пути любви...» в переводе и с развёрнутым комментарием **Марии Дягилевой**) и иранская поэтесса Парвин Этесами (статья **Татьяны Кошемчук, Марины Рейснер и Марзие Яхьяпур** «Богопознание поэта: творчество Парвин Этесами в контексте иранской духовной традиции» продолжает цикл исследований этой группы авторов, исследующих творчество Парвин). Далее в дискуссию о «земных» интер-

претациях «небесного» включаются статьи **Любови Городиловой** («Модели экуменического диалога в дискурсе Русской православной церкви Московского патриархата») и **Василия Щипкова** (Антиномичное понимание секулярного в трудах Г. Флоровского); а тему культурного разнообразия (а также разнообразия теоретических подходов к его исследованию) подхватывают **Марина Бахарева** («Современная имагология: значение и перспективы развития») и **Ксения Бакирова** («Эволюция понятия популярности классического музыканта: историко-культурологический анализ»). Отражения теоретических споров в практической плоскости подробно представлены в исследованиях **Марины Крыжиной** («Влияние неолиберализма на модели научной коммуникации»), **Анны Васильевой** («Культура ведения студенческих дебатов: когда не надо спорить»), **Анны Кирилло-вой** («Метамодернистские тенденции в современных оперных постановках: жанр в поисках новой выразительности») и **Татьяны Дорониной** («Эволюция диалога российского и итальянского кинематографа»). Знание как особая «культурная страсть», раздвигающая горизонты и увлекающая в свой стремительный водоворот, представлено в номере в эпюре, достойном знакомства.

*Юрий Симонов (Вяземский)*



Исследовательская статья  
УДК 141 130.2  
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-7-19>

## УЧЕНИЕ СПИНОЗЫ ОБ АФФЕКТАХ В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Андрей Дмитриевич Майданский

Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Белгород, Россия;  
Институт философии РАН, Москва, Россия  
[caute@yandex.ru](mailto:caute@yandex.ru) <http://orcid.org/0000-0003-2061-3878>



**Аннотация.** Спиноза рассматривал душевную жизнь как деятельную игру аффектов, а человеческую свободу связывал с укрощением страстей при помощи понятий разума. Вслед за ним Л.С. Выготский трактует аффект как «альфу и омегу» психологического развития. Ключевая тема последних рукописей Выготского — та же, что и в «Этике» Спинозы: путь человека к свободе через разумное овладение своими аффектами. Свободу Выготский определял как «аффект в понятии»; в последние годы жизни он исследовал процессы синтеза эмоциональных и интеллектуальных форм в развитии психики ребенка. Вслед за Спинозой Выготский определял аффект как «динамогенное» состояние тела, увеличивающее или уменьшающее его способность к действию; таким образом, аффект выступает как внутренняя движущая сила поведения всех живых существ. Психология, в спинозистском её понимании, есть наука о производстве аффектов в процессе предметной деятельности и обмене аффектами в процессе общения живых существ. Выготский не успел осуществить свой проект «новой психологии человека», а его наследники отказались или не сумели продолжить эту работу. А.Н. Леонтьев, ближайший ученик и соратник Выготского, осудил его «поворот к Спинозе» и вернулся к феноменологической трактовке аффекта как «формы переживания деятельности». Как следствие, поставленная Выготским проблема взаимосвязи аффекта и интеллекта оказалась неразрешимой. Примыкавший к школе Выготского философ Э.В. Ильенков связал начало психической деятельности с формированием образов внешнего мира, утерев из виду аффекты и, тем самым, проблему свободы, как её понимал Спиноза. Возобновление проекта «вершинной психологии» Выготского и исследование эволюции психики на основе понятия свободы как активного овладения своими аффектами и отношениями общения — таковы две точки роста культурно-исторической психологии.

**Ключевые слова:** аффект, понятие, деятельность, психика, свобода, спинозизм, марксизм

**Благодарности:** Исследование выполнено за счет гранта РНФ, проект № 20-18-00028 «Культурно-историческая психология в архивах её творцов».

**Для цитирования:** Майданский А.Д. Учение Спинозы об аффектах в культурно-исторической психологии // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 7–19. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-7-19>

Research article

## SPINOZA'S DOCTRINE OF AFFECT IN CULTURAL-HISTORICAL PSYCHOLOGY

Andrey D. Maidansky

Belgorod National Research University, Belgorod, Russia;  
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia  
caute@yandex.ru <http://orcid.org/0000-0003-2061-3878>

**Abstract.** Spinoza regarded life as an active play of affects, and human freedom as the taming of passions by means of the concepts of reason. Following him, Lev Vygotsky treats affect as the *alpha and omega* of mental development. The key theme of Vygotsky's last manuscripts is the same as in Spinoza's *Ethics*: man's path to freedom via the reasonable mastery of his affects. Vygotsky defines freedom as *the affect in the concept*; in the last years of his life, he investigates the processes of synthesis of emotional and intellectual forms in a child's psychical development. Following Spinoza, Vygotsky defines affect as a *dynamogenic* state of the body, increasing or decreasing its capacity for action. Thus, affect acts as the intrinsic driving force behind the behaviour of all living beings. In the Spinozist view, psychology is the science about production of affects in the process of object-oriented activity and about exchange of affects in the process of communication of living beings. Vygotsky did not have time to carry out his project of the *new psychology of man*, and his successors refused or failed to continue this work. Aleksey Leontiev, Vygotsky's closest disciple and associate, denounced his *turn to Spinoza* and returned to the phenomenological treatment of affect as *a form of experiencing activity*. As a consequence, Vygotsky's problem of the relation between affect and intellect proved to be unsolvable. The philosopher Evald Ilyenkov, who adhered to the Vygotsky school, linked the beginning of psychical activity to the formation of images of the external world, losing sight of affect and, thus, of the problem of freedom as understood by Spinoza. Resuming of L. S. Vygotsky's *height psychology* project and studying the evolution of the psyche, based on the concept of freedom as the active mastery of human affects and communication relationships, form two growth points of cultural-historical psychology.

**Keywords:** affect, concept, activity, psyche, freedom, Spinozism, Marxism

**Acknowledgements:** This work was supported by the Russian Science Foundation grant number 20-18-00028 *Cultural-Historical Psychology in the Archives of Its Creators*.

**For citation:** Maidansky, A. D. (2022) 'Spinoza's Doctrine of Affect in Cultural-Historical Psychology', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(2), pp. 7–19. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-7-19>

Спинозе удалось образовать идею человека etc. Эта идея может быть руководящей для психологии человека как науки... Она — говоря шекспировским языком — показывает человека во всем значении слова.

*Л.С. Выготский*

**Т**ворец культурно-исторической психологии, Л.С. Выготский связывал будущее научной психологии с идеями Бенедикта Спинозы. По смерти Выготского нить спиновистской мысли в психологии, однако, оборвалась. В работах его прямых учеников имя Спинозы почти не упоминается — но дело, конечно, не в имени. Никто из них не захотел или не сумел воспользоваться выточенными в «Этике» линзами категорий и аксиом.

Через полвека после смерти Выготского его биограф М.Г. Ярошевский объявил взгляды Спинозы безнадежно устаревшими и бесполезными для современной психологической науки<sup>1</sup>. Что же, это честная констатация значения Спинозы для «школы Выготского». Но, может быть, сам Выготский вычитал в трудах Спинозы нечто важное — что не заметили его в высшей мере одаренные ученики и соратники, не говоря уже о недалёком биографе?

Мы уже прослеживали спиновские мотивы в трудах Выготского [Майданский, 2008]. На сей раз речь пойдёт о незавершённом спиновистском проекте «вершинной», или «акмеистической», психологии, обрисованном в недавно изданных «Записных книжках» Выготского, и о том, почему никто из учеников не последовал по указанной им тропе.

### **В начале был аффект**

В последние годы жизни внимание Выготского было приковано к учению Спинозы об аффектах (страстях, эмоциях). «В учении Спинозы *implicite* заключена вся акмеистическая психология, всё учение о

понятиях, аффектах и воле, о смысловом и системном строении сознания, которые мы развили *explicite*. У Спинозы есть *идея* человека, которая может служить образцом человеческой природы: это делает его учение о страстях пролегоменами к психологии человека» [Выготский, 2018: 436].

Выготский принимается за разработку новой, современной теории аффектов, сверяя дефиниции и ходы мысли Спинозы с новейшими открытиями в области психологии и физиологии эмоций. В записных книжках он называл свою последнюю рукопись «книгой всей моей жизни» и намеревался посвятить памяти отца. Смерть оборвала работу на пороге переоткрытия спиновской психологии.

Ещё до знакомства с Выготским тему аффектов принял за разработку А.Р. Лурия в челпановском Институте экспериментальной психологии. С 1923 г. он исследовал аффективные реакции при помощи «сопряжённой моторной методики», строившейся на принципе «простой свободной ассоциации» и юнгианском понятии «комплекса». Лурия толковал аффекты в сугубо негативном ключе — как реакции, дезорганизующие и временно разрушающие «нормальное равновесие поведения» человека.

На IX Международный психологический конгресс в Нью-Хэйвене (США) Лурия привёз рукопись книги «Природа человеческих конфликтов»<sup>2</sup>. Первая часть работы посвящена психофизиологии аффекта, часть третья — «Развитие реактивных процессов и проблема овладения поведением» — написана уже в ходе коллектив-

<sup>1</sup> «Философия Спинозы принадлежала другому веку — веку триумфа механистического детерминизма и бескомпромиссного рационализма — и, вопреки надежде Выготского (страстного почитателя Спинозы со студенческих лет), не могла решить проблем, которые требовали новой методологии» [Ярошевский, 1993: 97].

<sup>2</sup> В английском переводе книга вышла три года спустя: [Luria, 1932]. Русское издание увидит свет лишь в следующем столетии: [Лурия, 2002].

ной работы под руководством Выготского. Лурия упоминает о совместных опытах и дискуссиях с А.Н. Леонтьевым и Выготским «в нашей лаборатории» и ссылается на их общие публикации.

Леонтьев также начал заниматься темой аффектов в 1923 г., ещё в пору своей учебы в университете, затем подключился к исследованиям Лурия. В личном архиве Леонтьева сохранились две рукописи 1925 г., одна из которых озаглавлена «Очерк теории аффективности», а вторая посвящена персонально Спинозе. В том году Выготский впервые познакомил Леонтьева и Лурия с замыслом культурно-исторической психологии.

Приступая к исследованию эмоций, Выготский вынес эту тему на обсуждение в ближнем кругу своих сотрудников. В составленном Лурия перечне внутренних конференций значатся: «Проблема эмоций в современной психологии» (21.10.1930) и «Современное учение об эмоциях» (3.01.1931). Погружение в эту проблематику привело Выготского прямо к Спинозе: теме аффектов отведена добрая половина «Этики».

На каком основании Выготский возводит учение Спинозы об аффектах в ранг пролегомен к психологии человека?

Такое сильное утверждение возможно при двух условиях: (1) Спиноза дал нам верное понятие аффекта, и (2) аффект образует первооснову психики, её генетический корень. Если в истоке психики лежит не аффект, а нечто иное, разве могло бы спинозовское учение об аффектах служить воротами в психологию человека?

На начальном этапе становления «культурной психологии» главное внимание уделялось детерминации психологической деятельности извне — формированию высших функций при помощи знаков. В 1930-е гг. Выготский фокусирует внимание на процессах детерминации психики изнутри, посредством *аффекта*.

Дело в том, что знак становится значимым для индивида тогда, когда он вызывает какой-нибудь аффективный отклик; его значимость пропорциональна силе этого отклика. То же самое касается чувственных восприятий, идей и вообще любых внеш-

них факторов психической деятельности. Чем мощнее аффект, тем более значим предмет, его вызывающий.

«За мыслью стоит аффективная и волевая тенденция. Только она может дать ответ на последнее “почему” в анализе мышления», — читаем мы в финальном параграфе «Мышления и речи» [Выготский, 1982: 357]. Волю Спиноза определял как активный аффект, проистекающий из разума (*ex ratione*) и дающий душе успокоение (*acquiescentia*), а не как вымышленный «свободный выбор».

Выготский отлично знал, что Спиноза смотрел на душевную жизнь как на игру аффектов, но не спешил с этим соглашаться. Поворотным пунктом, видимо, стало знакомство с вольным русским переводом книги Уолтера Кеннона «Физиология эмоций» (1927). Выготский усмотрел в опытах Кеннона экспериментальное доказательство правоты Спинозы. В 1930 г. Выготский публикует заметку «Биологическая основа аффекта», где выражает согласие с утверждением Кеннона, что элементарные аффекты — страх, ярость, боль и муки голода — являются наиболее мощными факторами, определяющими поведение людей и животных. Предназначение аффективных реакций состоит в *подготовке организма к деятельности*.

Такое деятельностное — или, как выражается вслед за переводчиками Кеннона Выготский, «динамогенное» — понимание природы аффекта идеально совпало со спинозовским определением аффекта. Выготский не преминул это отметить:

«Мы не можем не воспользоваться этим первым фактическим положением, полученным нами из рук первого экспериментального исследования эмоций, чтобы связать его с соответствующей идеей Спинозы, образующей отправной пункт всего его учения о страстях... Экспериментальное доказательство динамогенного влияния эмоций, поднимающего индивида на более высокий уровень деятельности, является вместе с тем и эмпирическим доказательством мысли Спинозы, которая понимает под аффектами такие состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию,

благоприятствуют ей или ограничивают её, а вместе с тем и идеи этих состояний» [Выготский, 1984с: 102].

За сущность всего живого, включая и человека, Спиноза принял *влечение* (*appetitus*) — стремление сохранять собственную жизнь. Влечение выражается в особых состояниях тела и души, называемых аффектами; они увеличивают или же уменьшают способность живого существа к действию (*agendi potentia*). Первичным аффектом души является *желание*, или осознанное влечение. Удовлетворенное желание вызывает аффект *радости*, неудовлетворенное — аффект *печали*. Все прочие аффекты происходят из этих трёх основных, утверждал Спиноза.

Выготский, пусть далеко не сразу, но присоединяется к мнению Спинозы: «Аффект есть альфа и омега, начальное и конечное звено, пролог и эпилог всего психического развития» [Выготский, 1984а: 297].

Нельзя назвать Выготского последовательным спинозистом, но он стремился мыслить под флагом Спинозы и серьёзно углубил своё понимание спинозовской философии в последние годы, когда обратился к стержневой проблеме «Этики» — исследованию отношений понятия и аффекта. Здесь лежит ключ к *человеческой свободе*.

### Аффекты и проблема свободы

Мысль Выготского всегда вращалась вокруг проблемы свободы. Свободу он считал гораздо более существенным, нежели интеллект, отличием «культурного человека» в сравнении с высшими животными [Выготский, 1983: 120; 1984b: 201]. В записных книжках свобода определяется как *понятый аффект*.

«Понятие аффекта есть активное состояние и есть *свобода*:

*Свобода*: аффект в понятии.

Центральная проблема всей психологии — свобода...

*Грандиозная картина развития личности*: путь к свободе. Оживить спинозизм в марксистской психологии» [Выготский, 2018: 255–256].

Противоречивое единство понятия и аффекта, разума и страстей, мышления и

общения/речи — главная тема последних работ Выготского. У животных разумное поведение абсолютно несовместимо с общением (их общение представляет собой обмен аффектами) и аффективными реакциями вообще. Человек же сумел синтезировать, гармонически соединить эти взаимоисключающие формы деятельности, благодаря чему и обрёл свободу.

Неоспинозистский поворот исследований ещё при жизни Выготского встретил активное неприятие у А.Н. Леонтьева. Об этом свидетельствуют записи с внутренних конференций группы Выготского 1931 г. Леонтьев выступает против «словоцентризма» позиции Выготского, а тот, со своей стороны, упрекает Леонтьева в недооценке «силы социализации» и «преувеличенном значении практики».

Сохранилось пространное, полное драматизма письмо Леонтьева Выготскому от 5 февраля 1932 г. (в тот день Леонтьеву исполнилось 29 лет). В нём, в частности, говорилось: «Сейчас мы как группа связанных идейно людей переживаем огромный кризис... Нашу работу, как работу общую, смяло, подорвало, разбило» [Леонтьев, 2003: 231].

В письме ничего не говорится о характере разногласий; на склоне лет, в устной автобиографии 1976 г. Леонтьев так обрисует их суть: «Конфронтация двух линий на будущее. Моя линия: возвращение к исходным тезисам и разработка их в новом направлении. Исследование *практического интеллекта* (= *предметного действия*)... Линия Выготского: аффективные тенденции, эмоции, чувства. Это — за сознанием. *Жизнь аффектов: отсюда поворот к Спинозе*. Я: практика» [Леонтьев, 2005: 375–376].

В более ранней реминисценции — предположительно, начала 1940-х гг. — Леонтьев отмечает, что последние изыскания Выготского обогатили теорию фактическим содержанием и открыли новые возможности исследования, но расценивает этот шаг как удаление от исходного замысла — «связать жизнь с сознанием». Вместо того, чтобы проследить истоки сознания в предметном мире, в делах человеческих, Выготский занялся исследованием внутренних душевных состояний, аффектов, пытаясь из них объяснить сознание. «Аф-

фект? Но аффект не *движущая* сила», — возражает Леонтьев [Леонтьев, 1994: 40].

Спиноза же считал аффект именно *движущей* силой — детерминантой, «ближайшей причиной» поведения всех живых существ. *Unusquisque ex suo affectu omnia moderatur* — «всякий во всем направляется своим аффектом» [Спиноза, 1993: 91]. Люди часто бывают рабами страстей. Человеческая свобода состоит не в чём ином, как в умении овладеть своими аффектами и тем самым увеличить «способность к действованию».

«Аффект побуждает к действию и к мыслению в известном направлении», — вторит Спинозе Выготский [Выготский, 2018: 473]. Именно в этом пункте расходится со своим учителем Леонтьев. Он отказывается принять такое понятие аффекта, а с ним и спиновскую «идею человека» вообще. По его мнению, разворот к аффектам был ошибкой.

Леонтьев видит связь аффектов с деятельностью, но толкует её феноменологически: аффект есть «форма переживания деятельности», возникающая при несовпадении результата деятельности с её мотивом. Такая трактовка аффектов, сводящая их к переживаниям, прямо противостоит спиновскому «динамогенному» понятию аффекта как состояния тела, влияющего на его способность действовать.

Выготский, помимо психофизиологических опытов Ч. Шеррингтона и У. Кеннона, ссылается на «новую психологию эмоций» — исследования «динамической природы аффекта» К. Левина и М. Принса. «Динамический, активный, энергетический аспект эмоции выдвигается как единственный способ понимания аффекта, допускающий действительно научное, детерминистическое и истинно каузальное объяснение всей системы психических процессов» [Выготский, 1984с: 214].

Аффект не исчерпывается переживаниями, это «целостная психофизиологическая реакция, включающая в себя переживание и поведение определённого рода

и представляющая единство феноменальной и объективной сторон... Эмоция, следовательно, не может играть пассивную роль эпифеномена. Она должна делать нечто» [Выготский, 1984с: 214].

Так понятие аффекта превратилось в яблоко раздора, расколовшее школу Выготского; и даже те, кто остался с ним до конца, игнорировали тему аффектов. Своего апогея конфронтация достигла к началу 1933 г. «У Выготского осталось всё, у меня — *всё сначала*», — записал в дневнике Леонтьев [Леонтьев, 2005: 376].

Он безусловно прав в том, что предметные действия, практика, «история промышленности» должны быть «раскрытой книгой» (Маркс) для научной психологии человека. Но далее потребовалось определить *специфику психологического* исследования предметной деятельности. С этим у Леонтьева возникли проблемы — даже ближайшего соратника, П.Я. Гальперина, ему убедить не удалось. В 1969 г. Гальперин с горечью вопрошал: «Проблема деятельности в психологии, что от неё осталось? Это же словесная тень... Природа самой психической деятельности по-прежнему оставалась неизвестной... Понятие деятельности совершенно выхолощено. Оно никого ни к чему не обязывает» [Гальперин, 2004: 329–330]. Если Выготский после рывка к внешней деятельности вернулся к актам сознания, то Леонтьев принялся объяснять психологические процессы физиологическими, и тем же заняты его ученики, констатировал Гальперин.

Так закончился леонтьевский возврат к практике.

Выготский же предлагал вернуться к Спинозе. В «Этике» жизнь души изображается как поток аффектов. Если так, то научная психология должна начинать с выяснения природы аффекта. Разумеется, культурно-историческая психология может и должна пойти дальше Спинозы, ещё не понимавшего специфики *человеческих, идеальных* аффектов<sup>3</sup> — таких как восхищение звездным небом над головой или

<sup>3</sup> Достаточно привести в пример его суждения о красивом и безобразном как «воспринимаемом нервами движении», полезном или же вредном для здоровья. См.: [Спиноза, 1993: 41].

чувство долга, «моральный закон во мне». Однако простое понятие аффекта, как регулятора «способности к действию», Спиноза нам дал. Выготский намеревался сделать это понятие «альфой и омегой» теоретической психологии, но — не успел.

### Прощай, Спиноза...

По смерти Выготского тема аффектов сместилась на дальнюю периферию исследований. Практически выпала из поля зрения взаимосвязь аффектов с понятиями, а вместе с нею была утеряна и «центральная проблема всей психологии — свобода».

Леонтьев, как явствует из архивных записей, посчитал поставленную Выготским проблему «принципиально неразрешимой», ведущей школу в тупик. «Он [Выготский] пытался решать её в своём “Спинозе”, мне неизвестны эти попытки достаточно хорошо. Я знаю, что она не была решена в смысле *обратного движения аффект — интеллект. Она и не могла быть решена*» [Леонтьев, 1994: 39].

Взяв в руки лекции по общей психологии Лурия или Гальперина, вы обнаружите, что тема аффектов там попросту отсутствует, да и сам термин «аффект» почти не встречается. В лекциях Леонтьева речь об аффектах заходит, однако принятое им понятие аффекта, как «метки» для вещей и ситуаций, не имеет ровно ничего общего с предложенным в «Этике» Спинозы. Имя Спинозы в разговоре об аффектах не звучит (равно как и в остальных лекциях Леонтьева); ещё более странным может показаться отсутствие здесь следов мысли учителя, Выготского...

Причина кроется в перемене взгляда на предмет психологии — в более узком и одностороннем понимании природы психики. На первый план у Леонтьева (и в ещё большей степени — у Гальперина и Ильенкова) выдвинулась ориентировочная функция деятельности, познавательные процессы и образы внешнего мира. Работа психики, по сути, свелась к *когнитивной* деятельности. Аффекты остались в глубокой тени, на другой стороне Луны. Не нашлось места аффектам и в леонтьевской картине эволюции психики: сенсорная —

перцептивная — интеллект — сознание. Что вполне естественно, ибо с леонтьевским понятием аффекта проблему свободы не решишь (если вообще поставишь).

В начале 1960-х гг. новый поворот к Спинозе замышляет Э.В. Ильенков. Однако в своих спинозистских штудиях — в том числе и по проблеме свободы! — Ильенков не касается ни темы аффектов, ни проблемы взаимосвязи понятия и аффекта, образующей живой нерв трёх последних частей спинозовской «Этики». В работах по психологии Ильенков тоже не принимает аффекты в расчёт — начисто их игнорирует. При этом Ильенков идёт до логического конца — настойчивее и последовательнее, чем Леонтьев, — в трактовке психики как формы ориентировочной деятельности в окружающем, внешнем мире.

Элементарной единицей психики является, по Ильенкову, *чувственный образ*. Со стороны субъекта образ представляет собой «индивидуально корректируемую схему внешнего действия», со стороны объекта — пространственный «контур» мира, вовлечённых в процесс деятельности вещей. «Непосредственное ощущение этих *внешних* контуров вещей, как цели, так и средств-препятствий на пути к её достижению — *и есть образ*, и есть клеточная форма психической деятельности, её простая абстрактная схема» [Ильенков, 2009: 98].

Ильенков не придает значения тому простому факту, что любой психический образ эмоционально окрашен, позитивно или же негативно. Предмет, не вызывающий ни малейшего аффекта, остающийся аффективно нейтральным, не оставляет за собой психологического следа, никакого образа. Мы просто не замечаем такие предметы. Психический образ есть отражение (представление) того или иного внешнего предмета деятельности в аффективном состоянии действующего тела.

«Мы будем называть далее такие состояния (affectiones) человеческого тела, идеи которых представляют нам внешние тела находящимися налицо, — *образами вещей*, хотя бы они и не передавали фигур вещей» [Спиноза, 1993: 60]. Иными словами, психический образ есть не что иное, как аффект, представляющий какую-либо внеш-

нюю вещь; причем это представление не обязательно похоже на саму вещь (скажем, болезненное ощущение укола «не передает фигуру» шипа или иглы, но при этом является полноценным образом чувств).

С психологической точки зрения, жизнь — это поток возникающих и угасающих аффектов, сменяющих друг друга в процессе предметной деятельности и регулирующих её интенсивность. *Психология*, в Спинозистском её понимании, *есть наука о производстве аффектов* (в процессе предметной деятельности) *и обмене аффектами* (в процессе общения).

Леонтьев нарисовал грандиозную картину филогенеза психики, Ильенков создал не менее впечатляющую концепцию формирования психики индивидуальной, на примере воспитания слепоглухих детей. Аффектам в обоих случаях места не нашлось.

Согласно Леонтьеву, психика начинается с *ощущения* — ориентировочной реакции на абиотический раздражитель. Ильенков точкой отсчёта истории психики делает «организованную систему ощущений — образ». По его мнению, «первая форма *психически оформленных действий*» возникает лишь через полгода после рождения ребенка на свет, когда тот начинает тянуться к материнской груди [Ильенков, 2009: 96].

Тело животного умеет двигаться от рождения, стало быть, психика ему врождена. А человеческий младенец не умеет, поэтому он *неодушевлённое тело*. Правомерно ли говорить о психике у существа, не имеющего образов внешнего мира и не умеющего как-либо ориентироваться в нём?

От природы нам достаются лишь чисто физиологические функции, обеспечивающие обмен веществ. «Душа» возникает позже — вместе с первым образом внешней вещи. Получив этот образ, мозг приступает к осуществлению *психических функций*, превращаясь в орган ориентации и управления предметной деятельностью тела во внешней среде.

Так выглядит онтогенез человеческой психики в изображении Ильенкова. Предтечей своей концепции он почему-то считал Спинозу<sup>4</sup>. Меж тем для Спинозы образы чувств представляют собой не что иное, как особый сорт аффектов живого тела, отражающих состояния взаимодействующих с ним внешних тел.

«Образы вещей, как мы сказали, суть самые состояния человеческого тела (*humani corporis affectiones*), иными словами — аффекты, которым тело человеческое подвергается (*afficitur*) со стороны внешних причин и которыми оно располагается к тому или другому действию» [Спиноза, 1993: 109].

Ильенковское определение психики, сводящее её к формированию образов внешних вещей, ставит крест на *проблеме свободы* от пассивных аффектов, «страстей», которую решал автор «Этики».

Вычеркнутые из сферы психической деятельности, аффекты автоматически попадают в категорию *физиологических процессов*. Выходит, Спиноза, размышляя «о происхождении и природе аффектов» (заглавие части III «Этики»), вторгнулся в область физиологии, и последовавший за ним Выготский тоже переквалифицировался в физиолога..

Основы физиологического истолкования аффектов заложили в конце XIX в. У. Джемс и К. Ланге, причём последний, как и Ильенков, считал себя наследником дум Спинозы. В неоконченной рукописи Выготского дана мощная критика «органической» теории аффектов (к сожалению, эта рукопись не была опубликована при жизни Ильенкова).

Испытывает ли человеческий младенец аффекты? Спиноза, вне всяких сомнений, ответил бы на этот вопрос утвердительно. Выготский же дал ответ прямым текстом: «Аффект открывает процесс психического развития ребенка и построения его личности и замыкает собой этот процесс, завершая и увенчивая развитие личности в целом» [Выготский, 1984а: 296].

<sup>4</sup> А.В. Сурмава даже попытался изобразить сей мнимый Спинозизм Ильенкова как «революцию в психологии» [Сурмава, 2009].

Для Ильенкова в первичных аффектах нет ничего, кроме голой физиологии. — «Новорождённый младенец тут целиком подобен ещё *растению*. Он живет пока “внешние” условия обмена веществ “приходят к нему сами” — мать. Он ещё не животное — и в психике тут никакой нужды нет... Ребенок не обладает ни образом, ни психикой по той простой причине, что, обладая органической нуждой (в материнском молоке), не обладает *потребностью* в нём — так, как и растение. Он не есть *субъект питания*, а только *объект кормления*» [Ильенков, 2009: 94–95].

Младенца кормят — да, но ведь он ест, лишь когда голоден, а если сыт или болен — отворачивается от пищи, выплевывает её и хнычет — *активно не ест*. Попробуй ещё накорми его, этот «объект» ... Растение же листья не отворачивает и воду не выплевывает, сколько его ни поливай. Так принятая Ильенковым дефиниция психики оборачивается теоретической слепотой к самым обыкновенным фактам.

Кричит и плачет ребенок уже с первым глотком воздуха, улыбается — через пару недель, а вскоре начинает отвечать на эмоции взрослых и удерживать зрительный контакт, забавляться погремушками и т.д. И всё это делает неодушевлённое существо? Человекообразное растение?

Стоит признать аффект, а не образ, истомой «клеточкой» души, как вмиг испарится химера человека-растения («L'Homme Plante», — так озаглавил свой трактат сенсуалист Ламетри). Трио аффектов желания образует самую примитивную, но уже полноценную субъективность, «самость», *das Selbst*. Отказываясь признать в этих природных аффектах («хочу — не хочу», «приятно — противно») явления не только физические, но и душевные, психолог отрезает возможность понять генезис психики, её первоисток, не говоря уже о «вершинной» проблематике свободы личности — свободы, понятой как активное овладение своими аффектами и отношениями общения.

### Призрак спинозизма

На заре Просвещения «спинозистами» стали называть всякого рода вольнодум-

цев и атеистов. Уже Пьер Бейль, яростно споривший со спинозистами в своем знаменитом «Словаре» (1697), заметил, что мало кто из них всерьёз изучал труды Спинозы. Это чистая правда. С тех пор кто только не называл себя «спинозистом»...

Совсем недавно Е.Е. Соколова, ведущая исследовательскую работу в домашнем архиве А.Н. Леонтьева, открыла миру, что и он тоже был спинозист. Без лишних ссылок на Спинозу и совершенно незаметно для окружающих Леонтьев, оказывается, «оживил спинозизм в марксистской психологии» [Соколова, 2019: 654–673]. По примеру учителя, и сама Соколова не стала углубляться в тексты Спинозы, ограничившись парой цитат «для иллюстрации». Таков *modus operandi* типичного спинозиста со времён «радикального Просвещения».

Конечно, и такой спинозист способен почерпнуть у Спинозы что-то ценное, важное. Соколова справедливо указывает на принципы монизма и детерминизма плюс понимание предметной деятельности как субстанции психики. Всё это у Спинозы действительно есть, и не просто есть, а лежит в основе его учения — равно как и в основе учения Маркса.

Зачем же Леонтьеву понадобилось звать на подмогу Спинозу, если у Маркса *те же самые принципы* развиты лучше и выступают рельефнее? Этим простым вопросом Е.Е. Соколова почему-то не задалась, не говоря уже о непростой *проблеме отличия* Спинозы от Маркса в понимании и деятельности, и психики. Оживший Спиноза остался у неё тем же «Марксом без бороды», каким он был во времена молодости Леонтьева у «попов марксистского прихода» с Дебориным во главе.

Самому Марксу, к слову, и в голову не приходило считать себя спинозистом. Он восхвалял французских материалистов, «побивших» Спинозу вкупе с прочими метафизиками XVII столетия. Уже Бейль «опроверг Спинозу» и, написав историю метафизики, засвидетельствовал её смерть, говорится в «Святом семействе» [Маркс, Энгельс, 1955: 139–141]. Никакой нужды в воскрешении «пьяной спекуляции» метафизиков Маркс не видит. Вспомним, сколько желчных насмешек он отпу-

скает на счёт Давида Штрауса, при попытке оживить Спинозизм «застрявшего в дерьме субстанций».

Спинозизм в изложении Е.Е. Соколовой есть, по сути, марксизм, неумело загримированный под Спинозу. Ровным счётом ничего специфичного для Спинозы тут нет. Вместо психологии — обрывки теории познания. Последние три части «Этики», где, собственно, и содержится психологическая теория Спинозы, Соколова вслед за Леонтьевым проигнорировала, об аффектах и словом не вспомнила... Непонятно, что нового такой спинозизм дал марксистской психологии: монизм, детерминизм и принцип деятельности ей были давно известны. Оживлять Спинозу ради этого не обязательно.

Гораздо вернее сказать, что А.Н. Леонтьев *оживил марксизм* в психологии. Ибо в науках о человеке сталинской эры марксизм был скорее мертв, чем жив, — выродился в мертвую фразу, пригодную лишь для того, чтобы бить ею по головам людей науки, в том числе настоящих марксистов, каким был Выготский.

Он оказался единственным, кто обратился к развитой в «Этике» теории аффектов, усмотрев в ней «маяк, освещающий путь для новых исследований... Не только метод, но и *содержание спинозистского учения о страстях* выдвигается в качестве руководящего начала для развития исследований в новом направлении — в направлении уразумения человека» [Выготский, 1984с: 297–298; курсив мой. — А.М.].

Так выглядит реальный, живой *спинозизм психолога*, а не призрак спинозизма, слепленный из пары-тройки философских принципов. Конкретное «содержание спинозовского учения о страстях» начисто отсутствует у всех без исключения наследников Выготского. Ни один из них не откликнулся на его призыв, даже не взглянул на «маяк Спинозы».

В «Этике» решается проблема взаимосвязи аффектов и понятий, дающая ключ к «свободе, или блаженству души». У Леон-

тьева в лекциях о понятиях, мышлении и разумном поведении об аффектах не вспоминается, равно как в лекциях об эмоциях и аффектах нет ни слова о понятиях разума или о человеческой свободе. Природа эмоций обсуждается Леонтьевым с отсылками к «фрейдовской литературе», Фрессу и Пиаже — так, словно ни «Этики», ни «Учения об эмоциях» Выготского на свете нет.

Ильенков, обсуждая понимание природы мышления и даже тему свободы (!) у Спинозы, сумел обойтись без единого упоминания об аффектах. В очерке втором «Диалектической логики» спинозовский человек, захваченный всеми страстями жизни — «как волна в море, гонимая противоположными ветрами, не зная о своем исходе и судьбе» [Спиноза, 1993: 129], — превращается в «мыслящее тело», сканирующее геометрические контуры внешних тел. От «человека во всем значении слова»<sup>5</sup> остался логический скелет, «бедный Йорик»...

Линия развития отечественной психологии, связанная с именами А.Н. Леонтьева и Э.В. Ильенкова, дала немало замечательных открытий, однако — приходится это признать — ушла далеко в сторону от спинозовской магистрали «аффект — понятие», по которой двигалась мысль Л.С. Выготского. Последний в ходе своей теоретической эволюции приближался к Спинозе, в то время как *школа* Выготского от Спинозы лишь удалялась, пока наконец, устами М.Г. Ярошевского, не распрощалась с ним навсегда.

Выготский завещал психологической науке будущего создание современной теории аффектов, продолжающей дело Спинозы. Однако этого мало. Психологии нужен свой «Капитал», говорил Выготский. Требуется *вывести* из понятия аффекта сущностные формы психической жизни, так же как в «Капитале» Маркс выводит формы товарного обмена из простого понятия товара. Теоретически вырастить из «клеточки» аффекта эволюционное древо психики, как это проделала некогда сама

<sup>5</sup> Эти слова Гамлета об отце любил цитировать Выготский. Вслед за Гёте он утверждал, что в спинозовской «Этике» дан перевод Шекспира на язык понятий.

мать-природа. Только так и можно убедительно первичная и универсальная — так сказать, «стволовая».

### Список литературы:

- Выготский Л.С. Записные книжки Л.С. Выготского: Избранное. — Москва: Канон+, 2018. — 608 с.
- Выготский Л.С. История развития высших психических функций // *Собрание сочинений*: в 6 т. Т. 3. — Москва: Педагогика, 1983. — С. 5–337.
- Выготский Л.С. Младенческий возраст // *Собрание сочинений*: в 6 т. Т. 4. — Москва: Педагогика, 1984а. — С. 269–317.
- Выготский Л.С. Мышление и речь // *Собрание сочинений*: в 6 т. Т. 2. — Москва: Педагогика, 1982. — С. 5–361.
- Выготский Л.С. Педология подростка // *Собрание сочинений*: в 6 т. Т. 4. — Москва: Педагогика, 1984б. — С. 5–242.
- Выготский Л.С. Учение об эмоциях. Историко-психологическое исследование // *Собрание сочинений*: в 6 т. Т. 6. — Москва: Педагогика, 1984с. — С. 91–328.
- Гальперин П.Я. Выступление на дискуссии о проблемах деятельности // *Деятельность. Сознание. Личность*. — Москва: Смысл; Академия, 2004. — С. 324–335.
- Ильенков Э.В. Психология (публикация А.Г. Новохатько) // *Вопросы философии*. — 2009. — № 6. — С. 92–105.
- Леонтьев А.Н. Становление психологии деятельности: Ранние работы. — Москва: Смысл, 2003. — 439 с.
- Леонтьев А.Н. К критике теории Л.С. [Выготского] // *Философия психологии*. — Москва: МГУ, 1994. — С. 38–42.
- Леонтьев А.Н. Устная автобиография А.Н. Леонтьева // Алексей Николаевич Леонтьев. Деятельность, сознание, личность. — Москва: Смысл, 2005. — С. 367–385.
- Лурия А.Р. Природа человеческих конфликтов: Объективное изучение дезорганизации поведения человека. — Москва: COGITO centre, 2002. — 525 с.
- Майданский А.Д. Выготский — Спиноза: диалог сквозь столетия // *Вопросы философии*. — 2008. — № 10. — С. 116–127.
- Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // *Сочинения*: в 50 т. Т. 2. — Москва: Госполитиздат, 1955. — С. 3–230.
- Соколова Е.Е. Как А.Н. Леонтьев оживил спинозизм в марксистской психологии, или О неявном философском основании теории деятельности // *Психология. Журнал Высшей школы экономики*. — 2019. — Т. 16, № 4. — С. 654–673. — <https://doi.org/10.17323/1813-8918-2019-4-654-673>
- Спиноза Б. Этика. — Санкт-Петербург: Аста-пресс, 1993. — 247 с.
- Сурмава А.В. Ильенков и революция в психологии // *Логос*. — 2009. — № 1. — С. 112–132.
- Ярошевский М.Г. Л.С. Выготский: в поисках новой психологии. — Санкт-Петербург: Международный фонд истории науки, 1993. — 301 с.
- Luria A.R. *The Nature of Human Conflicts, or Emotion, Conflict and Will: an Objective Study of Disorganisation and Control of Human Behaviour*. — New York: Liveright, 1932. — VII, 431 p.

### References:

Galperin, P. Ya. (2004) 'Vystuplenie na diskussii o problemakh deiatel'nosti [Speech at the discussion on the problems of activity]', in *Deiatel'nost'. Soznanie. Lichnost' [Activity. Consciousness. Personality]*. Moscow: Smysl Publ, Akademiia Publ., pp. 324–335 (In Russian).

- Ilyenkov, E. V. (2009) 'Psychology', *Voprosy filosofii*, (6), pp. 92–105. (In Russian).
- Leontiev, A. N. (1994) 'K kritike teorii L.S. [Vygotskogo]' [Towards a critique of L.S. Vygotsky's theory], in *Filosofia psikhologii [Philosophy of psychology]*. Moscow: Moscow State University Publ., pp. 38–42. (In Russian).
- Leontiev, A. N. (2003) *Stanovlenie psikhologii deiatel'nosti: Rannie raboty [The formation of the psychology of activity: Early works]*. Moscow: Smysl Publ. (In Russian).
- Leontiev, A. N. (2005) 'Ustnaia avtobiografiia A.N. Leontieva [Oral autobiography by A.N. Leontiev]', in *Aleksei Nikolaevich Leontiev. Deiatel'nost', soznanie, lichnost' [Aleksi Nikolaevich Leontiev. Activity, consciousness, personality]*. Moscow: Smysl Publ., pp. 367–385. (In Russian).
- Luria, A. R. (1932) *The nature of human conflicts, or emotion, conflict and will*. New York: Liveright. (Russ. ed.: (2002) *Priroda chelovecheskikh konfliktov: Ob'ektivnoe izuchenie dezorganizatsii povedeniia cheloveka*. Moscow: COGITO centre Publ.).
- Maidansky, A. D. (2008) 'Vygotsky — Spinoza: Dialogue through Centuries', *Voprosy filosofii*, (10), pp. 116–127. (In Russian).
- Marx, K. and Engels, F. (1845) *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten*. Frankfurt a.M: Literarische Anstalt. (Russ.ed.: (1955) 'Sviatoe semeistvo', in *Sochineniia: v 50 t. T. 2 [Works in 50 vols. Vol. 2]*. Moscow: Gospolitizda Publ., pp. 3–230.).
- Sokolova, E. E. (2019) 'How A.N. Leontiev Revived Spinozism in Marxist Psychology, or On the Implicit Philosophical Basis of the Theory of Activity', *Psychology, Journal of the Higher School of Economics*, 16(4), pp. 654–673. (In Russian). <https://doi.org/10.17323/1813-8918-2019-4-654-673>
- Spinoza, B. (1677) *Ethics: ethica ordine geometrico demonstrata*. [Place of publication not identified]. (Russ.ed.: (1993) *Etika*. Saint-Petersburg: Asta-press.)
- Surmava, A. V. (2009) 'Ilyenkov and the revolution in psychology', *Logos. Philosophical and Literary Journal*, (1), pp. 112–132. (In Russian).
- Vygotsky, L. S. (1982) 'Myshlenie i rech' [Thinking and speech]', in *Sobranie sochinenii v 6 t. T. 2 [Collected works in 6 vols. vol. 2]*, Moscow: Pedagogika Publ., pp. 5–361. (In Russian).
- Vygotsky, L. S. (1983) 'Istoriia razvitiia vysshikh psikhicheskikh funktsii [The history of the development of higher mental functions]', in *Sobranie sochinenii v 6 t. T. 3 [Collected works in 6 vols. vol. 3]*. Moscow: Pedagogika Publ., pp. 5–337. (In Russian).
- Vygotsky, L. S. (1984a) 'Mladencheskii vozrast' [Infancy], in *Sobranie sochinenii v 6 t. T. 4 [Collected works in 6 vols. Vol. 4]*. Moscow: Pedagogika Publ., pp. 269–317. (In Russian).
- Vygotsky, L. S. (1984b) 'Pedologiiia podrostka [Pedology of the adolescent]', in *Sobranie sochinenii v 6 t. T. 4. [Collected works in 6 vols. Vol. 4.]*. Moscow: Pedagogika Publ., pp. 5–242. (In Russian).
- Vygotsky, L. S. (1984c) 'Uchenie ob emotsiakh. Istoriko-psikhologicheskoe issledovanie' [The teaching about emotions. Historical-psychological studies], in *Sobranie sochinenii v 6 t. T. 6. [Collected works in 6 vols. vol. 6.]*. Moscow: Pedagogika Publ., pp. 91–328. (In Russian).
- Vygotsky, L. S. (2018) *Zapisnye knizhki L.S. Vygotskogo: Izbrannoe [Vygotsky Selected notebooks]*. Moscow: Kanon+ Publ. (In Russian).
- Yaroshevsky, M. G. (1993) *L.S. Vygotsky: v poiskakh novoi psikhologii [Vygotsky: In search of a new psychology]*. Saint-Petersburg: Mezhdunarodnyi fond istorii nauki Publ. (In Russian).

### Информация об авторе

**Андрей Дмитриевич Майданский** — доктор философских наук, профессор кафедры философии Белгородского государственного национального исследовательского университета. 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85 (Россия); ассоциированный научный сотрудник Института философии РАН. 109240, г. Москва, Гончарная ул., д.12, стр. 1 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

***Information about the author***

**Andrey D. Maidansky** — Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Philosophy, Belgorod National Research University, 85, Pobedy str., Belgorod, Russia, 308015 (Russia); Research Associate at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, Russia, 109240 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 02.04.2022; одобрена после рецензирования 03.05.2022; принята к публикации 22.05.2022.

The article was submitted 02.04.2022; approved after reviewing 03.05.2022; accepted for publication 22.05.2022.

# ФЕНОМЕН ЛЮБВИ В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КРИЗИСА. КОММЕНТАРИЙ К ГЛАВЕ 15 СОЧИНЕНИЯ ПИТИРИМА СОРОКИНА «ПУТИ И СИЛА ЛЮБВИ...»

Мария Васильевна Дягилева

---

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия  
yylfi@bk.ru <https://orcid.org/0000-0003-0303-978X>

---



**Аннотация.** Объектом данного исследования является творчество выдающегося социолога и философа XX в., предметно раскрытое на материале одного из ключевых сочинений философа — книге «Пути и сила любви: виды, факторы и техники нравственной трансформации» [SoroKin, 1954]. Стремление вписать идеи данного произведения в контекст научных и философских идей мыслителя определило необходимость краткой систематизации его подходов к причинам современных ему кризисных явлений в обществе, а также сравнения предложенных им путей преодоления кризиса в ряде других произведений. Тем не менее, в центре внимания исследования остаётся текст «Путей...», где содержится подробный анализ философско-религиозного понимания любви, характеризуются её разнообразные аспекты и способы действия. По мнению мыслителя, именно любовь является необходимым противоядием, способным исцелить все недуги общества, вывести человечество из глубочайшего кризиса, связанного с распадом чувственной культуры — одной из «социокультурных суперсистем», циклическая смена которых определяет характер его развития. Любовь при этом — реальный социальный процесс, определяющий минимум солидарности в обществе. Несмотря на отсутствие перевода «Путей любви...» на русский язык в полном объёме, книга давно введена в научный оборот и хорошо известна специалистам, знакомым с научным наследием П. Сорокина. Выполненный мной перевод главы 15 этого сочинения, представленный в текущем номере журнала «Концепт: философия, религия, культура», может считаться большой цитатой, позволяющей русскоязычному читателю более подробно познакомиться с ключевыми идеями философа в рамках исследования факторов и техник морального воспитания в различных социокультурных контекстах, связанных с особенностями религиозного самосознания.

**Ключевые слова:** П.А. Сорокин, созидательный альтруизм, любовь, философия любви, добрые соседи, святые, эрос, агапе, аспекты любви

**Для цитирования:** Дягилева М.В. Феномен любви в контексте цивилизационного кризиса. Комментарий к главе 15 сочинения Питирима Сорокина «Пути любви...» // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 20–28. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-20-28>

Philosophical essay

## THE PHENOMENON OF LOVE IN THE CONTEXT OF A CIVILIZATIONAL CRISIS. COMMENTARY ON CHAPTER 15 OF *THE WAYS AND POWER OF LOVE* BY PITIRIM SOROKIN

Maria V. Dyagileva

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

gylfi@bk.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0303-978X>

**Abstract.** The object of this study is the work of the outstanding sociologist and philosopher of the 20th century Pitirim A. Sorokin as is evident from his work *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation* [Sorokin, 1954]. Herein Sorokin provided his elaborate scientific analysis of the crisis state of contemporary society and considered the causes of this phenomenon. To put the above-mentioned ideas into the context of Sorokin's scientific and philosophical theories means to organize into a system his approaches to crisis phenomena of the contemporary society. Moreover, the solutions suggested by P. Sorokin need to be compared across his various works. Still *The Ways...* with its analysis of philosophical and religious understanding of love, its functioning, and versatility, makes up the heart of the research. According to the philosopher, love is an ultimate cure for societal maladies and evils. It is love that is capable of turning societies over in the times of crisis and collapse of sensual culture. Sensual culture is stated as one of three cultural supersystems evolving in cycles. That said, love is a real social process that determines the minimal level of consensus in a society. It should be noted that despite having no translation into the Russian language, Sorokin's book has been widely introduced into the scholarly discourse and those concerned are well aware of its importance. My translation of Chapter 15 of the work presented in this issue of the journal *Concept: Philosophy, Religion, Culture* can be considered as a vast quotation of Pitirim Sorokin's writings and will let Russian-speaking readers learn more about the key ideas of the philosopher on understanding the factors and techniques of moral education in different socio-cultural contexts in connection with peculiarities of religious self-consciousness.

**Keywords:** Pitirim Sorokin, creative altruism, love, philosophy of love, good neighbors, saints, eros, agape, aspects of love

**For citation:** Dyagileva, M. V. (2022) 'The Phenomenon of Love in the Context of a Civilization Crisis. Commentary on Chapter 15 of *The Ways and Power of Love* by Pitirim Sorokin', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(2), pp. 20–28. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-20-28>

Один из самых незаурядных мыслителей XX в., П.А. Сорокин уделил значительное внимание анализу состояния глубочайшего кризиса европейской цивилизации, который, по его мнению, затрагивал все без исключения сферы жизни общества — социальную, экономическую, политическую, научную, религиозную, философскую, область искусства, законов, морали, нравов и даже семейных и matrimониальных отношений [Sorokin, 1992: 16.]. Стоит ли говорить, что исследование данной проблемы не утратило актуальность и в настоящее время, учитывая специфику современных религиозных, этнических и геополитических конфликтов. Вопрос об их исторических корнях и моделях преодоления — один из важнейших в наши дни.

По мнению философа, на фоне ужаснейших событий истории XX в. все оптимистические, или, как их называл, «розовые теории прогресса», оказались не более чем иллюзией. Отыскивая причину трагических и кровавых событий этого периода, П.А. Сорокин ещё в 1930-е гг. выдвинул теорию циклических смен культурных суперсистем (в том числе её обоснованию посвящен его фундаментальный четырёхтомный труд «Социальная и культурная динамика»). Согласно данной теории, всю историю человечества можно разбить на фазы последовательного перехода от чувственной культуры к умозрительной<sup>1</sup>, а потом к идеалистической. Чувственной культуре свойственно материалистическое и утилитарное мировоззрение, натурализация искусства, эгоистическая эксплуатация окружающей действительности. Умозрительной (идеациональной) — аллегоричность искусства, абсолютизация бытия, приоритет духовных потребностей, стремление к милосердию и альтруизму, стремление к самосовершенствованию. Идеалистическая суперсистема — самая непродолжительная (100–200 лет) — объединяет положения чувственной и умозрительной. Её основной принцип «частично

сверхсенсорный и религиозный, а частично светский и посясторонний» [Сорокин, 1992: 431].

Анализ основных особенностей и конкретных проявлений суперсистем позволил сделать вывод о том, что каждая из них определяется особым «духом времени», его главными вопрошаниями и стремлениями, причём характеристики каждой из суперсистем не содержат негативных коннотаций. Последующие изыскания философа развивали, уточняли и дополняли теорию суперсистем. Так, в работе «Кризис нашего времени» (1941), являющейся по сути кратким пересказом идей «Социальной и культурной динамики», П.А. Сорокин констатировал распад «чувственной» культуры и необходимость её перехода на новый этап, в котором будут преобладать альтруистические начала, основанные на бескорыстной любви, направленной на всё человечество, а не на отдельных индивидов. Рассматриваемая концепция получила дальнейшее развитие также в работе 1959 г. «Power And Morality: Who Shall Guard the Guardians?», написанной в соавторстве с W.A. Lunden, а также в книге 1964 г. «Главные тенденции нашего времени».

Кризис современной чувственной культуры, с её апокалиптическими ощущениями, утопическими замыслами и роковыми катастрофами, описан в работах П.А. Сорокина сквозь призму критики современного ему искусства, эгоистичной политики, сексуальных революций, увеличения патологий и криминальных явлений. В этой связи уместно вспомнить авторскую ремарку из введения к фундаментальному труду «Пути и сила любви: типы, факторы и техники моральной трансформации»: современное сообщество больше внимания уделяет разрушительным и паталогическим явлениям, нежели исследованию благоприятных для социума явлений, таких как любовь и альтруизм [Sorokin, 1954: р. XII]. Параллельно в творчестве П.А. Сорокина обнаруживается имплицитное срав-

<sup>1</sup> Традиционно термин «ideational» переводили как «идеациональный», но чтобы избежать путаницы, кажется более уместным перевести как «умозрительный» тип культуры.

нение религиозного<sup>2</sup> и светского подхода в преодолении жизненных испытаний: любящая культура рано или поздно поднимает вопрос, заданный Понтием Пилатом Христу: «Что есть истина?». Ответов на этот вопрос неизмеримое множество, но все они могут быть разбиты на три категории, соответствующие трём суперсистемам. Умозрительная истина в его понимании неразрывно связана с трансцендентным, Божественным, Его неизмеримой милостью. Сверхчувственным путём и мистическим опытом, который открывается благодаря откровению, слабый и смертный человек имеет доступ к вечной, глубокой и животворящей истине: «Такая правда может называться истиной веры» [Сорокин, 1992а: 467].

В эпоху чувственной культуры истина приравнивается к эмпирическому, или опытному, познанию мира. Истинными считаются лишь восприятия, почерпнутые из действительности органами чувств. Ко всему сверхчувственному данная культура либо испытывает равнодушие, либо воинственно его отрицает.

Идеалистическая истина признает оба подхода: она подчёркивает важную роль восприятия как источника и критерия обоснованности суждений, а с другой стороны, утверждает необходимость Божественного откровения для любого познания. Более того, благодаря разуму человек может обрабатывать и сверхчувственные суждения, такие как суждения логики и математики, объединяя в себе всю полноту эмпирической истины, религиозной истины и истины разума. Однако между чувственной и умозрительной истиной всегда существует конфликт, подобный конфликту между зарождающимся христианством и греко-римской цивилизацией. Особенно ярким примером данного утверждения служат известные высказывания Тертуллиана («Верую, ибо абсурдно» [Тертуллиан, 1994: 33]).

Кроме того, «в чувственных культурах и обществах эмпирические системы философии набирают силу, а философия, основанная на идеалистической и идеациональной истинах, приходит в упадок» [Сорокин, 1992а: 467]. Чувственное мышление имеет тенденцию к механистической, материалистической и бихевиористской интерпретации. Это отражается также и на системе ценностей и идеалов, потребностях и удовольствиях. В связи с этим возникает и концепция релятивизма, которая в свою очередь «уступает место скептицизму, цинизму и нигилизму» [Сорокин, 1992а: 471].

Неминуемым следствием вышеизложенного становится тенденция к разрушительной роли в культуре даже самых замечательных научных открытий, их опасность для мирового порядка и благополучия. Безразличие к добру и злу делает науку аморальной и циничной, безразличной ко всему, кроме мамоны. Однако с другой стороны, как отмечает Сорокин, мы можем наблюдать и реакционный процесс — рост числа учёных, отказывающихся участвовать в подобного рода «открытиях». По мере отхода от чувственного типа культуры, в философии на место идей борьбы за существование и выживания сильнейших приходят концепции взаимопомощи, сотрудничества и альтруизма. В сфере религии воинственному атеизму и росту новых религиозных учений, искажающих и эклектически смешивающих различные религиозные верования, противостоит на этом цивилизационном витке духовное и религиозное возрождение и «истинно альтруистические движения».

Как уже отмечалось, П.А. Сорокин многократно подчёркивал: преобладание того или иного подхода к интерпретации истины связано с культурной суперсистемой, то есть прежде всего — с периодом истории, в котором оно проявляется. Выделенные им три типа культурных суперсистем связывают конкретную культуру и «дух эпохи», что

<sup>2</sup> П.А. Сорокин рассматривает не только христианские религиозные традиции, но также и буддийские, дзэн-буддийские, йогические, суфийские практики. Здесь в наиболее яркой форме проявляется интегрализм Сорокина, писавшего, что «новый нарождающийся социокультурный строй обещает обеспечить добровольное объединение религии, философии, науки, этики, изящных искусств в одну интегрированную систему высших ценностей Истины, Добра и Красоты» [Сорокин, 1992с: 35–38].

проявляется в целях, устремлениях и нуждах людей. На некоторых этапах развития человечество больше всего нуждается в техническом прогрессе, что приводит к утверждению чувственной культуры; умозрительная культура доминирует в обществе, где на первый план выступают духовные потребности, искусство становится аллегоричным, а основой этики становятся идеи милосердия и альтруизма. Потребности индивида в умозрительной культуре удовлетворяются посредством изменения самого себя, самосовершенствования. Цикличность смены суперсистем П.А. Сорокин объяснял вытеснением одной системой другой.

По мнению учёного, современное ему общество атомизируется и распадается в силу того, что индивиды замыкаются в своих «эгоистических раковинах», что становится корнем почти всех конфликтов. Анализируя современность, философ пришёл к выводу, что выход из кризиса культуры данного периода можно выразить следующей сжатой формулой: «кризис — Божий суд — очищение (катарсис) — милосердие (харизма) — возрождение (crisis — ordeal — catharsis — charisma — resurrection) [Сорокин, 2009: 332].

Но что же представляет собой подобное возрождение посредством милосердия? Можно предположить, что именно любовь и есть та самая милость, дарованная свыше для очищения и возрождения человечества. В работе «Пути и силы любви» Сорокин прямо говорит, что только мистическая энергия бескорыстной любви может преодолеть все кризисные явления современности, превозмочь войны, конфликты и разрушительные тенденции внутри самого индивида и социума в целом. Мыслитель писал: «Самые чистые и самые интенсивные формы любви спонтанно возникали в основном во взаимодействиях членов одной семьи, ближайших друзей, небольших, лицом к лицу, групп — научных, религиозных, политических, профессиональных, этнических, культурных или им подобных. С расширением таких групп в более крупные и всё более укрупняющиеся единицы

производство наиболее интенсивных и чистых форм любви постепенно снижается (на душу населения), а производство ненависти и антагонизмов имеет тенденцию к возрастанию» [Sorokin, 1954: 38].

Характеризуя мистическую сущность любви, П.А. Сорокин использовал различные термины, например: сила, энергия, благодать, — понимая под этим нечто связанное со способностью «производить действие или эффект» [Sorokin, 1954: 6–14]. Он выделил несколько основных аспектов любви: онтологический, религиозный, этический, физиологический, биологический, психологический и социальный. Онтологический аспект любви, по мнению философа, подобен эмпедокловой любви, которая служит для созидания жизни и объединения живых элементов в организмы. Биологический аспект любви проявляется у людей в заботе о потомстве, психологический — в отождествлении объекта своей любви с высшей ценностью и стремлению слиться с этой ценностью, религиозный — в единстве божественного начала и любви (Бог есть любовь, а любовь — Бог, и тот, кто живёт в любви, тот живёт и в Боге). Этический аспект отождествляет любовь с добротой, неотделимой от истины и красоты, а физический, или конкретно физиологический, служит для поддержания всего органического и неорганического космоса. Примечательно, что согласно взглядам П.А. Сорокина, эротическая любовь не всегда является эгоистической, направленной лишь на удовлетворение потребностей: если партнёры рассматривают друг друга как высшую ценность и стремятся к слиянию в одно любящее «мы», то такую любовь можно назвать альтруистической.

Анализируя множественные аспекты манифестации любви, философ акцентирует внимание на важнейшем онтологическом аспекте понимания любви, в котором любовь представляет собой одну из сторон триединства Красоты, Истины и Любви. Например, в христианской философской мысли это единство соответствует триединству Богу<sup>3</sup> — Богу Отцу, Богу Сыну и

<sup>3</sup> В индийской культуре также существует традиция интерпретировать бога как любовь. Один из примеров — фильм 1978 г. «Истина, любовь и красота», где слово «любовь» — «shivam», означает одновременно и вечную любовь, и бога Шиву.

Святому Духу. Подобная интерпретация созвучна сорокинскому предположению, что «возможно она [любовь — агапе] приходит к человеку свыше» [Сорокин, 1997: 258–259].

Согласно Сорокину, бескорыстная любовь является созидательной силой, способной предотвратить агрессию, межгрупповые и межличностные конфликты; потушить пожар возрастающей «борьбы всех против всех». Современник Сорокина Н.С. Тимашев писал, что концепция «созидательного альтруизма» П.А. Сорокина по сути является антитезой идее классовый борьбы К. Маркса [Зюев, 2000: 35]. Однако у Сорокина (и это важно подчеркнуть) любовь выступает именно как причина, порождающая альтруизм, а не эквивалентное альтруизму понятие. Хотя, конечно же, любовь без дел мертва<sup>4</sup>.

В рамках исследования «Альтруистическая жизнь: исследование американских «добрых соседей» и христианских святых» (*Altruistic love: A study of American "good neighbours" and Christian saints*) Сорокин последовательно сравнивал два главных типа альтруистов — «добрых соседей» и «святых». «Добрые соседи» руководствуются принципами отчасти «прагматическими», потому что наиболее общей причиной своего поведения они зачастую называют желание создать некую благотворную среду, проникнутую идеями взаимопомощи и благожелательности [Sorokin, 1950:11]. Важно подчеркнуть, что именно данный тип альтруистов производит наибольшее «количество» любви, с точки зрения Сорокина.

Святые, или апостолы любви, как называет их Сорокин, достигают более совершенной и возвышенной бескорыстной любви путём особой мистической интуиции. В некоторых случаях они даже отождествляют себя со сверхсознательным источником Любви, Красоты и Истины, называя себя инкарнациями, или одержимыми подобными силами, например, Богом, Брахмой, Отцом, Матерью или другими эквивалентами [Sorokin, 1954:109].

Если добрые соседи руководствуются «рациональным» пониманием любви и нравственности, то святые в некотором смысле выходят за рамки рационального и в стремлении слиться со сверхсознанием проявляют себя как гении творческой любви, как создатели новых моральных законов, как образцы абсолютно нового типа поведения. Соответственно, являясь исключениями, они чаще приводят не к единению людей, а, наоборот, к их разобщению. Однако именно они расширяют границы понимания «этичного» и дают пример более возвышенного проявления любви и служения людям.

Любовь проявляется не только в альтруизме, но и в произведениях «творцов в области конструктивной правды» — деятелей науки, философии и техники, а также творцов в сфере изобразительного искусства. «Любовь, солидарность и любые мирные отношения не падают с небес на землю; как и еда, и любая другая материальная потребность, они должны производиться» [Sorokin, 1954: 36]. Соответственно любовь первична по отношению к альтруизму, но альтруизм является важнейшей частью проявления любви, её наиболее существенным критерием. Так как любовь, как и любая другая энергия, должна производиться, аккумулироваться и распределяться между членами общества, Сорокин предлагает план для производства более интенсивной и чистой энергии любви и обогащения ею человечества. Первый этап заключается в увеличении количества творческих героев Любви (*athletae Dei*). За этим должно последовать увеличение количества творческих героев Истины и Красоты (науки и искусства). Затем следует увеличение производства любви рядовыми членами общества. Следующий этап — это увеличение производства любви группами и институтами. И, наконец, увеличение производства любви культурными системами и всеобщей культурой [Sorokin, 1954: 39–44]. Общество, «пересобранное» в соответствии с предлагаемой схемой, будет «пропитано атмосферой»

<sup>4</sup> Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва (Иак 2:26).

любви, и, когда возникнет опасность социальной катастрофы или конфликта, нужно будет только высвободить некоторое количество энергии любви, тем самым потушив костер вражды и ненависти.

В производстве энергии любви огромную роль играет структура личности, которую Сорокин сравнивал с кошельком с четырьмя отделениями, каждое из которых отвечает за определённый уровень: биологическое бессознательное (или подсознание), биологическое сознание, социокультурное сознание и сверхсознание. Согласно его взглядам, альтруисты могут быть прирождёнными (это обладатели сверх сознания, как Иисус Христос), обращёнными (апостол Павел) и смешанными (М. Ганди, Шри Рамакришна), но независимо от типа личности, каждый отдельный индивид способен на подобную трансформацию. Зачастую такая трансформация происходит в периоды социальных кризисов, войн, глобальных потрясений и бедствий. Тогда в силу вступает закон поляризации, гласящий, что «люди реагируют и преодолевают фрустрацию и невзгоды в зависимости от типа личности»: либо нравственно мужают и проявляют чудеса творчества и альтруизма (позитивная поляризация), либо деградируют, звереют, впадают в цинизм и самовозвеличивание (негативная поляризация) [Сорокин, 1992b: 161].

Сорокин полагает: для того, чтобы развить свою творческую и альтруистическую интеграцию, индивиду необходимо сопоставить своё поведение с совокупностью социальных норм и ценностей в обществе и культуре в целом, выделив таким образом тройной набор операций — личностный, социальный и культурный, которые неотделимы друг от друга. Поэтому, если личность нацелена на духовное развитие, она должна принять изменения не только внутри самой себя, но и на уровне культурных ценностей и своей принадлежности к социальным группам. Если человек стремится радикально изменить свою групповую принадлежность, он должен соответственно изменить свои культурные ценности и структуру личности. В противном случае желаемое изменение будет достигнуто с определённой ошибкой, что

приведёт к сбою. Это тройное изменение инициируется иногда в структуре личности и затем сопровождается соответствующим изменением культурных ценностей и групповой принадлежности индивида. Иногда это изменение начинается в его культурных ценностях или в его групповой принадлежности. В каком бы из этих трёх полей оно не было запущено первым, — чтобы быть успешным, оно должно сопровождаться соответствующим изменением в двух других полях. Если изменение не является тройным, оно остается поверхностным и бесплодным, принимая формы, весьма отличающиеся от ожидаемых.

Высшая любовь выходит за пределы наших сознательных эгоистичных рациональных интересов — гедонистических, утилитарных и эвдемонистических. В этом лежит важнейшее отличие любви как агапе, как наивысшего её творческого проявления, и эротической любви. Высшая любовь часто побуждает жертвовать важнейшими интересами нашего эго. Время иногда требует бескорыстной жертвы, в том числе и самой жизнью индивида. Очевидно, с точки зрения эгоцентричного человека не может быть логических причин для такой жертвы. С другой стороны, ещё в ранних своих работах, исследуя некоторые исторические тенденции развития общества, Сорокин отмечал, что «биологический факт полового общения с ростом культуры всё более и более одухотворяется и что личность всё более и более индивидуализируется» [Сорокин, 2014: 518].

Научное знание о силе любви и её потенциальном воздействии, по мнению П.А. Сорокина, — «незначительное», однако любовь всё равно, оказывает огромный терапевтический эффект. Философ приводит результаты серьёзных статистических исследований, касающихся медицины, психологии, педагогики, межличностных и внутриличностных отношений, а также обширные исторические факты, показывающие актуальность идей «великих апостолов любви» от Будды и Иисуса до Ганди. Именно такая любовь даёт возможность исцеления от величайших недугов современности — войн, насилия, голода, преступления, нищеты и безумия.

Даже полвека спустя наследие П.А. Сорокина не теряет своей актуальности. Во многом это обосновано тем фактом, что хотя в современном мире глобализма зачатую культивируются так называемые «общечеловеческие ценности», однако даже самые яростные сторонники данной концепции рано или поздно сталкиваются с проблемой невозможности найти «общее» в этих «общечеловеческих ценностях». Установка философа на коренное преобразование человеческой природы, которую в духе русской метафизики он видел в необходимости и возможности альтруизации общества через раскрытие творческого потенциала бескорыстной возвышенной любви, представлен им как путь обуздания тёмных страстей, насыщенной индивидуальной работы по преодолению эмпирического «я», которое способно перестроиться под руководством просветлённого разумом чувства.

Вслед за П.А. Сорокиным хочется подчеркнуть, что ни различные договоры, под-

писанные на международных конференциях, ни наиболее общие религиозные мотивы, ни даже либеральные гимны «свободе» и «ценности человеческой жизни» не могут до конца объединить представителей различных культур. Любовь, о которой говорит философ в её онтологическом, биологическом, религиозном, психологическом, этическом, физическом аспектах; средства накопления и перераспределения таинственной «энергии любви» и возможности её благотворного влияния на человека, — всё это и сегодня остаётся вопрошанием современности. Настолько сможет подобное вопрошание преодолеть невзгоды и привести человечество к новому светлому будущему, став основанием конструирования очередных моральных и политических проектов — тема вечного спора между конструктивизмом и структуриализмом. В любом случае, философское изучение темы альтруизма в религиозноведческом ключе представляется перспективным направлением дальнейших исследований.

### Список литературы:

- Зюев Н.Ф. Философия любви Питирма Сорокина. — Сыктывкар: Эском, 2000. — 157 с.
- Сорокин П.А. <Рец. на кн.:> Д-р Ф. Мюллер-Лиэр. Фазы любви // Собрание сочинений. Т.1. Ранние сочинения, 1910–1914 годы. — Сыктывкар: Анбур, 2014. — С. 518–519.
- Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. — Москва: Наука, 1997. — 350 с.
- Сорокин П.А. Дальняя дорога: автобиография. — Москва: Терра, 1992b. — 302 с.
- Сорокин П.А. Кризис нашего времени // Человек. Цивилизация. Общество. — Москва: Политиздат, 1992a. — С. 427–504.
- Сорокин П.А. Кризис нашего времени: социальный и культурный обзор. — Москва: ИСПИ РАН, 2009. — 384 с.
- Сорокин П.А. Моя философия — интегрализм // Социологические исследования. — 1992с. — № 10. — С. 134–139.
- Тертуллиан Кв. Септ. Флор. Избранные сочинения. — Москва: Прогресс: Культура, 1994. — 448 с.
- Sorokin P.A. The crisis of our age. — Oxford: One World Publications, 1992. — 281 p.
- Sorokin P.A. The ways and power of love: types, factors, and techniques of moral transformation. — Boston: Beacon Press, 1954. — XIV, 552 p.
- Sorokin P.A. Altruistic love: a study of American “good neighbours” and Christian saints. — Boston: Beacon Press, 1950. — VII, 253 p.

### References:

- Zyuzev, N. F. (2000) *Filosofiya lyubvi Pitirima Sorokina [Philosophy of love by Pitirim Sorokin]*. Syktyvkar: Eskom. (In Russian).

- Sorokin, P. A. (1950) *Altruistic love: a study of American 'good neighbours' and Christian saints*. Boston: Beacon Press.
- Sorokin, P. A. (1958) 'Integralism is my philosophy', in : *This is my philosophy : twenty of the world's outstanding thinkers reveal the deepest meanings they have found in life*. London : G. Allen & Unwin, pp. 180–189. (Russ.ed.: (1992) 'Moya filosofiya – integralizm', *Sotsiologicheskiye issledovaniya*, (10), pp. 134–139.).
- Sorokin, P. A. (1954) *The ways and power of love: types, factors, and techniques of moral transformation*. Boston: Beacon Press.
- Sorokin, P. A. (1963) *A long journey: the autobiography*. New Haven: College and University Press. (Russ. ed.: (1992) *Dal' naja doroga: avtobiografija*. Moscow: Terra.).
- Sorokin, P. A. (1964) *The basic trends of our times*. New Haven: College & University Press. (Russ.ed.: (1997) *Glavnyye tendentsii nashego vremeni*. Moscow: Nauka Publ.).
- Sorokin, P. A. (1992b) *The crisis of our age*. Oxford: One World Publications. (Russ.ed.: . (1992a) 'Krizis nashego vremeni', in *Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo [Man. Civilization. Society]*. Moscow: Politizdat Publ., pp. 427–504; (2009) *Krizis nashego vremeni: sotsial'nyy i kul'turnyy obzor*. Moscow: ISPI RAN Publ.).
- Sorokin, P. A. (2014) '<Rets. na kn.:> D-r F. Myuller-Lier. Fazy lyubvi [Book review Dr. F. Müller-Leer. Phases of love]', in *Sobraniye sochineniy. T. 1. Ranniye sochineniya, 1910–1914 gody [Collected works. Vol. 1. Early writings, 1910–1914]*. Syktyvkar: Anbur Publ., pp. 518–519.
- Tertullian, Q. Sept. Flor. (1994) *Izbrannyye sochineniya [Selected works]*. Moscow: Progress: Kul'tura Publ. (In Russian).

### **Информация об авторе**

**Мария Васильевна Дягилева** — аспирант кафедры философии религии и религиоведения, философский факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. 119234, Москва, Ломоносовский просп., 27, корп. 4. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the author**

**Maria V. Dyagileva** — PhD student, Department of Religious Studies, Faculty of Philosophy, Moscow State University, 27/4, Lomonosovsky Ave., Moscow, Russia, 119234 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 3.03.2022; одобрена после рецензирования 06.05.2022; принята к публикации 20.05.2022.

The article was submitted 3.03.2022; approved after reviewing 06.05.2022; accepted for publication 20.05.2022.

# ТИПЫ КОНТРОЛЯ БИОЛОГИЧЕСКИХ ПОБУЖДЕНИЙ<sup>1</sup>

**Питирим Александрович Сорокин**

---

Перевод с английского: **Дягилева Мария Васильевна**  
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия  
[gylfi@bk.ru](mailto:gylfi@bk.ru) <https://orcid.org/0000-0003-0303-978X>

---



**Аннотация.** Данная публикация представляет собой перевод небольшого фрагмента фундаментального труда «Пути и сила любви: виды, факторы и техники нравственной трансформации», написанного Питиримом Александровичем Сорокиным, известнейшим американским социологом и философом российского происхождения, а именно — 15 главы «Типы контроля биологических побуждений». Примечания П.А. Сорокина переведены с оригинального текста и представлены в подстрочнике, ссылки на источники на английском языке представлены в авторском написании. Произведение относится к позднему периоду творчества П.А. Сорокина,

когда он руководил Гарвардским исследовательским центром творческого альтруизма. Первое издание книги вышло в 1954 г. В 1982 г. сыновья П.А. Сорокина выпустили дополненное издание этого сочинения. Издание 2002 г., взятое за основу при переводе избранного фрагмента, знакомит с классическим текстом пионера в области философского изучения любви. Глава 15 выбрана для перевода как наиболее интересная с философской, религиоведческой и культурологической точек зрения. Здесь П.А. Сорокин последовательно анализирует связь различных религиозных практик «обуздания страстей», критически разбирая и последовательно сравнивая разнообразие подходы к проблеме «сдерживания плоти» для достижения этически ценного и религиозно значимого результата.

**Ключевые слова:** П.А. Сорокин, любовь, альтруизм, религиозные практики, телесность

**Для цитирования:** Сорокин П.А. Типы контроля биологических побуждений // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 29–40. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-29-40>

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию Sorokin P.A. Types of Control of Biological Drives // The Ways & Power of Love: Techniques of Moral Transformation. — Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2002. — Pp. 273-286.

# TYPES OF CONTROL OF BIOLOGICAL DRIVES

Pitirim A. Sorokin

Translation from English to Russian: **Maria V. Dyagileva**

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

gylfi@bk.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0303-978X>

**Abstract.** Here we present the translation of Chapter 15 *Types of Control of Biological Drives* of the work *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation* by Pitirim A. Sorokin, an outstanding American sociologist and philosopher of Russian origin. Sorokin's notes translated from the original text are presented in the footnotes, the references in English are given in the Author's spelling. *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation* represent an example of late writings of Pitirim Sorokin when he lived in the USA, leading one of the Harvard Research Centers. The first edition of the book was first published in 1954. His sons initiated an extended edition of Sorokin's work in 1982. This translation based on the publication brought back into print in 2002 allows a new generation of readers to acquaint themselves with the work of a distinguished thinker. His late work is a pioneering endeavor of considering love in its multiple forms at the intersection of science and religion. We chose to offer a translation of Chapter 15 as the most interesting from the point of view of philosophy, cultural and religious studies. Herein P. Sorokin considers the interconnection of religious practices of *curbing passions* and provides a critical analysis and comparison of multiple approaches to *holding back the flesh* as an attempt to attain a valuable result from ethical and religious perspective.

**Keywords:** Pitirim Sorokin, love, altruism, religious practices, corporality, biological motives

**For citation:** Sorokin, P. A. (2022) 'Types of Control of Biological Drives', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(2), pp. 29–40. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-29-40>

## I. Необходимость контроля

Любовь возможна только тогда, когда неосознанные побуждения хорошо контролируются сверхсознательным «Я» и сознательными силами индивида. Полная свобода биологических импульсов и эго означает отсутствие интеграции личности и вечное безначалие в организме. Неконтролируемые импульсы, эмоции и страсти будут подталкивать человеческое существо к непрекращающемуся столкновению с другими. Платон и Аристотель были правы, называя такого человека «худшим из зверей». Это объясняет, почему даже обычный, нормальный человек должен в некоторой степени овладеть своим биологическим «Я» и импульса-

ми, а также своими публичными действиями. Ещё большим должен быть контроль у альтруистической личности. Давайте бегло рассмотрим основные типы методов для достижения этой цели.

## II. Техника экстремального умерщвления плоти

Это наиболее грубая, болезненная и примитивная из всех техник, которые практикуют и практиковали люди и группы разных слоёв и в разное время. Техника основана на вере в то, что плоть и её влечения являются величайшим врагом Бога или высшего Я. Поэтому все потребности организма, и особенно его похоть, должны быть максимально подавлены и отвергну-

ты. «Я убиваю своё тело, потому что оно убивает меня», — сказал Дорофей Фиванский в одной из самых коротких формулировок этой убеждённости<sup>2</sup>. Ещё один пример приводит Платон: пока мы находимся в теле и пока душа смешана с этой массой зла — никакая истина невозможна. «Потому что тело является источником бесконечных проблем для нас по причине даже простой потребности в еде; и ... наполняя нас любовными страстями, похотями, страхами, фантазиями, идолами и всякой глупостью, лишает нас даже возможности мыслить».

Телесное — это источник войн и вражды, суматохи и растерянности, и самое большое препятствие для достижения истины. «Весь опыт показывает, что, если мы хотим иметь чистое знание о чем-либо, мы должны быть освобождены от телесного, и душа сама должна созерцать все вещи в себе». «Мысль лучше, когда разум... имеет как можно меньше общего с телом и не имеет телесного смысла или чувства». Такова формула Платона об этой вере в отношении знания, истины и добра<sup>3</sup>.

Буквальное понимание следующего высказывания Христа представляет собой соответствующую формулировку этого метода. «Если твой правый глаз оскорбляет тебя, вырви его... если правая твоя рука склоняет тебя к греху, отрежь её». Святой Иоанн Креститель даёт ещё один вариант этого предписания. По его словам, первым шагом к объединению души с Богом является «лишение и очищение души от всех её чувственных желаний». Мы должны «умертвить соблазн плоти, соблазн глаз и гордость жизни, из которой исходят все другие желания». Освободившись от всех чувственных удовольствий и желаний, «в подобном отрешении наша духовная часть

обретает умиротворение и покой; ибо, поскольку она ничего не жаждет, ничто не утомляет её, когда она вознесена, и ничто не угнетает её, когда она низвержена»<sup>4</sup>. Таким образом, это объясняет фантастически разнообразные практики умерщвления тела многими аскетами Востока и Запада, прошлого и настоящего. Начиная с самоубийства как непосредственного решения проблемы и заканчивая грубейшими формами самоистязания, эти практики демонстрируют невероятное разнообразие изобретательности. Здесь мы встречаемся, во-первых, с сотнями форм поста как подавления телесной потребности в пище — полного поста в течение нескольких дней и недель; пожизненное частичное голодание, проявляющееся в форме употребления небольшого количества хлеба и питья небольшого количества воды; употребление только сырых трав или мало-съедобных отбросов; или употребление еды только двумя зубами; или морение себя голодом, ведущее к смерти.

Во-вторых, подобным же образом проявляется насильственное подавление полового влечения во всех его формах, начиная с самокастрации и нанесения увечий половым органам и заканчивая ослаблением полового импульса через голодание, напряжённую физическую работу, отвлечение от всего сознательно или бессознательно связанного с сексуальным; избегание таких раздражителей и окружающей среды; наложение на тело всевозможных охлаждающих болей, таких как длительное погружение в холодную воду или снег, обливание холодной водой кожи головы или других чувствительных частей тела, открытие вен и кровопускание и т.д.; не говоря уже о сотнях чисто умственных техник для устранения, подавления и ослабления

<sup>2</sup> *Paradisus Heraclidus, I, in Vitae Patrum, Appendix, 2nd ed. (Antwerp, 1628).*

<sup>3</sup> *Plato, "Phaedo," The Works of Plato (The Dial Press, New York, n.d.), pp. 196–98, et passim.*

<sup>4</sup> *The Works of Saint John of the Cross (London, 1934), Vol. I, pp. 18–63, et passim.* Сходны рецепты «освобождения божественной части души» в индуизме, буддизме, суфизме, даосизме, мистическом христианстве, хотя, как мы увидим, методы этого освобождения несколько отличаются друг от друга. О более глубоком значении и конструктивных целях умерщвления аскезы см. А. Bloom, "Yoga and Christian Spiritual Techniques," in P. Sorokin, ed., *Forms and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth*; также *Collection Irenikon*, XX, NO.3, 1947, "La Priere de Jesus par un Moine de l'Eglise d'Orient."

всевозможных эротических образов, воспоминаний, ассоциаций и желаний<sup>5</sup>.

В-третьих, это насильственное отрицание всего, что доставляет телесное, чувственное удовольствие и навязывание телу всех видов болей и лишений. Эти практики включают воздействие на организм низких и высоких температур или [едва выносимых — М.Д.] климатических условий. Такие практики «освобождают» тело от комфорта чистоты и подвергают его тяготам пыли, грязи, засаленности и физического загрязнения различными способами, например, путём отказа от ношения одежды или ношение лишь грязных и паршивых лохмотьев, или белья из конского волоса, или рубашки, усеянной острыми гвоздями или шипами, непрерывно прокалывающими, режущими и царапающими тело, или отягощение тела тяжёлыми цепями и железными веригами и непрерывное причинение телу различных физических болей.

В-четвёртых, это отказ от необходимости спать в комфортных условиях. Большинство последователей этого метода обуздания тела регулярно практиковали бессонницу в течение многих дней и ночей; или же сократили период сна до невероятного минимума. Кроме того, они спали в условиях, лишённых всякого намека на комфорт: на твёрдых камнях, на земле, без какого-либо подобия кровати или подушки, часто без какого-либо одеяла или покрывала<sup>6</sup>. Некоторые из них изобретали и практиковали сон на досках, усеянных острыми гвоздями, или покрытых острыми камнями или шипами; другие не позволяли телу полностью растянуться или удерживали его в болезненном положении. Опять же, в связи с этой потребностью были изобретены сотни самых изобретательных методов, позволяющих отказываться в удовлетворении потребности сна

или удовлетворяющих эту потребность не в полной мере, причём самым болезненным из возможных способов.

В-пятых, это отказ организму в необходимости физического покоя и комфорта. Лежание на холодном полу без изменения положения тела в течение нескольких часов и дней; стояние на прямых ногах, без каких-либо изменений положения в течение длительных периодов времени; стояние на коленях на камне в течение нескольких недель; иногда, как в случае со святым Симеоном Столпником, жизнь в течение многих месяцев закопанным по шею, а затем несколько лет — на вершине столба со всеми сопутствующими трудностями; требование от тела бесконечного напряжения после того, как оно уже достигло состояния крайней изнеможенности и истощения: это лишь несколько примеров подавления телесной потребности в отдыхе.

В-шестых, это практика отказа от всего, что доставляет или может доставлять чувственное удовольствие любому органу чувств тела или всем рецепторам нервной системы, а также поиск объекта, действия, мысли или некоей силы, которые причиняют боль этим органам. Начиная со смотрения на черепа, гробы и другие символы смерти и немощи и заканчивая избеганием любого приятного вида, звука, аромата или других доставляющих удовольствие стимулов; здесь существуют сотни методов, которые практиковались для этой цели.

Приведённый выше перечень даёт представление об основных чертах этой техники, заключающейся в получении контроля над телом, его потребностями, побуждениями и биологическим «Я». Аскеты, следовавшие этому методу, иногда конкурировали друг с другом в поиске того, как можно подвергнуть себя большему по сравнению с другими пыткам самоистязания<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Богатое разнообразие всех этих техник самоистязания во многих его формах можно найти (для восточных самоистязателей) в работе Asvaghosha Bodhisattva *Life of Buddha*, pp. 331 ff.; в работах В. С. Law, Т. W. Rhys Davids; также М. Eliade, *Yoga*, (Paris, 1936), pp. 179, 182, 204, et passim. О христианских самоистязаниях см. Rosweyde's *Vitae Patrum and Migne's Patres Latini and Patres Graeci*, а также любую полную серию Житий Святых; *The Works of John Cassian*, tr. Rev. E. C. S. Gibson in *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. XI (New York, 1894)*; O. Hardman, *The Ideals of Asceticism* (London, 1924).

<sup>6</sup> См. *Select Letters of St. Jerome*, tr. F. A. Wright, pp. 67 ff., 125 ff.

<sup>7</sup> См. *Select Letters of St. Jerome*, p. 137; *Life of Buddha*, pp. 33 1ff., et passim.

Что должно быть сказано об этой технике в целом? В своей крайней форме она, очевидно, доступна лишь очень немногим; 99,9% людей просто не смогут этого вынести. Поэтому в лучшем случае её «терапевтическое» применение очень ограничено. Даже для незначительной части аскетов, которые пытались практиковать указанную технику, это не всегда оказывалось эффективным. Часть аскетов не справились ни с задачей объединения с Богом, ни с тем, чтобы стать выдающимися альтруистами, ни даже с тем, чтобы обуздать своё тело и похоти. Другая часть преждевременно умерла от подобных пыток. Ещё одна часть превратилась в фанатичных маньяков или людей, напоминающих больше животных, а не одухотворенных, облагороженных и очищенных святых или мудрецов. Иногда в таком случае сам аскетизм и следующие ему аскеты становятся совершенно эгоистичными, а не альтруистичными. «Человек может подавить свою низшую [биологическую] природу ради тщеславия или гордости... Такая победа духа не является добродетелью. Ещё хуже, когда самоконтроль духа и концентрация воли используются для причинения вреда другим. Среди успешных аскетов были не только тщеславные, лицемерные и гордые люди, но даже ненавистные, коварные и жестокие эгоисты. С моральной точки зрения такой аскет намного хуже, чем обычный пьяница, обжора или бродяга... Аскетизм, который освобождает человеческий дух от позорных телесных страстей только для того, чтобы тесно связать его с духовными злыми страстями, является, очевидно, ложным или аморальным аскетизмом... Принцип аскетизма становится моральным только при условии, что он служит цели альтруизма, коренящегося в сострадании»<sup>8</sup>.

Будда, практиковавший схожую технику аскезы самоистязания, пришёл к выводу, что она совершенно не подходит для его цели. Согласно его заключению, этот метод самоистязания не «убивает эгоистичные личные стремления и не стирает “Я”». Чисто физические упражнения и пытки сами по себе «ведут лишь к умерщвлению, а истинная цель состоит именно в сосредоточении ума»<sup>9</sup>.

То же самое подчёркивается в Бхагавадгите. «Тот, кто сдерживает свои подвижные органы, но продолжает в своём разуме размышлять над объектами чувств, чья природа вводит их в заблуждение, называется лицемером (человеком ложного поведения). Но тот, кто управляет чувствами (и желаниями) умом, о, Арджуна, и без привязанности задействует орган действия на пути работы, тот превосходит других»<sup>10</sup>.

Неэффективность этого метода в овладении биологическими импульсами, связанными с сексом, гневом или тщеславием, подчёркивают высказывания самих аскетов. Например, в *Verba Seniorum* [Патерик Азбучно-Иерусалимский] мы читаем историю некоего брата, который, несмотря на все свои усилия и жизнь в одиночестве, пытался и не мог обрести душевное равновесие, и трижды приходил к аббату Теодору Фермскому с просьбой о помощи и совете. Во время третьего «консультационного и психоаналитического интервью» настоятель, наконец, спросил его: «Скажи мне сейчас, сколько лет ты живёшь в этой [монашеской] привычке? И брат ответил: «Восемь». На что старик сказал: «Поверь мне, я нахожусь в этой привычке семьдесят лет, и ни за один день я не смог найти покой: а ты хочешь обрести покой за восемь?»<sup>11</sup> Если серьёзные и энергичные усилия по контролю над физическими потребностями в течение восьми или даже семидесяти лет не увен-

<sup>8</sup> Соловьев В.С. *Оправдание добра* // *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*: с 3 портретами и автографом. Т. 8. 1894–1897. Санкт-Петербург, 1914. С. 84. См. Св. Василий, св. Иероним, св. Бенедикт и другие отцы также критикуют этот ложный аскетизм. См. *St. Jerome, Ope cit., pp. 137, 407 ff., 427 ff.*

<sup>9</sup> *Life of Buddha*, p. 332.

<sup>10</sup> *Bhagavadgita*, III, 6, 7. «Быть свободным от желаний, от иллюзий личного интереса — это истинное бездействие, а не физическое воздержание от деятельности. Когда устранен эгоизм . . . человек работает так, как работает Бог». Свободный от желаний и привязанностей, человек действует из глубочайшей глубины своего внутреннего существа, управляемый своим сверхсознательным я. Комментарии S. Radhakrishnan, *ibid.*, pp. 133–34.

<sup>11</sup> H. Waddell, *Ope cit.*, pp. 123–24. Также *Select Letters of St. Jerome*, pp. 421, 425–27.

чались успехом, в некоторой степени этот метод вряд ли можно назвать успешным. В *Verba Seniorum* и трудах нескольких отцов Церкви отмечены аналогичные ошибки в отношении сексуальной страсти, гнева, ненависти, тщеславия, обжорства и других биологических потребностей и страстей.

С другой стороны, когда этот метод используется в качестве вспомогательного вместе с гораздо более деликатной техникой психического и психосоциального характера, он, кажется, помогает в реализации высших целей сильных аскетов. Для таких сильных душ это кажется безвредным даже с биологической точки зрения. Святой Антоний, Святой Павел Фиванский, Святой Франциск Ассизский, Генрих Сусо, Святой Игнатий Лойола, Святой Иоанн Креститель, Святой Серафим Саровский и многие другие подвергались этой пытке, иногда и в течение нескольких лет. Тот факт, что они стали выдающимися религиозными и моральными лидерами [имеет явную связь с тем, что — М.Д.] они приобрели необычайный контроль над своими телесными склонностями. Некоторые из них жили необычайно долго, — например, святой Антоний прожил 105 лет, святой апостол Павел Фиванский 113 лет; в целом группа христиан-аскетов в основном имела гораздо более длительную жизнь, чем их неаскетичные светские современники<sup>12</sup>. Эти факты указывают на то, что для некоторых аскетических альтруистов обсуждаемая техника не оказалась фатальной или просто бесполезной. Одна из причин, возможно, заключается в дополнительном факте, что в процессе их одухотворения и самоутверждения техника истязания тела была просто вспомогательной по отношению к менее физической и гораздо более умственной технике, используемой ими. Возможно, ещё одной причиной успеха была их умеренность в использовании этой техники в том смысле, что они избегали тех телесных пыток, которые непоправимо повредили бы жизненно важные органы, и тот факт, что они накладывали на

себя эти лишения в надлежащий момент и в надлежащих условиях.

Эти две последние причины иллюстрируются следующими случаями, приведенными в Посланиях Отцов. Когда «некий брат», страдающий из-за похоти, пришёл за советом к старому аскету и не поверил его заявлению о том, что он свободен от сексуальных соблазнов, старик объяснил свой довод, сказав: «Со времени, когда я стал монахом, я никогда не давал себе много ни хлеба, ни воды, ни сна, и не мучился аппетитом к тому, чем нас кормят, я не испытывал жажды похоти».

Другой аскет, когда его посетила женщина, которая хотела соблазнить его, «воспылав [сексуальным] желанием», зажёл лампу и «сунул свой палец в огонь». Таким образом, он жёг и жёг все свои пальцы, один за другим. «Когда несчастная женщина увидела, что он делает, она окаменела от страха», и, в конце концов, «отвернулась от своих грехов и жила в целомудрии до конца своих дней»<sup>13</sup>.

Вряд ли можно сомневаться в том, что причинение телу жгучей боли может противодействовать мучительному сексуальному вожделению, особенно когда процедура является лишь вспомогательной частью гораздо более утонченной психосоциальной техники.

Однако, даже допуская эффективность этих методов для некоторых людей, которые могут принимать их и использовать с умом, они настолько болезненны, настолько расточительны и так непригодны для подавляющего большинства, что в крайних формах эти методы нельзя рекомендовать совсем. Мы можем только сожалеть тем многим аскетам, которые практиковали их, особенно ввиду существования нескольких других менее болезненных и более эффективных методов. В конце концов, самоистязатели, которые главным образом возлагали надежду на эти техники, на своё одухотворение и альтруизацию, верили во всеопределяющую силу тела. Подобно многим современным поведенческим пе-

<sup>12</sup> P. Sorokin, *Altruistic Love*, pp. 100–105.

<sup>13</sup> H. Waddell, *Ope cit.*, pp. 115–16.

дагогам и материалистическим врачам, они полагали, что одухотворение и облагораживание, развитие личности и обретение самоконтроля могут быть осуществлены только через болезненные изменения в теле индивидуума, а не каким-либо другим недобросовестным образом<sup>14</sup>.

### III. Методика умеренного и разумного контроля над телом, потребностями тела и эго

Хоть чрезмерные формы обсуждаемой техники расточительны, вредны, неэффективны и недоступны для большинства обычных людей, тем не менее, умеренное торможение и ограничение телесных побуждений и потребностей, гармонизация биологических эго друг с другом и подчинение их объединенному социокультурному эго, и особенно высшему Я, всегда было необходимой процедурой в альтруизации и одухотворении практически всех религиозных и моральных лидеров человечества. Среди альтруистов едва ли можно встретить обжорство, расточительство, явственное расточительство или неограниченного удовлетворения плотских похотей. До своего «обращения» многие альтруисты были такими распутниками и обжорами, но не после их преобразования. Это преобразование обычно достигается, среди прочего, путем разумного подавления биологических склонностей.

В рамках этой общей модели умеренной самодисциплины тела и эго побуждений существует несколько разновидностей техник, различающихся по степени и вторичным признакам. Один из них представлен обращением святого Франциска Ассизского к своему телу. Хотя в его Первом правиле для младших братьев го-

ворилось: «Давайте возненавидим наше тело с его пороками и грехами, потому что, живя плотски, оно желает лишить нас любви нашего Господа»,<sup>15</sup> тем не менее, он не истязал своё тело; напротив, он ласково называл его «Братское тело» или «Тело осла», руководимое его «Братской душой». В этом руководстве, однако, необходимые потребности организма в еде, крове и одежде были сведены к минимуму, едва ли выносимому для большинства людей; а количество труда, выносливости и невосприимчивости ко всем видам трудностей, вызванных «братом ослом», было огромно. «Брат Осел, Бог хочет, мы должны поторопиться и исполнить это», — было его обычным требованием к телу. Нежное и радостное, но требовательное обращение к телу дало душе Франциска полное овладение биологической составляющей человека<sup>16</sup>. Какими бы тяжёлыми ни были телесные условия, Святой Франциск оставался счастливым и радостным «шутком Бога».

Другой пример, намного более мягкий и более легкий, представляется техниками, рекомендованными святым Франциском Сальским. Этот выдающийся «наставник душ» не преминул подчеркнуть, что христианский Бог — это Бог Радости, а не Страха; что человек по своей природе добр и что «всё создано для любви, любовью, чтобы любить и быть любимым в святой Церкви»<sup>17</sup>. Рассматривая любовь как принцип и основу любого облагораживания нашей жизни, он рекомендовал возвращать этот дух любви в человеке: в его теле, его сердце, его чувствах, его воле, его интеллекте и его действиях<sup>18</sup>. Он также стремился культивировать всё, касающееся истинного, прекрасного и доброго: *libido sciendi, vivendi, sentiendi*<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Столкнувшись с этим чрезмерным аскетизмом, приходится в какой-то мере согласиться с дипломатичным В. Соловьевым, который предпочитает формальную вежливость или просто вежливость аскетизму (Соловьев В.С. Три разговора // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: с 3 портретами и автографом. Т. 10. 1897–1900. Санкт-Петербург, 1914. С. 120 и далее, 155 и далее).

<sup>15</sup> The Writings of St. Francis of Assisi, tr. P. Robinson (Philadelphia, 1906), p. 55.

<sup>16</sup> R. Filop-Miller, *The Saints that Loved the World*, pp. 18off.; P. Sabatier, *Life of St. Francis of Assisi*, pp. 17 ff., 57 ff.

<sup>17</sup> *St. Francis de Sales, Treatise on the Love of God*, tr. H. B. Mackey (Westminster, Maryland, 1942), *Book IV and passim*

<sup>18</sup> Saint François de Sales, "Introduction à la vie dévote," in *Oeuvres complètes* (Edition d'Anancy, 1892–1918), Vol. III, pp. 14–15.

<sup>19</sup> Cf. F. Vincent, *Saint François de Sales, Directeur d'Ames* (Paris, 1923), pp. 218 ff. Это превосходный анализ техник Св. Франциска в моральном консультировании и руководстве людьми: их тела, разума и воли.

Для достижения этой совершенной жизни он также требует эффективного контроля биологической части человека, но мягкими, главным образом психологическими средствами. Контроль над телом не означает для него истязаний или отрицания его потребностей, но ограничение этих потребностей, поскольку они мешают осуществлению любви к Богу и человеку и облагораживающему одухотворению нашей жизни. Его метод является одним из наименее аскетичных среди техник обуздания биологических сил и эго.

Ещё один умеренный, хотя и более аскетичный, образец даёт техника, широко используемая в различных монашеских орденах прошлого и настоящего, христианских и нехристианских. Правила святого Пахомия, святого Василия, святого Феодора Студийского и святого Бенедикта могут служить примерами этой техники. Ради экономии мы рассмотрим здесь только правило святого Бенедикта.

После трёх лет практики монашеской дисциплины египетский святой Бенедикт едва не умертвил себя аскезой. В результате он ввёл своё сравнительно мягкое правило. «Он не пытался настаивать на отказе от аскезы и восточных учений о покаянии, но стремился к реформированию в новых направлениях. Он укрепил старые идеалы аскетической жизни путём умеренности и здравого смысла, которыми руководствовались люди, посвятившие себя молитве и труду, направляемые и контролируемые послушанием вышестоящих»<sup>20</sup>. «Инструменты добрых дел» ясно показывают альтруистические цели правила святого Бенедикта<sup>21</sup>.

Многие техники для духовного формирования ума и поведения монахов предписаны в мельчайших подробностях; среди них умеренность в еде, питье, одежде, сне и так далее. Здесь, однако, как и в других

делах, «пусть всё будет сделано с умеренностью»<sup>22</sup>. Вегетарианское питание назначается (кроме больных) два раза в день, состоящее из «двух приготовленных блюд» и фунта хлеба, в некоторых случаях допускается некоторое увеличение количества пищи, при условии усердного труда. Этого достаточно, чтобы тело работало, и это не связано с его истязанием. С другой стороны, «нет ничего более противоречащего христианскому духу, чем обжорство». То же правило относится и к напиткам, позволяя, однако, «пинту вина в день», когда это необходимо. Рекомендуется умеренное голодание, особенно во время Великого поста и аналогичных случаев<sup>23</sup>. Так же и с одеждой. Она должна соответствовать климату, но обычно «для каждого монаха будет достаточно капюшона и туники», «лопатки для рабочих целей, обувь и чулки для ног». «Матраса, одеяла, покрывала и подушки достаточно для постельного белья»<sup>24</sup>. Всё правило пронизано идеей эффективного контроля над биологическим человеком посредством разумного, умеренного, всепроникающего, непрерывного ограничения телесных потребностей, удовлетворяя их минимум, но отрицая их похоти, без каких-либо пыток или потворства своим желаниям. С некоторыми вариациями методы контроля над телом, практикуемые многими другими монашескими орденами — христианскими и нехристианскими — были похожими»<sup>25</sup>.

Среди великих современных альтруистов Ганди и Шри Ауробиндо дают конкретные примеры этого умеренного аскетизма. Несколько раньше Джон Вулман и Джордж Фокс из Религиозного общества Друзей приводят дополнительные примеры. М.К. Ганди начал практиковать аскетическую самодисциплину довольно рано. Он отказался: от мяса и стал вегетарианцем; от многих предметов роскоши и физиче-

<sup>20</sup> *The Rule of Saint Benedict*, tr. Cardinal Gasquet (London, 1925), pp. xviii-xix.

<sup>21</sup> *Ibid.*, Chap. 4. Подробнее о монашеских техниках Chaps. 20, 21.

<sup>22</sup> *Ibid.*, Chaps. 20, 21.

<sup>23</sup> *Ibid.*, Chaps. 39, 40, 48.

<sup>24</sup> *Ibid.*, Chap. 4.

<sup>25</sup> О буддийских и дзен-буддийских орденах D. T. Suzuki, *The Training of the Zen-Buddhist Monk*. See also the cited Rules of St. Pachomius, St. Basil, St. Theodore of Studium, St. Francis, of the Cistercian Order, of Ignatius Loyola and the Society of Jesus, and other monastic orders.

ского комфорта в одежде, жилье и т.д.; от всего своего состояния и имущества. Хотя он и был женат, он бросил половую жизнь (Брахмачарья) в возрасте тридцати семи лет; всё более и более строго он подавлял гнев, ненависть, тщеславие, мстительность, отвращение к прокаженным, страх чумы и другие страсти и эмоции антисоциальных натур. Наконец, он прекратил любое силовое сопротивление, даже убийство ядовитых змей. Короче говоря, его моральный и духовный рост был параллелен возрастающему аскетическому самоконтролю над своим телом и его потребностями. Этот умеренный аскетизм был навязан Ганди не для себя самого или просто для наказания и пыток своего тела, но как необходимое средство для достижения цели и служения Истине или Богу<sup>26</sup>. На основании собственного опыта он даёт нам серию предписаний, полезных для овладения сексуальным импульсом, а также любого физического влечения.

«Брахмачарья означает контроль чувств в мыслях, словах и делах». Для получения такого контроля в отношении сексуального импульса, а также других страстей необходимы или полезны следующие факторы:

1) Глубокий, от всего сердца, поиск Бога или Истины, в целом, высшей ценности.

2) Окончательное решение или обещание отказаться от похоти.

3) Посвящение своей энергии и деятельности достижению высокой цели.

4) Постоянная мысль о том, что должно оставаться чистым перед самим собой, перед обществом и миром, и перед «той невидимой Силой, которую, хотя мы можем никогда и не увидеть, мы все чувствуем внутри себя, наблюдая и замечая каждую нечистую мысль, [той, что — М.Д.] помогает нам».

5) Пристальное внимание к тому, с какими людьми и обществом встречаетесь, что читаете, как отдыхаете, питаетесь и

как следите за вашими органами чувств. За тем, как вести себя и искать только хорошее и чистое общество. Не читать неуместные романы и журналы, порождающие страсть, и читать только «произведения, которые поддерживают человечность». Избегать театров и кинотеатров; заниматься только такими развлечениями и спортом, которые «поднимают настроение». Принимать пищу не ради удовлетворения своего вкуса, а только ради голода: «человек, потакающий своим желаниям, живет, чтобы есть; человек сдержанный ест, чтобы жить»; также полезны частые посты.

6) Бодрая прогулка на свежем воздухе рано утром и ночью перед сном.

7) Рано ложиться и рано вставать, ложиться спать наощак.

8) Напряженная умственная и физическая активность чистого и альтруистического характера.

9) Контроль зрения, слуха и других органов чувств, избегая «заманчивых», «унижающих и возбуждающих» зрелищ, звуков, предметов, сцен — «Брахмачарья должен видеть только чистые вещи и закрывать глаза перед чем-либо нечистым; он не услышит ничего непристойного, не будет нюхать никаких сильных, стимулирующих веществ».

10) В качестве посторонней помощи — холодная ванна или холодное погружение, которое также помогает охладить страсти;

11) «Прежде всего, нельзя рассматривать воздержание настолько сложное, насколько практически невозможное для исполнения».

12) «Сердечная молитва каждый день о чистоте делает человека всё более чистым»<sup>27</sup>.

Результатом такого господства над телесными побуждениями является то, что для такого Браhmачарья «весь мир — одна огромная семья; он сосредоточит все свои усилия на облегчении страданий человечества ... никогда не будет взбудоражен страстью. Он будет инстинктивно знать

<sup>26</sup> M. K. Gandhi, *The Story of My Experiment with Truth* (Ahmedabad, 1927), Vol. I, pp. 57, 70ff., 143 ff., 484, et passim; Vol. II, pp. 58, 92ff., 150ff., 292ff., et passim. Также M. K. Gandhi, *Self-Restraint vs. Self-Indulgence* (Ahmedabad, 1928), passim.

<sup>27</sup> M. K. Gandhi, *The Story*, Vol. I, pp. 474–92; *Self-Restraint*, pp. ix–xi, 101–111

источник силы в нём... Его скромная сила вызовет уважение мира»<sup>28</sup>.

Сходными являются выводы другого индуистского мудреца и нравственного наставника Шри Ауробиндо<sup>29</sup>. На основании его собственного преобразования из учёного и выдающегося политического лидера в борьбе за независимость Индии в одного из самых выдающихся индуистских мудрецов и альтруистов, Шри Ауробиндо в своей «Интегральной йоге» предписывает подобный контроль над телом как необходимое условие для достижения высшей цели «истинно божественной любви». Его система не требует никакого истязания над телом, никакого аскетизма ради аскетизма, но мудрой умеренности в еде, сопровождаемой частыми умеренными постами. То же самое относится и к другим телесным потребностям. В отношении секса, однако, он предписывает полное целомудрие для тех, кто хочет достичь высшей цели осознания Бога или «божественной жизни и любви» во время жизни на этой планете. «Люби человечество, служи человечеству, протягивай ему руку помощи, когда оно стремится к обожествлению самого себя»<sup>30</sup>. «Мы здесь, чтобы исполнить Божественную волю ... для постепенного слияния с Высшим и установления Его царствования на земле»<sup>31</sup>. Такова высшая цель Шри Ауробиндо. «Весь принцип этой [Интегральной] Йоги

состоит в том, чтобы полностью отдать себя только Божеству [и Божественной любви], а не кому-то или чему-то другому, и свести в единство с Божественной Матерью-Силой весь трансцендентный свет, силу, широту, мир, чистоту, сознание истины и ананда [божественное блаженство] сверхъестественного божественного... Следовательно, всё это [всё, что связано с сексом в мыслях, словах или поступках] абсолютно запрещено в садхане (духовная дисциплина)». Чтобы овладеть такими импульсами, он указывает ряд предписаний, которые ведут не к простому подавлению таких импульсов или к их простой сублимации (которая, согласно его опыту, не освобождает нас от страстей), но к полному освобождению от них<sup>32</sup>.

Подобное самообладание, как предварительное условие, указано Альбертом Швейцером. «Героев действия нет: только герои отречения и страдания», — говорит он. Соответственно, на протяжении всей своей жизни он естественным образом дисциплинировал свои телесные потребности и держал их под контролем, без какого-либо впечатляющего аскетизма. Даже такую благородную ценность, как музыкальное и научное творчество, он бросил ради того, чтобы отправиться в африканские джунгли и служить там бесписьменным аборигенам<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> *Self-Restraint*, pp. 101–2. Ганди, на основе собственного опыта и других эмпирических данных твёрдо утверждает, что результаты такого самоконтроля невероятно полезны с физической, умственной, моральной и любой другой точки зрения. Это объясняет также его совершенно негативное отношение к противозачаточным средствам и т. п., как крайне деморализующее, изнуряющее и разлагающее — физически, морально и умственно, не говоря уже об их смертельных последствиях (в долгосрочной перспективе) для будущего нации. Подтверждая выводы социологического исследования Пола Бюро об изучении катастрофических последствий искусственного контроля над рождаемостью и сексуальной распущенности для французской нации (*Towards Moral Bankruptcy*, tr. Mary Scharlieb from the French original *D'Indiscipline des moeurs*), он говорит, что «будущее принадлежит народам целомудренным». *Self-Restraint*, passim.

<sup>29</sup> О его жизни К. R. Srinivasa Iyengar, *Sri Aurobindo* (Calcutta, 1945); H. Chaudhuri, *Sri Aurobindo* (Calcutta, 1951)

<sup>30</sup> *Sri Aurobindo, The Yoga and Its Objects* (Calcutta, 193 1), p. 5.

<sup>31</sup> *Sri Aurobindo, Words of the Mother*, pp. 39–40.

<sup>32</sup> *Sri Aurobindo, Bases of Yoga* (Calcutta, 1936), pp. 164–67. Подобно Ганди и практически всем индуистским йогам, буддистам, даосам, христианам и другим выдающимся альтруистам и моральным педагогам, Шри Ауробиндо находит фрейдистские и подобные техники «раскрытие глубинного подсознательного и поднятие вверх всего грязного и неясного» в нём «весьма опасным, вредным и совершенно ненаучным». «Нужно начинать с положительного, а не отрицательного опыта, посредством привнесения чего-то от божественной природы, покоя, света, невозмутимости, чистоты, божественной силы в сознательной части существа, которая должна быть изменена. Только когда это успешно осуществлено и есть твёрдая положительная основа, безопасно поднимать скрытые подсознательно неблагоприятные элементы, чтобы разрушить и устранить их силой божественного спокойствия, света, силы и знания». *Ibid.*, pp. 221 ff

<sup>33</sup> A. Schweitzer, *My Life and Thought* (London, 1933), pp. 102 ff., 110 ff.; *Memoirs of Childhood and Youth* (New York, 1931), passim.

Другой пример здоровой самодисциплины пристрастий тела даёт Джон Вулман. С раннего детства он спонтанно начал практиковать самодисциплину, а затем спокойно продолжал заниматься этим всю свою жизнь. Его напитком была вода, его еда была умеренной, простой и в основном вегетарианской; он систематически отказывался от любой роскоши, богатства и материальных преимуществ в пользу бедной, простой, но свободной жизни. «Любая роскошь, любой запрос в деньгах, несоместимый с Божественным порядком», приводит к несправедливости, «и имеет какую-то связь со злом». «Мой разум через силу истины был отучен от стремления к внешнему величию, и я учился быть довольным настоящим удобством, которое не было дорогостоящим, так что образ жизни, свободный от многих запутанностей, казался лучшим для меня, несмотря на небольшой доход ... Я видел, что смиренный человек, с благословения Господа, может прожить и на самое малое, когда сердце его сосредоточено на величии, успех в бизнесе не удовлетворяет эту тягу; но вместе с увеличением богатства желание богатства возрастает»<sup>34</sup>. Соответственно, несколько раз, когда его честный бизнес становился процветающим, он сознательно отказывался от него<sup>35</sup> «чтобы довольствоваться действительно необходимыми вещами и избегать всяких излишеств»<sup>36</sup>. В течение всей своей жизни он продолжал тихо, но непрестанно отречься от каких-либо «излишеств», даже некоторые украшения и декоративные рисунки на корабле, на котором он путешествовал в Англию, делали его совесть беспокойной.<sup>37</sup> Вкратце, Джон Вулман даёт нам наглядный пример естественного, спокойного, но неизменного контроля над телом и его склонностями, свободными от самоистязаний, а также «излишнего потворства». Несмотря на отсутствие чего-либо впечатляющего в

этом самообладании, оно, по крайней мере, столь же эффективно, безошибочно и полно, как и любое мастерство, посредством особого самопожертвования аскетов.

Наконец, чисто утилитарное, разумное регулирование или рациональная умеренность является желательной для всякого «благоразумного и рассудительного» наставника морального здоровья: не столько ради Бога, сколько ради чисто утилитарного «этого мирского» счастья человека.

«Будь благочестивым, усердным. Будь сдержанным в гостях. Остерегайся прости-туток. Будь благоразумным в разговоре. Не хвастайся своей силой...не пьянствуй. Будь почтительным. Учись: знание полезно. Эти и другие принципы были даны египетским писцом своему сыну, потому что «таким образом должны были быть получены вознаграждение, повышение по службе и физическое благополучие»<sup>38</sup>.

В некоторой степени похожими на это являются наставления в «Искусстве добродетели», нарисованные Бенджамином Франклином. Он пишет своей младшей сестре: «Сестра, прощай и помни эту скромность, так как она делает самую простую (непритязательную) деву милой и очаровательной, а отсутствие скромности делает самую совершенную красоту неприятной и одиозной». Он рекомендует употреблять воду вместо пива, потому что, по его собственному опыту, его употребление воды сделало его сильнее и сэкономило пять шиллингов каждую неделю по сравнению с работниками-пьянчужками из лондонской типографии.

Тоже касается и других добродетелей: умеренности, молчания, стремления к порядку, решительности, бережливости, трудолюбия, искренности, справедливости, умеренности, чистоты, спокойствия, целомудрия, смирения. Практикуя и делая эти добродетели привычными, мы можем контролировать свои страсти и похоти. Такое

<sup>34</sup> The Journal of John Woolman (Boston, 1909), pp. 17, 68, 93, et passim.

<sup>35</sup> Ibid., p. 91.

<sup>36</sup> Ibid., p. 239.

<sup>37</sup> Ibid., p. 239.

<sup>38</sup> A. Erman, The Literature of the Ancient Egyptians, tr. A. M. Blackman (London, 1927), pp. 132–34.

мастерство он считает необходимым для любой хорошей, успешной и счастливой жизни<sup>39</sup>.

Без дальнейших примеров можно утверждать, что практически все выдающиеся альтруисты с момента своей альтруизации приобретают почти полный контроль над своими телесными потребностями и склонностями. Некоторые обретают подобное господство на аскетическом уровне, другие — в той степени, которая препятствует вмешательству таких потребностей в выполнение альтруистических обязанностей человека перед Богом и собратьями. Некоторые овладевают своими биологическими импульсами с большими усилиями, болью и трудностями; другие, такие как удачливые альтруисты, получают это сравнительно легко, начиная свою самодисциплину в раннем детстве и естественным путем продолжая её в течение всей своей жизни.

#### IV. Заключительные замечания

Изучив процессы и факторы альтруистического роста и реинтеграции, которые произошли в жизни альтруистов, и продемонстрировав технические процедуры, используемые в этих процессах, теперь мы можем систематически исследовать основные приемы морального и духовного развития и повышение квалификации. Изучив эти техники одну за другой, мы перейдем к изучению трёх объединённых систем этих техник, которые представлены системой йоги, монашеской системой и системой альтруистического образования в сообществах светского братства. Полное знание этих техник может помочь в практической задаче увеличения блага любви в человеческой вселенной.

---

#### **Информация об авторах**

**Питирим Александрович Сорокин (1889–1968)** — русский и американский философ, социолог и культуролог, педагог. Один из основоположников теории социальной стратификации и социальной мобильности.

#### **Information about the author**

**Pitirim A. Sorokin (1889–1968)** — a Russian-American philosopher, sociologist, educator and political activist, who contributed to the theory of social differentiation and social conflict.

---

<sup>39</sup> *Benjamin Franklin on the Art of Virtue* (Franklin Institute, Philadelphia, 1938). В своей автобиографии он даёт ряд практических советов, как легко овладеть этим мастерством.

Исследовательская статья  
УДК 130.2  
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-41-58>

## БОГОПОЗНАНИЕ ПОЭТА: ТВОРЧЕСТВО ПАРВИН ЭТЕСАМИ В КОНТЕКСТЕ ИРАНСКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ

Татьяна Александровна Кошемчук<sup>1</sup>, Марина Львовна Рейснер<sup>2</sup>, Марзие Яхьяпур<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, Санкт-Петербург, Россия  
koshemchukt@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-4606-2525>

<sup>2</sup> Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия  
mlreysner@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>

<sup>3</sup> Тегеранский университет, Тегеран, Иран  
myahya@ut.ac.ir <https://orcid.org/0000-0001-8195-6909>



**Аннотация.** Предметом рассмотрения данной статьи является мистическая поэзия Парвин Этесами (1907–1941): анализируются религиозные основания творчества поэта первой половины 20 в. (эпохи перелома в персидской культуре), продолжающего персидскую традицию поисков Бога на проложенных предшественниками путях и выражающего своё богопознание в старых по-

этических формах (моназере, касыды) на новом поэтическом языке. Исследование поэтической онтологии Парвин Этесами, то есть размышлений поэта о Боге, опирается не только на единственный изданный на русском языке сборник из 60 стихотворений («Путешествие слезы», 1984), но прежде всего на впервые опубликованные в статье точные переводы стихотворений персидского поэта, которые не могли войти в советское издание и которые осуществлены двумя из авторов статьи. Рассмотрены представления поэта о Боге как создателя человека, о Божьих предназначениях — предопределении человеческой миссии на земле как отражении божественной красоты, о Милости Бога как сущности человеческой судьбы. В монологах дервишей, идеальных героев в стихах Парвин, утверждается ценность тех плодов, которые несёт в себе мистическое сознание человека, достигшего созерцания истинной реальности и противостоящего представлениям обыденного сознания, для которого стиль поведения мистика предстаёт как безумие. Любовь Бога и любовь к Богу в поэзии Парвин — средоточие сердца, так что путь внешней проявленной религиозности (Кааба как святыня — архитектурно

явленный центр мира) и внутреннего постижения Бога (Кааба сердца) утверждаются Парвин в их взаимодополняющей цельности. Таким образом показано, что в стихах Парвин верность тысячелетней духовной традиции и индивидуальное творческое начало предстают как органическое единство.

**Ключевые слова:** Парвин Этесами, персидская классика, индивидуализм и традиция, мистика, суфизм, онтология, богопознание

**Для цитирования:** Кошемчук Т.А., Рейснер М.Л., Яхьяпур М. Богопознание поэта: творчество Парвин Этесами в контексте иранской духовной традиции // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 41–58. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-41-58>

Research article

## THE POET'S KNOWLEDGE OF GOD: THE WORK OF PARVIN ETESAMI IN THE CONTEXT OF THE IRANIAN SPIRITUAL TRADITION

Tatjana A. Koshemchuk<sup>1</sup>, Marina L. Reysner<sup>2</sup>, Marzieh Yahyapour<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Saint-Petersburg State Agrarian University, Saint Petersburg, Russia  
koshemchukt@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-4606-2525>

<sup>2</sup> Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia  
mlreysner@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>

<sup>3</sup> University of Tehran, Tehran, Iran  
myahya@ut.ac.ir <https://orcid.org/0000-0001-8195-6909>

**Abstract.** The subject of this article is the mystical poetry of Parvin Etesami (1907–1941), the article analyzes the religious foundations of the poet's work of the first half of the 20th century (the era of the turning point in Persian culture), continuing the Persian tradition of searching for God on the paths laid by her predecessors and expressing her knowledge of God in old poetic forms (monazere, qasida) with a new poetic language. The study of the poetic ontology of Parvin Etesami, that is, the poet's reflections on God, is based not only on the collection of 60 poems published in Russian (*Journey of the Tear*, 1984), but primarily on the exact translations of the poems of the Persian poet published for the first time in the article, which could not be included in the Soviet edition and which were carried out by two of the authors of the article. The article analyzes the poet's ideas about God as the creator of man, about God's predestination — the establishment of human mission on earth as a reflection of divine beauty, and about the Grace of God as the essence of human destiny. In the monologues of the dervishes, ideal personalities in the verses of Parvin, the value of the fruits carried by the mystical consciousness of a person who has achieved contemplation of true reality is affirmed. It opposes the ideas of ordinary consciousness, for which the style of behavior of the mystic is like madness. The love to God and the love of God are shown in the poetry of Parvin as the center of the heart, so that externally manifested religiosity (the Kaaba as a shrine is the architecturally revealed center of the world) and inner comprehension of God (the Kaaba of the heart) are affirmed by Parvin in their complementary wholeness. In this way, it is shown that in the verses of Parvin, fidelity to a thousand-year-old spiritual tradition and individual creativity appear as an organic unity.

**Keywords:** Parvin Etesami, Persian classics, individualism and tradition, mysticism, Sufism, ontology, knowledge of God

**For citation:** Koshemchuk, T. A., Reysner, M. L., Yahyapour, M. (2022) 'The Poet's Knowledge of God: the Work of Parvin Etesami in the Context of the Iranian Spiritual Tradition', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(2), pp. 41–58. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-41-58>

Многие из иранских поэтов XX в., отказавшись от следования правилам традиционного стиха, ведомые стремлением говорить с читателем исключительно своим и новым голосом, остались тем не менее верны дороге поисков Бога и себя, проложенной их далёкими и близкими предшественниками. Они, начиная с основоположника «новой поэзии» в Иране Нима Юшиджа (1895–1960), пусть и в разной степени, могут быть названы неосуфиями. У самых истоков этого совершенно нового этапа персидской поэзии, в числе первых поэтов, заговоривших о Боге на собственном поэтическом языке, но и вписавших себя в непрерываемый ход развития мусульманской культурной традиции, была и Парвин Этесами.

Парвин Этесами слагала свои стихи в эпоху глубокого перелома в персидской поэзии, когда шли бурные дискуссии о возможности отхода от нормативной системы стихосложения, существовавшей веками. Приверженцы классического стиха резко осуждали новаторские искания молодых литераторов, вставших у истоков «новой поэзии» (*ше'р-е ноу*) Ирана. Парвин в силу воспитания, литературного окружения и творческого темперамента осталась в стороне от этих литературных битв. Однако в её собственной поэзии при всей классичности есть ростки совершенно нового, сугубо индивидуального подхода к творчеству: авторские названия, которых в таком виде не знала традиция, трансляция собственного взгляда в передаче мистических идей (с преобладанием прямого наставления), создание синтетических жанровых форм (с учётом европейской просветительской по-

эзии при собственно иранском образном и персональном материале).

В разговоре о Вечной Истине, о Боге — как они представлены в стихотворениях Парвин Этесами, речь пойдёт о её поэтической онтологии<sup>1</sup>, а мы, авторы статьи, будем опираться на переводы ряда её стихотворений, впервые осуществлённые М.Л. Рейснер и М. Яхьяпур<sup>2</sup>. Точность передачи мыслей и образов поэта, таким образом, подтверждена профессиональным историком персидской литературы, квалифицированным переводчиком персидских поэтических текстов на русский язык, с одной стороны, и иранским филологом-русистом, известным переводчиком стихотворений русских поэтов на персидский — с другой. Только на такие тексты с сопутствующими комментариями может с доверием опираться и читатель, и исследователь, ведь перевод мистической поэзии с персидского языка на любой другой всегда нуждается в филологических пояснениях, которые могли бы отчасти восполнить поэтическую лексику иранского автора в русской передаче, разъяснив те традиционно присущие ей скрытые коннотации, которые неизбежно утрачиваются при переводе.

В позднесоветское атеистическое время был издан единственный небольшой сборник Парвин Этесами [Этесами, 1984], познакомивший русского читателя с крупным именем в поэзии Ирана, но, к сожалению, не отвечающий требованиям точности в переводах. Он характеризуется и идеологически обусловленным принципом отбора стихотворений: в книгу были включены в основном стихи социальной

<sup>1</sup> Поэтической антропологии Парвин Этесами посвящена статья «Антропологическая концепция в мистической поэзии Парвин Этесами» [Кожемчук, Рейснер, Яхьяпур, 2021].

<sup>2</sup> Стихотворение «Любовь Бога» дано в переводе М. Яхьяпур, редактирование его принадлежит М.Л. Рейснер; перевод стихотворения «Милость Бога» осуществлен совместно М. Яхьяпур и М.Л. Рейснер; стихотворения «Кааба сердца» и «Свободный дух» переведены М.Л. Рейснер.

проблематики (которая действительно значима для Парвин Этесами) и несущие в себе нравственную проповедь поэта. Понятно, что стихи о Боге не вошли в сборник стихотворных переводов из Парвин Этесами, и эту лакуну необходимо восполнить, ведь и моральное учение поэта, её антропологическая концепция, основывается на духовной традиции, которой питается вся персидская поэзия.

Приведём стихотворение Парвин, выросшее из религиозной науки о духе, — оно единственное вошло в названное выше из-

дание, причём под маскирующим названием «Облик истины» и с сокращениями (перевод состоит из 38 стихов, тогда как в оригинале 48 стихов). Заглавие, данное Парвин, — «Красота Бога». Стихотворение написано в жанре *моназере*<sup>3</sup>, и спорящие стороны в ней, «героини» этой притчи, — две традиционные в персидской лирике розы, волею Парвин обретшие голос. Это белая и чайная розы, причём первая реплика, принадлежащая белой розе, — это лишь двустигшие, а весь остальной текст — это развернутое рассуждение чайной розы.

### Красота Бога

Скрылась от чайной розы роза белая [со словами]: «У меня ведь Белоснежные одежды, и от любого греха я свободна». Ответила ей чайная роза: «Я тоже безгрешна, Так почему же на лужайке я пребываю всего лишь мгновение? Время мне не даровало такой возможности, Чтобы из-за гордыни я запятнала своё чистое сердце».

Здесь уже выявлено единство и противостояние двух позиций. Объединяет две розы безгрешность — свобода от греха, которую и символизирует (как и в европейской поэзии) сама белизна цветка. Но роза белая в гордом жесте своей праведности отъединилась от остальных («скрылась»), самоутверждаясь, а чайная роза, говоря о своей безгрешности, противопоставляет гордыне — смирение, приятие законов мира, управляющих и её судьбой, и судьбой

всех Божьих творений. Она говорит о ненужности гордыни в чистом сердце розы: время цветения коротко, и само время противостоит гордыне, *не даёт такой возможности*, время отрицает её как нарушающую чистоту сердца, цветущего лишь краткий миг. Гордыня скоропреходящего бытия неуместна, — таков один из лейтмотивов её монолога. Вот стихотворный перевод первых строк *моназере* у Г. Чистяковой [Этесами, 1984]:

Горда, величава и снежно-бела  
Прекрасная роза в саду расцвела:  
— Мой цвет о безгрешности скажет моей!  
Но желтая роза ответила ей:  
— И жёлтые розы, и те, что красны,  
Живут только миг по веленью весны.  
Непрочного времени нашего нить  
Сердца в чистоте помогает хранить.

В этом переводе при сходе основной идеи снимается главная ось противостояния — гордыня, сторонящаяся других, и скромность, смирение, следование своему предназначению. В русском поэтическом переводе упрощается ситуация диалога:

в оригинале, как мы видим, обе розы безгрешны, пункт полемики — отношение к чистоте сердца. Она может стать поводом для самоутверждения или же основанием скромности при осознании: гордыня неуместна в быстротекущем времени и в под-

<sup>3</sup> *Моназере* — древний жанр, известный иранцам с доисламских времен, и получивших продолжение в персидской поэзии XI в. в творчестве Асади Туси. Представляет собой полемический диалог двух персонажей (предметов, животных, растений и т.д.), близкий басенному жанру. Парвин Этесами возродила этот жанр, придав ему новое звучание.

чинённости судьбе. Снят и горестный вопрос чайной розы: если мы чисты, почему же так краток наш век? Следующие строки стихотворения таковы:

Судьба нас, что явились [сюда] не сами, заберёт из сада,  
 Не по своему желанию мы уходим и приходим.  
 Если мы будем глядеть на себя оком себялюбия,  
 Как мы сможем похвастаться тем, что зрячи!?  
 Если бутон и вчера расцветшая роза поутру завяли,  
 Удивительно, что не завяли мы с тобой.  
 Вокруг нас и чайных, и белых роз много,  
 Не воображай, что в цветнике мы с тобой одни такие.  
 Тысячи кустов и листьев укрывают нас,  
 Но дерзкий взгляд мира сего, срывающего цветы, нас заметит.  
 Своим пышным цветом мы покрасуемся недолго...  
 Ведь ясно же, что завтра и мы завянем.  
 По воле судьбы возрастание дано ради уменьшения,  
 Небосвод уменьшит то, что мы увеличили.  
 Прекрасно яркое вино в чаше жизни, и всё же  
 У нас возможности не будет осушить кубок до дна.

Они же в переводе Чистяковой:

По воле чужой мы пришли в этот сад.  
 Не мы выбираем дорогу назад.  
 Даны нам с рожденья глаза и сердца,  
 Чтоб мы разобрались во всём до конца.  
 В саду не живём мы с тобой без подруг,  
 Смотри, сколько роз расцветает вокруг!  
 Найдёт среди листьев любую из нас  
 Садовника мира заботливый глаз.  
 Ты рада — сегодня мы пышно цветём.  
 А завтра завянем — подумай о том.  
 Пускай в чаше жизни прекрасно вино,  
 Но выпить две чаши, увы, не дано.

Отметим здесь несколько моментов в сравнении переводов. Прежде всего очевидно: сгущённый и метафоричный стиль Парвин, интенсивность смыслов и порой неожиданность смысловых переходов, что можно разворачивать в обширном комментарии, совсем не передаются в облегчённом и бегло текущем амфибрахии с усечённой последней стопой, звучащей в парной русской мужской рифме упрощённым и завершённым афоризмом. Можно отметить и многие смысловые неточности, и произвольность в отборе строк для перевода. Так, следующий ход мысли чайной розы, её добавочный аргумент: гордыня ослепляет и не позволяет быть *зрячим*, то есть видеть смысл бытия: «Если мы будем глядеть на себя оком себялюбия, / Как мы сможем похвастаться тем, что зрячи!» — вовсе опущен в стихотворном переводе.

Опущены также строки, несущие глубокую обобщающую и весьма непростую мысль о судьбе: «По воле судьбы возрастание дано ради уменьшения, / Небосвод уменьшит то, что мы увеличили». Одна эта мысль могла бы развернуться в трактат о западно-восточных различиях. Имеет ли смысл земное цветение, земное творчество, привносит ли оно в мир нечто новое и непреходящее? Да, — таков в целом ответ европейской традиции (при всех различиях её проявлений), в этом оправдание мира: человек есть творец, продолжающий божественное творчество и прежде всего творец самого себя. В стихах Парвин звучит подлинным трагизмом тема судьбы — при смиренном и почти стоическом приятии её предписаний: судьба жестока, ведь всё, что мы сделали, судьба *уменьшит* к исходному состоянию, сотрёт, уничтожит, и не надо жалобы бед-

ному сердцу — надо принять эту горькую мудрость: так суждено. К этой теме Парвин возвращается и в конце стихотворения.

Далее, одна из мыслей Парвин передана в советской версии напрямую ошибочно. В строках перевода Чистяковой: «Найдет среди листьев любую из нас / Садовника мира заботливый глаз», — читатель мог бы предположить прикровенную мысль о Боге (*заботливом Садовнике мира*), но и в этом случае смысл фразы остаётся размытым и не связанным со следующими

утверждениями скоротечности цветения. Точный перевод проясняет: «...дерзкий взгляд мира сего, срывающего цветы, нас заметит»: как бы мы ни были чисты и прекрасны в нашем цветении, как бы мы ни скрывались среди кустов и листьев, *мир сей* нас, в нашем лучшем цветении, обнаружит, найдет, сорвёт, погубит. Далее мысль Парвин обращается, согласно названию стихотворения, к главной теме — к красоте и к Богу (о чём вообще не упомянуто в переводе Чистяковой):

Лучше возьмём дорожный припас красок восхода,  
Кто знает, останемся ли мы здесь до следующего утра.  
Простор сада — место любования красотой Бога,  
Мы с тобой в саду тоже ради того, чтобы нами любовались.  
Какая разница, что ты одного цвета, а я — другого,  
Все дочери Божьего творения едины.  
Прекрасно то, что в служении Ему мы единодушны,  
Достаточно того, что признаём мы Его господство единогласно.  
Не смотри на явленный внешне цвет наших лепестков,  
Мы — красноречивые выразители тысяч смыслов.  
Если в жизни при нашей слабости обретаем мы силу и мощь,  
Этим мы обязаны любви Всемогущего Господа.  
Ради земного поклона на этом пороге у нас есть головы.  
Ради следования этим путём у нас есть ноги.  
Мы все – пылинки [в лучах] этого вечного солнца,  
Мы все – капли в этом бескрайнем море.  
На странице, украшение которой — Первое Слово<sup>4</sup>,  
Какая разница, кажемся мы красивыми или уродливыми.  
Как и другие бутоны, что распустились, мы тоже уйдем,  
Явись же сейчас, чтобы мы украсили свежесть травы.  
В этом двухдневном бытии, мудрость наша в том,  
Что время нас притесняет, а мы проявляем стойкость.  
Мы не боимся холода и жара в печи судьбы,  
Мы готовы к тому, чтобы страдать и терпеть.  
В ловушку страстей попасть и друзьями алчности стать  
Хоть на миг, хоть на века — всё равно позор.

Все эти мысли Парвин остались не включёнными в стихотворный перевод. Вместо

Бога там — творец, бог — с маленькой буквы по нормам времени и — истина вместо Бога:

... Но завтра творец остановит часы.  
А истины облик найти нелегко.  
То истина близка, а то далеко.  
К ней руку протянешь – огнём обожжёт.  
Судьба нас коварная не бережёт.  
С тобой мы рабы одного господина!  
Но вряд ли ему на земле всё едино —  
От наших деяний он жаждет итога.  
Заложники мы всемогущего бога.

<sup>4</sup> Имеется в виду слово Аллаха, по которому был сотворён мир. По мусульманским представлениям, Аллах начертил своим божественным каламом слово «Будь!», и мир обрёл существование.

И после возвращения мысли о скоротечности цветения и согласия с приходом новых роз после увядания прежних переводчик утверждает в последних строках как вывод поэта — призыв к веселью и к служению *природе и людям*:

...мы величаво прекрасны сегодня!  
Давай же сегодня мы веселы будем,  
Служа красотой природе и людям.

В притче же Парвин актуализируется наука смирения и мужественного приятия воли Бога — в саду бытия, в его прекрасном скоротечном цветении, в котором человеку дано постигать Красоту Бога и красоту мира, а также творить свою собственную, пусть и уничтожаемую судьбой преходящую красоту. Человек, как и роза, создан слабым и ограниченным, его дни коротки, он пылинка в лучах света, капля в море — Парвин для обозначения малости человека использует эти образы религиозной и поэтической традиции<sup>5</sup>. Но предназначение всего созданного и мгновенного, обретшего силу благодаря любви Бога, — видеть красоту Божьего мира, впитывать в себя *краски восхода*, брать в дорогу эту красоту мира, созданную Богом, более: быть отражением Красоты божественной, служить ей, нести её в себе. Чайная роза призывает белую розу не чуждаться других в мнимом превосходстве, но украшать собой *свежесть луга* в своём *двухдневном* бытии. И в отпущенный краткий срок стойко переносить эту скоротечность, страдать и терпеть — и не попадать в *позорную* ловушку страстей, таких как гордыня. Как мы видим, о веселье в стихотворении речи не идёт, но говорится о постижении Красоты Бога и осознании своего предназначения — стать её отблеском, проявленном в земном мире, где всё преходяще. Чайная роза учит видеть в каждом явлении мира, в том числе и в себе самой, недолговечном земном цветке, множество смыслов, постигая которые можно познавать себя и Бога. И эти, и ещё ряд иных нюансов мысли можем мы увидеть в строках Парвин, и всё это

прошло мимо читателя, располагающего лишь стихотворным переводом Г. Чистяковой, который благозвучен и прост, но, увы, не передаёт своеобразие и мыслительное богатство оригинального текста.

В потоке афористически выраженных мыслей стихотворения «Красота Бога» Парвин, в том числе, призывает не бояться жестокой судьбы. Об этом она писала в назидательных стихотворениях, обращая подобные мысли к своему обобщённому собеседнику — обличая его во многих пороках и грехах, предлагая ему свою мудрость как путь к Истине. В подобных нравоучениях она говорила о судьбе как о жестокой и коварной, подчёркивая, что злым ликом судьба обращается всегда к человеку, который живёт вне познания, а значит и вне Бога: «Ты глуп, и ты бессилён пред судьбой» (стихотворение «Важничанье» в сборнике «Путешествие слезы»). С другой стороны, как иной полюс в понимании судьбы Парвин высказывает идею милости Бога, которая снимает трагизм бытия для стремящихся познать Его. Как поэт, она не предлагает, конечно, развёрнутой и последовательной концепции Божественного предопределения — эти проблемы рассматриваются не в сфере морали, но в сфере Откровения, они «могут быть объяснены только с помощью “открытия” (*касиф*) внутренней, мистической интуиции» [Газали, 1980: 275] — только в богопознании.

Начнём разбор темы «поэтического богопознания» Парвин, обратившись к стихотворению «Божья милость». Это значимое стихотворение Парвин, к нему обращаются иранские исследователи (труды их не переведены на иные языки, и нам доступны лишь фрагментарно). Так, утверждая верность Парвин Этесами монотеистической доктрине ислама, прежде всего на это стихотворение ссылается известный иранский филолог С.М. Борхани [Борхани, 2014: 23]. В стихотворении «Божья милость» идею судьбы как Божьей воли Парвин иллюстрирует историями двух богоспасаемых младенцев. Его первая часть — это две реплики диало-

<sup>5</sup> Однако именно образы пылинки, исчезающей в лучах солнца, и капли, поглощённой морем, в мистической суфийской поэзии обозначали соединение индивидуальной души человека с мировой Душой, с Истиной, с Богом.

га между матерью пророка Моисея (Мусы) и Богом, причём Бог в ответ на прошение матери подробно разъясняет своей рабе то, как Он заботится о младенце — страннике, оставленном в корзине в водах Нила<sup>6</sup>. Тем

самым с этого момента оставленности будущей пророк предоставлен собственной судьбе — то есть исключительно заботе Бога, именно милости Бога подлежит теперь жизнь младенца.

**Божья милость**

Когда Мусу мать в [воды] Нила  
 Опустила по велению Господа Преславного,  
 С тоской посмотрела с берега и так сказала:  
 «О моё малое невинное дитя!  
 Если оставит тебя своей милостью Господь,  
 Как ты спасёшься на этом суде без капитана?  
 Если забудет о тебе Пречистый Господь,  
 Вода твой прах вмиг унесёт».  
 И был ей глас свыше: «Что за нелепые сомнения!  
 Наш путник уже дома.  
 Завесу сомнений отдерни,  
 И увидишь, что принесла — пользу или вред.  
 Мы подхватили то, что ты отпустила, —  
 Ты руку Божью видела, но не опознала.  
 Ты ведома лишь материнской любовью,  
 А Наш путь — справедливость и забота о [каждом] рабе.  
 Господь никогда не проигрывает, и ты не теряй самообладания,  
 То, что Мы взяли у тебя, вернём обратно, вернём.  
 Речная гладь для него лучше, чем колыбель,  
 [Нильский] разлив ему нянька, а волна — мать.  
 Реки не разливаются сами по себе,  
 Они делают то, что Мы прикажем.  
 По Нашему повелению на море случается шторм,  
 Мы отдаём приказы потокам и волнам.  
 Не приписывай Богу способность к забвению,  
 Не взваливай на плечи тяжесть неверия.  
 Лучше тебе вернуться, а его вверить Нам,  
 Разве можешь ты его любить больше, чем Мы?!  
 Ты — лишь узор [на стенах] нашего чертога.  
 Земля, ветер и вода беспомощны перед Нами.  
 Капля, что вытекает из ручья,  
 В конце концов стекает обратно.  
 О, сколько утраченного Мы возвратили назад!  
 О, сколько обездоленным Мы дали пропитание!  
 Гость Наш — каждый неимущий,  
 Он знаком с Нами, даже если незнаком.  
 Мы призываем [к себе], хотя Нас отвергают,  
 Мы покрываем грехи, если поступают дурно.  
 Нашей иглой сшито всё, что сшито,  
 От Нашего огня сгорела та свеча, что сгорела.

Бог в стихотворении Парвин в своём развернутом ответе даёт своей рабе понимание того, как следует воспринимать

судьбу, даже в ситуациях, кажущихся безнадежными: нужно не поддаваться неверию, знать, что любовь Бога выше человеческой

<sup>6</sup> В основе стихотворения лежит известный эпизод истории пророка Мусы (Моисея), который дважды упоминается в Священном писании ислама (Коран 20: 38–40/41; 28: 6/7).

и непостижима для человека. И именно эта точка, когда мать совершает некое деяние, кажущееся безумным и отчаянным, и есть конечный пункт её забот о ребенке, здесь *путник уже дома*. В Коране сказано: «И Мы открыли матери Мусы: “Питай его, а когда будешь бояться за него, то брось его в море и не бойся, не печалься! Мы вернём его тебе и сделаем посланником”» (Коран 28: 6/7). Ребёнок предоставлен Богу, и матери нужно только без сомнения верить, что Господь лучше позаботится о своём рабе, чем может она. Так разрешена тема судьбы тех,

кто ведом Богом, и прежде всего тех, кто обездолен в мире.

Вторая часть стихотворения, в продолжение уже зазвучавшей темы, — монолог Бога о Своей власти над миром: всё совершается по Его велению, все стихии мира повинуются Ему. Примером служит судьба ещё одного ребенка — в водах морских он по милости Бога уцелел при кораблекрушении. Если мать Моисея назвала корзинку, в которой был опущен в нильскую воду Моисей, *судном без капитана*, то во второй части своей речи Бог говорит, что Капитан истинный — только Он.

Корабль от удара смертоносной волны  
 Попал однажды в пучину гибели.  
 Ураган направил его на путь уничтожения,  
 Матросам выпала чёрная судьба.  
 Не помог ни якорь, ни рулевое колесо,  
 Не осталось силы в руках матросов.  
 Среди капитанов богатырей мало,  
 [Быть] капитаном корабля — возможность Единого.  
 Все узлы канатов развязались,  
 Волны хлынули всюду, куда нашли путь.  
 Всё — и имущество, и людей смыла вода,  
 Из всех в живых осталось одно лишь малое дитя.  
 Бедное дитя взлетело, словно голубь,  
 Ухватило за [волны] морские, как за материнский подол.  
 Сначала волна его в один миг закрутила в свиток,  
 Ураганный ветер хотел на него напасть.  
 Сказал Я морю: “Прекрати шторм,  
 То, что построено страстью, не разрушай!”  
 Среди нуждающихся различий нет,  
 Этот маленький утопленник не должен утонуть».  
 Скале сказал Я: “Не наноси ему увечий!”  
 Капле сказал Я: “На него не падай!”  
 Приказал Я ветру, чтобы этого младенца  
 Он поднял из воды и опустил на берег.  
 Камням сказал я: “Станьте для него мягким [ложем]”.  
 Снегу сказал я: “Стань для него теплой водой”.  
 Утру сказал я: “Подари ему улыбку”.  
 Лучу света сказал я: “Оживи его сердце”.  
 Тюльпану сказал я: “Вырасти рядом с ним”.  
 Росе сказал я: “Умой его лицо”.  
 Колючке сказал я: “Не цепляйся к его ногам”.  
 Змее сказал я: “Дитя малое не трогай”.  
 Страданью сказал я: “Мало у него терпения”.  
 Слезам сказал я: “Не унимайтесь, он [ведь] ребёнок”.  
 Волку сказал я: “Не терзай его нежное тело”.  
 Вору сказал я: “Не снимай с него ожерелье”.  
 Судьбе сказал я: “Дай ему власть над миром”.  
 Разуму сказал я: “Дай ему разумение”.  
 Мрак я обратил в понимание,  
 От всех страхов оградил.

Так многими стараниями и заботами Бога, с участием всех стихий мира и этот младенец был спасён. Далее, в третьей части монолога, Бог гневно обличает тех неблагодарных людей, кто покоряется злу и творит зло, как только оказывается в безопасности:

Обретя защиту, они пришли в беспокойство,  
 Я их любил, а они стали мне врагами.  
 Они совершали дела, но дела низкие и подлые,  
 Они делали зеркала, но зеркала из кирпича.  
 Как только сами они выбрались из ямы,  
 Стали рыть ямы на пути других людей.  
 Они просили света, но у дыма,  
 Они возводили замки, но на песке (букв. «на реке»).
 Они слагали истории, но не было в них смысла.  
 Они воров назначали стражниками.  
 Чаши они до краев наполнили пороком,  
 Нить они сучили веретеном упрямства.  
 Они усваивали уроки, но уроки позора,  
 Они скакали на лошадях, но без узды.  
 Дивов сделали сторожами и поручителями  
 В том месте, что принадлежит Великому, Бессмертному.  
 Склонялись в молитве перед камнем и глиной  
 В тех святилищах, где почитают Господа Пречистого.  
 Они стали проводниками в пустыне заблуждения,  
 Взяли в дорогу припасы из дел греховных.  
 В печи самолюбия разгорелось  
 Пламя недобрых деяний.

Наконец, в заключительных двустихиях проясняется, кем был этот ребёнок, спасённый Богом, но предавшийся бесам и идолопоклонничеству.

Спасли мы того несчастного тонущего,  
 Как только он избег смерти, стал добычей страстей.  
 Луч богоявления обернулся для него дымом,  
 И тот безгрешный сирота стал Нимродом.  
 По милости своей Я его возвеличил,  
 Возвысился он и стал кровожадной, чем волк.  
 Он затеял распрю с таким, как Я,  
 Он искал помощи от орлов и стервятников.  
 От молнии, о диво, разгорается сильный пожар,  
 От искры сгорают целые дома.  
 Хотел он, похваляясь своей властью,  
 Ниспровергнуть башни и крепостные стены Господа.

Стихотворение завершается описанием и возвеличиванию и будущего злодея, и богоборчества спасённого Богом Нимрода, будущего пророка. А судьба здесь не что царя Вавилона, первого, кто повелел служить себе, как божеству, воплощающего в себе жестокость, гордыню и противление Богу. И в своём монологе, обращённом к матери Мусы, рассказ об этом богоспасаемом младенце служит надёжной вестью, что и её сын будет спасён. Так утверждают усилия милостивого, всеведущего и справедливого Бога по охранению жизни и будущего злодея, и будущего пророка. А судьба здесь не что иное, как милость Бога, устраивающая всё наилучшим образом, предоставляющая своему рабу возможность распорядиться спасённой жизнью. Заставляя в своём стихотворении говорить Бога, Парвин Этесами опирается непосредственно на авторитет Священного писания, в котором Аллах говорит с людьми через своего посланника Мухаммада, как говорил пре-

жде через других посланников, в том числе и Мусу.

В системе ценностей Парвин в её поэтической антропологии высшее достижение человека, служащего Богу, — это сознание дервиша [Кошемчук, Рейснер, Яхьяпур, 2021], формируемое на долгом пути, в уединённых духовных трудах и молитвах. «...дух Дервиша превыше власти Джама», — писала Парвин, оценивая человека, познавшего Бога, выше, чем величайшего из земных царей Джамшида<sup>7</sup>, идеального монарха, который владел чашей, отражавшей целый мир. Религиозное средоточие этого типа сознания — любовь к Богу и жажда божественной любви. Мы обратимся теперь к стихотворению, напрямую посвящённому этой теме, — «Любовь Бога». В нём звучат два голоса — первые реплики принадлежат человеку обыденного сознания, в них говорит рассудок, здравый смысл, и в ответ на резонные и простые доводы, уничижающие и обличающие дервиша в житейском неразумии, звучит истинно разумный голос мудреца, осуществившего главное задание жизни — сотворившего в себе высший тип сознания. Этот голос у Парвин подробно и благожелательно объясняет самого себя (как и голос Бога в предшествующем сти-

хотворении) и призывает вопрошавшего к следованию этим же путём. Это реплика понимающего сознания, отдающего отчёт в своей странности для обычных людей, в своей асоциальности. Но он просто любит Бога и живёт так, что, кроме любви к Богу, ничем иным, человеческим, не руководствуется. А для окружающих людей, для рационального сознания вытекающие из этого главного пункта следствия кажутся возмутительными, ибо он не приемлет ценности мира сего, они, если и касаются его, то тут же им отстраняются, как и мирские искушения. Только совершенство души и созерцание мистического чистого света значимо для дервиша. Любовь к Богу — важнейшее в его душе. Об этом говорит стихотворение, в заглавии своём несущее этот смысл. В этом диалоге «человек разумный» говорит с дервишем, кажущимся ему безумным, обличает его не только в неразумии, но в утрате человеческого облика, как он его понимает, его пафос негодования гневен и жесток, здесь контраст истинной мудрости и мирской рассудительности предельно заострён. Обличитель дервиша советует ему найти врача, который смог бы исцелить его безумие. Ответ дервиша — о «любви Бога» и о «любви к Богу».

### Любовь Бога

Разумный так увещевал безумца:  
«Стоит ли терпеть все эти неприятности?  
Местные хулиганы швыряют в тебя камнями,  
Гоняются за тобой повсюду.  
Мальчишки рвут на тебе рубашку,  
Прохожие отнимают башмаки и шапку.  
Твои речи вздорны, когда ты говоришь,  
Ты сносишь злобу, когда молчишь.  
Смеёшься ли ты или горько плачешь,  
Над тобой все люди потешаются.  
По ночам мы посылали тебе хлеба,  
Ты не ел хлеба, ел землю — вот диво-то!  
Мы дали тебе воды, но ты опрокинул чашу с водой,  
Ты пил из ручья или из пруда, как домашний скот.  
Ты устроился спать среди дороги,  
Тебе принесли постель, но ты её отбросил.

<sup>7</sup> Джам Джамшид — в зороастрийской традиции мифологический царь, цивилизатор и культурный герой, хранитель материального мира, спаситель земных творений от Потопы. С другой стороны, он же — первый грешник, наказанный за гордыню. В классической поэзии сохранилась двойственность Джама — в панегирике он олицетворяет абсолютную власть, в дидактической поэзии — преходящую природу земной славы и богатства [Рейснер 2020, 348–367].

Отказался ты от [облика] человеческого, у тебя облик дива.  
 Был ты человеком, а теперь уподобился нравом диву.  
 Вчера ребятишки сыпали тебе на голову землю,  
 Стоило тебе поднять голову, они убежали.  
 Пекарь швырнул [горсть] пепла тебе в глаза,  
 Ты стерпел его жестокость и даже не рассердился.  
 Какой-то пьяница обжѐг тебе руку огнем,  
 Ты страдал, но огонь с ладони не стряхнул.  
 Нет никого, кто, как ты, без вина пьян,  
 Кто, как ты свыкся со злосчастьем и унижением.  
 У пьяного похмелье ненадолго,  
 А твой хмель длится непрерывно.  
 Много кругом врачей — и на базаре, и на улицах,  
 Расскажи одному из них о своей беде».  
 Тот ответил: «Я безумство своё умножил тысячекратно,  
 Чтобы узреть Творца во всѐм блеске.  
 Взгляд я от тьмы обратил к свету,  
 Стал я свечой, а дрова отбросил.  
 Ты меня называешь сумасшедшим, о незнакомец,  
 Но я разумнее всех разумных.  
 Если бы каждый разумный был безумен, как я,  
 В мире стало бы больше разумных и мудрых.  
 Мистики, которые на это претендовали,  
 Себя потеряли, а Господа обрели.  
 Я вижу предел [Божьего] совершенства,  
 А ты не видишь ничего, кроме фантазий и иллюзий.  
 Я созерцаю райские сады,  
 А ты не видишь ничего, кроме глины и кирпичей.  
 Поскольку сотворѐн я из глины, а не из огня,  
 Пусть на голову сыплют глину — это близко моей [природе].  
 Обрѐл я сокровища, которых не сосчитать,  
 Я видел пылинки, которые стали солнцем.  
 Любовь Господа зажгла во мне пламя,  
 Что мне до того, что обожгли мою руку?!  
 Поскольку в разлуке с Ним я посыпаю главу пеплом,  
 Скажи тому, кто швыряет в меня пепел: “Швыряй!”  
 Ты называешь привязанность [к Богу] безумием.  
 Как ты найдешь средство от этой болезни, как?  
 Ты мне велел пойти к лекарю,  
 Но такого лекаря в мире не сыскать.  
 Откуда мне знать, где такой лекарь.  
 Я знаю только одного лекаря, и это — Бог».

Одна из часто обсуждаемых в суфийской поэзии тем — разумность и безумие. Безумие для мира есть высшая разумность перед Богом. Парвин говорит о несовместимости двух позиций – «людей внешнего знания», которые способны видеть только видимую сторону вещей, и мистиков, «людей внутреннего знания», благодаря любви к Богу постигающих сокровенные тайны Бытия. Люди разумные не способны понять Безумца, который руководствуется сердцем, вмещающим любовь к Богу, рас-

творяя своё личное «Я» в Боге. Разумность не постигает любви к Богу и считает её болезнью, от которой нужно лечиться. Ключевой ответ мудрости: единственный врачеватель — Бог. И какое дело любящему Бога до мирских неустройств?

Житейской рассудительности непонятна нечувствительность к нападкам мира, а мудрец в превратностях жизни видит символические подтверждения своей позиции. Нестерпимые для обычного человека вещи для него желаемы. У Парвин в

стихотворении три подобные символические ситуации. Дети бросают землей (глиной) — для мудреца она близка к его природе, ибо он сотворён из глины, ведь он человек, он создан не из огня, как злой дух, и то, что для других оскорбление, для него напоминание о его тварной природе. Ему бросили пеплом в глаза — он думает не об унижении, а о том, что пеплом он посыпает голову в разлуке с Богом, об этом говорит ему пепел. Ему обожгли руку огнём — ожог для него говорит о пламени его любви к Богу. Отметим попутно, что в этом стихотворении автор обращается к символическому образу вина и опьянения, иносказанию столь значимому в персидской мистической поэзии и столь редкому у Парвин: «...без вина пьян», «...твой хмель длится непрестанно». Причём звучит он в устах героя обычного сознания, не получая тем самым у поэта высшей религиозной оценки. Парвин не развивает этот образ, а использует его, чтобы пояснить, как выглядит «безумец» в глазах «разумного».

Что в итоге обрёл мистик на своём пути, выделившем его из обыденного и рационального человеческого существования? Потерявший житейский разум, умноживший своё безумие и исторгнутый из мирских отношений, он одарён взамен созерцанием Бога, Его совершенства, райских садов и всего сотворённого мироздания. Он воистину разумнее всех разумных. Та-

ков пафос этого стихотворения о любви к Богу как высшей человеческой разумности и о любви Бога к человеку, которая *зажигает* в человеке это *пламя* любви («Любовь Господа зажгла во мне пламя»). И этот пафос характеризует Парвин как духовную личность, именно он явственно ощутим в её стихотворной проповеди, несущей в себе одну из важнейших тем мусульманской мистической духовности — культ знания. Под знанием понимается прежде всего знание Пути, разумен тот, кто идёт к Истине, кто, согласно хадисам Пророка, благочестив, то есть кто уверовал в Бога. И истинно разумен человек с открытым внутренним зрением — тот, кто в итоге пути способен узреть Бога. Отметим и двоякую возможность перевода названия стихотворения — «Любовь Бога» и «Любовь к Богу»: и то, и другое с точки зрения грамматики персидского языка допустимо и поддержано смыслом стихотворения.

О сокровенном ядре своей души Парвин говорит в стихотворении «Кааба сердца» — и уже исходя из названия его читатель ждёт значительного высказывания поэта о своём религиозном мире. Две реплики, уравновешенные по объёму (в количестве отведённых каждой позиции стихов), принадлежат двум спорящим «героям» — безусловным святыням мусульманской культуры: Каабе как архитектурно явленному центру мира и сердцу как центру человеческой личности.

### Кааба сердца

Когда в ритуальные одежды [облачились] паломники в день праздника  
Жертвоприношения,  
Так говорила самой себе Кааба:  
«Я — зеркало, [отражающее] свет [Господа] Великолепного,  
Я — невеста в шатре пиршества встречи.  
Меня воздвигла длань Друга Аллаха<sup>8</sup>,  
Господь признал меня почитаемой и именной.  
Нет нигде на просторах земли  
Места подобного мне, благословенного и чистого.  
Подобного моему пиршеству [нигде] нет застолья просветления,  
Подобного моему царству [нигде] нет приюта безопасности.  
Многих смущённых мы одариваем искренностью,  
Многих обречённых на жертву мы делаем избранными.  
Основа страны праведных — от нас,  
Для чертога любви [к Богу] фундамент — мы.

<sup>8</sup> Т.е. Ибрахима, Авраама в Ветхом Завете, который, по преданию, построил здесь первый храм Бога на земле.

Светильник для всех этих мотыльков — мы,  
 Дом для Господина мира — мы.  
 Святилище, где поклоняются звёздам и луне — здесь.  
 Истина для книг и тетрадей — здесь.  
 Здесь многие цари обрели венец,  
 Здесь многие гордецы склонили головы.  
 Сколькими самоцветами украсили мою крышу!  
 Сколько сокровищ брошено к моим стопам!  
 По форме мы — *Кибла*<sup>9</sup> для благородных,  
 По смыслу мы — заступник для падших.  
 В книге любви есть только одна страница,  
 А на ней ни одной точки, кроме имени Бога.  
 Благословенно усилие того, кто возвёл этот чертог,  
 Блажен помысел того, кто это дело завершил.  
 На этом пороге каждый камень, и песчинка, и соломинка  
 Беспреданно возносят молитву Господу.  
 «Я есмь Истина!»<sup>10</sup>, — восклицают здесь двери и крыша,  
 Прославляют [Господа] тела и элементы.  
 Здесь небожители поют хвалебные гимны,  
 Их полные смысла речи не знают словесной формы.  
 Совершенство высоты — на нашем пороге,  
 Крыло Духа Верного — ковер на нашем пути.  
 Здесь не дозволяется обнажать меч,  
 Здесь никто не поднимает руку на другого.  
 Нет в этом краю ни капканов, ни охотников —  
 Дичь спокойна и птица свободна.  
 Хорош тот мастер, что смешал эту воду и глину,  
 Хорош тот зодчий, что начертил прекрасный план.  
 Хорош тот портной, кто сшил для меня золотоканое одеяние,  
 Хорош тот купец, кто продал этот шёлк.  
 Вот почему мне досталась вся эта слава,  
 До высоты небесной моё превосходство.

В этом монологе все характеристики Каабы приемлются Парвин и подтверждаются как правда, близкая ей, ибо обряд и закон своей веры, подобно многим мистикам, она приемлет в полной мере, наполняя их сердечным переживанием. И древность (Кааба — древнейший дом Бога), и украшенность Каабы, и значимость хаджа для души верующего — всё это важные черты. Но есть высшие. Да, без выполнения внешних требований религии внутренний путь бесполезен, и паломничество в Мекку есть необходимое обогащение души. Но мистики знали, что «истинное место пребывания

божественного духа — не в Каабе, сделанной из камня, но в Каабе сердца правоверного» [Шimmel, 2012: 115]. И потому обряд, то есть Кааба первой части стихотворения, как превыше всего утвержденная и последняя Истина, как единственное вместилище Бога, утверждение этой религиозной позиции как превознесенной «до высоты небесной» вызывает у Парвин необходимую вторую часть стихотворения, вторую реплику, отражающую важнейшую черту суфийской духовности: суфии «выдвигали на первый план эмоционально-нравственную сторону религии» [Газали,

<sup>9</sup> *Кибла* — сторона, куда мусульманин обращает лицо во время молитвы, направление на Мекку. Сначала направление было на Иерусалим, но по мере закрепления ислама в Аравии и формирования комплекса святынь Каабы на месте старого капища, молящиеся стали обращаться лицом к Мекке.

<sup>10</sup> Восклицание, которое приписывалось известному багдадскому мистiku Мансуру Халладжу, который за свою проповедь был обвинён в самообожествлении и казнен. Житие Халладжа входит в известный агиографический свод «Антология святынь» Фарид ад-Дина Аттара (XII в.). По преданию, после его казни каждая частица его расчлененного тела повторяла эта восклицание.

1980: 269], требуя искренности в обряде и помещая центр религиозной жизни в человеческое сердце. Второй монолог стихотворения принадлежит сердцу, истинному центру мира, созданному самим Творцом, и эта речь выговаривает вторую и поразительную для читателя сторону религиозной позиции поэта:

Над ней тихо смеялось сердце [и говорило]: «О подруга!  
 В глазах праведных самовосхваление несправедно.  
 Ты так ведёшь речь об этой массе глины,  
 Что слова твои лишены Каабы сердца.  
 Кроме воды и глины у тебя ничего нет,  
 Благословенной Каабы, что сродни сердцу, [у тебя] нет.  
 Тебя построил Ибрахим, [сын] Азара<sup>11</sup>,  
 Меня воздвигла длань Великого Судии.  
 Если у тебя есть краски, рисунки и камни,  
 У меня краски — от света души.  
 Если у тебя есть самоцветы и сокровища,  
 Мне создали покои в груди [человека].  
 Твой порог целуют по праздникам,  
 Мои врата неизменно открыты.  
 Если тебя построили рабы,  
 Меня украсил зодчий Бытия.  
 Если для тебя венец везут из Китая и Кашмира,  
 Меня толкуют на странице каждой тетради.  
 Если для тебя узорами покрывают шелка,  
 Ко мне по всем сосудам текут ручейки крови.  
 Ты — тёмная плоть, а я источаю свет,  
 Ты из земли, а я из чистой души.  
 Если в тебе есть благородство и чистота,  
 У меня тоже есть и мудрость, и суждение.  
 Здесь (т.е. во мне — *М.Р.*) нет ничего иного, кроме лика Друга,  
 А если и есть — это отражение этого лика.  
 Если тебя любят звезды и луна,  
 Мои друзья — любовь, печали и вздохи.  
 Если тебя осыпали украшениями,  
 То меня поселили рядом с Разумом и Душой.  
 В этом уединённом приюте страсти — они мои знакомцы,  
 На этом пропавшем корабле — они капитаны.  
 Внешне — мы правим в царстве тела,  
 По сути — мы дом, предназначенный Богу.  
 Здесь есть загадка — загадка Любви,  
 Кроме этого узора, всё остальное — иллюзия (букв. «метафора»<sup>12</sup>).  
 В этой пучине нам приносят жертвы,  
 Обагрены кровью наши копья.  
 Ты не видела кровь тех, кого погубило сердце,  
 Ты не видела море, а только его берега.  
 Тот, чья Кааба сердца пребывает в чистоте,  
 Разве убоится чем-то замараться?  
 Какой *михраб*<sup>13</sup> может быть чище сердца,  
 Какой светильник ярче, чем душа?

<sup>11</sup> По преданию, отец Ибрахима Азар изготавливал идолов, а Ибрахим их продавал. В тексте Парвин имя Азар написано неправильно с точки зрения арабского языка. Если брать её слово, то оно обозначает «огонь».

<sup>12</sup> Слово *маджаз* («метафора», «аллегория») в суфийской терминологии придаётся значение «иллюзия», «иллюзорность». Оно воплощает идею иллюзорности феноменального сотворённого мира по отношению к миру божественной реальности, которое есть истинное Бытие.

<sup>13</sup> Особая ниша в каждой мечети, которая указывает направление на Мекку.

Хорош тот, кто шил одежду из шёлка души,  
 Хороша та птица, что на этой ветке свила гнездо.  
 Хорош тот, кто ведомый искренностью и нуждой,  
 Молитву творит в святилище сердца».  
 Кто-то, Парвин, обрёл превосходство над великими,  
 А сердце, ставшее словно Кааба, стало свободно от любой порчи.

Эта часть стихотворения в потоке его острых антитез изобилует характерными мотивами мистической поэзии: осуждение всего показного, в том числе и демонстрируемых добродетели и благочестия, резкое противопоставление внешнего и внутреннего, почитание сердца как истинной обители Бога. Кааба из глины есть материальное воплощение истинной Каабы, которая находится в мире духовном и вокруг которой, по преданию, совершают обход (*таваф*) ангелы. Ближе всего к её духовной сущности сердце человека, в котором живёт Любовь как принцип мироздания. Сердце любящее, страдающее, соседствующее с душой и разумом, в отличие от Каабы материальной, имеет прямой контакт с божественной реальностью. Именно сердце — истинное зеркало Бога: «О том, что Бог пребывает в любящем сердце говорится в <...> хадисе: “Ни в небесах, ни на земле Меня нет, но я присутствую в сердце моего верного раба”» [Шиммель, 2012: 196]. «В сокровенной части сердца, — говорили мистики, — совершается постижение Бога».

Кааба земная, материальная похвалается своей роскошью и украшенностью, и это в стихотворении Парвин не отрицается, но несравненно высшая красота и ценность лежит во внутреннем пространстве человеческой души. «Удивительно, что люди стремятся за реки и пустыни, чтобы достичь Каабы <...>, отыскивая там следы его пророков Авраама и Мухаммада, но ничего не делают, чтобы пересечь пустыню собственного “я” и его страстей и в сердце своём отыскать следы своего господина» [Тор, 203: 140], — приводит эти слова исследователь исламской духовности. У Парвин путешествие в глубину своего сердца поставлено выше, чем внешнее странствие. Верховенство духовных запросов человека — вот что остается осью нравочужения Парвин. В этом она — наследница классиков, причём и суфиев, и исмаилита Насири-

Хосрова (XI в.) (у него есть целая касыда о духовном смысле паломничества), которые считали, что только забота о душе и её совершенствование на путях познания Бога способны выделить человека из прочих Его творений. Богом человеку дарованы разум, речь, способность к различению добра и зла. Демоны и ангелы не выбирают между добром и злом, они прикреплены к своим сферам Бытия, и только у человека есть право выбора. В этом и есть его роль венца творения, одновременно право и обязанность, ибо он создан как инструмент самопознания Бога. Здесь мы видим глубокое созвучие великих монотеистических религий, очевидное мистикам единство человеческого пути к Богу различных культур. Сходство мистических учений мусульманства и христианства в сфере религиозного праксиса подчёркивали и европейские исследователи персидской традиции (особенно ярко см.: [Андре, 2003]). Разумеется, мы не говорим сейчас о различиях, которые прежде всего сказываются в отношении ислама к Христу. И тем не менее, при указанном основополагающем различии чтение стихов Парвин пробуждает в русском читателе именно чувство изумления — родством и близостью религиозно-нравственных ценностей.

Когда мы говорим о европейской литературе, речь как правило идёт о культурном контексте; далеко не всегда исследователь взвешивает, есть ли в художественных творениях религиозное начало и какое именно, если есть. В персидской литературе эти два начала — поэзия и мистика — изначально и до конца неразделимы, ибо исламская мистика выражалась персами в поэтической форме, и поэт не мог не быть мистиком. Это уникальное свойство персидской литературы торжествует и в творчестве Парвин.

Задача человека в мистической традиции Ирана — освоение Науки поведения

и Науки откровения, двух выработанных этапов пути в познании Бога. В стихах, обращённых к «ты» читателя или к «ты» обобщённого героя, носителя земных страстей, Парвин предлагает свою поэтическую науку поведения, своё понимание и должного, и недолжного. В антигерое как адресате своих нравоучительных стихов она показывает, собственно, то, что было названо Пророком, — трёх «погубителей»: подчинение скупости, следование страстям, гордыню. Её проповедь знания относится к знанию зла и к знанию того, как удаляться от пороков, ибо не знающий

корней зла, пребывающих в мире духовных существ злой природы, оказывается во власти гибели. Отметим ещё раз, что это своеобразное духовное, гностическое, мистическое просветительство у Парвин ориентировано и социально, в её стихах велико значение проблем общественных (которые в этой статье оставлены в стороне). Наука же богопознания есть его глубинная основа, которая не может быть описана в словах книг. Она понимается и передаётся поэтом как духовный идеал дервиша. В слова дервиша поэт вкладывает главное из постигнутого о Боге.

### Список литературы:

- Андре Т. Исламские мистики. — Санкт-Петербург: Евразия, 2003. — 240 с.
- Газали А.Х.а. Воскрешение наук о вере. — Москва: Наука, 1980. — 376 с.
- Кошемчук Т.А., Рейснер М.Л., Яхьяпур М. Антропологическая концепция в мистической поэзии Парвин Этесами // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 186–199. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-186-199>
- Рейснер М. Л. Царь Йима — Джам — Джамшид: от мифологического героя к литературному образу // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. — 2020. — Т. 12. — № 3. — С. 348–367. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2020.303>
- Шиммель А. Мир исламского мистицизма. — Москва: Садра, 2012. — 534 с.
- Этесами П. Путешествие слезы. — Москва: Наука, 1984. — 109 с.
- برهانی سید محمد. سیری در اندیشه پروین اعتصامی (اختر چرخ ادب و گوهر بحر هنر). — تهران: آفرینش. 1393. — 448 صفحه.
- [Борхани С.М. Дискурс мысли П. Этесами (Звезда литературного мира и жемчужина в море искусства). — Тегеран: Афаринеш. 1393[2014]. — 448 с. (на персид.).]

### References:

- Al-Ghazali, A. H. (1980) *Voskresheniye nauk o vere [The resurrection of the sciences of faith]*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Andrae, T. (1960) *Islamische mystiker*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH. (Russ. ed.: (2003) *Islamskiye mistiki*. Saint Petersburg: Evraziya Publ.).
- Borhany, S. M. (1393[2014]) *Seyry dar andysheh Parvyn Etesamy (Akhtare charkhe adab va gohar bakhre honar) [Discourse of thought of P. Etesami (The star of the literary world and a pearl in the sea of art)]*. Tehran: Afarynesh. (In Farsi).
- Etesami, P. (1984) *Puteshestvie slezy. Izbr. stikhotvoreniia. Per. s persidskogo [Journey of Tears: Selected Poems. Translation from Persian]*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Koshemchuk, T. et al. (2021) 'Antropological Concept in Mystical Poetry of Parvin Etesami', *Concept: philosophy, religion, culture*, 5(4), pp. 186–199. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-186-199>
- Reysner, M. L. (2020) 'King Yima — Jam — Jamshid: From Mythological Hero to Literary Image', *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*, 12(3), pp. 348–367. (In Russian). <https://doi.org/10.21638/spbu13.2020.303>
- Schimmel, A. (1975) *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. (Russ. ed.: (2012) *Mir islamskogo mistitsizma*. Moscow: Sadra Publ.).

***Информация об авторах***

**Кошемчук Татьяна Александровна** — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры иностранных языков и культуры речи, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет. Адрес: 198005, Санкт-Петербург, 5 Петербургское шоссе, дом 2. (Россия)

**Рейснер Марина Львовна** — доктор филологических наук, профессор кафедры иранской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Адрес: 125009, Москва, ул. Моховая, дом 11, строение 1. (Россия)

**Яхьяпур Марзие** — кандидат филологических наук, профессор, профессор кафедры русского языка и литературы факультета иностранных языков и литературы Тегеранского университета. Адрес: Иран, Тегеран, 1439813164, ул. Каргар Шомали, ул. 15-16, Факультет иностранных языков и литературы, 2 э. ком. 235. (Иран)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

***Information about the authors***

**Tatjana A. Koshemchuk** — Doctor of Philology, Professor, Professor of the Department of foreign languages and speech culture, Saint-Petersburg State Agrarian University. 5, b. 2., Peterburgskoe shosse, Saint Petersburg, Russia, 198005 (Russia)

**Marina L. Reysner** — Doctor of Philology, Professor, Professor of the Department of Iranian languages, Institute of Asian and African studies Lomonosov Moscow State University, 11, Mokhovaya str., Moscow, Russia, 125009 (Russia)

**Marzieh Yahyapour** — PhD (Philology), Professor of Russian Language and Literature, Faculty of Foreign Languages and Literature, University of Tehran, Faculty of Foreign Languages and Literatures. 2 f. R. 235, University of Tehran, 16, North Kargar st., Tehran, Iran, 1439813164 (Iran)

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

Статья поступила в редакцию: 03.05.2022; одобрена после рецензирования 02.06.2022; принята к публикации: 15.06.2022.

The article was submitted 03.05.2021; approved after reviewing 02.06.2022; accepted for publication 15.06.2022.



Исследовательская статья

УДК 261.8

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-59-70>

# МОДЕЛИ ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДИАЛОГА В ДИСКУРСЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА

Любовь Анатольевна Городилова

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия  
liubov9506@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9602-9921>



**Аннотация.** Статья посвящена рассмотрению моделей экуменического диалога в российском контексте на примере Русской православной церкви Московского патриархата в связи с интенсивным обсуждением темы экуменизма в научной религиозоведческой и богословской литературе. Цель предпринятого анализа — выявить действующие в настоящее время модели экуменического диалога. Для достижения этой цели выделены наиболее обсуждаемые в России концепции экуменического диалога; проведён их концептуальный анализ; уточнено значение для решения практических задач. Особое внимание уделено научно-богословской дискуссии о

концепции «двух экуменизмов» (А.В. Шишков). Рассмотрены основные подходы к проблеме экуменизма, выдвинутые представителями русского православия и Русской православной Церкви Московского патриархата (РПЦ МП) в частности. Речь идёт прежде всего о трудах прот. Г. Флоровского, еп. Серафима (Соболева) и архм. Софрония (Сахарова); а также прот. М. Козлова, митр. Илариона (Алфеева) и др. Здесь определены три основных течения: анти-экуменисты, выступающие против любого диалога с инославием; умеренные экуменисты, которые обосновывают идею разделения приемлемых и неприемлемых форм экуменизма, настаивая на отказе от внесения каких-либо «поправок» в вероучение; экуменисты-модернисты, готовые на перемены в учении церкви ради ведения диалога. Также представлена позиция Римской католической церкви (РКЦ), установленная на основе обращённых к православным посланий пап, а также представителей официальных структур РКЦ. На основе сравнения полученных данных прослежена концептуализация понятия «экуменизм», выделены основные подходы к его интерпретации в контексте истории экуменического движения XX в. Обоснован вывод о сохранении современным экуменическим диалогом стремления сохранить базовую установку об основополагающем значении тезиса о единении христиан. При этом единение по-прежнему может пониматься и как единение в рамках единой Церкви, и как создание общего пространства церковного общения без «пересечения границ». Показано, что приня-

тая в современной религиоведческой литературе терминология не в полной мере отражает специфику этих ключевых моделей экуменического диалога. Предложена концептуальная корректировка путём введения уточняющих определений «адаптивный» и «интегративный» экуменический диалог.

**Ключевые слова:** экуменизм, экуменический диалог, межконфессиональный диалог, экуменическое движение, Всемирный совет церквей, Русская православная церковь, антиэкуменизм, консервативный экуменизм

**Для цитирования:** Гордилова Л.А. Модели экуменического диалога в дискурсе Русской православной церкви Московского патриархата // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 59–70. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-59-70>

Research article

## MODELS OF ECUMENICAL DIALOGUE IN THE DISCOURSE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH OF THE MOSCOW PATRIARCHATE

Liubov A. Gorodilova

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

liubov9506@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9602-9921>

**Abstract.** The article is devoted to the models of ecumenical dialogue in the Russian context on the example of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate. The wide-spread and flourishing discussions about ecumenism in the religious studies and theological fields constitute the problem of this study. The author investigates the problem with the aim to identify existing models of an ecumenical dialogue. Following from this purpose the most significant and discussed concepts of ecumenical dialogue in Russia are noted. The emphasis is placed on the widespread concept of two ecumenisms, most fully disclosed by A. V. Shishkov, and related discussions in the scientific and theological fields. Also, a discussion in the church discourse was revealed, which is based on the concepts of representatives of the Russian Orthodox Church: prot. M. Kozlov, mitr. Hilarion (Alfeyev), fr. Georges Florovsky, archm. Sophronia (Sakharova) and others. To outline the broad picture, there was established the position of the Roman Catholic Church as well as its messages addressed to Orthodoxy. In addition, three main trends in the Russian Orthodox Church in relation to ecumenism are identified and described. The first is anti-ecumenism, its members are against any dialogue with non-Orthodoxy. The second is moderate ecumenism, where participants advocate the idea of acceptable and unacceptable forms of ecumenism without making edits to the Church doctrine, and the third are modernist ecumenists who are ready for changes in the teaching of the Church for the sake of the dialogue. Then, there was a transition to the term *ecumenism* in the context of modern conceptions about the phenomenon and also in the context of the history of the ecumenical movement of the 20th century. The author makes a conclusion about a fundamental importance of the idea of the unity of Christians for the identification of models of ecumenical dialogue. The unity can be determined as unity in one Church, as well as unity within a common space of communication without crossing borders and making one united church. It is noted that the existing concepts and terminology do not reflect this aspect, thus the author suggests the possibility of using such terms as *adaptive* and *integrative* dialogue, and lays out prospects for solving the problem.

**Keywords:** ecumenism, ecumenical dialogue, interfaith dialogue, ecumenical movement, World Council of Churches, Russian Orthodox Church, anti-ecumenism, conservative ecumenism

**For citation:** Gorodilova, L. A. (2022) 'Models of Ecumenical Dialogue in the Discourse of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(2), pp. 59–70. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-59-70>

Экуменический диалог, как диалог между различными ветвями христианства, имеет древние корни, однако в своём современном виде он конституировался в начале XX в. по инициативе протестантских церквей. Условным началом современного периода экуменизма принято считать Эдинбургскую миссионерскую конференцию 1910 г., состоявшуюся за 4 года до начала Первой мировой войны, когда наиболее проникательные религиозные деятели отчётливо осознали нарастающее в обществе напряжение. На признание необходимости усиленного диалога между христианами всех конфессий повлияли не только кризисы и революции, но и заметное усиление в этот период секуляризационных процессов. При этом участники диалога поначалу представляли, как именно должно происходить межконфессиональное взаимодействие, лишь в теории, и нескончаемый «спор об определениях» оказался одним из ключевых направлений дискуссий об экуменизме. Позднее основные принципы экуменического диалога были описаны Паулем Тиллихом в труде «Христианство и встреча мировых религий» [Тиллих, 1995: 396–441]. Однако необходимость обсуждения этих принципов, так называемых *моделей экуменического диалога*, существует по сей день. Она обусловлена не только решимостью развивать взаимодействие, но и отсутствием консенсуса по вопросу о его формах, приемлемых для всех участников.

Сегодня дискуссии о моделях экуменического диалога ведутся в научном религиоведении, богословии, а также среди христианских священнослужителей и мирян

всех конфессий. В обсуждении участвуют группы авторов, позиции которых существенно разнятся. При этом они нередко ссылаются на одни и те же материалы: в частности, на итоги участия христианских организаций во Всемирном экуменическом движении<sup>1</sup>, а также в деятельности Всемирного совета церквей<sup>2</sup> (далее — ВСЦ), результаты двухсторонних встреч конфессий.

Если дифференцировать «дискуссию о моделях» по ключевым направлениям обсуждения, то наиболее востребованными здесь оказываются следующие: что такое экуменизм и экуменический диалог; о каком единении христиан идёт речь; с какими целями координируются конкретные формы взаимодействия и каковы допустимые границы такого взаимодействия. В поисках ответов на эти вопросы сложился ряд исследовательских подходов к моделям экуменизма (экуменического диалога), речь о которых пойдёт ниже.

Так, в российском религиоведении об экуменизме начали говорить ещё в советское время. Здесь выделяются работы Н.С. Гордиенко [Гордиенко, 1972] и Ю.В. Крянева [Крянев, 1980], где дана общая характеристика экуменизма (преимущественно сквозь призму его политических и идеологических аспектов). Более современные работы М.В. Шкаровского [Шкаровский, 2012], О.Ю. Васильевой<sup>3</sup> и др. сосредоточены преимущественно на исторических аспектах перечисленных выше вопросов. В целом все эти исследования безусловно дают развёрнутое представление о феномене экуменизма. Однако на их основе сложно говорить о формах эку-

<sup>1</sup> Обобщённое название движения за единство христиан, начавшееся в первой половине XX в.

<sup>2</sup> Самая крупная всемирная экуменическая организация, основная институализированная форма выражения всемирного экуменического движения.

<sup>3</sup> Васильева О.Ю. Государство, Русская Православная Церковь и экуменизм: исторические аспекты проблемы // Исторический вестник. — 2000. — № 1. — С. 115–118.

менического диалога, — то есть в них не раскрыта тема, не утратившая, как уже отмечалось, актуальность в наши дни и ставшая исследовательским вопросом данной статьи.

Единственное исследование, касающееся моделей экуменического диалога, принадлежит А.В. Шишкову, который на основе оценки характера взаимодействия контрагентов выделяет два экуменизма: классический и консервативный [Шишков, 2017: 269; Шишков, 2018: 13]. Первая модель — экуменизм «классический», связанный с модернистскими настроениями и склонный к экспериментам. К нему относится экуменизм в рамках ВСЦ. Вторая модель — консервативный экуменизм с его стремлением к совместной поддержке «традиционных ценностей» и в то же время к соблюдению профессиональных границ [Шишков, 2017: 269–300]. Данная форма встречается в так называемых консервативных христианских альянсах. В обсуждении двух форм экуменизма помимо А.В. Шишкова участвуют Кристофер Струп<sup>4</sup>, Наталья Василевич<sup>5</sup> [Vasilevich, 2013], архм. Кирилл (Говорун) [Novogun, 2017], Кристина Штёкль [Штёкль, 2018: 58–86] и др.

В концепции «двух экуменизмов», однако, имеется существенный недостаток. А именно, не совсем понятно, где проходит граница между этими двумя моделями экуменического диалога. Основным пример классического экуменизма в работах А.В. Шишкова — ВСЦ, куда входит в частности Русская Православная церковь Московского патриархата (далее — РПЦ) и другие православные церкви. Здесь их позиция не отличается от их позиции в контексте консервативных диалогов: акцент делается на взаимодействиях на уровне двухсторонних отношений или в рамках более широких альянсов, созданных для содействия решению социальных проблем.

В вопросах классификации зарубежных моделей диалога существенное значение имеют работы С.В. Мельника [Мель-

ник, 2020], хотя они в большей степени акцентированы на межрелигиозном и межконфессиональном диалоге. В трудах представителей западных стран весьма распространена оценка экуменических коммуникаций через принципы инклюзивизма, эксклюзивизма и плюрализма, которая проводится в рамках отдельной дисциплины — теологии религий [Кочергин, 2014: 105]. Здесь сложилось устойчивое мнение, что на указанных принципах строятся не только сами концепции экуменизма, но также их классификации (которые в российском научном дискурсе принято относить к межрелигиозному или межконфессиональному диалогу). К наиболее значимым авторам, отстаивающим эту позицию, можно отнести Пола Книттера [Knitter, 1985], Джона Хика [Hick, 1982], Раймунда Паниккара [Panikkar, 1981], Жака Дюпуи [Dupuis, 1997], Вели-Матти Кярккяинен [Kärkkäinen, 2003] и др. Представляется, что принципы инклюзивизма, эксклюзивизма и плюрализма достаточно хорошо апробированы и позволяют сделать классификацию более релевантной, поэтому их стоит учитывать в разработке моделей экуменического диалога и на почве отечественной науки.

Не менее распространены в научной литературе концепции, где в качестве основания классификации моделей экуменического диалога используются представления его участников о единстве Церкви, степени их допустимого сближения в процессе взаимодействия и т.п. Примером такого подхода может служить мысль диак. Андрея Кураева о «10 экуменизмах» [Кураев, 2008]. Подобные подходы представлены идейными течениями внутри отдельных церквей; также они обсуждаются в богословских трудах представителей православия (включая РПЦ): о. Георгия Флоровского, прот. Г. Разумовского, Н.А. Бердяева, прот. Максима Козлова, диак. Андрея Кураева, А. Осипова и др. Этих авторов условно можно разделить на три группы: модерни-

<sup>4</sup> Stroop C. Bad Ecumenism: The American Culture Wars and Russia's Hard Right Turn // The Wheel. — 2016. — № 6. — С. 20–24.

<sup>5</sup> Vasilevich, N. Orthodox Perspective of the Faith and Order Ecumenical Ecclesiological Convergence Document "The Church – Towards a Common Vision". — Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 2012.

сты-экуменисты выступают за максимальную открытость и сближение; антиэкуменисты полностью отрицают возможность диалога в этой сфере и выступают против самого упоминания слова «экуменизм»; умеренные экуменисты солидарны с точкой зрения, высказанной митр. Иларионом (Алфеевым): «экуменизм экуменизму рознь»<sup>6</sup>.

Официальная позиция РПЦ, несмотря на существующие внутри неё частные мнения, выражена в документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославии»<sup>7</sup>. В документе имеется чёткие формулировки, посвящённые вопросу участия РПЦ в ВСЦ. Важно отметить, что акцент в тексте делается на индивидуальном подходе в определении отношения к каждой христианской конфессии, а Православная церковь описана как обладающая полноценным единством.

Необходимо обратить внимание на мнение прот. Максима Козлова, председателя Учебного Синодального комитета РПЦ, «Члена Высшего Церковного Совета Русской Православной Церкви, Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви, Синодальной библейско-богословской комиссии, Межведомственной координационной группы по преподаванию теологии в вузах»<sup>8</sup>. Приведём цитату, отражающую его точку зрения на экуменизм: «Определение понятия “экуменический” было дано на Второй Всемирной конференции движения “Жизнь и деятельность” (“Life and order”) в июне 1937 г. в Оксфорде. Цитирую это определение: “Термин “экуменический” относится к выражению в истории единства Церкви. Сознание и де-

яния Церкви экуменичны, поскольку они направлены на осуществление единой святой Церкви, братство христиан, признающих единого Господа”»<sup>9</sup>.

Прот. Максим Козлов именуется оформленные таким образом представления об экуменизме «классической протестантской идеей» — «выявить единство, как будто оно не явлено в исторически пребывающей на земле Вселенской Церкви Христовой. Таким образом, несомненный для каждого православного факт реального бытия единой святой соборной апостольской Церкви, веру в которую мы исповедуем в девятом члене Символа веры, в данном случае полагается как цель, которая должна ещё быть выявлена и осуществлена»<sup>10</sup>. Как видим, позиция одного из официальных представителей РПЦ МП перекликается с концепцией «двух экуменизмов» А.В. Шишкова: слово «классический» здесь так же обозначает экуменический диалог в рамках ВСЦ. Сходную точку зрения занимал в своё время прот. Григорий Разумовский, излагая её в своём труде «Экуменическое движение и Русская Православная Церковь»<sup>11</sup>.

На фоне выделенных моделей представляется необходимым учитывать позицию значимого партнера РПЦ по экуменическому диалогу — Римскую католическую церковь. Как известно, на II Ватиканском соборе РКЦ был принят Декрет об экуменизме «Unitatis redintegratio» (1965). Другим руководящим документом по этому вопросу является экуменическая энциклика папы Иоанна-Павла II 1995 г. «*Ut unum sint*». В последней акцент делается на важности «единства Церкви <...> как обще-

<sup>6</sup> Иларион (Алфеев), митр. Призрак христианофобии бродит по Европе // Официальный сайт Московского Патриархата. — 2011. — 7 апр. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1447541.html>

<sup>7</sup> Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославии // Официальный сайт Московского Патриархата. — 2008. — 7 июн. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html>

<sup>8</sup> Максим Козлов, прот. // Официальный сайт Московского патриархата. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/253316.html>

<sup>9</sup> Козлов М., прот. Русская православная церковь и экуменическое движение // Портал Православие. — 2006. — 29 мар. — URL: <https://pravoslavie.ru/475.html> Приведённое определение, по словам М. Козлова, принадлежит Генеральному секретарю ВСЦ Виссер ту Хуфту. Подтвердить это к сожалению не удалось из-за отсутствия в открытом доступе документов Второй Всемирной конференции движения «Жизнь и деятельность».

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Разумовский Г., прот. Экуменическое движение и Русская Православная Церковь: доклад. — Москва: Московская Патриархия, 1948. — URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy\\_Razumovskij/ekumenicheskoe-dvizhenie-i-russkaja-pravoslavnaja-tserkov/](https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Razumovskij/ekumenicheskoe-dvizhenie-i-russkaja-pravoslavnaja-tserkov/)

ние-единство по первоначальному образу Троичного единства» [Каспер, 2009: 26-27], единства как «дар и дело Духа Святого. Речь идёт об общении (κοινωνία), которое есть у нас с Богом Отцом в Духе Святом через Иисуса Христа» [Каспер, 2009: 26-27]. В процессе обсуждения Декрета об экуменизме кардинал Вальтер Каспер подчёркивал, что «разделение церквей противоречит воле Иисуса; оно есть грех, а перед миром — соблазн» [Каспер, 2009: 21].

Католическая церковь прямо адресует своё слово о богословских и иных основаниях экуменизма Православным церквям, в частности РПЦ. Со стороны РПЦ официального ответа на сегодняшний день не последовало (упомянутый документ об отношении к инославию описывает ситуацию лишь в самых общих чертах).

В целом внутрицерковная позиция РПЦ по этому спектру вопросов может быть охарактеризована как крайне напряжённая. Чаще всего экуменический диалог приравнивается к межконфессиональному или даже к межрелигиозному; в стороне остаётся разделение вопроса об отношении РПЦ к *разным христианским конфессиям* и вопроса об отношении к *другим религиям*. Такая позиция создаёт трудности для участия православных епископов в молитвах о единстве, а также существенно затрудняет решения по признанию действительности Таинств в ряде христианских церквей. Например, в отношениях РПЦ и РКЦ однозначно признаются Таинства Крещения и Священства (в связи с сохранением апостольского преемства).

Предельная размытость понятий «экуменизм» и «экуменический диалог», как и терминологические разночтения в русскоязычной интерпретации «конфессий», «деноминаций» и «религий» разными церковными объединениями христиан, создают дополнительные трудности установлению реального экуменического диалога. Подобные неясности сами по себе могут служить источниками конфликта. К таким кон-

фликтам можно отнести межхристианские противостояния, конфликты среди православных церквей и внутрицерковные конфликты в самой РПЦ. Можно заметить, что на протяжении последних 50 лет, из которых уже более 20 лет существует документ об отношении РПЦ к инославию, диалог с другими христианами вызывает постоянные подозрения в «экклесиологической ереси экуменизма». Другой вариант этой же позиции — отрицание самого факта существования диалога.

В самом деле, практическая деятельность христианских церквей в области установления экуменического диалога свидетельствует о том, что здесь действительно имеют место те виды взаимодействия, которые с точки зрения таких церквей, как РПЦ МП или РКЦ, могут быть описаны в качестве нарушения границ Церкви, соответственно являясь догматическим отклонением. Одну из таких позиций в своё время хорошо представил свт. Серафим (Соболев) на Московском всеправославном совещании в 1948 г. в докладе «Надо ли Русской Православной Церкви участвовать в экуменическом движении?»<sup>12</sup>. Кроме того, ещё у истоков экуменического движения в начале XX в., когда встал вопрос о целесообразности и возможности экуменических взаимодействий с неправославными, о. Георгий Флоровский написал эссе «О границах Церкви» [Флоровский, 1934]. В нём выдающийся философ и богослов рассуждает о понятиях схизмы, раскола, ереси и др., выясняя их место в установлении духовных и организационных («мистических и канонических») границ Православной церкви. В конце своего эссе Флоровский приводит характеристику других христианских конфессий митр. Филарета Московского: «Знай же — никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложною» [Флоровский, 1934: 24]. Как следствие принятия такой позиции он отмечает, что не может ничего сказать однозначно о других церквях, может лишь

<sup>12</sup> Серафим (Соболев), свт. Надо ли Русской Православной Церкви участвовать в экуменическом движении? // Доклад, прочитанный архиеп. Серафимом (Соболевым) на Московском всеправославном совещании в 1948 г. — URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Serafim\\_Sobolev/nado-li-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-uchastvovat-v-ehkumenicheskom-dvizhenii/](https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sobolev/nado-li-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-uchastvovat-v-ehkumenicheskom-dvizhenii/) (дата обращения: 22.02.22).

наблюдать за ними, будучи убеждённым в полноте истины Православия. Более решительный ответ на вопрос о границах Церкви дал архм. Софроний (Сахаров)<sup>13</sup>. Он отдаёт приоритет мистическим границам Церкви, указывая на важность молитвы о восстановлении церковного единства. Это — единственное, что можно сделать на сегодняшний день. Согласно архм. Софронию (Сахарову), такая молитва, необходима поскольку Церковь «по своей природе Единая»: её Единство — ключевая ценность, а разделения — очевидное зло. Его позиция во многом перекликается с позицией представителей РКЦ, в частности, с точкой зрения кардинала Вальтера Каспера. Но есть и существенное отличие — архм. Софроний (Сахаров) не углублялся в вопросы отношений между конкретными церквями. Также он не пытался решить проблему границ церкви в отношении какой-либо конфессии с позиций богословия.

Нужно сказать, что молитва о единстве, которая признаётся большинством христианских церквей и в какой-то мере РПЦ, оценивается в дискуссии об экуменизме неоднозначно. Даже её оценки в качестве допустимой формы экуменизма существенно разнятся. В наши дни руководство РПЦ МП (и в частности, Отдел внешних церковных связей (ОВЦС)) подвергаются критике в связи с участием РПЦ в таких мероприятиях совместно с католиками и протестантами. Из-за этого в 2021 г. представители ОВЦС не участвовали в мероприятии<sup>14</sup>, но вернулись к участию в 2022 г.

Помимо тех форм, которые могут иметь негативную смысловую коннотацию и/или подвергаются критике по другой причине (например, в силу их принадлежности к иной модели диалога), существуют формы взаимодействия, принимаемые и

одобряемые всеми христианами уже на текущем этапе экуменического диалога. К таким формам на сегодняшний день можно отнести прежде всего взаимопомощь христиан в решении общезначимых социальных задач. Однако остаётся открытым вопрос, являются ли такие взаимодействия формой экуменического диалога, или же им соответствуют более общие понятия межконфессионального либо межрелигиозного диалога. Например, РКЦ может оценивать встречу Патриарха Московского и всея Руси с Папой римским как экуменический диалог, а представители РПЦ прот. Максим Козлов (в данном случае он выступает как специалист, описывавший историю участия РПЦ в ВСЦ и Всемирном экуменическом движении, регулярно обсуждающий вопросы экуменизма) и иерм. Стефан (Игумнов) предпочитают избегать понятия «экуменический диалог», заменив его на «диалог с инославием»<sup>15</sup>.

Именно поэтому представляется важной промежуточной задачей уточнить, что понимают под «экуменическим диалогом» представители различных направлений христианства.

Напомним: понятие «экуменизм» происходит от греческого слова «οἰκουμένη», которое переводится как «обитаемая земля», «греческая земля», «земля, мир»<sup>16</sup>. В русском языке понятие «ойкумена» используется в схожем значении как «освоенная человеком часть мира», «обитаемая Вселенная»<sup>17</sup>. В начале первого тысячелетия, когда возникает христианство, «ойкуменой» называлась территория Римской империи.

В контексте христианской традиции «οἰκουμένη» встречается в Евангелии от Луки, когда речь идёт о переписи населения: ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις

<sup>13</sup> Софроний (Сахаров), архм. Молитвенное приношение старца Софрония. — Москва: Паломник, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2004. — 144с.

<sup>14</sup> РПЦ отказалась участвовать в Неделе молитв о единстве христиан // Христианская Россия. — 2021. — 22 янв. — URL: <http://christrussia.ru/rpcz-otkazalas-uchastvovat-v-nedele-molitv-o-edinstve-hristian/>

<sup>15</sup> Рафаил (Попов), монах. Стефан (Игумнов), иерм., прот. Козлов М. Зачем Патриарх встречается с Папой Римским? // Портал Православие. — 2016. — 10 фев. — URL: <http://www.pravoslavie.ru/srpska/print90518.htm>

<sup>16</sup> Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. / Сост. И.Х. Дворецкий. — Москва: Гос. изд. иностранных и нац.словарей. — 1958. — Т.2. — С. 1157.

<sup>17</sup> Ойкумена // Словари и энциклопедии «Академик». — URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/20229>

ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην («В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле» Лк.2:1 (синод.пер.)).

Следует отметить, что это же понятие использовалось для обозначения Церкви как *объединения* христиан в противовес некому разрозненному состоянию. То есть ойкуменой считалось единое христианское пространство общения. В контексте древней христианской традиции сложно сказать, шла ли речь о мистическом единстве Церкви, то есть об общении всех христиан во Христе, или же речь именно об ареале христианской проповеди. Сложность вызвана тем, что на начальном этапе ещё не было речи о разделении в церкви на самостоятельные конфессии (хотя, разумеется, нельзя не признать: уже в Деяниях и Посланиях апостолов обозначены «отклонения» от христианского вероучения, которые были призваны исправить апостолы и их ученики). Следовательно, ойкумену в древнем значении можно понимать в нескольких смыслах, и концептуализация современного значения экуменизма — дело более позднего времени, сложившееся на основе преемственности некоторых ключевых значений.

Итак, понятие экуменизма в христианской традиции выросло из древнего понимания ойкумены как единения христиан; исторически экуменизм сложился как движение христианской Церкви к устранению расколов и отпадений, к собиранию христиан в Соборной Вселенской Церкви. Практически до XX в. речь всегда шла об экуменизме как восстановлении единства во всех его смыслах.

В эпоху секуляризации и особенно в XX в. ситуация изменилась, появилась необходимость в общении христиан в едином глобальном пространстве. Отчётливо обозначились проблемы социального служения как общей миссии христиан во всём мире. В рамках христианских Церквей наметилась тенденция выхода за рамки внутренних организаций независимых государств (в большинстве из них они потеряли государственный статус или же оказались в крайне шатком положении, многим

требовалась поддержка, которую можно было получить только у других Церквей). В каком-то смысле секуляризация уравнивала Церкви по всему миру, заставила их обратить внимание друг на друга.

Более того, в условиях глобализации христианский мир вступил в активный диалог с миром ислама и мирами восточных религий — буддизма, конфуцианства, индуизма и др. Свобода вероисповедания, появившаяся в большинстве развитых и развивающихся стран, привела к непроизвольному «пересечению миров» разных религий. Сложилось и укрепилось мнение, что необходимо взаимодействовать с этими «другими», строить с ними диалог. От такого диалога нельзя избавиться, просто запретив или заклеймив его в терминах одной религиозной традиции. Герменевтические разработки XIX–XX вв., поиски философии и научного религиоведения так же стали почвой для изменения взгляда на *Другого*, на возможности понимания, интерпретации и связанных с этим способов конструктивного взаимодействия.

За это время экуменизм и Всемирное экуменическое движение даже в одних и тех же Церквях оценивались по-разному. И хотя, как уже было упомянуто, основными инициаторами диалога были протестантские церкви, православные христианские церкви Вселенского Православия (в частности, Русская Православная Церковь) откликнулись на этот призыв в числе первых. Римская католическая церковь активно включилась во Всемирное экуменическое движение после II Ватиканского собора.

При этом со стороны РПЦ в экуменическом движении первоначально заявили о себе выступавшие на различных конференциях эмигранты, не имевшие официального статуса посланников РПЦ и даже не всегда формально относимые к ней. В их числе были выдающиеся церковные деятели, авторитет которых РПЦ признаёт и в настоящее время. Так, в 1930–е–1940–е гг. в Великобритании русские эмигранты совместно со студенческими христианскими организациями вели насыщенный богословский диалог в рамках первого православно-англиканского Содружества св. Албания и преп. Сергия (ос-

новано в 1928 г.<sup>18</sup>). В Содружество на тот момент входили: руководитель православной молодежи Николай Зернов, религиозные философы о. Сергей Булгаков и Николай Бердяев, церковный историк проф. А.В. Карташев, о. Сергей Четвериков, о. Георгий Флоровский, В.В. Зеньковский, митр. Антоний (Сурожский) и др. Данное Содружество отчасти повлияло на создание Всемирного совета церквей (ВСЦ) и появление известной Торонтской декларации<sup>19</sup>, которая обозначила границы взаимодействия в рамках ВСЦ; последние оказались приемлемы для многих православных церквей. На протяжении XX в. члены РПЦ, как и члены других Церквей, участвовали во множестве экуменических мероприятий, опыт которых до настоящего времени остаётся недостаточно оценённым. Практическими формами взаимодействия стали: попеременное служение православных и англикан на одном алтаре в домашнем храме Содружества св. Албания и преп. Сергия, взаимное посещение богослужений, взаимный интерес к богословским традициям, обсуждение признания канонизации в разных церквях, признание Таинств, совместные молитвы о единстве и так далее.

Как уже было сказано, причина использования самого термина «экуменизм» демонстрирует установку на обретение христианами некой формы единения. При этом, как ни странно, для православных и католических церквей не стоит вопрос нахождения единства Церкви, потому что согласно догматике и Символу веры Церковь уже обладает единством. Православная церковь здесь не заходит далеко в рассуждениях о конкретных путях устранения разделений; Католическая церковь, напротив, признаёт, что для осуществления полноты единства Церкви разделения должны быть устранены. В свою очередь, правосла-

вие признаёт свою миссионерскую цель в отношении диалога с инославием, что может быть рассмотрено как косвенное признание возможностей ведения диалога (правда, без каких бы то ни было формальных и содержательных уступок).

Анализируя экуменизм как стремление к «истинному» («кафолическому») «всемирному» единству (в случае с православием и католичеством это означает присоединение инославных к полноте Церкви), его можно обозначить как *интегративный* диалог («от лат. *integratio* — «восстановление», «восполнение», «соединение»<sup>20</sup>). Такой диалог предполагает восстановление полноты общения между Церквями, которую возможно достичь путём отказа одной из сторон от своих заблуждений, либо за счёт достижения компромисса, устраивающего все стороны.

В интегративной модели можно выделить как минимум два варианта, которые соответствуют разным подходам к проблеме объединения церквей. Первый — создание церкви с усреднённой догматикой; второй — присоединение одной церкви к другой на основе «отказа от заблуждений». Диалог в обоих случаях будет предполагать интеграцию церквей, но вестись будет по-разному из-за различия целей и ожидаемых практических результатов.

В рамках ВСЦ и связанных с ним так называемых «консервативных диалогах», активно обсуждающих вопрос о том, есть ли смысл использовать само слово «экуменизм», или же правильнее вести речь о межконфессиональном или межрелигиозном диалоге, на сегодня сложилась другая модель диалога, которую можно было бы обозначить как *адаптивную* (лат. *adapto* «приспосаблию»<sup>21</sup>). Такое название выявляет характер диалога, рассматривающего единство как взаимодействие по

<sup>18</sup> Содружество святого Албания и преподобного Сергия // Официальный сайт Московского Патриархата. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/386752.html>

<sup>19</sup> «Торонтская декларация». Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей. Экклесиологическое значение Всемирного Совета Церквей // Ортодоксия и гетеродоксия: материалы по межконфессиональным связям. 2010. — 27 апр. — URL: <http://www.ortho-hetero.ru/doc-ecum/51>

<sup>20</sup> Интеграция // Большой Энциклопедический словарь. — 2000. — URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/139698>

<sup>21</sup> Адаптация // Энциклопедический словарь по психологии и педагогике. — 2013. — URL: <https://psychology-pedagogy.academic.ru/1286/%D0%90%D0%B4%D0%B0%D0%BF%D1%82%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F>

общехристианским вопросам, но отказывающегося обсуждать вопрос соединения Церквей. Адаптивная модель диалога предполагает создание единого пространства общения по конкретным вопросам взаимодействия, а не для окончательного разрешения богословских споров.

Интегративная и адаптивная модели не сводятся к классическому делению на «классический» и «консервативный» экуменизм, позволяя при этом точнее определить характер взаимодействия участников диалога. Классическая модель, которая уже упоминалась, не даёт понимания конкретных форм и целей взаимодействия: нельзя сказать, например, что в ВСЦ реализуется именно эту модель, поскольку практические примеры говорят об осуществлении ВСЦ и адаптивной модели (скажем, в рамках недавних программ помощи христианам на Ближнем Востоке). Так же нельзя сказать, что консервативные альянсы созвучны только с адаптивной моделью, ведь в их рамках всё же имеют место совместные молитвы о единстве.

В заключение приведём основные выводы статьи. Как было показано, в историческом контексте экуменизм и экуменический диалог в своих определениях всегда содержали отсылку к понятию «единства». Однако в рамках дискуссий об экуменизме, ведущихся в научной и богословской плоскостях, такое единство чаще всего рассматривается односторонне. В РПЦ

мистическое единство обсуждается как эклезиологическая проблема с целью соблюдения границ Церкви, и практически не рассматривается возможность обнаружения путей устранения расколов через углубление в проблему. Акцент делается на единстве в коммуникативном пространстве, которое необходимо для совместной деятельности и взаимопомощи по общезначимым вопросам, что обозначается как консервативная модель диалога. При этом мало внимания уделяется тому, что инклюзивные аспекты, затрагивающие проблему мистического единства Церкви, всё же присутствуют в практике экуменического диалога. Соответственно, нет чёткого разграничения форм экуменического диалога, который ведётся РПЦ; таким образом модель «двух экуменизмов» практически не работает. РКЦ, напротив, глубоко погружается в проблему мистического единства, но её голос не получает (и не может получить) желаемого ответа со стороны РПЦ. Протестантская сторона, открытая к различным дискуссиям, стремится выявлять единство, что неприемлемо и для РПЦ, и для РКЦ. Плодотворным в этой связи представляется поиск других форм экуменического диалога, а именно выделение интегративной и адаптивной моделей, которые учитывают разнообразие подходов к интерпретации возможностей и границ церковного единства в зависимости от целей различных сторон диалога.

#### Список литературы:

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

Каспер В. Православие и католическая церковь. 40 лет после обнародования Декрета Второго Ватиканского Собора об экуменизме «Unitatis redintegratio» // В поисках христианского единства. К 40-летию принятия декларации Unitatis redintegratio. — Москва: ББИ им.св.ап. Андрея, 2009. — С. 19–35.

Кочергин В.В. Теология религий: очерчивая территорию // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. — 2014. — № 1. — С. 103–110.

Крянев Ю.В. Христианский экуменизм. — Москва: Издательство политической литературы, 1980. — 160 с.

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

Мельник С.В. Классификация типов межрелигиозного диалога // Коммуникология. — 2020. — Т.8, №2. — С. 25–51. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-87-118>

Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Избранное. Теология культуры. — Москва: Юристь, 1995. — С. 396–441.

Флоровский Г. О границах Церкви // Путь. — 1934. — № 44. — С. 15–26.

Шишков А.В. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2017. — Т. 35, № 1. — С. 269–300. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-269-300>

Шишков А.В. Дискуссия о концепции «консервативного экуменизма» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2018. — Т. 36, №4. — С. 10–29. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-10-29>

Шкаровский М.В. Актуальные проблемы Русской церковной эмиграции в XX веке: историографические и источниковедческие аспекты // Христианское чтение. — 2012. — № 1. — С. 44–97.

Штёкль К. Активисты вне конфессиональных границ: «консервативный экуменизм» Всемирного конгресса семей // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2018. — Т. 36, №4. — С. 58–86. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-58-86>

Dupuis J. *Toward a Christian theology of religious pluralism*. — Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1997. — XIV, 433 p.

Hick J. *God has many names*. — Philadelphia: Westminster Press, 1982. — 140 p.

Hovorun C. *Ecumenism: Rapprochement Through Co-working to Reconciliation* // Religions. — 2017. — Vol. 8, № 5. — P. 70. <https://doi.org/10.3390/rel8050070>

Kärkkäinen V.-M. *An introduction to the theology of religions: biblical, historical, and contemporary perspectives*. — Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003. — 372 p.

Knitter P.F. *No other name? a critical survey of Christian attitudes toward the world religions*. — Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985. — XVI, 288 p.

Panikkar R. *The unknown Christ of Hinduism: towards an ecumenical christophany*. — London: Darton, Longman & Todd, 1981. — XII, 195 p.

Vasilevich N. *Already but Not Yet* // The Ecumenical Review. — 2013. — Vol. 65, № 3. — P. 342–344. <https://doi.org/10.1111/erev.12050>

## References:

Dupuis, J. (1997) *Toward a Christian theology of religious pluralism*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Florovsky, G. (1934) 'O granitsakh Tserkvi [On the boundaries of the Church]', *Put'*, (44), pp. 15–26. (In Russian).

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).

Hick, J. (1982) *God has many names*. Philadelphia: Westminster Press.

Hovorun, C. (2017) 'Ecumenism: Rapprochement Through Co-working to Reconciliation', *Religions*, 8(5), p. 70. <https://doi.org/10.3390/rel8050070>

Kärkkäinen, V.-M. (2003) *An introduction to the theology of religions: biblical, historical, and contemporary perspectives*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

Kasper, W. (2006) *Manuel d'œcuménisme spirituel*. Bruyères-le-Châtel: Nouvelle cité. (Russ.ed.: (2009) 'Pravoslaviye i katolicheskaya tserkov'. 40 let posle obnarodovaniya Dekreta Vtorogo Vatikanskogo Sobora ob ekumenizme «Unitatis redintegratio», in *V poiskakh khristianskogo yedinstva. K 40-letiyu prinyatiya deklaratsii Unitatis redintegratio*. Moscow: BBI im.sv.ap. Andreyeva, pp. 19–35.).

Knitter, P. F. (1985) *No other name?: a critical survey of Christian attitudes toward the world religions*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Kochergin, V. V (2014) 'Theology of Religions', *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriâ 17. Filosofîâ, konfliktologîâ, kul'turologîâ, religiovedenie*, (1), pp. 103–110. (In Russian).

- Kryanev, U. V (1980) *Khristianskiy ekumenizm [Christian ecumenism]*. Moscow: Izd-vo politicheskoi literaturny Publ. (In Russian).
- Kuraev, A. (2008) *Vyzov ekumenizma*. Moscow: Grifon. (In Russian).
- Melnik, S. V. (2020) 'Classification of Types of Interreligious Dialogue', *Communicology*, 8(2), pp. 25–51. (In Russian). <https://doi.org/10.21453/2311-3065-2020-8-2-25-51>
- Panikkar, R. (1981) *The unknown Christ of Hinduism: towards an ecumenical christophany*. London: Darton, Longman & Todd.
- Shishkov, A. (2018) 'Discussing the Concept of «Conservative Ecumenism»', *State Religion and Church in Russia and Worldwide*, 36(4), pp. 10–29. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-10-29>
- Shishkov, A. V (2017) 'Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation', *State, religion and church in Russia and worldwide*, 35(1), pp. 269–300. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-269-300>
- Shkarovsky, M. V (2012) 'Topical Problems of Russian Church Emigration in 20th Century: Historiographic and Source Study Aspects', *Christian reading*, (1), pp. 44–97. (In Russian).
- Tillich, P. (1963) *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/till90646> (Russ.ed.: (1995) 'Khristianstvo i vstrecha mirovykh religiy', in *Izbrannoye. Teologiya kul'tury*. Moscow: Yurist Publ., pp. 396–441.).
- Vasilevich, N. (2013) 'Already but Not Yet', *The Ecumenical Review*, 65(3), pp. 342–344. <https://doi.org/10.1111/erev.12050>

#### **Информация об авторе**

**Любовь Анатольевна Городилова** — аспирантка кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. Ломоносова, 119234, Москва, Ломоносовский просп., 27, корп. 4. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### **Information about the author**

**Liubov A. Gorodilova** — PhD student, Department of Religious Studies, Faculty of Philosophy, Moscow State University, 27/4, Lomonosovsky Ave., Moscow, Russia, 119234 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 19.04.2022; одобрена после рецензирования 6.06.2022; принята к публикации 14.06.2022.

The article was submitted 19.04.2022; approved after reviewing 6.06.2022; accepted for publication 14.06.2022.



Исследовательская статья  
УДК 130.2 101.1  
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-71-85>

## АНТИНОМИЧНОЕ ПОНИМАНИЕ СЕКУЛЯРНОГО В ТРУДАХ Г. ФЛОРОВСКОГО

Василий Александрович Щипков

МГИМО МИД России, Москва, Россия  
[shchipkov\\_v\\_a@mgimo.ru](mailto:shchipkov_v_a@mgimo.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-2263-283X>



**Аннотация.** Статья анализирует подход Георгия Васильевича Флоровского к проблеме «секулярного» («мирского», «земного», «имманентного»). Г.В. Флоровский негативно оценивал секулярные тенденции в христианском мире как ведущие к культурным кризисам. Он предлагал искать их происхождение в природе христианской Церкви, которая является антиномичной (богочеловеческой, одновременно земной и небесной). Истоки секулярной культуры философ выводил из средневековых попыток нарушить эту антиномию, построив рай на земле: в Византии (подчинение Церкви императору), в латинском мире (присвоение светской власти папой), в европейской мысли после Реформации (через стирание границы между богословием и дехристианизированной философией), в поздней русской религиозной философии (попытки сформулировать идею христианского государства). Опираясь на концепцию богочеловеческой антиномии Церкви, Флоровский настаивал на том, что Церковь не должна пытаться стирать границу между религиозным и секулярным/мирским и стремиться влиять на мирскую политику. При этом Церковь исходит из того, что культура изначально религиозна, богословски обусловлена. Также Г.В. Флоровский призывал отказаться от воцелковления политики и по умолчанию исходить из универсальности христианства (религии). Флоровский использовал двойственный, антиномичный подход, в котором секулярный дискурс — это религиозный дискурс, который стремится к светской власти (природа которой подробно Флоровским не разбирается) и перестает вследствие этого быть религиозным, создаёт секулярную культуру, угрожающую самому христианству. Чтобы преодолеть эту секулярную культуру, христианство должно отказаться от прямого политического воздействия на неё. Такой подход избегает ограниченности просвещенческого религиозно-светского дуализма, позволяет церковной мысли не обострять отношения с секулярной политикой, но испытывает сложности в различении причин и следствий секулярного дискурса. В завершении статьи приводятся гипотетические направления развития подхода, восходящего к идеям Г.В. Флоровского.

**Ключевые слова:** Флоровский, секулярное, антиномия, Церковь, религия, христианство

**Для цитирования:** Щипков В.А. Антиномичное понимание секулярного в трудах Г. Флоровского // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 71–85. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-71-85>

Research article

## ANTINOMIC UNDERSTANDING OF THE SECULAR IN GEORGES FLOROVSKY'S WORKS

Vasily A. Shchipkov

MGIMO University, Moscow, Russia  
shchipkov\_v\_a@mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2263-283X>

**Abstract.** The article analyzes the approach of Georges Florovsky to the problem of the *secular* (*worldly, earthly, immanent*). Georges Florovsky gave the secular tendencies in the Christian world a negative assessment as they led to cultural crises. He proposed to seek their origin in the antinomic (God-human, both earthly and heavenly) nature of the Christian church. He deduced that the origins of secular culture stemmed forth from the medieval attempts to break this antinomy, to create Heaven on Earth. This could be seen in the Byzantine Empire (subordination of the Church to the Emperor), in the Latin world (assignment of secular power to the Pope), in the European post-Reformation thought (through the blurring of the distinction between theology and de-Christianized philosophy), and later in the Russian religious philosophy (attempts to formulate the idea of Christian state). Drawing on the concept of the divine-human antinomy of the Church, Georges Florovsky insisted that the Church should neither try to blur the line between the religious and the secular nor try to influence secular politics, but should instead proceed from the fact that culture is intrinsically religious and substantially theologised. In fact, he objected to the ecclesiasticisation of politics and offered to proceed from the assumption that Christianity (religion) is universal by default. Georges Florovsky used a dual, dialectical approach in which secular discourse is seen as a religious one that aspires to secular power and consequently ceases to be religious, creating a kind of secular culture that threatens Christianity itself. In order to overcome this secular culture Christianity is called upon to abstain from direct political influence on it. While avoiding limitations of the religious-secular dualism of the Enlightenment and allowing the Church thought to prevent aggravating relations with secular politics, this approach fails to properly distinguish between the causes and the effects of the secular discourse. The conclusion identifies ways of furthering Florovsky's approach and thought.

**Keywords:** Florovsky, secular, antinomy, Church, religion, Christianity

**For citation:** Shchipkov, V. A. (2022) 'Antinomic Understanding of the Secular in Georges Florovsky's Works', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(2), pp. 71–85. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-71-85>

Текущие дискуссии о природе и пределах секуляризации, а также возможности «постсекулярного» подхода в анализе религиозных процессов в современном мире<sup>1</sup> делают актуальным обращение к предшествовавшим дискуссиям о секулярном, которые стали активно развиваться во второй половине XX в. В русской религиозной философии этого периода (которая существовала, за редким исключением, в эмиграции) эта тема была сквозной ещё со времён Вл. Соловьёва и звучала рефреном (Франк, Булгаков, В. Лосский, Шмеман, Бердяев и др.). При этом наиболее предметно тему «секуляризации» поднимал о. Георгий Флоровский. Отличительной особенностью Флоровского, который развивался в общем русле русского религиозно-философского движения, было то, что он стал часто использовать в своих текстах само понятие «секулярное»/«секуляризация» (а также в качестве синонима — «мирское»/«обмирщение»), чего ещё не делали (или делали крайне редко и несистемно) его предшественники. Во многом это было связано с тем, что в 1960-х гг. в западной социологии стала развиваться «теория секуляризации», то есть само это понятие стало распространённым академическим явлением (Флоровский же в это время находился в США и пребывал, если можно так выразиться, в западном интеллектуальном пространстве). Тем интересней понять, как Флоровский интерпретировал и использовал данный термин в рамках своего религиозно-философского подхода.

Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979) прожил насыщенную жизнь учёного-философа, священника, преподавателя, а также общественного деятеля (особенно известно его активное участие в работе Всемирного совета церквей). Его жизнь охватывает большую часть драма-

тического XX в. Детство и молодые годы Флоровский провёл в царской России (в Одессе), через несколько лет после революции оказался в эмиграции в Европе (София, Прага, Париж). Здесь он и оставался в межвоенные 1920-е и 1930-е гг., здесь же пережил военные 1940-е гг. После войны учёный переехал в США, где жил и работал до конца своей жизни.

Активное участие Флоровского в общественной жизни сделало его широко известным не только в среде русской эмиграции, но и в западных интеллектуальных кругах. В конце своей жизни Флоровский вызывал у исследователей большой интерес. Его научному наследию посвящено значительное количество фундаментальных исследований. Назовём наиболее известные из них. Первое биографическое исследование научной и общественной биографии философа предпринял Э. Блейн [Блейн, 1995], а анализ его неопатристического подхода — Дж. Уильямс (оба лично знали Флоровского); книги вышли в Нью-Йорке, в 1993 г. [Уильямс, 1995]. П. Гаврилюк в своём труде интерпретировал наследие Флоровского как часть и продолжение русской религиозной философии («ренессанса»), представив его не как борца с «модернизмом отцов ренессанса» (Вл. Соловьёва, С. Булгакова, П. Флоренского, Н. Бердяева), но как их последователя [Гаврилюк, 2017: 475–498]. Кроме того, важное значение имеет коллективная монография «Георгий Васильевич Флоровский», которая собрала специалистов по русской религиозной философии (В.С. Глаголева, П.Л. Гаврилюка, С.С. Хоружего, А.П. Козырева, М.В. Силантьеву, М.А. Маслина и других) [Георгий Васильевич Флоровский, 2015]. Если не считать отдельные отзывы и рецензии на труды Флоровского, написанные и изданные русскими философами за рубежом (среди них В.В. Зеньковский, Н.О. Лос-

<sup>1</sup> Рассмотрение актуального состояния дискуссии о «секулярном» и «постсекулярном» выходят за рамки настоящей статьи, объём литературы по этой проблеме составляет сотни наименований (в России это, например, работы Ю.Ю. Синелиной, А.И. Кырлежева, Д.А. Узланера, А.В. Апполонова, А. Белокобыльского и В. Левицкого, И.Г. Каргиной и мн. др., за рубежом — Г. Люббе, Ю. Хабермаса, Х. Казанова, Ч. Тейлора, П. Бергера, Дж. Капуто, К. Штёкль и мн. др.). Здесь же в качестве конкретного примера приведём международный сборник «The Routledge Handbook of Postsecularity», в котором участвовал коллектив авторов из разных стран [The Routledge Handbook of Postsecularity, 2018].

ский, Н.А. Бердяев, М. Лот-Бородина), полноценные исследования творчества Флоровского первоначально принадлежали именно зарубежным англоязычным авторам, причём многие из них были с ним знакомы лично (Э. Блейн, М. Раев, Ф. Томсон, Д. Уильямс, Л. Шоу). И только начиная со времени перестройки наследием философа стали активно интересоваться российские исследователи (прот. И. Свиридов, Н.К. Гаврюшин, А.В. Соболев, А.В. и С.В. Посадские и мн. др.) [Черняев, 2010: 5–12]. Наиболее полный список текстов разных авторов о жизни и творчестве Флоровского, содержащий более шести сотен публикаций на русском и многих европейских языках, принадлежит исследователю М. Бейкеру (русифицирован и дополнен в 2015 г.) [Бейкер 2015]. Важно также упомянуть работы А.Е. Климова, американского русиста, эмигрировавшего из СССР в 1944 г., который известен своей перепиской с Флоровским [Климов, Ермишин, 2016], а также анализом спора Флоровского и о. С. Булгакова о софиологии [Климов, 2003].

Для того чтобы приступить к рассмотрению использования Флоровским понятия «секулярный»/«секуляризация», необходимо обозначить круг используемых источников. Эта задача сталкивается с двумя трудностями.

Во-первых, за свою долгую и плодотворную жизнь Флоровский создал большое количество работ. По мнению А.Е. Климова, только часть из них вошла в американское 14-томное издание сочинений философа [Florovsky, 1972–1989], тогда как многие его статьи и выступления до сих пор разрознены по различным журналам и малотиражным сборникам, доступ к которым затруднён [Климов, 2020: 117]. На текущий момент отсутствует верифицированное

полное собрание сочинений Флоровского, в котором все тексты были бы представлены в их первоначальном оригинальном и авторизованном варианте.

Во-вторых, Флоровский до середины 1930-х гг. в основном писал на русском, а после эмиграции, особенно в «американский» период своей жизни — в значительной степени на английском [Георгий Флоровский: священнослужитель..., 1995: 368]. Соответственно, отсутствие верифицированного полного собрания сочинений затрудняло все последние годы определение того, на каком первоначальном языке были написаны те или иные работы, какие их переводы являются оригинальными и точными. Ситуацию усложнило то, что наиболее объёмный сборник трудов Флоровского — американский 14-томник — весьма неоднородного качества. Если первые тома проверял и утверждал сам Флоровский<sup>2</sup>, то последующие тома выходили уже после его смерти, всё более превращаясь в «нарезку» текстов Флоровского с неоригинальной композицией и произвольными названиями, сопровождавшихся публикациями других авторов (качество издания постепенно падает с 7 по 14 тома) [Климов, 2020].

В результате возникают ситуации, когда нет полной уверенности не только в языке первоначальной версии статьи, вышедшей на английском либо других европейских языках, но и в том, был ли у неё оригинал на русском и был ли он одобрен самим Флоровским. Мы исходим из того, что все прижизненные публикации Флоровского на любых языках, а также тексты, собранные в первых четырёх томах американского 14-томного издания сочинений Флоровского под ред. Р. Хауга, утверждались им лично, соответственно, он их авторизовал<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> В истории задокументировано недовольство Флоровского заглавиями отдельных статей, которые предложил редактор. Это свидетельствует о внимании, с каким сам Флоровский относился к интерпретации и точности изложения своих взглядов.

<sup>3</sup> О пристальном внимании Флоровского к прижизненным переводам своих текстов рассказал А.Е. Климов. Он привёл в пример конфликт между Флоровским и издателем американского 14-томника: Флоровский был так недоволен издателем, который самовольно заменил названия нескольких его англоязычных статей, что намеревался подавать в суд [Климов, 2020: 120].

В качестве помощников в работе с произведениями Флоровского выступают библиографические списки его трудов. Первый и наиболее известный из них подготовил американский славист Э. Блейн в 1993 г. (русифицировал список Ю.П. Сенокосов в 1995 г.) [Георгий Флоровский: священнослужитель ..., 1995: 368–409]. М. Бейкер позже дополнил этот список несколькими произведениями [Бейкер 2015]. Наиболее актуальный список произведений Флоровского, включая новые посмертные издания, переводы, сборники, выполнил А.В. Черняев в 2015 г., опираясь на данные Блейна и дополнив их [Георгий Васильевич Флоровский, 2015: 437–458].

Важно учитывать, что философско-теологические взгляды Флоровского претерпевали эволюцию: «евразийский» период сменился «европейским» (парижским), когда он разочаровался в перспективах евразийства и перешёл к фундаментальному изучению наследия византийской святоотеческой мысли и формированию традиционалистской альтернативы модернистскому вектору в религиозной философии. Наконец, в «американский» период Флоровский погрузился в работу над общественно-теологическими проблемами, активно занялся развитием международного экуменического диалога. Секулярная проблематика поднимается Флоровским именно в этот, последний период творчества, когда сам термин «секуляризм» стал распространяться в западной научной литературе. Тем не менее развитие взглядов Флоровского было не «революционным», а поступательным и преемственным: в «евразийский» период он проявил интерес к поиску альтернатив западной светской культуре, что в свою очередь повлияло на его интерес к изучению византийского богословия и в целом на его дальнейшее творчество. При этом с самого детства связующую роль в его мировоззренческом развитии играла православная религиозность «традиционной направленности»<sup>4</sup>.

В первой половине творческого пути, когда Флоровский чаще писал по-русски

(монография «Пути русского богословия», исследование восточных Отцов Церкви, философские и богословские статьи в сборниках), он почти не использовал понятие «секулярный». Однако без обращения к текстам этого периода нельзя воссоздать его отношения к секулярной проблематике во второй половине его жизни, когда он писал в основном на английском и стал чаще употреблять это слово.

Флоровский смотрел на секулярные тенденции в культуре как историсофскую и экклезиологическую проблему. В статье 1955 г. «Faith and culture» он оценивал их негативно и отмечал, что Европа XX в. стала центром «воинствующего секуляризма» (militant secularism) [Florovsky, 1974: 28]. Философ связывал эти процессы с кризисом, в котором находится христианский мир на Востоке и на Западе; а причины кризиса предлагал искать в истории развития христианской церкви. По его мнению, до появления христианской культуры религия и политика, религия и общественная сфера не были разделены, имели общую природу и действовали как одно целое. Так было и в Древней Греции, и в Древнем Риме, где религиозная жизнь и богословие были составляющей социально-политического устройства. Ту же картину Флоровский наблюдал в истории Древнего Израиля, где «Закон Божий» и религиозные предписания действовали во всех сферах жизни, не делали различия между «духовной» и «светской» сторонами; сам «Израиль» со всеми политическими, хозяйственными и религиозными чертами был единой «Церковью» — богоустановленным обществом. То же Флоровский говорил о европейском средневековье, где на все области жизни распространялись одинаковые (религиозные) правила [Florovsky, 1974: 29–44].

Флоровский пришёл к выводу, что с религиозной точки зрения культура обладает цельным характером, в ней нет деления на «светское» и «религиозное». Он выступал против разделения жизни на автономные сферы, управляемые собственными

<sup>4</sup> См. недавний труд французского теолога Ж.-К. Ларше о прот. Г. Флоровском [Ларше, 2022].

внутренними правилами, против служения «двум господам» [Florovsky, 1974: 29].

Корни же секулярного европейского образа мыслей, секулярной культуры Флоровский видел в специфической, «антиномичной» природе христианской Церкви [Florovsky, 1974: 28]. По его мнению, Церковь, существующая одновременно на небе и на земле, теологически обладает неуловимой двойственной природой — мирской и духовной. Со временем это привело к появлению представлений о двух путях спасения — монашеском и мирском, о двух типах власти — духовной и светской, о двух идеалах устройства Церкви — монашеском (всецелом преобразовании внутреннего мира человека) и идеале построения христианского государства, империи (устройстве внешнего облика — правового, политического, экономического, культурного, то есть общества на христианских основаниях). В итоге Флоровский считал, что исторически возникло два пути сближения Церкви и мира, один путь пытался подчинить Церковь миру, а другой — мир подчинить Церкви; оба пути он считал «безуспешными» [Florovsky, 1974: 28].

Таким образом истоки секулярной культуры Флоровский выводил одновременно из церковного устройства и Византии, и латинской церкви.

В Византии, по Флоровскому, церковь и государство были слиты, не существовало деления на светскую и религиозную сферы, общество было «внутренне» единым — «всеобъемлющим Христианским Обществом» (одновременно имеющим черты церкви и государства). Но и там шла борьба между секулярными и церковными, религиозными и политическими тенденциями. При этом в этом обществе уже были «структуры», которые выполняли разные функции и отличались друг от друга — «духовные» и «светские», «церковные» и «политические»<sup>5</sup>. Принципы византийского церковного устройства были заложены ещё при Феодосии Великом (последнем

правителе неразделённой на Запад и Восток империи), который утверждение христианской веры и решение догматических вопросов сделал делом государственным, пытаясь силой объединить светское и религиозное, духовное и мирское. Флоровский всячески критиковал этот подход, называя его «подозрительным и неоднозначным», утверждая, что духовную и мирскую стороны жизни (две «силы») невозможно объединить, и что именно попытки сделать это привели к пагубному влиянию государства («царства») на церковь, а в конечном итоге — к краху Византии<sup>6</sup>. Сходным образом Флоровский перешёл от увлечения идеями Соловьёва и «ренессанса» религиозной философии Серебряного века в годы юности к их критике уже в первые годы эмиграции: с одной стороны, он говорил о недостатке в нынешней культуре «цельного знания», «религиозного синтеза», то есть распространения религиозного подхода на все стороны жизни, с другой, — выступал против такого синтеза на основе софиологии, говорил о её неспособности христианизировать эллинизм (дать религиозное, православное осмысление опирающейся на античность европейской философии современности), совершить синтез через некие отдельные от Церкви философско-мистические инструменты [Гаврилюк, 2017: 55–212], в том числе пантеистические [Посадский, Посадский, 2004: 265]. При этом именно воодушевление идеями всеединства Соловьёва, но невозможность принять его нехристианскую мистику, подтолкнули Флоровского начать формулировать «неопатристическую» модель познания (которая если и не приобрела у него завершённый вид, послужила локомотивом развития философской мысли в этом направлении).

Историю западного христианства Флоровский описывал по той же схеме: западную Римскую империю он тоже характеризовал как внутренне единый «политико-экклесиологический институт»<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Флоровский, Г., прот. Империя и пустыня // Восточные Отцы. Добавление / прот. Георгий Флоровский; из непечатанных лекций по патрологии. — URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/vostochnye-ottsy/4](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy/4)

<sup>6</sup> Там же

<sup>7</sup> Там же

(как до, так и после прихода христианства) и начало её культурного упадка также связывал с её попытками искусственно преодолеть внутреннюю антиномию церкви. Только в случае с католичеством не государственная сила руководила церковью, а сама церковь соблазнилась светской властью. Это стремление католической церкви вело к «религиозно-историческому имманентизму», обмирщению христианства, трансформации веры в «гнозис», догматов — в формальные и отвлечённые юридические нормы, таинств — в способ поддержания дисциплины и в «натуралистическую магию» [Флоровский, 1923]. Тем не менее главной причиной секуляризации Европы в новое время Флоровский называл Реформацию, которая выступила против католической схоластики и философии, хотя со временем сама была вынуждена вернуться к философии, но уже лишённой «христианской инициативы»: в протестантизированные общества возвратился Аристотель, пришли Лейбниц и Вольф, возродились языческий философский эллинизм, мистика, отказ от историзма. В конце концов, по мысли Флоровского, это привело к возникновению немецкого идеализма, оторванного от христианства [Флоровский, 1930].

В России же секуляризация, по мнению Флоровского, началась с Петра и имела вид государственного проекта. Цитируя историка Е.Е. Голубинского, Флоровский поддерживал его тезис о том, что секуляризация в России стала перенесённым из западной культуры «государственным и бытовым еретичеством». Именно в секуляризации, а не европеизации, Флоровский видел главное содержание петровских реформ («Новизна Петровской реформы не в западничестве, но в секуляризации») [Флоровский, 2009: 113]. В XIX в. важным источником секулярных идей в России Флоровский считал немецкую идеалистическую философию [Флоровский, 2009: 192].

Флоровский разделял подход, сформулированный ещё Иоанном Златоустом: Церковь должна содействовать появлению общества, основанного на христианских принципах равенства и справедливости, которое живёт общежительно, как «свое-

го рода монастырь», где нет частной собственности, всем владеет и распоряжается Бог, а люди — его «слуги». На практике такой идеал в истории никогда не достигался и, по Флоровскому, недостижим, поскольку Церковь (в отличие от государства) ограничена в средствах: она может только убеждать и проповедовать, но не может принуждать и не должна опираться на светские центры силы и власти. Тем самым под Церковью и церковным строем Флоровский понимал не особый социальный институт, а этическую систему, которая строится на трёх принципах: равенство всех людей; забота преимущественно о кающихся, нуждающихся, униженных, а не о благополучных (социальная проблема рассматривается как нравственная); сохранение и передача памяти о том, что Церковь — «духовная родина», а не «авторитарное установление» («rather a spiritual home, than an authoritarian institution») [Florovsky, 1950–1951].

За отход от такого понимания Церкви Флоровский критиковал не только Византию, латинский мир и новоевропейскую философию, но и русскую религиозную философию от славянофилов до последователей Соловьёва (примечателен сам факт, что здесь он ставит их в один ряд). Соловьёва — за то, что тот предпочитал «человеческое» — «божественному», рассматривал смысл религии главным образом как способ построить общество и государство особого типа («свободную теократию»). В этом же Флоровский обвинял и Достоевского, с которым связывал утверждение, что государство должно стать церковью «на всей земле». В том же самом он обвинил и славянофилов, искавших пути построения идеального российского общества с опорой на христианские принципы. Флоровский ставил идеи построения христианского государства русской религиозной философии в один ряд с католическим папозезаризмом и клерикализмом, с масонами, с социалистами-утопистами и любым религиозным мессианизмом («польским и русским»), обвинял их в поисках «земного царства», в попытках преодолеть «зияющий» разрыв между небесным и земным (религиозным и секулярным) с помощью

«гностической диалектики» и использования «святыни» для решения мирских задач [Флоровский, 1923: 169–170]. В целом Флоровский, критикуя исторические попытки воцерковить политику и государство, мыслил политическое как нечто несочетающееся с религиозным (христианством), как угрозу, разрушающую Церковь изнутри<sup>8</sup>.

При этом Флоровский критиковал и попытки «русского церковного либерализма» приспособить Церковь к миру, навязать ей принятие светской культуры. Эти направления мысли он называл наивными внешними попытками религиозно оправдать мирское житейское благополучие, создать своего рода «секулярную религию», в которой не было бы аскетики [Флоровский, 2009: 492]. Однако опасность церковного либерализма, по Флоровскому, гораздо менее масштабна и значима, нежели любые попытки создания христианского государства, христианской теократии, которые ведут к «секуляризации христианства» (*secularization of Christianity*) [Florovsky, 1948].

Не до конца прояснённой остаётся у Флоровского мысль о том, на каком уровне шло противостояние секулярного и религиозного начал до появления современной секулярной новоевропейской культуры — как на востоке, так и на западе христианского мира. Подчёркивая её «внутренний» характер, философ полагал, что вначале не было борьбы церкви и государства, двух обществ или партий, потому что они составляли единое общество; но была борьба двух внутренних сил и направлений. Не до конца понятно, что именно Флоровский при этом имел в виду: была ли эта борьба богословской, существовал ли некий более высокий и общий протобогословский-протополитический уровень дискурса; или же это была дуалистическая борьба двух изначально непримиримых онтологических начал.

Как православный мыслитель Флоровский на протяжении всего творческого

пути стремился преодолеть новоевропейский дуалистический разрыв между религией и секулярно-рациональным разумом. Именно поэтому он воодушевлялся в юности идеями Соловьёва [Гаврилюк, 2017: 188], хотя и отказывался от опоры на софиологию (которую последовательно критиковал); привлекал его внимание в этом контексте подход апофатического богословия ранних отцов Церкви, которые размышляли о «воцерковлении разума» [Флоровский, 1931: 6]; а также идеи христианизации эллинизма как «неопатристический синтез» — интерпретация учения Отцов Церкви с точки зрения создания ими качественно нового, христианского, эллинизма. Российский исследователь А.В. Черняев, несмотря на то, что критикует за это Флоровского и даже говорит о слабости и вторичности такого подхода, подтверждает само намерение Флоровского осуществить синтез религиозного и светского: он видит в трудах Флоровского попытку предложить «православное» прочтение истории философии, используя «спиритуалистический» подход, «религиозно-психологическую интерпретацию», доходящую до «религиозного редукционизма» [Черняев, 2010: 182–185]. В данном случае, однако, важны не оценки, а сам факт того, что Флоровский, как и его предшественники, стремился преодолеть дуализм новоевропейского сознания. Для этого он выводил природу секулярного («мирского») дискурса из хилиастических религиозных учений, которые с его точки зрения охвачены идеей идеального земного царства и забывают о жизни вечной [Флоровский, 1923: 169–171]. Подобное мировоззрение он называл религиозным учением особого типа — «религиозно-историческим имманентизмом», который верит в земной мир и занят строительством земного царства, утверждает «завет закона» вместо «завета благодати». Называя церковный либерализм «секулярной религией», Флоровский фактически возводил его к тому же хилиастическому

<sup>8</sup> Критика исторических попыток политизировать христианство не означала для Флоровского отказ от участия верующего человека в политике как таковой. Участие самого Флоровского в экуменических конференциях содержала элементы политической деятельности.

источнику. Далее он делал вывод, что споры между светской и религиозной культурой, верой и неверием, богословием и светской наукой являются религиозными спорами «между соперничающими верованиями» (rival beliefs) [Florovsky, 1974: 11]: отношение человека к любому культурному процессу всегда является «богословской позицией» (theological decision), а спор о культуре — это богословский спор [Florovsky, 1974: 15].

С другой стороны, он описывал секуляризацию как процесс, ведущий к отрицанию религиозного сознания. Например, новоевропейскую «капиталистическую цивилизацию» он характеризовал как процесс «секуляризации изнутри» (inwardly secularized), который противостоит «всякой религии» [Florovsky, 1974: 22]. То же относится и к его оценкам «имманентизма», который ведёт к упадку религиозного сознания как такового. Видя в секулярных тенденциях главную опасность современности, значительную часть своего творчества Флоровский посвятил поиску путей преодоления секулярной культуры.

Секулярной культуре мыслитель противопоставлял культуру религиозную, под которой понимал «нормативное задание личного творчества», то есть исключительно духовное состояние человека и этические нормы. Религиозная культура, по Флоровскому, должна быть чужда всякому стремлению к организации «строю», бюрократических институтов, особенно — государства. Флоровский придерживался христианского индивидуализма: он отрицал существование внешних объективных социальных законов, общественных идеалов. Абсолютное, по Флоровскому, может проявиться только в личности, в «подвиге личного совершенствования» [Флоровский, 1923: 171]. Общественная же роль и деятельность человека является частью и следствием его личного духовного развития («личное» вмещает «общественное»). Путём к преображению и истинному миру он называл «веру», которая является лишь «картой» к идеальному миру, но не является конечной «реальностью» сама («belief is just the map of the true world, and should not be mistaken for reality») [Florovsky, 1951].

Итак, критикуя секулярную культуру, противопоставляя ей культуру христианскую, Флоровский постоянно повторял, что настоящее христианство чуждо всяким общественно-государственным функциям и полномочиям, что христианство — сугубо индивидуальная, приватная практика: «новый Иерусалим» никогда не станет «халифатом», «общественным идеалом», Царствием Божьим на земле. Из этого следует, что Церковь не должна стараться влиять на государственный строй, на любую социальную и политическую нормативность.

Главную опасность современного христианского мира Флоровский видел в «секуляризации» культуры. Но фактически он предлагал не противостоять этой культуре, воздвигая некоторую альтернативу ей в виде новой религиозной культуры, а укреплять Церковь и веру, жить и действовать так, как будто секулярного мира нет, не бороться с ним в общественном пространстве, не использовать какие бы то ни было политические методы, а противопоставлять ему только «личное совершенствование» [Florovsky, 1951]. То есть, усматривая в новоевропейских процессах секуляризации имплицитно религиозные черты (если использовать термин Э. Бейли), религию земного царства, он в то же время воспринимал эти процессы как антирелигиозные. Очевидный парадокс этих рассуждений снимается Флоровским за счёт констатации принципиальной антиномии земного и небесного. Однако в его рассуждениях остаётся несколько лакун, вызывающих вопросы.

Во-первых, остаётся непонятным, почему секулярный (мирской, имманентный) дискурс, являясь формой хилиастической религии, ведёт к упадку всякой религии; как может существовать религия не просто нигилистическая, но отрицающая собственное бытие. Частично это противоречие снимается, если учесть, что Флоровский часто понимал под «религией» само христианство (косвенно об этом свидетельствует его утверждение, что синтез всех верований не способен создать истинную и универсальную «религию», не приведёт к христианству, поскольку разные верования не являются равноправ-

ными, не являются одинаково истинными [Флоровский, 1923: 160]]. Однако и в этом случае неполным и неоконченным оказывается озвученный Флоровским тезис, что секулярный дискурс (отрицающий в перспективе само христианство) вытекает из антиномичной природы Церкви. Если что-то третье вытекает из антиномии, то это напоминает диалектику, а к ней в свою очередь Флоровский относился с недоверием как к секулярно-философскому методу.

Во-вторых, из антиномичности мирского и небесного в Церкви Флоровский выводил антиномичность религиозного (христианского) и политического начал. Но далее это противопоставление им не раскрывалось. С одной стороны, признание такой антиномии ведёт к утверждению, что политика всё-таки прочно связана с религией, составляет с ней неразделимое целое. С другой — что политическое обладает собственной природой и субъектностью: критикуя «политические» притязания Церкви, Флоровский не подвергал критике бытие самого «политического», что фактически делало это пространство неприкосновенным, недоступным для деятельности, но укрепляло его реальность как самодостаточную. Также, отмечая всякую допустимость церковного участия в политике, Флоровский не давал окончательного определения политическому в его связи с секулярным.

В результате такого подхода неизбежно возникают методологические противоречия: программа воцерковления эллинизма и далее культуры сталкивается с тем, что она или порождает секулярный дискурс из себя, или не может идентифицировать свой объект, так как природа секулярного остаётся недосказанной. Само обращение Флоровского к Святым Отцам не снимало этой проблемы: актуализация православной патристики с целью изменения [секулярной] культуры XX в. неизбежно зависела от исторических и языковых особенностей этой культуры: требовался ответа на вопрос о том, что есть «религия» и «секулярное».

Наконец, оставалась нерешённой задача определения причин происхождения и природы секулярного дискурса,

что усложнило различение его причин и следствий.

Двойственность методологической программы Флоровского, не снижающую её фундаментальности, точно охарактеризовал М.А. Маслин, по словам которого, Флоровский последовательно «вытеснял философию богословием», но в конце концов «философское начало» Флоровского оказалось сильнее его «богословского начала» [Маслин, 2015: 378].

Перечисленные выше противоречия отчасти объясняют, почему вклад Флоровского в философию по сей день оценивают слишком по-разному. Одни авторы используют его подходы как для критики богословского модернизма (в первую очередь внутри русской религиозной философии), другие — для развития либеральных направлений православного богословия (например, ученик Флоровского И. Зизиулас, богослов и титулярный епископ Константинопольского патриархата, которого в настоящее время нередко критикуют за сближение с католическим персоналистским богословием [Ларше, 2021]).

Предположительно, дальнейшее развитие идей Флоровского могло бы развиваться в трёх основных направлениях. Первое — признание неизбежности, запланированности, богоустановленности секулярного дискурса, вытекающего из самой природы Церкви как богочеловеческого организма: такой подход пытался бы легитимировать секулярный дискурс с христианской точки зрения, как это делало протестантское политическое богословие, а также либеральные направления католического богословия в XX в. Второе направление — искать источник секулярного дискурса в некоем «третьем» измерении, преодолевающим антиномию — в дополнительном, гностическом, софийном начале в Боге и мироздании. Ни одно из этих направлений не было приемлемым для Флоровского, так как они вступили бы в конфликт со святоотеческим православием. Для третьего пути нужна была бы существенная переработка языка изложения, требовался бы выход за рамки сложившегося языка религиозной философии XX в., подстраивающегося к конвенционально-

му языку международного (западоцентричного протестантско-католического) академического сообщества; возникла бы необходимость более радикально переподчинить философию теологии, полностью включив «секулярную религию» (секулярный дискурс) в теологию. Однако философия Флоровского обладает более «дипломатическим», чем «военным» характером: он предлагал уйти от секулярной культуры мирно, не давая поводов к гонениям со стороны «воинствующего секуляризма», не претендуя на переворот общественного строя и тем более на пересмотр конвенционального обмирщённого языка философии. Фактически он предлагал Церкви отказаться от участия в политических проектах, строить церковную жизнь со вниманием только на индивидуально-приватную религиозность прихожан, как если бы внешней секулярной культуры не существовало, отказаться от попыток внешне «воцерковить» светскую культуру, но заниматься исключительно сохранением воцерковлённого эллинизма как основы христианской современности, умалчивая о том, что сам этот подход несёт в себе значительное политическое содержание.

В качестве «третьей» точки опоры, позволяющей выносить какие-либо однозначные суждения, подниматься над антиномией и диалектикой, Флоровский использовал святоотеческое наследие («христианский эллинизм»), который легитимировал не столько Откровением, сколько тем, что культура современности по происхождению эллинистична [Гаврилюк, 2017: 20–21, 74–77]. Соответственно христианство приобретало у Флоровского вселенский (кафолический) характер с помощью эллинизма, который в свою очередь порождал и оправдывал философский (религиозно-философский) метод, отклонение от которого в сторону «старого», античного эллинизма представляло источник и угрозу секуляризации Церкви и культуры. Это в свою очередь создавало диалектическое напряжение по линии христианство — эллинизм и антиномичный характер самого эллинизма (который приобретает здесь универсальный философский статус, становится эвфемизмом само-

го познания, то есть имеет некую опору в самом себе, отличную от христианства), с последующим влиянием этих черт на восприятие секулярного.

Таким образом, о. Г. Флоровский использовал термин «секулярное» как синоним «мирского», «земного», «имманентного». Он видел источник секулярного дискурса в исторических попытках преодолеть непреодолимую антиномию Церкви — духовно-мирскую, божественно-человеческую, а главной опасностью для христианства — желание построить «христианское государство». В таких попытках он обличал одновременно Византию, католиков, протестантов и даже русских религиозных философов от славянофилов до последователей Вл. Соловьёва, которые использовали христианство для формулирования и строительства хилиастической социально-политической утопии («рая на земле») в форме «христианского государства» — формализованного общественного порядка, в котором Церковь лишена внутренней антиномии, а христианские нормы слиты с бюрократическими процедурами и выработкой политических решений. Истоки секулярной культуры он последовательно выводил из средневековых практик объединения мирской и духовной природы церкви: в Византии — через подчинение религиозных вопросов политической власти; в латинском мире — сначала через присвоение светской власти церковным предстоятелем (папой), затем, после Реформации, через стирание границы между богословием и дехристианизированной философией, что создало светскую науку. Оба пути Флоровский рассматривал как ведущие к усилению «секулярной культуры», секуляризации (обмирщению) Церкви и христианства. «Секулярной культуре» он противопоставлял христианскую «религиозную культуру». Христианство («религиозную культуру») Флоровский рассматривал исключительно как этическую систему, индивидуальную веру, приватную практику, регламентированную церковным преданием, но лишённую любых политических притязаний. Поэтому Церковь у Флоровского не должна прямо влиять на государственный строй, на соци-

альную и общественную нормативность, а особенно — не должна пытаться создать христианское государство. Ссылаясь на богочеловеческую антиномию Церкви, он настаивал на том, что Церковь не должна стирать эту границу между религиозным и секулярным (мирским), пытаться влиять на мирскую культуру и политику, ведь с христианской точки зрения любая культура (включая философию и политику) уже является религиозным явлением, имеет богословское измерение (причём эта религиозность культуры у Флоровского не претендовала на борьбу со светскостью Нового времени, принималась как общая предпосылка, характерная для русской религиозной философии в целом). Фактически он призывал считать универсальный характер христианства (религии) тем, что принимается по умолчанию, и отказаться от воцерковления политики, то есть не вступать в конфликт с ней и секулярной онтологией. Флоровский пытался избежать как христианского оправдания «секуляризации» (что иногда делало протестантское богословие), так и объяснения секулярного через гностические элементы (от чего не были свободны некоторые русские религиозные философы). По существу Флоровский использовал двойственный антиномичный подход, в котором секулярный дискурс — это религиозный дискурс, который стремится к светской власти и перестаёт вследствие этого быть религиозным, создаёт секулярную культуру, угрожающую самому христианству: чтобы преодолеть эту секулярную культуру хри-

стианство должно отказаться от прямого политического воздействия на неё. Такой подход во многом подкреплялся его концепцией «христианского эллинизма», в которой проблема секуляризации культуры представлялась как результат борьбы двух модальностей, двух антиномий эллинизма (христианской и античной), а сам эллинизм в этой схеме становился неявным эвфемизмом секулярной философии в условиях, когда внешне происходило воцерковление философии.

Такой подход не позволял Флоровскому чётко различить причины и следствия секулярного дискурса, дать ясные ответы на вопросы о том, как первоначально «религиозные истоки» секулярного могут вести к отрицанию самой религии, что такое собственно «религия» и «политика», чем «христианство» отличается от «религии» (такая мысль прослеживается у Флоровского) и, наконец, каков первоисточник и какова первоначальная природа секулярного дискурса. Флоровский, воцерковляя философию через «неопатристический синтез», добавлял в антиномичные и отчасти диалектические трактовки секулярной мысли святоотеческое христианство, не предпринимая серьёзных попыток подвергнуть ревизии саму конструкцию секулярной современности. Это позволило неконфликтно и широко распространить интерес к святоотеческому наследию в западной мысли, но изначально ограничивало интерпретационные возможности этого направления.

### Список литературы:

- Бейкер М. Избранная библиография работ о жизни и творчестве Г.В. Флоровского // Георгий Васильевич Флоровский. — Москва: РОССПЭН, 2015. — с. 459-505.
- Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — Москва: Прогресс, 1995. — С. 7-240.
- Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. — Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. — 536 с.
- Георгий Васильевич Флоровский / А.В. Черняев, М. Байссвенгер, О.Т. Ермишин и др. — Москва: РОССПЭН, 2015. — 517 с.
- Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. Ред. Ю. П. Сенокосова. — Москва: Прогресс, 1995. — 416 с.

- Климов А.Е. Г.В. Флоровский и С.Н. Булгаков: История взаимоотношений в свете споров о софиологии // С. Н. Булгаков. Религиозно-философский путь. — Москва: Русский путь, 2003. — С. 86-114.
- Климов А.Е. Четырнадцатитомное собрание сочинений протоиерея Георгия Флоровского: критические замечания // Вопросы богословия. — 2020. — № 1. — С. 115-133. <https://doi.org/10.31802/2658-7491-2020-1-3-115-133>
- Климов А.Е., Ермишин О.Т Письма Г.В. Флоровского А.Е. Климову (1966–1975) // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. — 2016. — № 6. — С. 581-608.
- Ларше Ж.-К. «Последуя святым отцам...»: Жизнь и труды протоиерея Георгия Флоровского. — Москва: Паломник, 2022. — 188 с.
- Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. — Москва: Паломник, 2021. — 288 с.
- Маслин М.А. Историко-философское наследие Г.В. Флоровского и его значение для духовной культуры России // Георгий Васильевич Флоровский. — Москва: РОССПЭН, 2015. — С. 358-380.
- Посадский А.В., Посадский С.В. Историко-культурный путь России в контексте философии Г. В. Флоровского. — Санкт-Петербург: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. — 379 с.
- Уильямс Дж. Непатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — Москва: Прогресс, 1995. — С. 307-366.
- Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. — Париж, 1931. — 239 с.
- Флоровский Г.В. Два Завета // Россия и латинство. — Берлин, 1923. — С. 152-176.
- Флоровский Г.В. Пути русского богословия. — Москва: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.
- Флоровский Г.В. Спор о немецком идеализме // Путь. — 1930. — № 25. — С. 51-80.
- Черняев А.В. Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли. — Москва: ИФ РАН, 2010. — 199 с.
- Florovsky G. As the Truth is in Jesus Jesus (Ephesians 4: 21) [The Lost Scriptural Mind] // The Christian Century. — 1951. — Vol. 68, № 51. — P. 1457-1459.
- Florovsky G. Collected Works: in 14 vol. — Vaduz: Buchervertriebsanstalt, 1972-1989.
- Florovsky G. Faith and Culture // Christianity and Culture. Belmont: Nordland Publishing Company, 1974. P. 9-30.
- Florovsky G. Social Problem in the Eastern Orthodox Church // The Journal of Religious Thought. — 1950-1951. — Vol. 8, № 1. — P. 41-51.
- Florovsky G. The Church: Her Nature and Task // The universal Church in God's design: an ecumenical study. — London: SCM Press, 1948. — P. 42-58.
- The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. Beaumont J. — New York: Routledge, 2018. — 470 p. <https://doi.org/10.4324/9781315307831>

## References:

- Baker, M. (2013) 'Addenda to the Primary Bibliography of Georges Florovsky', *Teologikon*, 2, pp. 249-252. (Russ.ed.: (2015) 'Izbrannaya bibliografiya rabot o zhizni i tvorchestve G.V. Florovskogo' in *Georges Vasiljevich Florovsky*. Moscow: ROSSPEN Publ. P. 459-505.).
- Beaumont, J. (ed.) (2018) *The Routledge Handbook of Postsecularity*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315307831>
- Blane, A. (1993) 'A Sketch of the Life of Georges Florovsky', in *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, pp. 11-217. (Russ.ed.: (1995) *Zhizneopisaniye ottsa Georgiya in Georgiy Florovskiy: svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof*. Moscow: Progress Publ. P. 7-240.).

Blane, A. (ed.) (1993) *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press. (Russ.ed.: (1995) *Georgiy Florovskiy: svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof*. Moscow: Progress Publ.).

Chernyaev, A. V (2010) *G.V. Florovskij kak filosof i istorik russkoj mysli [Florovsky as a Philosopher and Historian of Russian Thought]*. Moscow: IF RAN. (In Russian).

Chernyaev, A. V et al. (2015) *Georges Vasiljevich Florovsky*. Moscow: ROSSPEN Publ. (In Russian).

Florovsky, G. (1923) 'Dva zaveta [Two Testaments]', in *Rossija i latinstvo [Russia and Latinism]*. Berlin, pp. 152–176. (In Russian).

Florovsky, G. (1930) 'Spor o nemetskom idealizme [Controversy Over German Idealism]', *Put'*, (25), pp. 51–80. (In Russian).

Florovsky, G. (1931) *Vostochnye Ottsy IV veka. Iz chtenii v Pravoslavnom bogoslovskom institute v Parizhe [The Eastern Fathers of the IV Century. From Readings at the Orthodox Theological Institute in Paris]*. Paris. (In Russian).

Florovsky, G. (1948) 'The Church: Her Nature and Task', in *The universal Church in God's design: an ecumenical study*. London: SCM Press, pp. 42–58.

Florovsky, G. (1951) 'As the Truth is in Jesus Jesus (Ephesians 4: 21) [The Lost Scriptural Mind]', *The Christian Century*, 68(51), pp. 1457–1459.

Florovsky, G. (1974) 'Faith and Culture', in *Christianity and Culture*. Belmont: Nordland Publishing Company, pp. 9–30.

Florovsky, G. (2009) *Puti russkogo bogosloviia [The Ways of Russian Theology]*. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii Publ. (In Russian).

Florovsky, G. (1972–1989) *Collected Works: in 14 vol.* Vaduz: Buechervertriebsanstalt.

Florovsky, G. (1950–1951) 'Social Problem in the Eastern Orthodox Church', *The Journal of Religious Thought*, 8(1), pp. 41–51.

Gavrilyuk, P. L. (2013) *Georges Florovsky and the Russian religious renaissance*. Oxford: Oxford University Press. (Russ.ed.: (2017) *Georgij Florovskij i religiozno-filosofskij renessans*. Kiev: Duch i Litera Publ.).

Klimoff, A. E. (2003) 'G. V. Florovskii i S. N. Bulgakov: Istoriiia vzaimootnoshenii v svete sporov o sofologii [G. V. Florovsky and S. N. Bulgakov: the History of Relationships in the Light of Disputes About Sophiology]', in S. N. Bulgakov. *Religiozno-filosofskii put' [S. N. Bulgakov. Religious and Philosophical Path]*. Moscow: Russkij Put' Publ., pp. 86–114. (In Russian).

Klimoff, A. E. (2020) 'The 14-Volume Collected Works of Father Georges Florovsky: Critical Comments', *Theological questions*, (1), pp. 115–133. <https://doi.org/10.31802/2658-7491-2020-1-3-115-133> (In Russian).

Klimoff, A. E. and Ermishin, O. T. (2016) 'Georges Florovsky Letters to Alexis Klimoff (1966–1975)', *Ežegodnik Doma russkogo zarubež'â imeni Aleksandra Solženicyna*, 6, pp. 581–608. (In Russian).

Larchet, J.-C. (2011) *Personne et nature : la Trinité, le Christ, l'homme : contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*. Paris: Les Éditions du Cerf. (Russ.ed.: (2021) *Litso i priroda. Pravoslavnaya kritika personalistskikh teorii Khristosa Yannarasa i Ioanna Ziziulasa*. Moscow: Palomnik Publ.).

Larchet, J.-C. (2019) *'En suivant les Pères ...': la vie et l'œuvre du Père Georges Florovsky*. Genève: Éditions des Syrtes. (Russ.ed.: (2022) *Posleduya svyatym ottсам...»: Zhizn' i trudy protoiyerera Georgiya Florovskogo*. Moscow: Palomnik Publ.).

Maslin, M. A. (2015) 'Istoriko-filosofskoye naslediye G.V. Florovskogo i yego znachenije dlya dukhovnoy kul'tury Rossii [Historical and philosophical heritage of G.V. Florovsky and its significance for the spiritual culture of Russia]', in *Georgiy Vasilievich Florovsky*. Moscow: ROSSPEN Publ., pp. 358–380. (In Russian).

Posadsky, A. V and Posadsky, S. V (2004) *Istoriko-kul'turnyi put' Rossii v kontekste filosofii G. V. Florovskogo [The Historical and Cultural Path of Russia in the Context of G. V. Florovsky's Philosophy]*. Saint Petersburg: Russkij Christianskij Gumanitarnyj Inst. Publ. (In Russian).

Williams, G. (1993) 'The NeoPatristic Synthesis of Georges Florovsky', in *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, pp. 287–436. (Russ.ed.: (1995) 'Nepatrioticheskiy sintez Georgiya Florovskogo', in *Georgiy Florovskiy: svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof*. Moscow: Progress Publ. P. 307–366).

***Информация об авторе***

**Василий Александрович Щипков** — кандидат философских наук, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

***Information about the author***

**Vasily A. Shchipkov** — PhD in Philosophy, Associate Professor of the International Journalism Department, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 01.04.2022; одобрена после рецензирования 16.05.2022; принята к публикации 14.06.2022.

The article was submitted 01.04.2022; approved after reviewing 16.05.2022; accepted for publication 14.06.2022.



## СОВРЕМЕННАЯ ИМАГОЛОГИЯ: ЗНАЧЕНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Марина Дмитриевна Бахарева

МГИМО МИД России, Москва, Россия  
bakhareva.m.d@my.mgimo.ru



**Аннотация.** В связи с активизацией национализма и «политики идентичности» всё более актуальными становятся имагологические исследования, изучающие установки, стереотипы и предубеждения, сформированные в рамках той или иной культуры по отношению к иным культурам. В данном контексте изучаются отношения, которые управляют риторикой, дискурсивной репрезентацией, литературной деятельностью и, возможно, межкультурными отношениями в целом. В настоящее время имагология интенсивно развивается прежде всего в литературоведении, а также других гуманитарных науках (включая политологию и философию), что также обуславливает актуальность данного исследования. Цель обзора — проследить развитие подходов к имагологии на материале научных публикаций последних 10 лет, причём особое внимание уделялось немецкоязычным работам. Объектом исследования являются теоретические и практические подходы к пониманию научного значения и перспектив имагологии; предметом исследования — динамика развития данной дисциплины. Выбор источников производился по ключевому слову «imagology»/«имагология» на следующих ресурсах: Scopus, Cyberleninka, а также Imagologica.eu — сайте, посвящённом имагологическим исследованиям. Проведённый анализ современных российских и зарубежных публикаций по имагологической тематике показал, что современная среда открыта для изучения дискурсивно сконструированной природы многих социальных и культурных ценностей. Комбинируя различные подходы контекстуального анализа (социально-исторический, этнопсихологический и культурно-политический), имагологический метод становится эффективным и универсальным. Новые перспективы имагологии, представленные в современных публикациях, свидетельствуют о её непрерывном развитии, обусловленном историческими, политическими и культурными реалиями, а также об особой роли в мире современной «политики идентичности». Имагология берёт на себя важную миссию по деконструкции националистических рассуждений и стереотипов, способствуя таким образом лучшему взаимопониманию между народами.

**Ключевые слова:** имагология, образ, имагологический анализ, литературоведение, компаративистика, коммуникация, Леерсен, Дизеринк

**Для цитирования:** Бахарева М.Д. Современная имагология: значение и перспективы развития // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 86–101. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-86-101>

Review article

## MODERN IMAGOLGY: SIGNIFICANCE AND DEVELOPMENT PROSPECTS

Marina D. Bakhareva

MGIMO University, Moscow, Russia  
[bakhareva.m.d@my.mgimo.ru](mailto:bakhareva.m.d@my.mgimo.ru)

**Abstract.** With the revival of nationalism and identity politics, imagological studies that analyze attitudes, stereotypes and prejudices about one's own and others' national character are becoming increasingly relevant. These studies investigate relationships that govern rhetoric, discursive representation, literary activity, and ultimately international relations in general. Imagology is currently intensively developing in literary criticism and other humanities, which also determines the relevance of this study. The purpose of this review article is to analyze scientific publications on the theoretical and practical aspects of imagology over the past 10 years in order to determine its significance and development prospects in the era of globalization. The object of the study is the significance and prospects for the development of imagology; the subject of the study are scientific publications on imagological topics over the past 10 years. The choice of sources for this review was made by the keyword *imagology* on the following resources: Scopus, Cyberleninka, as well as *Imagologica.eu* — a site dedicated to imagological research over the past 10 years. An analysis of the main specialized series and collections of articles on imagology was carried out in order to identify the predominant topics of publications and confirm the role of imagology in literary criticism and other humanities. The study of modern Russian and foreign publications on imagological topics has shown that the modern environment is open to studying the discursively constructed nature of many social and cultural values. Thus, a large number of publications on imagological topics testify to the importance of modern imagology, its great prospects and continuous development. The analysis showed the main directions of research in modern imagology and proved that at present imagology is not concerned with isolated images, but with their relationships and associative links with other images, chronological boundaries of the dispersion of images, and shifts in content elements. Combining various approaches of contextual analysis (socio-historical, ethno-psychological and cultural-political), makes the imagological method effective and universal. It must be emphasized that imagology takes on the political mission of deconstructing nationalist reasoning and thus contributes to a better understanding between peoples. In cross-cultural, transnational and globalization studies, imagology has the potential to break stereotypes that oppose nations to each other and to find ways to interact.

**Keywords:** imagology, image, imagological analysis, literary criticism, comparative studies, communication, Leerssen, Dyserinck

**For citation:** Bakhareva, M. D. (2022) 'Modern Imagology: Significance and Development Prospects', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(2), pp. 86–101. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-86-101>

Интерес к «национальным характеристам», рассмотренным сквозь призму той или иной культуры, в течение длительного времени был эссенциалистским, включавшим веру в объективное существование дискретных и хорошо отличимых друг от друга макрогрупп, имеющих объективированную субъектность и, — по аналогии с индивидуумом — свой собственный характер. При этом считалось, что особенности национального характера доступны для анализа на основе культурно-специфической деятельности каждой конкретной нации. Однако в течение XX в. в вопросе о культурных различиях утвердился более критический подход. Он сформировался в области сравнительного литературоведения, где культурные различия стали изучаться с точки зрения отношений и восприятий, а не сущностей. Национальность и «национальные культуры» стали рассматриваться как *модели идентификации*, а не как «идентичности» [Beller, Leerssen, 2007]. Направление сравнительного литературоведения, изучающее межкультурные отношения с точки зрения взаимных восприятий, образов и представлений о себе, впервые возникло во Франции, где в 1950-х гг. новая методология привела к возникновению дисциплины под названием «имагология» [Рябчикова, 2018], наука об образах другого в семантическом поле «домашней» культуры.

Новое направление было отвергнуто эстетически ориентированными литературоведами (в частности, в США), однако сохранило много приверженцев в Европе, главным образом в Германии, где критическое изучение национальной идентификации и деконструкция национализма воспринимались как задача, навязанная ошибками недавнего прошлого. Дополнительный импульс развитию имагологии придал тот факт, что в *те же самые* десятилетия антропологи и социальные психологи начали критиковать собственное этноцентристское и эссенциалистское наследие. При этом ведущую роль в развитии имагологии в Европе сыграл бельгийский компаративист Хуго Дизеринк (1927–2020), работавший в Аахенском

университете. С появлением основополагающих произведений учёного и его преемников, представителей так называемой Аахенской школы, — Манфреда С. Фишера и Джопа Леерссена, — понятийный аппарат имагологии прочно вошёл в современную литературоведческую теорию [Поляков, 2015].

Сегодня имагология — довольно широкое междисциплинарное направление, сложившееся на стыке литературоведения, языкознания, социологии, этнологии, социальной и исторической психологии, истории, культурологии и некоторых других гуманитарных дисциплин [Uriadova, 2020]. Вместе с тем, имагология, изучающая межнациональные восприятия и образы, выраженные в литературном дискурсе, на протяжении многих десятилетий является одной из наиболее сложных и многообещающих областей сравнительного литературоведения и культурологии. В центре внимания имагологии — установки, стереотипы и предубеждения о *присвоенном образе другого*; а также отношения, которые управляют дискурсивной репрезентацией образа культуры в инокультурной среде.

Если говорить о базовом литературоведческом фундаменте, то его наследием в современной имагологии является проблема признания «национальных персонажей» текстовыми (часто литературными) конструкциями, что требует текстуального и исторического анализа их типологии, их дискурсивного выражения и путей распространения подобных синтетических образов историками и литературоведами [Emer, 2012]. В настоящее время имагология интенсивно развивается прежде всего в литературоведении, однако не сводится к нему. Поскольку национальные идентичности, коллективные образы и взгляды, циркулирующие в публичной сфере, взаимозависимы, сегодня представляется особенно актуальным исследовать проблему национальной идентичности сквозь призму динамики синтетической образности, которую условно можно было бы назвать культуролого-имагологической. Анализ научных публикаций по теоретическим и практическим аспектам имаголо-

гии за последние 10 лет позволил решить ряд задач:

1. систематизировать и структурировать российские и зарубежные публикации по теории имагологии за последние 10 лет;

2. выделить преобладающую тематику публикаций основных узкоспециальных серий и сборников, посвящённых проблемам имагологии;

3. проследить развитие понятийного аппарата современной имагологии и практического применения её основных понятий;

4. обобщить данные по теоретической, практической и методологической значимости современной имагологии.

#### **Методика отбора источников и научной литературы**

Отбор источников для данного обзора производился на следующих ресурсах: Scopus, Cyberleninka, а также Imagologica.eu — сайте, посвящённом имагологическим исследованиям. На сайте Scopus по поиску среди ключевых слов, названий и аннотаций понятия «imagology» в статьях на русском и английском языках с 2012 г. было найдено 152 результата, из которых вручную были отобраны релевантные тематике теоретические статьи. На Киберленке аналогичный запрос «имагология» дал около 800 результатов, среди которых вручную было отобраны теоретические статьи. На сайте imagologica.eu в разделе библиография имеются исследования, описывающие, как в литературной традиции X (Наблюдающий — Spectant) определённые характеристики темперамента приписываются национальности Y (Наблюдаемый — Spected). Результаты поиска можно сортировать по автору, дате, наблюдающему и наблюдаемому. Для теоретических и общих статей был использован фильтр Spected для выбора тега [theory] или [general] (в конце раскрывающегося списка). После отбора релевантных тематике статей был проведён их качественный и сравнительный анализ.

#### **Представленность проблем имагологии в российских научных базах: «культурный поворот» имагологии**

Следует отметить, что с 2018 г. на русском языке не было опубликовано обзорных статей по данной тематике. Из представленных ранее можно выделить обзорную статью О.А. Поляковой «Истоки отечественной имагологии» Автором проведён анализ возникновения и развития имагологии в России — как направления сравнительного литературоведения, исследующего национальные образы, особенности рецепции иног/чужого в системе культуры. Особое внимание в статье уделено исследованиям Института мировой литературы РАН под руководством профессора В.Б. Земскова: рассматривается концепция имагологии, включающая основные задачи этой дисциплины, её методологический инвентарь, понятия стереотипа, образа, а также механизмы и исторические аспекты имагологической рецепции и представления [Полякова, 2016].

В статье Т.Г. Юрченко «Имагология: вопросы теории» выделены публикации, имеющие особое значение для отечественной имагологии, а именно: «монографии В.А. Хорева «Польша и поляки глазами русских литераторов» (2005), Н.П. Михальской «Россия и Англия: проблемы имагологии» (2012), а также коллективная монография «На переломе: образ России прошлой и современной в культуре, литературе Европы и Америки (конец XX – начало XXI вв.)» (2011), подготовленная под руководством В.Б. Земскова, статья которого «Образ России "на переломе" времен (Теоретический аспект: рецепция и репрезентация "другой" культуры)» (2006) стала теоретико-методологической основой для многих российских ученых» [Юрченко, 2020]. Проведённый анализ позволил автору статьи сделать заключение, что «имагология в современной западной гуманитаристике рассматривается в рамках общего поворота к культурологическим исследованиям, где

литературоведение, утрачивая свою специфику, предстает лишь как одна из ветвей культурологии» [Юрченко, 2020].

Особого внимания заслуживает обзор Е.В. Рябчиковой «Имагология как раздел литературоведческой компаративистики», в котором автор исследует генезис и эволюцию имагологии как области сравнительного литературоведения за рубежом, привлекая идеи Г. М. Карре, М. Ф. Гийяра, А. Димы, Д. Х. Пажо, Г. Дизеринка и уделяя особое внимание современному подходу, представленному Дж. Леерссеном. Автор анализирует основные положения статьи Леерссена «Имагология: использование этничности для осмысления мира», опубликованной в 2016 г. Кроме того, Е.В. Рябчикова описывает некоторые аспекты имагологических исследований в России и сравнивает интерпретации термина «имагология» таких отечественных исследователей, как А.Р. Ощепков, В.А. Хорев, Н.П. Михальская, Е.В. Папилова, В.Б. Земсков, О.Ю. и О.А. Поляковы. В результате сделан вывод, что «имагология содержит в себе потенциал для развития за счёт многих, пока что не до конца решённых вопросов: о том, изучает ли она только образы «других» — или это ещё и изучение образов «своих»; о литературоцентричности образов, с одной стороны, и их междисциплинарном горизонте — с другой; о значении текста, контекста и интертекста при изучении образов, об их фреймовой структуре, о проблемном поле метаобразов» [Рябчикова, 2018]. По мнению автора, имагология имеет значительный потенциал развития, а предмет этой области науки может быть расширен за счёт активизации взаимодействия между различными национальными культурами и литературами.

Аналізу работ Джона Леерсеена также посвящена статья О.Ю. Полякова «Й. Леерсен о репрезентации индивидуальных образований в системе культуры». Автор выражает согласие с мнением голландского учёного, согласно которому «имагология обогатит гуманитарные науки, особенно изучающие конструирование идентичности, и даст более широкое и полное представление о механизмах связей между литературами в контексте взаимодей-

ствия национальных культур» [Поляков, 2015].

Как видим, «культуроцентрическая» интерпретация имагологии в перечисленных работах — далеко не редкость. Тем самым подтверждается изначальная гипотеза о том, что исследования «синтетической образности», представляющей национальную культуру сквозь призму её репрезентации в семиосфере «принимающей» культуры вследствие проникновения художественных произведений (прежде всего, переводной литературы), востребованы современной наукой и имеют нелинейную динамику развития.

Анализ научной литературы на русском языке показал, что важный вклад в теорию современной имагологии вносит статья В.П. Трыкова «Имагология и имагопоэтика» (2015). В статье проводится критический анализ имагологии, раскрывающий связь между имагологическим подходом к «другому» и традициями аналитической философии, доктриной постструктурализма и методами дискурсивного анализа. Кроме того, автор рассматривает проблему соотношения имагологии с исторической поэтикой и исследует роль имагологии в решении важнейших политических задач современной Европы, обнаруживая латентную идеологическую природу имагологии. По мнению В.П. Трыкова, принципиальное отличие имагологии от компаративистики или исторической поэтики заключается в методологии исследования образа: имагология изучает социальные и идеологические функции образа другого, его роль в создании стереотипов, социокультурной и национальной специфики, тогда как историческая поэтика занимается структурой и эстетическим функционированием образа [Трыков, 2015]. Методом имагологии является постструктуралистский дискурсивный анализ, тогда как в исторической поэтике используется сравнительно-исторический метод. Автор приходит к выводу, что, изучая механизмы и типы построения социокультурной и этнической идентичности, а также возможности её изменения путём создания и распространения стереотипов, имагология выполняет важнейшую для современной Европы политическую и

культурную функцию — формирование общеевропейской идентичности. Автор также призывает к введению нового понятия «имагопоэтика» «для различения имагологии и той поэтики, которая занимается исследованием другого, но делает это не с позиции постмодернистского дискурс-анализа, обращаясь к выявленно-историческому методу и повышению эффективности поэтики» [Трыков, 2015].

В России публикуется специализированный журнал «Имагология и компаративистика» — первое в России научное периодическое издание, поднимающее вопросы сравнительного изучения литературы и культуры [Жданов, 2020; Поршнева, 2020]. Журнал считает своей целью «способствовать развитию имагологии, междисциплинарного научного направления, изучающего образы регионов, стран, народов в родной или инокультурной среде»<sup>1</sup>.

### **Зарубежные исследования: открытие новых областей (журналистика); выход имагологии в область политической философии и компаративистики**

Отдельного внимания заслуживает серия академических книг, посвящённых имагологии — *Studia Imagologica*. Она выходит под редакцией Джопа Леерссена в издательстве Brill Publishers и включает научные монографии и сборники на английском, французском и немецком языках<sup>2</sup>. На сегодняшний день издано 29 томов, том 30 «Новые взгляды на имагологию» («*New perspectives on Imagology*») принят в печать (должен выйти 16 июня 2022 г.)<sup>3</sup>. Большинство томов, опубликованных после 2012 г., касаются довольно узких вопросов, например, Пётр Щипа «Ирландский стереотип в американском кино: истории насилия» [Szczypa, 2021]; Томаш Эwertовски «Образы Китая в польских и сербских путевых заметках (1720–1949 гг.)» [Ewertowski, 2020]; Йитка Малечкова «Турецкое» в чешском воображении

(1870–1923 гг.)» [Malešková, 2020]; Ульрике Кристина Кёлер «Поэтика нации: английскость в английском романтизме» [Köhler, 2019] и т.д.

Особый интерес для данного обзора представляет том 27 (2021 г.) под редакцией Юргена Баркхоффа и Джопа Леерссена «Национальные стереотипы, политика идентичности, европейские кризисы» (*National Stereotyping, Identity Politics, European Crises*), размещённый в открытом доступе [Barkhoff, Leerssen, 2021]. В этом томе системно прослеживается связь между культурными и литературными традициями и современными идеологиями в период, который авторы называют «кризисом европейской многосторонности». Том включает доклады, представленные выдающимися европейскими специалистами по различным гуманитарным дисциплинам на конференции, состоявшейся в марте 2017 г. в Trinity Long Room Hub (Исследовательский институт искусств и гуманитарных наук Тринити-колледжа в Дублине). Материалы конференции освещают культурные и исторические процессы, лежащие, как они полагают, в основе недавних европейских кризисов. Анализ использования (и злоупотребления) стереотипами и «нарративами инаковости» в кризисном дискурсе относится к таким разным областям, как история, историография, история культуры, социология, этнология, имагология, исследования памяти, медиаисследования, исследования идентичности, переводоведение и литературный анализ. Статьи тома поделены на пять частей. Часть 1 исследует, как национальные истории и историографии способствовали политике идентичности европейских стран и служили их политическим целям. Часть 2 анализирует дискурсивные и перформативные практики неонационалистов и правых популистов. В части 3 обсуждаются стратегии инаковости и исключения. В части 4 рассматривается роль СМИ в пространстве и укреплении стереотипов,

<sup>1</sup> О журнале // Имагология и Компаративистика. — URL: <http://journals.tsu.ru/imagology/>

<sup>2</sup> Eds "Studia Imagologica" // Brill. — URL: <https://brill.com/view/serial/IMAG>

<sup>3</sup> (eds) (16 Jun. 2022). *New Perspectives on Imagology*, Leiden, The Netherlands: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004513150>

а также в противодействии им. Часть 5 описывает, как художественная литература критикует процессы стереотипизации и инакомыслия, которые стали превалировать во время экономического кризиса. По сути, перед нами версия политической философии, опирающаяся на данные имагологии [Barkhoff, Leerssen, 2021].

Отдельного внимания здесь заслуживает статья Стефана Бергера «Историография и политика идентичности», в которой автор исследует сложные отношения между национальными историографиями и процессами формирования национальных стереотипов [Berger, 2021]. Опираясь на общеевропейский сравнительный проект национальных историографий под его руководством, Бергер представляет пять тематических исследований из разных стран Европы, которые убедительно демонстрируют, что академическая историография в XX в. часто опиралась на бинарные стереотипы (позитивные национальные авто-образы и негативные гетеро-образы), предоставляя им научный статус и не предпринимая попыток противодействия устоявшимся предрассудкам.

Интересна для теории имагологии также работа Люка ван Дорслера, который обращается к теме недостаточной представленности журналистского дискурса в имагологии. Он изучает потенциал переводческих исследований в аспекте создания и распространения журналистами политических и культурных стереотипов [van Doorslaer, 2021]. По мнению Ван Дорслера, «стереотипы по умолчанию» и «упрощённые бинарные дихотомии» «тем более распространены в журналистике, чем меньше журналисты информированы о предмете, о котором они пишут» [van Doorslaer, 2021]. Учитывая огромное влияние журналистики на общественный дискурс, можно утверждать, что эта работа открывает новую область, перспективную для дальнейших исследований с применением инструментария имагологии.

Другое важное академическое серийное издание, посвящённое теоретическим вопросам имагологии, — *Studien zur Komparatistischen Imagologie* под редакцией Эльке Менерт и Хуго Дизеринка, выходит в

берлинском научном издательстве Frank & Timme. На сегодняшний день опубликовано 3 тома [Dyserinck, 2015; Voltrová, 2015; Schmidt, 2018]. Среди публикаций, представленных в поиске на сайте *imagologica.eu*, следует отметить работу Хуго Дизеринка «Избранные труды по сравнительному литературоведению» под редакцией Эльке Менерт (*Ausgewählte Schriften zur Vergleichenden Literaturwissenschaft*, 2015). Книга объединяет 17 эссе Дизеринка по фундаментальным вопросам сравнительных исследований, возможностям и ограничениям имагологического анализа в хронологическом порядке за период 1959–2003 гг. [Dyserinck, 2015]. Хронологическое построение эссе позволяет проследить развитие имагологического дискурса Дизеринка. В рецензии на издание Хорст Шмидт отмечает: «изначально изучение национальных стереотипов «образов из другой страны» должно было стать литературоведческим направлением компаративистики, что отражено Дизеринком в широко цитируемом эссе «К проблеме «образов» и «миражей» и их исследовании в контексте сравнительного литературоведения» (*Zum Problem der ‚images‘ und ‚mirages‘ und ihrer Untersuchung im Rahmen der Vergleichenden Literaturwissenschaft*, 1966 г.). В более поздних статьях, например, «О политическом масштабе европейского литературоведения» (*Zur politischen Tragweite einer europäischen Wissenschaft von der Literatur*, 1988 г.) и «Вклад сравнительной имагологии в развитие будущего мультикультурного общества» (*Der Beitrag der komparatistischen Imagologie zur Entwicklung einer künftigen multikulturellen Gesellschaft*, 1996 г.), Дизеринк выходит за рамки чисто литературной актуальности имагологических исследований и сосредотачивается на политических, социокультурных и антропологических аспектах имагологии» [Schmidt, 2015]. Эльке Менерт указывает в предисловии: «Призыв Дизеринка к сравнительной имагологии как литературной дисциплине сегодня уже не был бы таким строгим. Между тем — а может быть, и под впечатлением закрытия самостоятельных учебных программ по компаративистике — для него всё бо-

лее важной становится культурно-политологическая сторона этой дисциплины» [Mehnert, 2015: 12]. В то время как большинство статей в антологии посвящены теории, истории и методологии имагологии, для доказательства эффективности имагологического подхода в некоторых эссе представлены конкретные тематические исследования.

#### Сайт *Imagologica*<sup>4</sup>.

##### Развитие понятийного аппарата.

##### Имагология в глобальном

##### транскультурном контексте.

##### Детерриторизация образов культуры и «воображаемые культурные миры»

Ряд недавних теоретических статей, доступных в поиске на сайте *Imagologica*, способствует пониманию современных тенденций развития имагологии. В статье «Видение образа своей культуры через образ другой: трансляция образов национальной идентичности» (*Seeing the image of one's culture through the image of another: translating images of national identity*, 2019) её авторы Марчелло Джульяно (Лейпцигский университет) и Виктория Альсина (Университет Помпеу Фабра) объединяют концепции, предоставляемые имагологией и переводоведением, для анализа роли перевода как инструмента формирования образов и манипулирования ими. Авторы также предлагают уточнение таксономии, обычно используемой для описания образов национальных идентичностей и их отношений взаимности или оппозиции [Giugliano, Alsina Keith, 2019]. Применяя рамки имагологии для сопоставительного анализа ирландской пьесы и двух её каталанских переводов, авторы описывают особенности ирландского автообраза и трансляцию образа на каталанский язык для каталонской аудитории. Трансляционные особенности показывают ограничения бинарной оппозиции авто-образ/гетеро-образ для описания сходства/различия между каталонскими и ирландскими

образами национальной идентичности в процессе перевода. Поэтому в заключении авторы предлагают корректировку этих понятий, вводя термин «алло-образ» «для обозначения всех образов, кроме авто-образа» [Giugliano, Alsina Keith, 2019]. В рамках этой категории авторы различают «гетеро-образ — своего рода алло-образ, противостоящий авто-образу (например, образ английской национальной идентичности в противопоставлении ирландскому авто-образу) — от гомо-образа — своего рода алло-образ, сравнимый с авто-образом (например, образ ирландской национальной идентичности в интерпретации каталонской аудитории» [Giugliano, Alsina Keith, 2019]. По мнению авторов, введение подобной категории обеспечивает более тонкий инструмент имагологического анализа.

В статье «Имагология: использование этничности для осмысления мира» (*On using ethnicity to make sense of the world*, 2016) профессор Амстердамского университета Джоп Леерссен излагает теорию и метод имагологии как «дискурсивного изучения этнотипов (стереотипных атрибуций национального характера)» [Leerssen, 2016]. Автор считает, что необходимость методологических корректировок в имагологии обуславливает ряд факторов: [а] замена национально-модульной категоризации литературных традиций полисистемным подходом; [б] упадок художественной литературы как основного средства повествования и подъём кино, телевидения и других средств массовой информации; [в] осознание того, что этнотипы часто встречаются в скрытом виде (иронически развёрнутом или в виде «метаобразов»; либо в «банальном» или латентном фоновом присутствии, в виде дремлющих фреймов); [г] новые, «пересекающиеся» представления о формировании идентичности; [д] упадок европоцентризма и подъём постнационализма, замену национально-модульной категоризации литературных традиций полисистемным подходом» [Leerssen, 2016].

<sup>4</sup> *Imagologica.eu* — сайт, посвящённый имагологическим исследованиям. — URL: <https://imagologica.eu/>

Таким образом, в современной атмосфере проведения политики идентичности важной задачей имагологического анализа становится деконструкция дискурса национального и этнического эссенциализма. На ряде примеров автор демонстрирует, что «ксенофобия и национализм (как в форме патриотического самовосхваления, так и в форме ксенофобских стереотипов) сильны как никогда и в нынешнем этнопопулистском климате обретают новую политическую злобу» [Leerssen, 2016]. Однако произведения современной культуры и литературы выходят далеко за рамки национальной эссенциалистской парадигмы, являющейся, по мысли некоторых, предметом имагологии, поэтому имагологическая наука может показаться устаревшей. Такая позиция, полагает Леерссен, отождествляет появление нового с отрицанием всего остального, что ошибочно и сопровождается утратой современным авангардом в искусстве и теории культуры исторических корней. Леерссен отмечает: «быть постнациональным или постидентитарным означает, что предыдущая стадия (национальная, идентитарная) всё ещё присутствует как подразумеваемая предпосылка, [...] а часто как унаследованное условие или ситуация, определяющая современные культурные реакции» [Leerssen, 2016]. В мире современной «политики идентичности» имагология продолжает развиваться как отдельная область отношения к миру параллельно с литературой и культурой.

В статье «Глобальный вызов: (Не)возможности транскультурной имагологии» (Global Challenge: The (Im)possibilities of Transcultural Imagology, 2014) исследователь из Загребского университета Зринка Блажевич рассматривает теоретико-методологические возможности создания транскультурной имагологии, основываясь на транскультурных исследованиях, праксиологическом анализе культуры и акторно-сетевой теории. Цель автора — разработать транскультурную сравнительную семантику, подходящую для интерпретационного анализа текстовых, визуальных, ментальных и воплощённых образов. Автор приходит к выводу, что имагология хотя и обращается к национальному и террито-

риальному мышлению, имеет будущее и в транснациональном, глобализированном мире. По мнению Блажевич, эта дисциплина должна установить кольцевое понятие образа как исторически специфического, социально и культурно порождённого и порождающего. Материальные, перформативные, социальные и символические измерения образов, которые переплетаются в процессе их взаимного производства, раскрывают порождающий поэтический потенциал, исходящий от образов в рамках глобального культурного ландшафта. Соответственно, по мнению автора, культура может рассматриваться «как динамическая сеть, образующаяся в диалектических процессах внутренней дифференциации и установления внешних связей. Тем самым транскультурная имагология может ответить на вызов глобальной культурной гибридности: распознать сложные стратегии производства и распространения образов через ризоматическую структуру глобальных культурных сетей, а также молчаливую и невидимую тактику их потребления [Blažević, 2014].

Также представляет интерес сборник статей «Имагологические профили: динамика национальных образов в литературе» (Imagology Profiles: The Dynamics of National Imagery in Literature, 2018) под редакцией Лауры Лаурушайте. Статьи сборника подробно характеризуют ключевые понятия имагологии (образы, автообразы, гетеро-образы, предубеждения и стереотипы) и затрагивают её различные аспекты: классические и маргинальные образы, национальные герои и (не)традиционные гендерные аспекты, этническая имагология и влияние постпостструктурализма [Imagology profiles: the dynamics..., 2018]. Редактор уделяет особое внимание выявлению и оценке действующих стереотипов, а также аспектам мобильных образов, возникновению периферийных идентичностей, связанных с этнической или расовой принадлежностью, классом, полом. Авторы сборника из Литвы, Латвии, Эстонии, России, Польши, Украины и Хорватии предлагают новые средства имагологического анализа: так, предлагается введение таких понятий, как «гео-

имагология» (geo-imagology) и «гендерная имагология» (imagology of gender). Тематические исследования, включённые в сборник, анализируют особенности работ отдельных авторов, тогда как более масштабные, обобщающие исследования, использующие сравнительный или транснациональный подход, посвящены изменению образов национальных и транснациональных идентичностей на фоне исторических, политических и социальных перемен. Следует отметить, что данный сборник подчёркивает универсальный характер имагологии, методологические подходы которой могут быть применимы к огромному разнообразию тем и актуальны в различные исторические периоды.

Вступительное эссе Лауры Лаурушайте (Институт литовской литературы и фольклора) обобщает основные теоретические и концептуальные подходы, многие из которых более подробно раскрываются в последующих статьях. Автор эссе считает, что «имагология — это не методология, ориентированная на национальное государство; она воспринимает нацию как территориально неопределённое образование воображения, где национальный характер трактуется как совокупность образов, связанных контекстуальными и интертекстуальными ассоциациями» [Laugušaitė, 2018: 11]. По мнению Лаурушайте, современная имагология фокусируется не на реальных образах, а на их воображаемом контексте и структурных связях с другими образами той же культуры, то есть на культурных образах. Зринка Блажевич (Загребский университет) предлагает более широкое определение основного имагологического понятия «образ» в соответствии с требованиями постпостструктурализма [Blažević, 2018].

Раздел «От национального воображения к утопии» посвящён обсуждению противоречивого сочетания национального дискурса и утопического воображения. В статьях следующего раздела «Преодоление реальных и воображаемых границ» акцентирован геоимагологический аспект, предполагающий теоретические связи между имагологией и литературной топографией и доказывающий, что пере-

сечение существующих топографических границ приводит к пересечению границ воображаемых. Военные действия и появление лагерей беженцев сопровождаются смещением геополитических границ и перформативной природой национальной идентичности. Обсуждая изображение войны в художественной литературе, Аннелли Кывамеэс (Таллиннский университет, Институт эстонского языка и культуры) обращается к вопросу о стереотипно негативных репрезентациях русских [Kõvamees, 2018]. Раздел завершает эссе Таисии Орал (Литовский центр социальных исследований), которая выбирает в качестве объекта исследования «Скандинавскую трилогию» Андрея Иванова и доказывает, что современная мигрантская идентичность основывается на сложном взаимодействии между авто- и гетеро-образом, характеризуемым автором как интернациональная образность. Таисия Орал показывает связь между имагологией и нарратологией, описывая принцип полифонии — «множественности голосов» рассказчика — в качестве структурного элемента нарратива романов [Oral, 2018].

Раздел «Гендерная идентичность как имагологический ресурс» включает обсуждение формирования гендера в современном обществе как имагологического (то есть в данном контексте воображаемого) процесса; несколько тематических исследований посвящено гендерному влиянию на национальные образы. Все работы, включённые в этот раздел, свидетельствуют, что негативные стереотипы способствуют созданию границ между нациями, в то время как позитивные репрезентативные модели помогают стирать эти границы.

Среди статей на русском языке, посвящённых теоретическим вопросам имагологии, можно выделить работы, анализирующие её понятийный аппарат: С.Д. Камаловой «Специфика понятийного аппарата имагологии» [Камалова, 2018], А.Д. Ивановой «О понятийном аппарате современной имагологии» [Иванова, 2016] и О.Ю. Полякова «Становление и развитие категориального аппарата имагологии» [Поляков, 2014]. Авторы анализируют та-

кие широкие понятия, как стереотип, этнический стереотип, этнический образ, этнотип и имагологический образ, а также более узкие термины: авто-, гетеро- и метаобраз, контробраз, имиджема, имаготема. В статьях представлена история развития данных понятий и подчеркивается важность междисциплинарного характера имагологии для выявления специфики её понятийного аппарата.

Итак, анализ публикаций, представленных на сайте *Imagologica*, показывает ряд новых тенденций в развитии понятийного аппарата и методологии современной имагологии, а также активное освоение этой дисциплины средствами философии структурылизма и постструктурализма. Деконструкция эссенциализма сопровождается здесь попытками построения сетевых моделей имагологии в глобальном транскультурном контексте. А детерриторизация образов культуры позволяет конструировать (и деконструировать) «воображаемые культурные миры» как горизонтальные структуры, соответствующие принципу скорее семио- (а не культуро-) центризма.

**Статьи МБД Scopus. Семиотическая, историческая и коммуникативная имагология. Роль эмоций в создании и восприятии «образа другого». Имагология, философия и поэтика**

Из статей, индексированных в МБД Scopus, следует отметить работу «От литературных иллюзий к медиа-симулякрам: к семиотической имагологии в эпоху глобальной коммуникации» (*From Literary Illusions to Media Simulacra: Toward a Semiotic Imagology in the Era of Global Communication*, 2021). Авторы Ху Иронг и Мэй Линь отмечают, что в доглобальную эпоху, когда общение между народами было затруднительным и нечастым, а прямые (эмпирические) или косвенные (текстово-описательные) знания — скудными, образы «чужих стран» часто становились конструкциями, основанными на неадекватной информации: «В результате вымышленные описания и изображения были основным источником для людей,

чтобы получить некоторые знания о других странах» [Hu, Mei, 2021]. Однако в эпоху глобализации с появлением новых медиа разнообразные описания стали доступными и в формировании образа «чужих стран» постепенно заменили традиционные художественные тексты. В статье обсуждаются проблемы интеграции имагологии и коммуникативных исследований, в том числе влияющие и на основное понятие «образа».

В статье «Историческая имагология: субъект и объект восприятия» (*The historical imagology: Subject and object of perception*, 2020) А. Урядова рассматривает одно из направлений имагологии — историческую имагологию, и подробно анализирует источники, которые используются в таких исследованиях [Uriadova, 2020]. В данной статье впервые в исследовательской литературе центральное внимание уделяется объекту и предмету историко-имагологических работ. Автор констатирует, что «объектом исследования исторической имагологии [...] является сложившийся на определённом историческом этапе образ во всём многообразии его понимания (народа, страны, группы людей, конкретной личности, организации, исторического процесса и явления и т.д.), который имеет некую значимость для исторической науки» [Uriadova, 2020]. Таким образом, историческая имагология изучает образ «во взаимосвязях и в историческом контексте» [Uriadova, 2020]. В работе проведён анализ факторов, влияющих на восприятие; рассмотрена проблема вариативности и стереотипизации изображения. Рассуждая о значении имагологии, А. Урядова подчёркивает, что «имагологические исследования позволяют также выявить дальнейшее влияние объектов (образов) на последующие исторические события» [Uriadova, 2020].

В статье М. Зеленка «Компаративистская перспектива в межкультурных исследованиях и имагологии» (*A comparatist perspective in intercultural research and imagology*, 2016) проведена параллель между компаративистикой и имагологическими исследованиями [Zelenka, 2016]. Автор настаивает на разграничении предметных

полей этих дисциплин: межкультурная компаративистика исследует взаимодействие культур через понимание «инаковости», тогда как имагология изучает темы «чужого/другого» в художественных текстах, используя собственные и «чужие» образы, возникающие чаще в виде стереотипов и мифов. Автор приходит к выводу, что оба метода, использующие эмоциональный опыт в литературном общении, могут способствовать диалогу между народами.

В статье «Компаративистская имагология и феномен отчуждения» (*Comparativist Imagology and the Phenomenon of Strangeness*, 2013) Малгожата Свидерска анализирует феномен национальной, этнической и/или (меж)культурной отчуждённости в литературных произведениях. Развивая концепцию компаративистской имагологии на основе работ французского философа Поля Рикёра и литературоведа, Жан-Марка Моура, Свидерска представляет концепцию имаголого-герменевтической интерпретации, расширяющую традиционные методы имагологии для объяснения «различных аспектов феномена странности», встречающегося в литературных произведениях. С применением имаголого-герменевтического метода автор анализирует образы Польши в произведениях Ф.М. Достоевского и России в произведениях Хаймито фон Додерера [Świdarska, 2013].

### Заключение

Большое количество публикаций по имагологической тематике свидетельствует о сохранении междисциплинарного характера имагологии. Проведённый анализ основных направлений исследований современной имагологии показал, что в настоящее время эта дисциплина отказывается от установок эссенциализма, артикулировав вопрос об историчности формируемых образов. Её также интересуют хронологические границы рассеивания образов и причины изменений элементов их содержания, связанные в том числе с процессами конструирования идентичности «сверху» (политический дискурс) и «сни-

зу» (художественные образы в коммуникативном пространстве культуры).

Комбинируя различные подходы контекстуального анализа (социально-исторический, этнопсихологический и культурно-политический), имагологический метод нередко претендует не только на междисциплинарность, но и на универсальность, что может свидетельствовать об определённой теоретической слабости данной дисциплины в силу отсутствия чётко обозначенной предметной области. Вместе с тем, расширение границ имагологических исследований за пределы чисто литературной актуальности открывает политические, социокультурные и антропологические горизонты использования методологии как метода. В этом смысле она повторяет судьбу феноменологии, расширяя исследовательский ракурс и предъявляя свой арсенал в качестве перспективной модели анализа различных аспектов межкультурного взаимодействия.

К наиболее важным тенденциям развития современной имагологии следует отнести не только её «методологическое расширение», но и внимание к переводческой деятельности и журналистскому дискурсу в аспекте создания и распространения этими агентами политических и культурных стереотипов. В современных исследованиях предлагается также расширение области имагологии с введением таких понятий, как «геоимагология» (*geo-imagology*) и «гендерная имагология» (*imagology of gender*); анализируются аспекты мобильных и сетевых образов, возникновение периферийных идентичностей. Фиксация внимания не на реальных образах, а на их воображаемом контексте заставляет уточнить разницу «имагологии» и «имагопоэтики». Развитие понятийного аппарата имагологии идёт в направлении уточнения сложной взаимосвязи между авто- и гетеро-образом через нововведённое понятие «алло-образ». Развиваются идеи культуро- и семио-центризма в понимании перспективных задач имагологии; обосновывается «имаголого-герменевтическая модель интерпретации национальной, этнической и/или (меж)культурной отчуждённости» [Świdarska, 2013]. Интеграция имагологи-

ческих и коммуникативных исследований обосновывает предположение о роли имагологии, отражающей национальное культурное мышление, в будущем транснациональном мире (в форме транскультурной имагологии).

Новые перспективы имагологии, представленные в современных публикациях, свидетельствуют о её непрерывном развитии и особой роли в мире современной «по-

литики идентичности». Имагология имеет выраженную динамику к расширению своей предметной области и выходу на уровень методологии гуманитарных исследований. При этом она берёт на себя важную миссию по деконструкции националистических рассуждений и стереотипов, что является перспективным, поскольку может способствовать лучшему взаимопониманию между народами.

### Список литературы:

- Жданов С.С. Границы Германии и Германия как граница: образы лиминального пространства в русской литературе конца XVIII - начала XX в // Имагология и компаративистика. — 2020. — № 14. — С. 186-209. <https://doi.org/10.17223/24099554/14/9>
- Иванова А.Д. О понятийном аппарате современной имагологии // Вестник Вятского государственного университета. — 2016. — № 11. — С. 74-78.
- Камалова С.Д. Специфика понятийного аппарата имагологии // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — 2018. — № 10-1. — С. 26-29. <https://doi.org/10.30853/filnauki.2018-10-1.5>
- Поляков О.Ю. Й. Леерссен о репрезентации национальных образов в системе культуры // Знание. Понимание. Умение. — 2015. — № 3. — С. 162-168. <https://doi.org/10.17805/zpu.2015.3.13>
- Поляков О.Ю. Становление и развитие категориального аппарата имагологии // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. — 2014. — № 9. — С. 125-134.
- Полякова О.А. Истоки отечественной имагологии // Научно-методический электронный журнал Концепт. — 2016. — № 7. — С. 156-163.
- Поршнева А.С. Бавария Лиона Фейхтвангера: региональная идентичность в романе "Успех" // Имагология и компаративистика. — 2020. — № 13. — С. 141-172. <https://doi.org/10.17223/24099554/13/9>
- Рябчикова Е.Е. Имагология как раздел литературоведческой компаративистики // Слово.ру: балтийский акцент. — 2018. — Т. 9, № 2. — С. 52-59. <https://doi.org/10.5922/2225-5346-2018-2-4>
- Трыков В.П. Имагология и имагопоэтика // Знание. Понимание. Умение. — 2015. — № 3. — С. 120-129. <https://doi.org/10.17805/zpu.2015.3.10>
- Юрченко Т.Г. Имагология: вопросы теории // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 7: Литературоведение. — 2020. — № 4. — С. 13-19.
- Barkhoff J., Leerssen J. National Stereotyping, Identity Politics, European Crises. — Leiden; Boston: BRILL, 2021. — XIII, 289 p. <https://doi.org/10.1163/9789004436107>
- Beller M., Leerssen J. Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey. — Leiden: Brill, 2007. — 492 p. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>
- Berger S. Confronting the Other/Perceiving the Self // National Stereotyping, Identity Politics, European Crises. — Leiden; Boston: BRILL, 2021. — P. 15-30. [https://doi.org/10.1163/9789004436107\\_003](https://doi.org/10.1163/9789004436107_003)
- Blažević Z. Global Challenge: The (Im)possibilities of Transcultural Imagology // Umjetnost riječi. — 2014. — Vol. 58, № 3-4. — P. 355-367.
- Blažević Z. Wider Image: Imagology and the Post-poststructuralist Challenge // Imagology Profiles: The Dynamics of National Imagery in Literature. — Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018. — P. 28-39.
- van Doorslaer L. Stereotyping by Default in Media Transfer // National Stereotyping, Identity Politics, European Crises. — Leiden; Boston: BRILL, 2021. — P. 205-220. [https://doi.org/10.1163/9789004436107\\_012](https://doi.org/10.1163/9789004436107_012)
- Dyserinck H. Ausgewählte Schriften zur vergleichenden Literaturwissenschaft / ed. Mehnert E. — Berlin: Frank & Timme, 2015. — 316 p.

Emer F.K. Die Imagologie als Arbeitsbereich der Komparatistik // *International Journal of Eurasia Social Sciences*. — 2012. — № 8. — P. 1–17.

Ewertowski T. Images of China in Polish and Serbian Travel Writings (1720-1949). — Leiden; Boston: BRILL, 2021. — X, 416 p. <https://doi.org/10.1163/9789004435445>

Giugliano M., Alsina Keith V. Seeing the image of one's culture through the image of another: translating images of national identity // *Meta*. — 2019. — Vol. 64, № 3. — P. 748–775. <https://doi.org/10.7202/1070538ar>

Hu Y., Mei L. From Literary Illusions to Media Simulacra: Toward a Semiotic Imagology in the Era of Global Communication // *European Review*. — 2021. — Vol. 29, № 4. — P. 551–567. <https://doi.org/10.1017/S1062798720000794>

Imagology profiles: the dynamics of national imagery in literature / ed. Laurušaitė L. — Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018. — VI, 259 p.

Köhler U.K. Poetik der Nation: Englishness in der englischen Romantik. — Leiden; Boston: BRILL, 2019. — XIV, 254 p. <https://doi.org/10.1163/9789004407787>

Kövamees A. Some Remarks on the Estonian War Novel: The Case of Enn Koppel // *Imagology Profiles: The Dynamics of National Imagery in Literature*. — Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018. — P. 123–134.

Laurušaitė L. Imagology as Image Geology // *Imagology Profiles: The Dynamics of National Imagery in Literature*. — Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018. — P. 8–27.

Leerssen J. Imagology: On using ethnicity to make sense of the world // *Iberic@I, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*. — 2016. — № 10. — P. 13–31.

Malečková J. "The Turk" in the Czech Imagination (1870s-1923). — Leiden; Boston: BRILL, 2021. — VI, 240 p. <https://doi.org/10.1163/9789004440791>

Mehnert E. Vorwort der Herausgeberin // *Ausgewählte Schriften zur Vergleichenden Literaturwissenschaft*. — Berlin: Frank & Timme, 2015. — P. 11–28.

Oral T. Multicultural Imagery in Andrei Ivanov's "Scandinavian Trilogy": Narrating the Refugee Point of View // *Imagology Profiles: The Dynamics of National Imagery in Literature*. — Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018. — P. 135–153.

Schmidt H. Das "Aachener Programm" der Komparatistik Hugo Dyserincks imagologische Version der Vergleichenden Literaturwissenschaft. — Berlin: Frank & Timme, 2018. — 280 p.

Schmidt H. Hugo Dyserinck: Ausgewählte Schriften zur Vergleichenden Literaturwissenschaft // *Brünner Hefte zu Deutsch als Fremdsprache*. — 2015. — Vol. 8, № 1. — P. 65–67.

Świdarska M. Comparatist Imagology and the Phenomenon of Strangeness // *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*. — 2013. — Vol. 15, № 7. <https://doi.org/10.7771/1481-4374.2387>

Szczyba P. Irish Stereotype in American Cinema. — Boston: BRILL, 2021. — 285 p. <https://doi.org/10.1163/9789004467972>

Uriadova A. The historical imagology: subject and object of perception // *Przegląd Wschodnioeuropejski*. — 2020. — Vol. 11, № 2. — P. 167–174. <https://doi.org/10.31648/pw.6499>

Voltrová M. Terminologie, Methodologie und Perspektiven der komparatistischen Imagologie. — Berlin: Frank & Timme, 2015. — 195 p.

Zelenka M. A Comparatist Perspective in Intercultural Research and Imagology // *Porównania*. — 2016. — Vol. 19. — P. 21–31. <https://doi.org/10.14746/p.2016.19.10263>

## References:

Barkhoff, J. and Leerssen, J. (2021) *National Stereotyping, Identity Politics, European Crises*. Leiden; Boston: BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004436107>

Beller, M. and Leerssen, J. (2007) *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004358133>

- Berger, S. (2021) 'Confronting the Other/Perceiving the Self', in *National Stereotyping, Identity Politics, European Crises*. Leiden; Boston: BRILL, pp. 15–30. [https://doi.org/10.1163/9789004436107\\_003](https://doi.org/10.1163/9789004436107_003)
- Blažević, Z. (2014) 'Global Challenge: The (Im)possibilities of Transcultural Imagology', *Umjetnost riječi*, 58(3–4), pp. 355–367.
- Blažević, Z. (2018) 'Wider Image: Imagology and the Post-poststructuralist Challenge', in *Imagology Profiles: The Dynamics of National Imagery in Literature*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 28–39.
- van Doorslaer, L. (2021) 'Stereotyping by Default in Media Transfer', in *National Stereotyping, Identity Politics, European Crises*. Leiden; Boston: BRILL, pp. 205–220. [https://doi.org/10.1163/9789004436107\\_012](https://doi.org/10.1163/9789004436107_012)
- Dyserinck, H. (2015) *Ausgewählte Schriften zur vergleichenden Literaturwissenschaft*. Edited by E. Mehnert. Berlin: Frank & Timme.
- Emer, F. K. (2012) 'Die Imagologie als Arbeitsbereich der Komparatistik', *International Journal of Eurasia Social Sciences*, (8), pp. 1–17.
- Ewertowski, T. (2021) *Images of China in Polish and Serbian Travel Writings (1720-1949)*. Leiden; Boston: BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004435445>
- Giugliano, M. and Alsina Keith, V. (2019) 'Seeing the image of one's culture through the image of another: translating images of national identity', *Meta*, 64(3), pp. 748–775. <https://doi.org/10.7202/1070538ar>
- Hu, Y. and Mei, L. (2021) 'From Literary Illusions to Media Simulacra: Toward a Semiotic Imagology in the Era of Global Communication', *European Review*, 29(4), pp. 551–567. <https://doi.org/10.1017/S1062798720000794>
- Ivanova, A. D. (2016) 'About the Terms of Modern Imagology', *Vestnik Vâtskogo gosudarstvennogo universiteta*, (11), pp. 74–78. (In Russian).
- Kamalova, S. D. (2018) 'Specificity of the Conceptual Apparatus of Imagology', *Philological Sciences. Issues of Theory and Practice*, (10–1), pp. 26–29. (In Russian). <https://doi.org/10.30853/filnauki.2018-10-1.5>
- Köhler, U. K. (2019) *Poetik der Nation: Englishness in der englischen Romantik*. Leiden ; Boston: BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004407787>
- Kövamees, A. (2018) 'Some Remarks on the Estonian War Novel: The Case of Enn Kippel', in *Imagology Profiles: The Dynamics of National Imagery in Literature*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 123–134.
- Laurušaitė, L. (2018) 'Imagology as Image Geology', in *Imagology Profiles: The Dynamics of National Imagery in Literature*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 8–27.
- Laurušaitė, L. (ed.) (2018) *Imagology profiles: the dynamics of national imagery in literature*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Leerssen, J. (2016) 'Imagology: On using ethnicity to make sense of the world', *Iberic@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, (10), pp. 13–31.
- Malečková, J. (2021) *"The Turk" in the Czech Imagination (1870s-1923)*. Leiden; Boston: BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004440791>
- Mehnert, E. (2015) 'Vorwort der Herausgeberin', in *Ausgewählte Schriften zur Vergleichenden Literaturwissenschaft*. Berlin: Frank & Timme, pp. 11–28.
- Oral, T. (2018) 'Multicultural Imagery in Andrei Ivanov's "Scandinavian Trilogy": Narrating the Refugee Point of View', in *Imagology Profiles: The Dynamics of National Imagery in Literature*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 135–153.
- Polyakov, O. (2014) 'On the Formation and Development of the Categorical Structure of Imagology', *Vestnik Vâtskogo gosudarstvennogo universiteta*, (9), pp. 125–134. (In Russian).
- Polyakov, O. (2015) 'J. Leerssen on the Representations of National Images in a Cultural System', *Znanie Ponimanie Umenie*, (3), pp. 162–168. (In Russian). <https://doi.org/10.17805/zpu.2015.3.13>
- Polyakova, O. A. (2016) 'Beginnings of Russian Imagology', *Scientific-methodological electronic journal 'Concept'*, (7), pp. 156–163. (In Russian).
- Porshneva, A. S. (2020) 'LION FEUCHTWANGER'S BAVARIA: PROVINCIAL IDENTITY IN SUCCESS', *Imagologiya i komparativistika*, (13), pp. 141–172. (In Russian). <https://doi.org/10.17223/24099554/13/9>

Ryabchikova, E. E. (2018) 'Imagology as a Part of Comparative Literature Studies', *Slovo.ru: Baltic accent*, 9(2), pp. 52–59. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/2225-5346-2018-2-4>

Schmidt, H. (2015) 'Hugo Dyserinck: Ausgewählte Schriften zur Vergleichenden Literaturwissenschaft', *Brünner Hefte zu Deutsch als Fremdsprache*, 8(1), pp. 65–67.

Schmidt, H. (2018) *Das 'Aachener Programm' der Komparatistik Hugo Dyserincks imagologische Version der Vergleichenden Literaturwissenschaft*. Berlin: Frank & Timme.

Świdarska, M. (2013) 'Comparatist Imagology and the Phenomenon of Strangeness', *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 15(7). <https://doi.org/10.7771/1481-4374.2387>

Szczyba, P. (2021) *Irish Stereotype in American Cinema*. Boston: BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004467972>

Trykov, V. P. (2015) 'Imagology and Imagopoetics', *Znanie Ponimanie Umenie*, (3), pp. 120–129. (In Russian). <https://doi.org/10.17805/zpu.2015.3.10>

Uriadova, A. (2020) 'The historical imagology: subject and object of perception', *Przegląd Wschodnioeuropejski*, 11(2), pp. 167–174. <https://doi.org/10.31648/pw.6499>

Voltrová, M. (2015) *Terminologie, Methodologie und Perspektiven der komparatistischen Imagologie*. Berlin: Frank & Timme.

Yurchenko, T. G. (2020) 'Imagologija: voprosy teorii [Imagology: questions of theory]', *Social'nye i gumanitarnye nauki. Otečestvennâ i zarubežnâ literatura. Seriâ 7, Literaturovedenie*, (4), pp. 13–19. (In Russian).

Zelenka, M. (2016) 'A Comparatist Perspective in Intercultural Research and Imagology', *Porównania*, 19, pp. 21–31. <https://doi.org/10.14746/p.2016.19.10263>

Zhdanov, S. S. (2020) 'German Borders and Germany as a Boundary: Images of the Liminal Space in the Russian Literature of the Late 18th – Early 20th Centuries', *Imagologija i komparatistika*, (14), pp. 186–209. (In Russian). <https://doi.org/10.17223/24099554/14/9>

### ***Информация об авторе***

**Марина Дмитриевна Бахарева** — аспирант кафедры философии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### ***Information about the author***

**Marina D. Bakhareva** — PhD student 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.

Статья поступила в редакцию 25.04.2022; одобрена после рецензирования 30.05.2022; принята к публикации 14.06.2022.

The article was submitted 25.04.2022; approved after reviewing 30.05.2022; accepted for publication 14.06.2022.

# ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ ПОПУЛЯРНОСТИ КЛАССИЧЕСКОГО МУЗЫКАНТА: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Карина Сергеевна Бакирова

---

Казанская государственная консерватория (академия) имени Н.Г. Жиганова, Казань, Россия  
[bakirovaks@mail.ru](mailto:bakirovaks@mail.ru)

---



**Аннотация.** Музыкальная культура — важная составляющая исторического развития культуры. В наши дни особое значение в профессиональной среде приобретают вопросы поиска музыкантами своего места в обществе, выбор ими траектории личного и одновременно профессионального развития. Одной из проблем, имеющих подобное «двойное назначение», является вопрос об эволюции понятия популярности музыкального исполнительства. Несмотря на то, что эта тема исследована достаточно широко (особенно на материале зрелищных жанров исполнительства), изысканий, объектом которых выступает *исполнитель классической музыки в контексте прагматики культуры*, крайне мало. Исследование значительного исторического отрезка развития европейской культуры от Древнего мира до современности обнаруживает ряд особенностей интерпретации понятия популярности в разные исторические периоды. Основным методом, использованным для установления специфики каждого из периодов, явился комплексный культурологический анализ: популярность музыканта рассматривалась с учётом социокультурного контекста, что позволило типологизировать представления о ней в контексте разных эпох. В результате проведённого исследования была прослежена эволюция отношения слушателей / публики к музыке и музыкальному исполнительству; выявлены групповые ценности, определявшие в конкретные периоды истории то, что сегодня может быть интерпретировано как популярность. Формирование популярности затрагивает как духовную, так и светскую музыку. Соответственно музыкант исполнитель классической музыки волею или неволею решает задачу культурного просвещения публики, развития её ценностных предпочтений. Вместе с тем, он напрямую зависит от её собственных вкусов и предпочтений. Этот «парадокс популярности», трансформируясь, имел место практически во все известные эпохи истории европейской музыкальной культуры. Прямое влияние на популярность современного музыканта — исполнителя классической музыки оказывает его личная харизма (в отличие

от уровня профессионализма, который оказывается в данном случае «рядом», а то и «позади» умения понравиться «своей» аудитории). Его популярность может выражаться как в восхищении и преклонении, так и в «хейтерстве».

**Ключевые слова:** классическая музыка, музыкант, музыкальная культура, популярность, музыкальный вкус, творческая личность

**Для цитирования:** Бакирова К.С. Эволюция понятия популярности классического музыканта: историко-культурологический анализ // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 102–118. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-102-118>

Research article

## EVOLUTION OF THE CONCEPT OF POPULARITY OF A CLASSICAL MUSICIAN: HISTORICAL AND CULTURAL ANALYSIS

Karina S. Bakirova

Zhiganov Kazan State Conservatoire (Academy), Kazan, Russia  
bakirovaks@mail.ru

**Abstract.** Music culture plays an important role in historical development of culture. Performers face the problems of finding their place in the world, choosing the trajectory for their *personal* evolution and *professional* development and nowadays these issues have become pressing for the professional community of musicians. One of the complex issues researchers need to address is the evolution of the concept of popularity of music performance. Even though the topic of the popularity of the musician, especially in the spectacular genres of performance, has been extensively studied, there are very few works, which focus on the *performer of classical music in the context of cultural pragmatics*. The study of a significant historical period in the development of European culture from the Ancient World to the present reveals a number of features in the interpretation of the concept of popularity in different historical periods. Complex cultural analysis as the primary method of research was used to investigate the unique features of each period. The study analyzed popularity of the performer of classical music within a particular sociocultural context and resulted in a set of distinct history-specific concepts of popularity. This paper presents the findings on the evolution of public's attitude toward musical performance and investigates historical group values determining popularity. It is noted that popularity is a matter of both church and secular music. Classical music performer, intentionally or not, addresses the problem of cultural education of the public and forms their values. At the same time, musicians directly depend on the existing tastes and preferences of their audience. This paradox of popularity has existed through all ages of European music culture. Popularity may take various forms from adoration to hate. In the field of classical music, popularity is achieved by people who have a certain charisma that in terms of attractiveness to the public matters more than professionalism.

**Keywords:** classical music, musician, music culture, popularity, music taste, creative personality

**For citation:** Bakirova, K. S. (2022) 'Evolution of the Concept of Popularity of a Classical Musician: Historical and Cultural Analysis', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(2), pp. 102–118. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-102-118>

Лозунг «Хлеба и зрелищ!» впервые прозвучал, как известно, в Древнем Риме, обозначив особые условия существования искусства в период социально-экономического спада, зависимость этой сферы в целом от вкусов толпы или меценатов. Сегодня творческой личности нередко приходится выбирать между «быстрой» широкой известностью и подлинным признанием художественного таланта, за которыми стоят годы труда и, возможно, непризнанности.

Зрелища обладают безусловной притягательностью для значительной части публики, постепенно формируя массового потребителя произведений искусства. Они позволяют отвлечься от действительности, получить удовольствие от красочности и узнаваемости образов, восполняя психические ресурсы человека за счёт релаксации и переключения. Сюжеты лёгких жанров, жизненность ситуаций и сочетание контрастных чувственных восприятий — от комического до героического, от возвышенного до низменного, от прекрасного до безобразного — наилучшим образом отвечают потребностям людей, не имеющих глубокого художественного опыта. Разумеется, увлечённость развлекательной стороной искусства ещё не означает превращения любого зрителя или слушателя в этого самого потребителя. Вместе с тем, как выразился в своё время Л.С. Выготский, «высшая цель искусства — создать эстетическую эмоцию общественного характера» [Выготский, 1997: 307]. Иными словами, с древних времён в нём присутствуют элементы познавательного и воспитательного характера, оказывающие влияние на развитие личности.

Музыка как вид искусства не является такой зрелищной (в смысле доступной для неподготовленной аудитории), как например театральное или цирковое представление. В то же время она притягивает интерес широкой публики (как правило) за счёт лёгких жанров, настроенных на рекреацию и коммерческий успех. Серьёзная классическая музыка, очевидно, располагает меньшим числом поклонников и в большинстве случаев более скромным финансовым потенциалом. Выступление

классического музыканта, в противовес жанру популярного искусства, требует гораздо больше интеллектуальных и физических затрат. Оно непосредственно доносит до слушателя высокие чувства, универсальные смыслы существования, динамику внутренних переживаний человека, непреходящие художественные ценности, имеющие одновременно и внеисторическое, и временное содержание — «Мы думаем, что музыка есть, прежде всего, искусство и поэтому она имеет определённую художественную форму... музыка есть искусство времени...» [Лосев, 1995: 318]. Богатство внутреннего содержания нередко соседствует здесь с минимализмом средств выразительности, требующих знания особого художественного «языка» и тонкости восприятия. «Классика» отличается строгостью внешней формы, а личностные качества исполнителя (харизма, артистизм, школа, манера исполнения, особенности выбора репертуара) требуют вдумчивого отношения и понимания со стороны публики. Между тем, современная культура всё чаще ориентирована на «быстрое» поверхностное потребление редуцированной художественной продукции. В целом музыкальная культура общества является важным сегментом его развития, по которому можно судить о его политическом, историческом или духовном уровне [Горюнова, 2009: 113].

Исследованием музыкальной культуры и творчества занимаются сегодня многие отрасли гуманитарного знания: музыковедение, социология музыки, психология художественного процесса, а также философия, теория и история культуры, экономика культуры и т.д. В числе актуальных вопросов здесь заметно выделяется проблема популярности немассовых видов художественного творчества. Междисциплинарный подход к её изучению требует интеграции названных выше областей, а также учёта данных современной коммуникативистики (стоит подчеркнуть, что тема «музыкант и публика» достаточно широко обсуждается в массмедиа и сетевых сообществах).

Отдельного внимания заслуживает исследование обозначенных выше про-

цессов в специфическом ракурсе, когда в фокусе внимания оказывается популярный исполнитель классической музыки. Как было отмечено выше, нельзя сказать, что в целом музыкальное исполнительство, как и феномен творческой личности музыканта в культуре, — темы, новые для культурологии и философии культуры. Однако в основном о музыкантах-практиках упоминают в рамках изучения творчества отдельных композиторов или в изысканиях, посвящённых национальным исполнительским школам, особенностям интерпретации музыкальных сочинений и т.п. Редкие труды музыковедов посвящены вопросам успешной профессиональной деятельности, причинам и характеру популярности отдельных исполнителей и т.д. Комплексных культурологических исследований, касающихся «парадокса популярности» исполнителя классической музыки в современной культуре явно недостаточно.

Среди работ, составивших теоретико-методологический фундамент данного исследования, прежде всего следует выделить труды по истории музыки. Это прежде всего сочинения А.Д. Алексева<sup>1</sup>, Р.И. Грубе-

ра<sup>2</sup>, Е.М. Браудо<sup>3</sup>, А.Г. Рубинштейна<sup>4</sup>, а также многотомная коллективная монография под общей редакцией В.Д. Конен<sup>5</sup>. В этих трудах исполнительская деятельность освещается преимущественно в рамках вопроса о соответствии композиторскому замыслу.

Достаточно много серьёзных монографий<sup>6</sup> посвящено жизни и творчеству отдельных исполнителей, биографии которых исследованы на фоне общего культурного контекста. Наиболее полно такой подход реализован в отечественном музыковедении советского и постсоветского периода<sup>7</sup>.

В свою очередь, изучение проблем массового и элитарного искусства в 1980-е гг. позволило концептуализировать «феномен знаменитости» (на примере американской культуры<sup>8</sup>). В России в 1990-х гг. в рамках психологических исследований были изучены способы достижения популярности, а также эмоциональные переживания этого состояния аудиторией и самим популярным исполнителем. Диссертации И.С. Блинковой<sup>9</sup>, Р.К. Бажановой<sup>10</sup>, О.В. Белоцерковской<sup>11</sup>, Т.В. Букиной<sup>12</sup>, Д.А. Журковой<sup>13</sup>, В.А. Каюкова<sup>14</sup>, А.Н. Тимохович<sup>15</sup>

<sup>1</sup> Алексеев А.Д. История фортепианного искусства: Учебник для очных, заоч. и веч. отд-ний высш. муз. учеб. заведений: В 3 ч. — Москва: Музгиз, 1962-; Русская фортепианная музыка. От истоков до вершин творчества. — Москва: Академии наук СССР, 1963. — 272 с.

<sup>2</sup> Грубер Р.И. Всеобщая история музыки. Часть первая. — Москва: Музыка, 1965. — 484 с.

<sup>3</sup> Браудо Е.М. Всеобщая история музыки: в 3 т. — Петербург: Гос. изд-во, 1922-1927.

<sup>4</sup> Рубинштейн А. Г. Музыка и её представители. Разговор о музыке: Учебное пособие. — Санкт-Петербург: Планета музыки, 2019. — 96 с.

<sup>5</sup> Музыка и современность: Сборник статей. — Москва: Музгиз, 1962-.

<sup>6</sup> Мильштейн Я.И. Ф. Лист: в 2 т. — Москва: Музгиз, 1956- и др.

<sup>7</sup> Акопян Л. Музыка XX века. Энциклопедический словарь. — Москва: Практика, 2010. — 856 с.; Баренбойм Л.А. Николай Григорьевич Рубинштейн. История жизни и деятельности. — Москва: Музыка, 1982. — 201 с.; Гордон Г. Эмиль Гилельс. За гранью мифа. — Москва: Классика, 2007. — 160 с.; Григорьев Л., Платек Я. Современные пианисты. — Москва: Советский композитор, 1990. — 220 с.; Залесская М.К. Ференц Лист. — Москва: Молодая гвардия, 2016. — 493 с.; Зильберман Ю. Семь очерков о Владимире Горовице. — Киев, 2011. — 144 с.; Клифа Н. Подмосковные вечера. История В. Клиберна. — Москва: ЭКСМО, 2016. — 210 с.; Кокорева Л. Искусство высокой цели. Михаил Плетнёв. — Москва: Композитор, 2018. — 352 с.; Монсенжон Б. Рихтер. Дневники. Москва: Классика—XXI, 2016. — 480 с.; Рабинович Д. Портреты пианистов. — Москва: Музыка, 1970. — 196 с.; Роллан Р. Музыканты наших дней. — Москва: Музыка, 1985. — 256 с.; Хентова С.М. Ростропович. — Санкт-Петербург: МП РИЦ Культ-информ-пресс, 1993. — 303 с.; Холопова В. Алексей Любимов. Творческий портрет. — Москва: Композитор, 2009. — 48 с.; Ямпольский И.М. Давид Ойстрах. — Москва: Советский композитор, 1968. — 180 с.

<sup>8</sup> Прингл Х. Звезды в рекламе. — Москва: Эксмо, 2007. — 432 с.

<sup>9</sup> Блинкова И.С. Феномен популярности в сценических искусствах: Культурологический аспект. На материале детского музыкального театра: диссертация ... кандидата философских наук: 24.00.01. — Тамбов, 1999. — 175 с.

<sup>10</sup> Бажанова Р.К. Феномен артистизма: диссертация ... кандидата философских наук: 24.00.01. — Казань, 2003. — 172 с.

<sup>11</sup> Белоцерковский О.В. Роль продюсера в российском музыкальном академическом искусстве рубежа XX — XXI веков: диссертация ... кандидата искусствоведения: 17.00.09. — Саратов, 2010. — 219 с.

<sup>12</sup> Букина Т.В. Артистический успех как социокультурный феномен: На материале вагнерианства в России рубежа XIX—XX веков: диссертация ... кандидата искусствоведения: 24.00.01. — Санкт-Петербург, 2005. — 289 с.

<sup>13</sup> Журкова Д.А. Классическая музыка в современной массовой культуре России: диссертация ... кандидата культурологии: 24.00.01. — Москва, 2012. — 225 с.

освещают проблему популярности в общем плане, трактуя её как широкую известность (узнаваемость). Особо хотелось бы выделить диссертационное исследование Т.В. Иовлевой «Популярность личности как феномен культуры»<sup>16</sup>, в котором сделан акцент на политической стороне вопроса; и книгу Н. Лебрехта «Кто убил классическую музыку» [Лебрехт, 2004], где концертная деятельность исполнителей классической музыки рассматривается в контексте деловых отношений.

Основу методологии данного исследования составили: *феноменологический подход* — способствовал комплексному восприятию личности музыканта-исполнителя; *хронологический подход* — позволил выявить эволюцию феномена популярности в мировом музыкальном исполнительстве классики; *социологический подход* — создал предпосылки рассмотрения популярности с точки зрения коммуникации артиста и публики (поклонников), описать публичное пространство музыкального исполнительства. В качестве основного метода использовался *социокультурный анализ*, в рамках которого популярность исполнителя классической музыки исследовалась в соотношении с доминирующими в том или ином социокультурном пространстве тенденциями.

Напомним: буквально термин «популярность»<sup>17</sup> связан с латинским словом «народ» и выражает высокую степень востребованности того или иного феномена. В музыковедческой литературе к настоящему времени сложился консенсус: *популярность* того или иного человека трактуется как явление краткосрочное, определяемое интересом широкой аудитории к данной личности, — в отличие от *признания*, которое может надолго пережить человека.

Более того, популярность не всегда основывается на таланте и профессионализме.

На данный момент выделяют три типа популярности:

1) «положительная» — вызывающая симпатии и одобрительные оценки;

2) «нейтральная» (термин, предложенный А.В. Генераловой и В.В. Куприяновой<sup>18</sup>), характеризующаяся эмоциональным безразличием;

3) «отрицательная» (термин предложен Т.В. Иовлевой<sup>19</sup>), провоцирующая у части аудитории негативные эмоции (презрение, негодование, неприязнь, раздражение). Примерами здесь могут служить неклассическая манера исполнения музыкальных произведений, осуждаемая профессиональным сообществом, — однако востребованная широкой публикой и отчасти артистами; или же новаторские постановки театральных спектаклей, идущие вразрез с общепринятыми этическими нормами и вместе с тем вызывающие широкий резонанс и даже ажиотаж у публики.

Феномен популярности в современном его понимании сложился далеко не сразу. По отношению к значительному историческому периоду становления и развития музыкального искусства можно говорить скорее об *известности* исполнителя в разных формах. Культура Древнего мира характеризовалась замкнутым типом развития, что способствовало, с одной стороны, относительной стабильности, с другой — сдерживало влияние других культур. Известность музыкантов, в связи с отсутствием развитых коммуникационных связей, носила территориально-ограниченный характер, распространяясь либо в узких кругах аристократии, либо ограничиваясь представителями одной социальной общности. Искусство было ремеслом, однако

<sup>14</sup> Каюков В.А. Философско-культурологический аспект феномена успеха в деятельности дирижера: диссертация ... кандидата философских наук: 24.00.01. — Казань, 2011. — 187 с.

<sup>15</sup> Тимохович А.Н. Социально-психологические факторы популярности шоу как массового зрелища: диссертация ... кандидата психологических наук: 19.00.05. — Москва, 2003. — 165 с.

<sup>16</sup> Иовлева Т. В. Популярность личности как феномен культуры: диссертация ... кандидата культурологии: 24.00.01. — Челябинск, 2011. — 162 с.

<sup>17</sup> Образовано от латинского «populares» — народ.

<sup>18</sup> Занимались проблемой популярности телевизионных новостей.

<sup>19</sup> Иовлева, с. 23.

ремеслом нерабским. В эпоху античности художников наделяли «особым даром озарения». Характерной чертой этого периода была мифологизация популярных личностей. Так, в диалоге «Ион» платоновский Сократ говорит, что в момент творческого акта художником движет божественная сила: «Поэт — это существо лёгкое, крылатое и священное; и он может творить лишь тогда, когда делается вдохновенным и иступленным, и не будет в нём более рассудка; а пока у человека есть этот дар, он не способен творить и пророчествовать» [Платон, 2014: 70]. Таким образом, художник в античности выступал не только как ремесленник, но и как «толкователь воли богов» [Платон, 2014: 69] и соперник мифологических героев, однако всегда проигрывал им<sup>20</sup>.

Социокультурные следствия разделения музыки на сакральную и светскую усилились в Европе эпохи средневековья. Мифологизация популярных музыкантов, характерная для Древнего мира, постепенно исчезала, на место героев легенд и мифов приходили реальные исторические личности. Однако, при этом музыканты выступали скорее «инструментами» — интерес к личности исполнителя прятался за «открытостью» его Богу и сопровождался своего рода социальной анонимностью. Приобретение известности было делом представителей светского искусства. Средневековые философы и теоретики музыки, такие как Бозций, Беда Достопочтенный, Гвидо из Арrezzo и другие, разделяли музыкантов на два типа: практического исполнителя (*cantor*) и теоретизирующего музыканта (*musicus*) [Золтаи, 1977: 127–129]. Данное деление музыкантов на теоретиков и практиков возносило первых на пьедестал, принижая значение вторых.

При этом к музыкантам-практикам предъявлялись высокие требования, оформленные в «заповеди жонглёра» (здесь «жонгёр» понимается в широком смысле «артиста»): «умей играть на лире и на мандолине, умей держать в руках моно-

хорд и гитару, натянуть семнадцать струн на ротту, хорошо обходиться с арфой и аккомпанировать на скрипке так, чтобы удобнее было петь, декламируя. Жонглёр, ты должен знать, как содержать в исправности 9 инструментов: вьеллу, волюнку, дудку, арфу, мужицкую лиру, скрипку, декахорд, псалтериум и ротту»<sup>21</sup>. Средневековые музыканты должны были быть универсальными артистами, обладать разнообразными навыками, в том числе ходьбы по канату, сочинительству и выполнении акробатических номеров.

Творчество светских музыкантов порицалось и нередко запрещалось церковью. Это выражалось в многочисленных постановлениях церковных соборов и папских булл. «Проклятие» Афанасия, великого отца и учителя Церкви, считавшего песни бессмысленными, и предававшего строгой анафеме народных музыкантов, артистов и певцов, преследовало их в течение веков. Церковь пресекала распространение светского музыкального искусства, музыканты периодически объявлялись «посланниками дьявола» и «прислужниками сатаны» [Сапонов, 2004: 82], — в том числе потому, что упорно демонстрировали примеры духовной свободы, сочиняя и исполняя сатиры (в том числе, на священнослужителей). Однако гонения придавали музыкантам особый шарм и добавляли того, что уже можно назвать феноменом популярности: их любил народ.

Средневековые музыканты осознавали важность известности и популярности. «Придворные» зависели от власти, знати, вынуждены были учитывать интересы своего покровителя, и соответственно, степень их известности обуславливалась образом жизни их «работодателя». «Уличные» были, казалось бы, более независимы в выборе тематики и стилистики творчества. Их аудитория давала им более широкие возможности приобретения поклонников, однако и этой публике необходимо было понравиться — она платила за представления, если хотела.

<sup>20</sup> Музыкальные состязания между Аполлоном и певцом Лином.

<sup>21</sup> Грубер, с. 160.

Известный исследователь этого периода М.А. Сапонов обращает внимание на то, что средневековые светские музыканты, менестрели, обычно брали звучные и красочные псевдонимы [Сапонов, 2004: 108]. Это было нужно по двум причинам — для приобщения к «братии жонглёров» и «в рекламных целях», для привлечения внимания публики [Сапонов, 2004: 107]. Они также выделялись внешне: их облик шокировал, смешил, вызывал презрение или восторг, но никогда не оставлял зрителя равнодушным. Единой униформы не существовало, но одевались они всегда ярко, по моде своего времени и в соответствии со своим достатком [Сапонов, 2004: 105–106]. Музыкантами были люди с разным финансовым положением, поэтому их гардероб варьировался от нищенских рубищ до нарядного платья. В любом случае, важно было выделиться, привлечь внимание.

Что касается содержания исполняемых произведений, уже в эпоху средневековья музыканты в угоду слушателям выбирали наиболее актуальные и интересные темы, удовлетворявшие запросы разных слоёв населения: от батальных сцен, политических призывов, застольных и шуточных новелл до сказок и любовной лирики. Присутствовали и религиозные темы, и исторические сюжеты, обращённые не к простонародной, а к просвещённой публике. Исполнение песен на национальных языках делало творчество понятным и доступным большинству населения (в отличие от церковной вокальной музыки, которая использовала латинский язык).

Интересно, что средневековые музыканты нередко становились героями литературных произведений [Сапонов, 2004: 11–12] и духовных текстов<sup>22</sup>, причём их жизнь была отражена лучше, чем творчество: подробно описывались репертуар инструменталистов и эпических певцов, а также особенности жонглёрского искусства в целом [Сапонов, 2004: 11–12].

В эпоху Возрождения появились литературно-философские труды, затрагивающие темы популярности и известности. Так, Никколо Макиавелли в своём трактате «Государь», рассуждал об основаниях, на которые опирается народ. Оказывая предпочтение одному из граждан, он указывал на его известность, молву и мнение, которое создал о себе этот гражданин: «мнение основывается на известности его [гражданина] предков, которые в своё время прославились в государстве, а это рождает предположение, что их потомок будет похож на них, пока его действия не докажут противоположное. Мнение также может быть обусловлено поступками самого гражданина» [Макиавелли, 2005, 639]. Позднее, уже в Новое время, Томас Гоббс в книге «Левиафан» скажет, что люди, «завоевавшие себе популярность и определённую репутацию среди толпы, осмеливаются нарушать законы в надежде, что им удастся оказать давление на ту власть, которой надлежит заботиться о приведении законов к исполнению» [Гоббс, 2001: 204]. Гоббс также утверждал, что популярность является необходимым атрибутом власти военачальников и суверена [Гоббс, 2001: 242].

Но вернёмся к средневековью. По сей день остаётся проблемой установление точного времени зарождения в эту эпоху русского музыкального профессионального искусства<sup>23</sup>. Музыкальные рукописи Руси известны с XII в., однако, церковное пение зазвучало сразу после принятия христианства в 988 г. Поэтому период рубежа IX–X вв. до конца XIV в. «условно может быть назван периодом раннего русского музыкального средневековья»<sup>24</sup> с аналогичными европейскому средневековью особенностями исполнительского музыкального искусства.

Вместе с тем, история народного музыкального исполнительского искусства начинается с певцов былин, играющих на

<sup>22</sup> См. подробнее: Губер, с. 160.

<sup>23</sup> Орлова Е. М. Лекции по истории русской музыки: Учебное пособие. — 2-е изд. — Москва: Музыка, 1979. — С.14.

<sup>24</sup> Там же, с.15.

гусях. На Руси «игрецами на музыкальных инструментах» [Фаминцын, 2015: 9] называли скоморохов. «Их» эпоха продлилась с XI по XVII вв. — сведения об этом имеются в Житие новгородского епископа Нифонта (XIII в.), Поучениях монаха Георгия (XIII в.). Жанр скоморошества не может быть однозначно отнесён ни к светской, ни к сакральной музыке: играя для народа, скоморохи продолжали традиции языческой сакральности, «скоморох был в центре игрища» [Белкин, 1975: 139] при этом скоморошество вплоть до XVIII в. развивалось как разрешенная и важная часть культуры [Живов, 1996: 466]. Древняя Русь в этом плане полностью соответствовала тезису М. Бахтина о том, что в смеховой культуре средневековья шуты и дураки «были как бы постоянными, закрепленными в обычной (т.е. некарнавальной) жизни, носителями карнавального начала» [Бахтин, 1990: 12]. Скоморохи пользовались огромной популярностью у простого населения: являлись участниками народных гуляний, свадебных пиршеств и языческих обрядов. Параллельно большую роль в музыкальной жизни средневековой Руси играли певчие<sup>25</sup>. Последних было физически больше, а отношение к ним официальной власти, светской и церковной, существенно лучше.

С середины XIV в. в Европе начинается новая эпоха — эпоха Ренессанса, а вместе с ней Новое время в широком смысле. Во всех видах искусства происходят заметные изменения, и музыка не стала исключением. Вместе с ростом городов в XVI–XVII вв. бурно развивается светская музыка и весь институт исполнительства; происходит переход от менестрельной культуры, основанной на устном творчестве, к опусной<sup>26</sup> музыке, состоящей из произведений ком-

позиторов; таким образом, увеличивается число музыкантов, принимающих участие в общественной жизни, увеселениях различного характера, торжествах и праздниках (включая официальные мероприятия).

В жизни музыкантов начинается новый этап — эпоха поиска щедрого покровителя. Их служба при дворе знатной особы давала свои преимущества, но имела и ряд очевидных недостатков. С одной стороны, считалось успехом попасть в свиту короля или вельможи, так как это предполагало стабильный доход и кров, однако с другой стороны, музыкант терял свободу: его функция теперь сводилась к рассеиванию скуки или усталости, оформлению танцевальных и музыкальных вечеров, сопровождению аристократии в военных походах. Выбор репертуара всецело зависел от пристрастий покровителя [Березин, 2013: 9].

«Маргинальное существование»<sup>27</sup> музыкантов, крайне зависимое от знати [Адорно, 1998: 56], когда для получения заработка им необходимо было подстраиваться под вкусы весьма невзыскательной «денежной» публики<sup>28</sup>, продолжалось до середины XIX в. От исполнителей этого времени в целом не ждали выдающихся результатов, так как «игра клавесиниста должна, в сущности, продолжить тот же легковесный светский разговор, выраженный только языком музыкальных звуков»<sup>29</sup>. Существовали особые требования и нормы поведения исполнителей. Например, в трактате Ф. Куперена «Искусство игры на клавесине» (1716) было отмечено, что исполнение должно быть непринуждённым, а «взгляд не должен быть ни пристально сосредоточенным на каком-либо предмете, ни рассеянным; словом, надо смотреть на общество так, как будто ничем не занят»<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Черная Л.А. Русские в переломную эпоху: от Средневековья к Новому времени: Учебное пособие. — Москва: Логос, 2012. — С. 167.

<sup>26</sup> Opusmusik — выражение западного музыковедения, обозначающее европейское композиторское творчество, основанное на идее произведения.

<sup>27</sup> «Marginalexistence» - от англ. «существование на краю общества».

<sup>28</sup> См. подробнее: Алексеев А. Д. История фортепианного искусства. Часть 2. — Москва: Музыка, 1967. — С. 5.

<sup>29</sup> Алексеев А. Д. История фортепианного искусства. Часть 1. — Москва: Музыка, 1962. — С. 32.

<sup>30</sup> F. Couperin. L'art de toucher le clavecin. — Paris, 1717 (2-eme edition). Oeuvres complètes de Francois Couperin. I, Paris 1933, p.26. Цит. по: Алексеев, 1962. — С. 38.

С XVIII в. в жизни музыкантов значительную роль играли салоны, различные любительские «академии музыки», «Филармонические общества»<sup>31</sup>. Успех выступления на таких мероприятиях гарантировал восторженные отзывы среди аристократов, а также других, более «демократических», посетителей салонов — представителей художественной среды и людей умственного труда. Новые заказы, приглашения на следующие вечера и т.п. формировали ореол востребованности и престижа. Мода на посещение салонов была тесно связана с ореолом их «полуофициальности», эзотеризма и политического вольнодумства. При этом салоны оставались основным местом выступления приезжих — специально приглашённых «заграничных» виртуозов, а не только «своих» артистов. Фактически салоны играли роль посредника между исполнителем и публикой, так как их владельцы не только предоставляли помещения, но и оказывали непосредственное влияние на формирование вкусов публики, выбор репертуара, способствовали популяризации классического искусства и приобретению популярности исполнителями. Однако это была пока ещё весьма ограниченная популярность, зависящая от психологии родовой аристократии и дворянского сословия [Хренов, 2007: 312]. Таким образом, салоны можно считать историческим продолжением элитарной формы организации выступлений музыкантов-исполнителей.

Напомним: до конца XVIII в. не существовало деления музыкантов на композиторов, исполнителей и педагогов. Наиболее ценимыми (и в этом смысле популярными) становились музыканты, обладающие даром импровизационной игры на заданную тему, способные создавать сложные произведения в любой форме. Живой интерес аудитории этого времени также вызывали детские концерты «вундеркиндов», устраи-

ваемые родителями с целью получения денег. К сожалению, далеко не все дети «вундеркинды» впоследствии становились выдающимися музыкантами: по мере взросления им приходилось всё чаще конкурировать с профессионалами, и одного умения делать то, чего не умели делать другие дети, становилось недостаточно. Вместе с тем, школу таких концертов прошёл, как известно, юный В.А. Моцарт, развивший (а не утративший) таким образом свои выдающиеся музыкальные способности.

Для успеха музыканты должны были иметь высокий авторитет в профессиональной сфере, харизму и новаторские взгляды, соответствовавшие общему духу эпохи. На сцене они активно использовали «театральное поведение»<sup>32</sup>, выражаемое во внешней эффектности, включая броскость физических движений. В это время «популярность» концептуализируется как активная гастрольная деятельность исполнителей и стремление заработать больше денег. Такая установка нередко способствовала «измельчанию исполнительства», так как провоцировала их прибегать «к дешёвым эффектам, нарочито демонстрируя громоподобную силу звучания, всякого рода трюки и малохудожественный репертуар» [Музалевский, 1961: 287].

Своеобразно повлияли на восприятие аудиторией личности музыкантов процессы, происходящие в культуре в XIX–XX вв. Считается, что именно с этого времени начался процесс широкого проникновения элитарного музыкального искусства в массы, что привело к значительным изменениям в отношении к музыке как к искусству и профессиональному музыканту соответственно<sup>33</sup>.

Для данного этапа эволюции популярности музыкантов-исполнителей, связанного с появлением «общества спектакля», о котором в середине XX в. писал француз-

<sup>31</sup> Вережкина Ю.В. Неакадемическое исполнение академической музыки: актуальные тенденции последней трети XX – начала XXI века : диссертация ... кандидата искусствоведения: 17.00.02. — Ростов-на-Дону, 2012. — С. 36.

<sup>32</sup> Бажанова, с. 112.

<sup>33</sup> Бабаян И.В. Конструирование профессии джазового музыканта в контексте социального времени: диссертация ... кандидата социологических наук : 22.00.06. — Саратов, 2011. — С. 44.

ский писатель и философ Ги Дебор [Дебор, 2000: 23], было характерно формирование индустрии развлечений, рост массовой культуры и господство аудиовизуальных приёмов. Исполнитель попадал в ситуацию непрерывного диалога с обществом, оперативно реагирующего на высказывания, действия и поступки личности. Чем большую известность и популярность приобретала личность, тем большей социокультурной активностью должна была характеризоваться её деятельность. И в наши дни, уже в XXI в., большинство популярных исполнителей классической музыки ведут активную социальную жизнь, организуют и участвуют в многочисленных культурных мероприятиях. Их деятельность широко освещается в медиа и привлекает внимание не только поклонников классической музыки, но и просто желающих посетить престижное и знаковое событие.

Как известно, медиа являются наиболее устойчивой структурой формирования общественного мнения. Всё чаще популярность приходит к современному музыканту в том числе через социальные сети и мессенджеры: на его востребованность влияет не только манера исполнения или талант, но и «наличие в зале важных персон при симультанном течении музыкального события» [Петрушанская, 2015: 279]. Важную роль в культурной легитимации музыкальной концертной жизни продолжают играть политические лидеры, посещающие просветительско-развлекательные мероприятия, придающие им «особую» социальную значимость, что для авторов и исполнителей означает признание и фавор [Петрушанская, 2015: 279].

В то же время, благодаря медиа массового признания и известности могут добиваться люди, не обладающие не только гениальностью или уникальными профессиональными качествами<sup>34</sup>, но даже минимальными условиями для их развития.

Отдельного внимания в данном контексте заслуживает такое понятие, как

«селебрити», или «звезда» (в русском варианте — «знаменитость»). Даниэл Бурстин, американский историк и публицист, в своей книге 1962 г. «Изображение: гид по псевдо-событиям в Америке», рассматривая любые новости, предоставляемые медиа, как мероприятия, выдуманные политиками и журналистами, вывел формулу данного феномена: «селебрити представляют собой людей, знаменитых тем, что они знамениты (well-known for their well-knownness), людей без таланта и без заслуг, не считая одного-единственного достижения: им посчастливилось попасть на ТВ» [Лилти, 2018: 8]. Таким образом, по мнению исследователя, современные звёзды знамениты исключительно благодаря влиянию прессы, тому, что СМИ активно распространяют личную информацию об этих личностях в широкой аудитории. В результате знаменитую личность знают не только близкие друзья, коллеги и родственники, но и широкая общественность — без какой-либо привязки к профессиональным достижениям данной персоны.

Вместе с тем, медиа, сделали образы музыкантов обыденными: исполнители, стремящиеся к продаже билетов на свои концерты, готовы к «откровенным» интервью и прочим уловкам, способствующим популярности в глазах невзыскательной публики. Что, как отметил Н. Лебрехт, привело к ситуации, когда «со страниц, посвящённых искусству, на нас каждую неделю смотрели лица одной и той же кучки исполнителей, рассказывающих одну и ту же сказку. ... Чем больше они играли, тем больше зарабатывали — и тем меньше хотели их слушать» [Лебрехт, 2004: 23].

Среди специалистов принято считать, что именно в XX–XXI вв. формируется особое поле популярной культуры, в котором исполнитель классической музыки попадает в «промежуточную форму», содержательно и структурно связанную с областями массовой и элитарной культуры, проявляющейся в различных жанровых формах (концертных, зрелищных, фоново-

<sup>34</sup> Иовлева, с. 99.

декоративных), адаптированных к социальным запросам<sup>35</sup> и преобладанию клиповых форм выступлений.

Когда такой человек становится популярен, он превращается в публичную фигуру, за которой с интересом наблюдают, просто чтобы наблюдать. Его профессиональная, общественная и личная жизнь становятся достоянием публики; он становится в определённом смысле той самой «знаменитостью», «звездой», даже если лично не склонен к публичности. Граница между «публичным» и «частным» при этом определяется информацией, известной окружающим — и скрытой от них.

«Общественности» всегда интересна личная жизнь артиста, его мысли, вкусы, взгляды на те или иные вопросы. Поддержание популярности предполагает открытость, готовность делиться личным, в том числе, в социальных сетях. Нередко такая позиция представляет собой диссонанс с мировоззрением и мироощущением исполнителей классической музыки, которые в большинстве, в силу специфики музыкального материала, ведут замкнутый образ жизни, ориентированный на рефлексивность и созерцательность.

Важная часть феномена популярности — появление фанатов (более современный термин «фолловеры», то есть «следующие за») и хейтеров («ненавидящих»). Это часть аудитории, не ограничивающаяся интересом к творчеству артиста, проявляет повышенный интерес к бытовым и интимным подробностям жизни своего кумира. Подчеркнём: термин «фанаты» первоначально употреблялся по отношению к спортивным болельщикам, однако со временем получил более широкое значение [Лилти, 2018: 75]. Фанат отличается от учеников и поклонников великих личностей желанием установить со своим кумиром особую связь. Безусловно, данный

тип аудитории более характерен для поп-, рок-, рэп-направлений, однако встречается и в судьбе классических исполнителей. В современном мире фанаты группируются в социальных сетях, организовывая фан-клубы. Что касается «хейтеров», то их можно считать «фанатами наоборот», поскольку те же самые интересы к деталям частной жизни у них сопровождаются не восхищением, а эмоциональным отрицанием.

Присутствие заинтересованного в известности и приобретении популярности музыканта в социальных сетях обусловлено изменением аудитории, а также постнеклассическим миропониманием и «конструированием воображаемых миров и себя, как множества «Я» живущего в этих виртуальных мирах»<sup>36</sup>. Исполнитель, заинтересованный в продлении своей популярности, сознательно подстраивается под интересы и запросы общества. Нередко это требует от исполнителя не просто поддержания странички в соцсетях, но и ведения блога, в котором он лично общается со своей аудиторией.

Распространение сети Интернет в XXI в. привело к глобальным изменениям в мире культуры. Активная современная аудитория в большей степени состоит из поколений, выросших в окружении цифровых технологий<sup>37</sup>. Это вынуждает индустрию развлечений, к которой постепенно приближается сфера классического искусства, проводить оцифровку своего контента, формируя банк музыкальных записей. Причём если раньше перечень треков контролировался звукозаписывающими компаниями, такими как «Toshiba/EMI», «Sun Crown», «Teldec», «Revelation», то теперь сделать запись и выложить её самостоятельно на видеохостинг может любой желающий, владеющий элементарными навыками работы с компьютером<sup>38</sup>. Первоначально звукозаписывающие фирмы

<sup>35</sup> Таюшев С.С. Тенденции массовизации классической музыкальной культуры на рубеже XX–XXI вв. : диссертация ... кандидата культурологии: 24.00.01. — Москва, 2010. — С. 58.

<sup>36</sup> Бажанова, с. 88.

<sup>37</sup> Теория поколений была разработана американским исследователем Уильямом Штраусом (William Strauss) и Нилом Хоувом (Neil Howe). Она учитывает изменения в мировосприятии и жизненных ценностях людей, родившихся в разных десятилетиях.

<sup>38</sup> Данную ситуацию, кстати, во второй половине XX в. спрогнозировал французский философ и эстетик Микель Дюфренн в своей двухтомной работе «Феноменология эстетического опыта». Он разработал концепцию «народ-

относились к Интернету спокойно, — как к маркетинговому средству, способствующему увеличению продаж компакт-дисков и пластинок; предлагали артистам выкладывать 30-секундовые музыкальные ролики на собственных веб-сайтах [Хокинс, 2011: 78]. Однако сегодня Интернет представляет угрозу бизнесу этих фирм, так как имеет неоспоримое техническое преимущество: нередко для использования звукозаписей не требуется оплата (или она является минимальной); у пользователя присутствует свобода выбора [Хезмондаш, 2014: 337–338].

Не только профессиональные музыканты, но и огромное число непрофессионалов выкладывают записи своих музыкальных сочинений и выступлений в Интернет, тем самым формируя альтернативную музыкальную среду, в которой есть свои фавориты и звёзды. Н. Хрущева связывает это явление с термином «метамодерн»: «Если постмодернизм рефлексировал небывалое количество информации, то метамодерн рефлексировал уже невиданную до этого скорость её распространения: метамодерн возникает не просто в эпоху Интернета, но в эпоху быстрого, доступного повсюду Интернета, Интернета тотального» [Хрущева, 2020: 15]. Для искусства метамодерна характерна «вирусная» природа: ролик, выложенный в Интернет, становится предметом многочисленных просмотров пользователей [Хрущева, 2020: 137]. Происходит мгновенное «выстреливание» трека, исполнителя или направления в искусстве. На скорость распространения материала в Интернете влияют как известно количество репостов и подборки материалов по интересам. Для того, чтобы видеозапись вошла в число наиболее просматриваемых, она должна соответствовать современному оформлению и интересам активной аудитории. Именно такая запись становится вирусной, или популярной. Любое исполнение благодаря информационно-коммуникационным технологиям может стать

доступным международной аудитории. Техника расширяет горизонт сознания исполнителя и его аудитории — меняет отношение ко времени и пространству, «стирает» границы государств и времён. Влияет техника и на специфику приобретения популярности музыкантами-исполнителями, увеличивая потенциальную аудиторию слушателей классического искусства. Таким образом, Интернет становится для исполнителей уникальной «свободной площадкой». Но вместе с многочисленными возможностями открывает и множество дополнительных искушений; обостряет конкуренцию; «перемонтирует» распределение времени и т.п.

Вместе с тем, как и всякая технологическая революция, информационная эра ведёт к появлению новых «ценностей, идеалов, норм поведения, принимаемых большинством», и образцы социального поведения, связанные с музыкой, тут не исключение [Стракович, 2018: 19]. Так, в XIX и XX вв. «нормой» большинства было слушать классическую музыку, посещая концерты. В XX в. сложился новый социокультурный образец — массово слушали записи с различных физических носителей. В XXI в. источником воспроизведения музыкальных записей становится цифровая среда.

В XXI в. институт исполнительского искусства стоит на пороге рывка развития автоматизированных систем воспроизводства звука. В отличие от механических систем прошлого («музыкальных шкатулок и т.п.), робот способен исполнить любое произведение с высочайшей технической точностью (ставшей сегодня трендом пианистического мастерства для части «живых» исполнителей). Не только исполнительство, но и художественное творчество меняет свои формы, что не может не коснуться широкой аудитории. Её неподдельный интерес вызывает деятельность искусственного интеллекта, который становятся всё более материально успеш-

---

ного искусства», в котором утрачивается смысл и назначение существующего искусства, происходит смерть художественного образования как социального института и упразднение профессионализма. См.: Эстетика и теория искусства XX века: Учебное пособие. — Москва: Прогресс-Традиция, 2005. — 520 с. С. 103.

ным, — например созданный нейросетью портрет осенью 2018 г. был продан на аукционе Christie's за \$432 тыс.<sup>39</sup> В классической музыке тоже появился первый цифровой композитор — «Эмили Хауэль»<sup>40</sup> (Emily Howell).

Все эти новшества не только открывают новые возможности по всему спектру развития социокультурного потенциала музыканта. Они также меняют отношение слушателя к исполнению музыкального произведения, его оценки и привычки (например, привычку слушать музыку о основном дома, а не в общественном пространстве; в наушниках, а не «громко» и т.д., — что, в свою очередь, влияет на наполняемость залов, «качество» аудитории, которая пришла туда слушать классическую музыку; формирует её ожидания и проч.).

При этом, как выразился Паскаль Гилен, классическая культура уже на протяжении нескольких веков является «крупномасштабным медиагенным событием» [Гилен, 2015: 178], связывающим воедино мировую культуру, стирая политические и правовые барьеры, объединяя народы и ставя представителей искусства «над различиями». В самом деле, академических музыкантов нередко называют «людьми мира», несущими идеалы красоты и совершенства во все уголки земного шара. Формирование «общего мира культуры» [Матисон, 2014: 13] формирует единые эстетические, социальные и культурные нормы. Местные музыкальные традиции оказываются вплетены в эти процессы тонкими нитями, неожиданно приобретая популярность в связи с особенностями музыкального мышления, донести которые до широкой аудитории слушателей класси-

ческой музыки может только тот исполнитель, который «не выгорел». Популярность в этом случае (как и в ряде других) может совмещаться с признанием, что составляет один из основных комплексных социокультурных парадоксов современного музыкального исполнительства.

Исследования показывают, что сегодня в сфере классического музыкального искусства популярности прежде всего добиваются люди, обладающие определённой харизмой и сформировавшейся устойчивой «Я-концепцией» — самосознанием человека, «определившегося в основном в своих мотивационно-смысловых приоритетах, аксиологических ориентирах, в своём отношении к «ближнему» и «дальнему» окружению, к миру и самому себе»<sup>41</sup>, а также музыкальностью и артистизмом. И.С. Блинкова в своём исследовании «Феномен популярности в сценических искусствах»<sup>42</sup> затронула вопрос влияния популярности на личность исполнителя. В одном случае появление популярности является положительным моментом в жизни сильной личности: стимулом для роста, развития и использования сложившейся ситуации во благо окружающих. Напротив, для слабых личностей, популярность выступает негативным стимулом и знаменует «начало конца», порождая «ханжество, надменность, любование собственными успехами, остановку в развитии и другие не менее неприятные черты»<sup>43</sup>. Следует добавить, что появление популярности и статуса звезды в жизни любого исполнителя почти всегда откладывает свой отпечаток. Как минимум, добавляя ответственности, так как появляется необходимость соответствовать определённому уровню.

<sup>39</sup> Благовещенский А. Искусственный интеллект написал картину. Ее продали за 28 миллионов рублей // Российская газета. — 2018. — 26 окт. — URL: <https://rg.ru/2018/10/26/iskusstvennyj-intellekt-napisal-kartinu-ee-prodali-za-28-millionov-rublej.html>

<sup>40</sup> Рогожникова Е. Компьютер выпускает альбом классической музыки // Livejournal. — 2009. — 22 окт. — URL: <https://laewerwyn.livejournal.com/9025.html>

<sup>41</sup> Музыкальная психология и психология музыкального образования: Теория и практика: учебник для студ. муз. фак. учреждений высш. пед. проф. образования / [Д.К. Кирнарская, Н.И. Киященко, К.В.Тарасова и др.]; под ред. Г.М. Цыпина. — Москва: Академия, 2011. — С. 8.

<sup>42</sup> Блинкова И.С. Феномен популярности в сценических искусствах. Культурологический аспект (на материале детского музыкального театра): диссертация ... кандидата философских наук: 24.00.01. — Тамбов, 1999. — 175 с.

<sup>43</sup> Там же, с. 5.

Итак, «популярность» в современном понимании формируется в публичной среде и не всегда координируется с профессиональным мастерством. Вместе с тем, как показывает анализ историко-культурного наполнения этого понятия, всех выдающихся музыкантов отличало не только наличие таланта, но и способность, обращаясь к современникам, выразить, разделить и изжить их тревоги<sup>44</sup>. Исполнители, в которых чувствовались сила, дух, привлекали к себе особое внимание. Они наделялись такими эпитетами как «популярный», «прославленный», «гениальный», «успешный», «выдающийся», однако, объединяющее их все было то, что именно этих людей хотели выделить. При этом важно отметить, что идущее с древних времён деление музыкантов-исполнителей по сферам музыкального исполнительства (духовная и светская музыка) не совпадает ни с делением на «популярных» (понятных «народу») и «непопулярных» исполнителей; ни с делением самой музыки на «классическую» и «лёгкую».

В конечном итоге можно сделать вывод, что в истории культуры образ музыкального исполнителя претерпел значительные изменения, затрагивающие внутренние и внешние аспекты бытия профессиональных музыкантов. Феномен популярности музыканта-исполнителя проходит несколько стадий формирования и развития, от *зарождения* в Древнем мире, до *выделения* в качестве маргинального и вместе с тем приковывающего внимание публики средневекового «цеха» (где по разные стороны социальной лестницы оказывались одинаково «заметные» визуально и почти всегда «безымянные бродячие менестрели-«жонглёры» и их собратья, стоящие у трона или даже находящиеся на троне средневековых герцогств, как Гильом IX Аквитанский). Затем, в эпоху Возрождения и Новое время формируется образ профессионального музыканта. Намечается (а затем конституируется) *разделение исполнительства и композиторского творчества, формируется подход*

*к тому, что сегодня принято называть «классической музыкой».* «Популярность» музыканта в культуре этого периода определяется бурным развитием светской музыки. Однако зависимость от той или иной формы финансовой поддержки резко ограничивает не только свободу самовыражения, но и свободу перемещения: «популярность» всё более тесно связана с персональной известностью, но остаётся в рамках «служения» покровителю. Эта позиция сохраняется на протяжении «просвещённого века» (когда окончательно конституируется «музыкальная классика» в современном её понимании), постепенно переходя в восхищение и преклонение публики перед исполнителем-виртуозом в веке XIX. В XX в. можно говорить о появлении интерпретации «популярности» в современном понимании, когда известность доходит до стадии «звёздности» на фоне формирования общего языка музыкальной коммуникации, включающего в себя достижения информационной и цифровой эры. Трансгрессия популярности феномена музыканта-исполнителя сопровождается в этот период развитием звукозаписывающей техники и «тиражностью» произведений; включением широкой публики в состязание с профессионалами за счёт доступности самопрезентации в Сети; переходом к новым формам коммуникации публики с исполнителями классической музыки (включая необходимость взаимодействия с ней в соцсетях как социальный и коммуникативный признак, напрямую влияющий на известность и доходы). Всё это нередко связано с рядом психологических проблем, влияющих на социокультурное благополучие известного музыканта, особенно ярко проявляющихся в творчестве исполнителей классической музыки. Тем не менее, воспитательная роль музыки, которая связана с трансляцией «высоких» норм классической европейской культуры в рамках её *популяризации* силами музыкантов-исполнителей, на сегодня далеко не исчерпала свой потенциал.

<sup>44</sup> Рубинштейн А. Г. Музыка и ее представитель. Разговор о музыке: Учебное пособие. — Санкт-Петербург: Лань; Планета музыки, 2019. — С. 10.

**Список литературы:**

- Адорно Т. Введение в социологию музыки // Избранное: Социология музыки. — Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 1998. — С. 7–190.
- Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — Москва: Художественная литература, 1990. — 541.
- Белкин А.А. Русские скоморохи. — Москва: Наука, 1975. — 192 с.
- Березин В. В. Музыканты королей Франции. — Москва: Современная музыка, 2013. — 382 с.
- Выготский Л.С. Психология искусства. Анализ эстетической реакции. — Москва: Лабиринт, 1997. — 413 с.
- Гилен П. Бормотание художественного множества. Глобальное искусство, политика и постфордизм. — Москва: Ад Маргинем Пресс, 2015. — 287 с.
- Гоббс Т. Левиафан. — Москва: Мысль, 2001. — 478 с.
- Горюнова И.Э. Массовые зрелища и синтезированные художественные проекты в зеркале СМИ // Обсерватория культуры. — 2009. — № 6. — С. 113–117.
- Дебор Г. Общество спектакля. — Москва: Логос, 2000. — 183 с.
- Живов В.М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века // Из истории русской культуры: в 5 т. Т.3. (XVII – начало XVIII века). — Москва: Языки русской культуры, 1996. — С. 457–482.
- Золтаи Д. Этос и аффект. История философской музыкальной эстетики от зарождения до Гегеля. — Москва: Прогресс, 1977. — 371 с.
- Лебрехт Н. Кто убил классическую музыку? История одного корпоративного преступления. — Москва: Классика–XXI, 2004. — 585 с.
- Лилти А. Публичные фигуры: Изобретение знаменитости (1750–1850). — Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха, 2018. — 489 с.
- Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. — Москва: Мысль, 1995. — 944 с.
- Макиавелли Н. Государь // Государь. Размышления над первой декадой Тита Ливия. — Москва: АСТ; Минск: Харвест, 2005. — С. 5–22.
- Матисон Д. Медиа-дискурс. Анализ медиа-текстов. — Харьков: Гуманитарный Центр, 2014. — 264 с.
- Музалевский В. Русское фортепианное искусство: XVIII – первая половина XIX века. — Ленинград: Государственное музыкальное издательство, 1961. — 320 с.
- Петрушанская Е.М. О проблемах музыки на телевидении: взгляд из XXI века // Телевидение между искусством и массмедиа. — Москва: Государственный институт искусствознания, 2015. — С. 264–301.
- Платон Ион // Ион, Протагор и другие диалоги. — Санкт-Петербург: Наука, 2014. — С. 65–77.
- Сапонов М.А. Менестрели: книга о музыке средневековой Европы. — Москва: Классика–XXI, 2004. — 398 с.
- Стракович Ю.В. Цифролюция. Что случилось с музыкой в XXI веке. — Москва: Классика–XXI, 2018. — 368 с.
- Фаминцын А.С. Скоморохи на Руси. — Москва: Форум, 2015. — 383 с.
- Хезмондалш Д. Культурные индустрии. — Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. — 453 с.
- Хокинс Дж. Креативная экономика: как превратить идеи в деньги. — Москва: Финансовая корпорация Открытие: Классика–XXI, 2011. — 253 с.
- Хренов Н.А. Публика в истории культуры: феномен публики в ракурсе психологии масс. — Москва: Аграф, 2007. — 495 с.
- Хрущева Н. Метамодерн в музыке и вокруг нее. — Москва: РИПОЛ классик, 2020. — 299 с.

## References:

- Adorno, T. W. (1968) *Einleitung in die Musiksoziologie: zwölf theoretische Vorlesungen*. Frankfurt a. M: Suhrkamp. (Russ. ed.: (1998) 'Vvedeniye v sotsiologiyu muzyki' in *Izbrannoe: Sotsiologiya muzyki*. Moscow; Saint Petersburg: Universitetskaya kniga Publ.).
- Debord, G. (1970) *Society of the spectacle*. Detroit: Black & Red. (Russ. ed.: (2000) *Obshchestvo Spektaklia*. Moscow: Logos Publ.).
- Gielen, P. (2009) *The murmuring of the artistic multitude: global art, memory and post-fordism*. Amsterdam: Valiz. (Russ.ed.: (2015) *Bormotanie khudozhestvennogo mnozhestva. Global'noe iskusstvo, politika i postfordizm* Moscow: Ad Marginem Press Publ.).
- Goryunova, I. E. (2009) 'The Massive Spectacle and Synthesized Art Projects in the Mirror of the Media', *Observatory of Culture*, (6), pp. 113–117. (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.: (2001) *Leviafan*. Moscow: Mysl'. Publ.).
- Bakhtin, M.M. (1990) *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kul'tura srednevekov'ia i Renessansa [The work of François Rabelais and the popular culture of the Middle Ages and Renaissance]*. Moscow: Khud. Lit. Publ (In Russian).
- Belkin, A.A. (1975) *Russkie skomorokhi [Russian buffoons]*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Berezin, V. V. (2013) *Muzykanty korolei Frantsii [Musicians of the kings of France]*. Moscow: Sovremennaya muzyka Publ. (In Russian).
- Famintsin A.S. (2015) *Skomorokhi na Rusi [Buffoons in Russia]*. Moscow: Forum Publ. (In Russian).
- Hesmondhalgh, D. (2007) *The cultural industries*. London: SAGE. (Russ.ed.: (2014) *Kul'turnye industrii*. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki Publ.).
- Howkins, J. (2001) *The creative economy: how people make money from ideas*. London: Allen Lane; Penguin. (Russ. ed. (2011) *Kreativnaya ekonomika. Kak prevratit' idei v den'gi*. Moscow: Finansovaya korporatsiya Otkrytiye; Klassika-XXI Publ.).
- Khrenov, N. A. (2007) *Publika v istorii kul'tury: fenomen publiki v raketse psikhologii mass [The public in the history of culture: phenomenon of the public in the perspective of mass psychology]*. Moscow: Agraf Publ. (In Russian).
- Khrushcheva N. (2020) *Metamodern v muzyke i vokrug nee [Metamodern in and around music]*. Moscow: RIPOl klassik Publ. (In Russian).
- Lebrecht, N. (1996) *When the Music Stops: Managers, Maestros and the Corporate Murder of Classical Music*. London: Simon & Shuster. (Russ. ed. (2004) *Kto ubil klassicheskuiu muzyku? Istoriia odnogo korporativnogo prestupleniia*. Moscow: Klassika-XXI Publ.).
- Lilti, A. (2014) *Figures publiques L'Invention de la célébrité*. Paris: Fayard Editions. (Russ.ed.: (2018) *Publichnye figury: Izobreteniye znamenitosti (1750–1850)*. Saint Petersburg: Ivan Limbakh Publ.).
- Losev A. F. (1995) *Forma. Stil'. Vyrazheniye [Form. Style. Expression]*. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).
- Matheson, D. (2005) *Media Discourses: Analysing Media Texts*. Maidenhead Open University Press. (Russ. ed.: (2014) *Media-diskurs. Analiz media-tekstov*. Kharkov: Gumanitarnyi Tsentri Publ.).
- Muzalevsky, V. (1961) *Russkoe fortepiannoe iskusstvo. XVIII – pervaya polovina XIX veka [Russian piano art. XVIII - first half of the XIX century]*. Leningrad: Gosudarstvennoe muzykal'noe izdatel'stvo Publ. (In Russian).
- Petrushanskaya E. M. (2015) 'O problemakh muzyki na televidenii: vzgliad iz XXI veka [About the problems of music on television: a look from the XXI century]', in *Televideniye mezhdu iskusstvom i massmedia [Television between art and mass media]*. Moscow: Gosudarstvennyi institut iskusstvoznaniia Publ., pp. 264–301. (In Russian).
- Machiavelli, N. (1532) *Il principe*. Firenze: Giunta. (Russ. ed.: (2005) 'Gosudar', in *Gosudar'. Razmyshleniia nad pervoi dekadoi Tita Livii*. Moscow: AST Publ.; Minsk: Kharvest Publ., pp. 5–22).
- Plato (2014) 'Ion', in *Ion, Protagoras and other dialogues*. Saint Petersburg: Nauka Publ., pp. 65–77. (In Russian).
- Saponov, M. A. (2004) *Menestrel'i: kniga o muzyke srednevekovoi Evropy [Minstrels: a book about the music of medieval Europe]*. Moscow: Klassika-XXI Publ. (In Russian).

Soltai, D. (1970) *Ethos und Affekt. Geschichte der philosophischen Musikästhetik von den Anfängen bis zu Hegel*. Budapest: Akadémiai K.; Berlin: Akademie-Verl. (Russ. ed.: (1977) *Etos i affekt. Istoriiia filosofskoi muzykal'noi estetiki ot zarozhdeniia do Gegelia*. Moscow: Progress Publ.).

Strakovich, J. V. (2018) *Tsifroliutsiia. Chto sluchilos' s muzykoi v XXI veke [Digital revolution. What has happened to music in the 21st century]*. Moscow: Klassika–XXI Publ. (In Russian).

Vygotsky, L. S. (1997) *Psikhologiiia iskusstva. Analiz esteticheskoi reaktsii [Psychology of art. Analysis of aesthetic reaction.]*. Moscow: Labirint Publ. (In Russian).

Zhivov V.M. (1996) 'Religioznaia reforma i individual'noe nachalo v russkoi literature XVII veka [Religious Reform and Individual Origin in the Russian Literature of the 17th century]', in *Iz istorii russkoi kul'tury: v 5 t. T. 3. XVII — nachalo XVIII veka. [From the history of Russian culture: in 5 vol. Vol. 3. 17th — beginning of 18th century]*. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury Publ. P. 457–482. (In Russian).

### **Информация об авторе**

**Карина Сергеевна Бакирова** — концертмейстер кафедры музыкального театра, Казанская государственная консерватория (академия) имени Н.Г. Жиганова. 420015, г. Казань, ул. Б. Красная, 38. (Россия).

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

### **Information about the author**

**Karina S. Bakirova** — concertmaster of the Musical theater Department Zhiganov Kazan State Conservatoire (Academy). 38, B. Krasnaya street, Kazan, 420015 (Russia).

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

Статья поступила в редакцию 07.04.2022; одобрена после рецензирования 13.05.2022; принята к публикации 14.06.2022.

The article was submitted 07.04.2022; approved after reviewing 13.05.2022; accepted for publication 14.06.2022.



Исследовательская статья

УДК 130.2 001.92

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-119-137>

## ВЛИЯНИЕ НЕОЛИБЕРАЛИЗМА НА МОДЕЛИ НАУЧНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Марина Давидовна Крынжина

МГИМО МИД России, Москва, Россия  
m.krynzhina@inno.mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9956-4521>



**Аннотация.** Национальная наука трансформируется под влиянием глобализационных процессов, которые хотя и не всецело, но преимущественно продиктованы господствующей в развитых и ряде развивающихся стран неolibеральной идеологией. Термин «неolibерализм», который начал использоваться в середине XX в., описывает доктрину, включающую в себя набор политических, экономических и идеологических шагов. В статье исследуется влияние неolibерального поворота в науке на процесс взаимодействия науки и общества. Обосновано, что особое влияние на вектор развития моделей научной коммуникации оказывает неolibеральная

идеология. Научные коммуникации — это сложная и спорная область, которая охватывает широкий спектр вопросов от фактического распространения научных исследований до новых моделей общественного участия, посредством которых непрофессионалы поощряются к участию в научных дебатах и политике. Научные коммуникации как процесс продвижения научного знания за пределы научного сообщества до сих пор недостаточно хорошо изучены отечественными исследователями. В международном научном сообществе и российском научном поле до недавнего времени понимание задач научной коммуникации сильно различалось. Однако тенденции развития научной коммуникации позволяют выделять общие черты этого процесса в разных странах и выявлять факторы влияния неolibерализма на этот процесс. Неolibеральная идеология поощряет создание государством таких условий, при которых граждане принимают активное участие в решении научных вопросов, а исследователи, отвлекаясь от занятий «чистой» наукой, начинают сами заботиться о перспективах коммерциализации и эффективном развитии своей научной деятельности. Системы взаимодействия науки и общества рассмотрены с точки зрения наиболее распространённой в академическом дискурсе классификации М. Букки по трём моделям: дефицита, диалога и вовлечения.

**Ключевые слова:** неolibерализм, научные коммуникации, научная политика, гражданская наука, открытая наука

**Для цитирования:** Крынжина М.Д. Влияние неолитерализма на модели научной коммуникации // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 119–137. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-119-137>

Research article

## THE IMPACT OF NEOLIBERALISM ON MODELS OF SCIENCE COMMUNICATION

Marina D. Krynzhdina

MGIMO University, Moscow, Russia  
m.krynzhdina@inno.mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9956-4521>

**Abstract.** National science is being transformed under the influence of global processes, which are mainly, although not entirely, dictated by the dominance of neoliberal ideas in a wide range of developed and developing countries. The term *neoliberalism*, (or *neo-liberalism*), which was coined in the 20th century, offers recommendations that include a set of political, economic, and ideological actions. The article examines the impact of the neoliberal turn in science on the process of interaction between science and society. It is substantiated that this affects the development of vector models for the spread of scientific neoliberal ideology. Academia is a research field that deals with a wide range of issues from actual dissemination of scientific research to the models of involving new constituencies, in which non-professionals are encouraged to participate in research via scientific discussions and polls. Academia is a global and debatable topic to be discussed. It should be noted that scientific communications as a process of promoting scientific knowledge outside the scientific communities have not been thoroughly studied by domestic researchers yet. In the international scientific community and the Russian scientific field, until recently, the understanding of the tasks of scientific communication varied greatly. However, the development of scientific communities is widespread in different countries and reveals the impacts of neoliberalism research on this process. The neoliberal initiative encourages the creation of conditions in which, firstly, citizens take an active part in solving scientific issues. And secondly, the prestige of the pursuit of pure science does not deter researchers from promoting commercialization and the free development of their scientific activity. The peculiarities of interaction between science and society are regarded from the point of view of the Italian sociologist Massimiano Bucchi. Distinguished in academic discourse for his classification of relationships among science, technology, and society, M. Bucchi specifies three patterns for such relationships: deficit, dialogue, and completion.

**Keywords:** neoliberalism, science communication, science policy, citizen science, open science

**For citation:** Krynzhdina, M. D. (2022) 'The Impact of Neoliberalism on Models of Science Communication', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(2), pp. 119–137. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-119-137>

### Введение

В научно-популярных журналах начала XX в. был заложен фундамент популяризаторской деятельности отечественных исследователей. Русские

учёные до революции любили и умели просвещать. На протяжении 25 лет существования журнала «Природа и люди» Петра Сойкина, его постоянными авторами были физик и математик Я. Перельман, основоположник современной космонавтики

К. Циолковский, астроном С. Глазенап и другие. Многие очерки и статьи, напечатанные Я. Перельманом в журнале за 17 лет работы, составили основу «Занимательной физики». Очевидно, что произведения этих авторов создавались и издавались на русском языке для русскоязычного читателя [Романова, 2015a; 2015b].

Однако современные тренды развития науки всё больше интегрируют нас в международное научное пространство и вынужденно «англицизируют» российскую науку, что, само собой, подвергает сомнению будущую эффективность популяризации научных знаний в России.

Национальная наука трансформируется под влиянием глобализационных процессов, которые хотя и не всецело, но преимущественно продиктованы господствующей в развитых и ряде развивающихся стран неолиберальной идеологией. Термин «неолиберализм», который начал использоваться в середине XX в., описывает доктрину, включающую в себя набор политических, экономических и идеологических шагов.

Неолиберальная концепция начала складываться в 1938 г., когда в ходе встречи в Париже либеральные интеллектуалы Ф. А. фон Хайек, Л. фон Мизес и В. Репке представили новый либеральный проект, основанный на ценностях индивидуализма и экономической свободы [Хайек, 2021; Мизес, 1993; Ропке, 1937]. В отличие от классической либеральной традиции, которая отвергает вмешательство государства в регулирование свободного рынка, неолиберальные мыслители пришли к выводу, что участие государства необходимо для создания благоприятных условий для развития свободного рынка, сохранения конкурентоспособности и предотвращения монополизации экономики [Аблажей, 2012]. В 1944 г. вышел трактат Ф. фон Хайека «Дорога к рабству», а в 1947 г. было организовано «Общество Мон Пелерин», ставшее, по сути, международным интеллектуальным центром нового направления политической и экономической философии.

Несмотря на то, что принципы неолиберализма, затрагивавшие разные сферы

жизни, вскоре стали широко осуждаться за пределами сообщества, которое было уже довольно многочисленно и включало австрийскую школу экономики, Чикагскую школу и немецких ордо-либералов, неолиберальная программа не была востребована большой политикой вплоть до начала 1970-х гг., когда в условиях начавшегося экономического кризиса, в противовес основанной на вмешательстве государства интервенционистской — кейнсианской модели экономического роста, неолиберальные идеи получили шанс на более широкое распространение [Крынжина, 2020]. В социальных исследованиях термин стал доминировать в последней четверти XX в.

Наибольшее влияние на развитие неолиберальной идеологии в политической науке в этот период оказали политологи Р. Кохейн и Дж. Най, согласно позиции которых риск возникновения международных конфликтов можно минимизировать за счёт усиления роли межгосударственных институтов и укрепления международной кооперации и сотрудничества на основе универсальной международной морали, вытекающей из либеральной демократии и прав человека [Keohane, Nye, 1977]. Основное положение неолиберальной теории международных отношений выражено в принципе отказа от войны и установления кооперативного сотрудничества с позиций рационального расчёта, основанного на соображениях национального благосостояния и безопасности [Nye, 2004].

Что же касается науки, то неолиберальная идеология поощряет создание государством таких условий, при которых граждане принимают активное участие в решении научных вопросов, а исследователи, отвлекаясь от занятий «чистой» наукой, начинают сами заботиться о перспективах коммерциализации и эффективном развитии своей научной деятельности. С точки зрения неолиберальной идеологии общество состоит из полноправных участников рынка, покупателей, которые будучи активными гражданами должны сами отвечать за свое благополучие, из чего следует, что их действия и решения должны руководствоваться рациональным расчётом, направленным на улучшение личного

благополучия, поэтому как «покупатели» они вправе оказывать влияние на научно-исследовательский процесс.

А. Тарасов предлагает понимать неолиберализм как единую модель управления наукой и социумом. Анализируя «Контрреволюцию науки» Ф. А. фон Хайека, он приходит к выводу: «В наши дни говорят о конце Большой Науки, о постакадемической науке, о постмодернизме. Значительно реже — о неолиберальной Науке. Неолиберализм и постмодернизм суть, соответственно, социально-политическая и культурно-философская стороны единого всемирно-исторического движения. Мы привыкли считать позитивизм относящимся к философии науки. Изначально он был задуман как единство философии науки и социальной философии. Неолиберализм также является не просто политико-экономической идеологией, каковой обычно воспринимается, но моделью управления обществом, которое стало неотличимым от науки, управления Социумом как Наукой» [Тарасов, 2017: 315].

Начиная с 1990-х гг., финансовые кризисы и рост социальных движений поставили под сомнение идеи неолиберализма и возможности экономической политики, проводимой международными финансовыми институтами. Критики неолиберализма убедительно доказывают, что неолиберальные проекты не только не устраняют государственное вмешательство, но открывают новые косвенные формы власти, стремящиеся расширить сферу личной инициативы во всех сферах [Аблажей, 2012]. В частности, М. Фуко пришел к выводу, что неолиберализм поощряет появление самоуправляемых индивидов [Foucault, 2004]. Согласно К. Поланьи, неолиберализм ограничивает «полноту свободы для тех, чей доход, свободное время и безопасность не нуждаются в защите, и лишь частичную свободу для людей, тщетно пытающихся с помощью дарованных им демократией прав добиться защиты от

действий собственников» [Polanyi-Levitt, 2012: 4]. По П. Бурдьё неолиберализм разрушает социальную солидарность как атрибут государства всеобщего благополучия, что приводит к постоянному состоянию экзистенциальной незащищенности [Bourdieu, 1985].

Д. Харви критикует неолиберальную идеологию за попытку, в условиях экономического кризиса, реорганизовать капиталистические накопления, при которых чрезвычайно разрастается бюрократия и бюрократизм, поскольку они гарантируют «прозрачность» деятельности государственного сектора при относительно высокой эффективности<sup>1</sup>. Д. Харви заключает, что «неолиберализм стал основным образом мышления по всему миру» [Харви, 2007: 17].

Другие известные исследователи и критики доктрины называют идеологию неолиберализма «эксплуататорской» [Chomsky, 1982], основанной на «доктрине шока», заключающейся в создании кризисных ситуаций в разных уголках мира с целью насаждения идеологии транснациональных компаний [Кляйн, 2011] и порождающей фундаментализм<sup>2</sup>.

Неолиберализм подвергается протестам и вне академической сферы несмотря на то, что есть существенные различия в том, как неолиберальная идеология была реализована на практике в различных странах. Однако вопреки всесторонней критике доктрины, неолиберализм по-прежнему остаётся доминирующей политико-экономической идеологией в развитых и целом ряде развивающихся стран.

### Неолиберальный контекст науки

Как правило, фокус внимания социальных исследователей науки и техники (STS) направлен на исследование того, в какой мере неолиберальная идеология оказывает влияние на организационное устройство науки и техники, а также на

<sup>1</sup> Харви Д. Неолиберализм и реставрация классового государства // Прогнозис. Журнал о будущем. — 2006. — № 2. — С. 17–29.

<sup>2</sup> Гудман Э. Славой Жижек: «Правые формируют сегодня повестку дня» // Цех социальной мысли. — 2011. — 9 фев. — URL: <https://www.sensusnovus.ru/interview/2011/02/09/5217.html>

содержание работ современных учёных в самых разных областях научного знания. Эти исследования занимают значительное место в корпусе современных работ по социальному анализу науки и техники [Вострикова, Куслий, 2015]. В качестве тенденций развития науки под влиянием неолиберальной трансформации исследователи выделяют в первую очередь возрастающую коммерциализацию науки, проявляющуюся в том, что результаты научного исследования начинают рассматриваться в качестве рыночных продуктов [Вострикова, Куслий, 2015: 124]. Как следствие, это трансформирует весь научно-исследовательский процесс, поскольку в приоритете для частных инвесторов оказываются те исследования, которые могут принести потенциальную прибыль.

Исследователи Р. Лэйв, Ф. Мировски и С. Рэндалс выделили следующие принципы неолиберальной науки: рынок является наиболее эффективным механизмом координации всех общественных отношений, в том числе экономики знаний; рынок превосходит государство в способности обрабатывать информацию, поскольку любое правительство ограничено в своих знаниях; монополия уступает место конкуренции; правящие институты уступают место автономным самоуправляемым индивидам, руководствующимся собственными интересами и рациональным расчётом; национальное государство подвергается регулированию посредством транснациональных организаций, утверждается главенство международных инициатив; приватизация в любой отрасли, в том числе в науке, провозглашается двигателем прогресса и наиболее эффективным путём осуществления государственного неолиберального доминирования [Lave, Mirowski, Randalls, 2010]. Выше обозначенный тезис о превосходстве рынка согласуется с идеей Ф. фон Хайека, об ограниченности человеческого разума и его подверженности ошибкам и, как следствие, необходимости поощрения доверия, основанного на «спонтанном порядке» [Хайек, 2021].

Неолиберальная доктрина, оказывая влияние на научную деятельность, видоизменяет образовательную сферу, которая,

по А. Аблажей, под воздействием неолиберальной концепции значительно трансформировалась, что привело к снижению государственного финансирования университетов, разделению научной и преподавательской миссии, размыванию института авторства в науке и интенсивному укреплению интеллектуальной собственности в попытке коммерциализировать знание, что, как следствие, препятствует его производству и распространению [Аблажей, 2012].

Н. Головки, рассматривая науку как объект общественного управления, выделяет три характерные черты новой неолиберальной науки: экономика знаний, которая активно развивается начиная с 1970-х гг. в связи с резким увеличением инвестиций в науку; сциентизм как новый принцип государственного регулирования, основанного на научных рекомендациях; и эпистемическая модернизация. Исследователь полагает, что «в эпистемологическом плане авторитет науки не изменился, но произошли серьезные изменения в маркетинговом, в широком смысле, плане, — наукоёмкость стала главным основанием престижа на международной арене, на уровне региональной экономики и на бытовом уровне, в определённом смысле, внося изменения в основания рыночных отношений. В это же время, формировались предпосылки для изменения отношений между наукой и обществом в целом, один из основных векторов которых — придание науке более публичного характера, в частности, расширение участия общества, в широком смысле, в управлении наукой. Столкнулись две тенденции — усиление частного сектора в наукопроизводстве и требование закрепления практик удовлетворения общественных интересов в области науки и технологии» [Головки, 2012].

Анализируя современные исследования в области STS, посвященные основным изменениям в науке, связанным с распространением неолиберализма, исследователи Е. Вострикова и П. Куслий отмечают позитивное влияние неолиберализма, которое заключается в том, что «общественные движения получили больше возможностей влиять на процесс принятия

решений в научной политике» [Вострикова, Куслий, 2015: 124].

Эти изменения согласуются с коммуникативной теорией Ю. Хабермаса, согласно которой «та предусматриваемая в прагматической модели коммуникация, которая делает политическую практику научной, не может формироваться независимо от коммуникации, которая всегда происходит на донаучном уровне. Однако эта донаучная коммуникация может получать институционализацию в демократической форме общественных дискуссий, которые ведёт гражданская публика. Для онаучивания политики отношение наук к общественному мнению является конститутивным» [Хабермас, 2007: 76]. По Ю. Хабермасу, «научно-ориентированное общество будет «рационально» только в той степени, в которой наука и технология понимаются и интерпретируются всеми его гражданами» [Хабермас, 2007: 77].

Благодаря вовлечению граждан в диалог с представителями науки и власти реализуется идеология «открытой науки», которая, в свою очередь, является феноменом именно неолиберального социально-экономического порядка, функционирующего в рамках рыночных механизмов. По определению Организации экономического сотрудничества и развития (ОЭСР), цель «открытой науки» — «сделать основные результаты исследований, финансируемых государством, — публикации и данные исследований — общедоступными в цифровом формате без каких-либо ограничений или с минимальными ограничениями».

Исторически идеология «открытой науки» восходит к идее «открытого общества» К. Поппера, согласно которой свобода проявляется в отсутствии внешних преград для самореализации личности. Сущность концепции «открытой науки» нельзя свести к единому тезису, поскольку существуют различные подходы к пониманию термина. Б. Фехер и С. Фризике проанализировали все существующие определения и структурировали их в рамках пяти школы мысли, которым соответствуют различные цели открытой науки: равный доступ к знаниям; открытость процесса производства знания для учёных; доступная инфра-

структура, коллаборационные платформы и инструменты; доступность науки для граждан; альтернативные метрики научного вклада [Fecher, Friesike, 2014].

В академическом дискурсе неолиберальный поворот в науке часто исследуется в контексте развития гражданской науки, как одного из феноменов «открытой науки». Ряд исследователей приходят к выводу, что гражданская наука амбивалентна: она может либо усилить, либо бросить вызов неолиберализму. С одной стороны, гражданская наука может способствовать ещё большей неолиберализации науки, заполняя знаниями об окружающем мире пробелы в «традиционной науке» (например за счёт продуцирования бесплатных данных об окружающей среде или предоставления свободного доступа к общественным благам). С другой стороны, гражданская наука в перспективе может стать инструментом в борьбе с тенденциями неолиберальной идеологии, посредством продвижения новых форм общественного сотрудничества и взаимного обучения, которые могут привести к большей социальной сплочённости и устойчивости, а также защитить те сферы общественной жизни, которые наименее подвержены влиянию экономики [Editorial: The Science of Citizen..., 2021]

Взаимоотношения науки и общества должны быть пересмотрены, считают учёные, поскольку споры вокруг изменения климата, а затем происхождения коронавируса и методов борьбы с ним показали, что более чем когда-либо общественность расколота и чаще чем когда-либо ставит под сомнение легитимность учёных и научных знаний.

Ряд исследователей объясняют причины этот недоверия изменениями в способах распространения научного знания под влиянием неолиберального поворота в науке. «Мы считаем, что пора начать широкую дискуссию по этим вопросам в научном сообществе. <...> чтобы наука как общественная деятельность (включая производство и распространение научных знаний) снова была взята в руки учёных в государственных учреждениях, где конфликты с частными интересами ограничены»

[How has neoliberalism weakened science? 2021].

Цифровизация и открытый доступ к научным исследованиям в интернете стремительно меняют процесс популяризации достижений академической науки. В то же время практически отсутствуют в научном поле работы, посвящённые неоллиберальной трансформации системы научных коммуникаций. В данной работе мы предлагаем восполнить этот пробел и исследовать эволюцию моделей научной коммуникации с точки зрения влияния на этот процесс неоллиберальной идеологии.

### Модели научной коммуникации

В Стратегии научно-технологического развития РФ в качестве одной из приоритетных задач закреплена роль научной коммуникации и популяризации со стороны государственного сектора. В документе сформулирована необходимость создания мер по реализации информационной политики, направленной на развитие технологической культуры, инновационной восприимчивости населения и популяризацию значимых результатов в области науки, технологии и инноваций, а также достижений выдающихся учёных и предпринимателей<sup>3</sup>.

Важно отметить, что в международном научном сообществе и российском научном поле до недавнего времени понимание задач научной коммуникации сильно разнилось. Так, международная наука рассматривала два ключевых направления научных коммуникаций: «science communication» и «scientific communication», термин, который дословно тоже переводится как «научная коммуникация» [Неустроева, 2018].

Социолог Герберт Мензель описал «scientific communication» как «совокупность публикаций, средств, случаев, институциональных механизмов и обычаев, которые влияют на прямую или косвенную передачу научных сообщений среди учёных» [Menzel, Somers, Glaser, 1958]. То есть речь идёт о внутренней или академи-

ческой научной коммуникации, которая является неотъемлемой частью существования научного сообщества в целом.

Исследование научной коммуникации как «scientific communication» — относится, в первую очередь, к области социологии науки и сфере науковедения. Научная коммуникация здесь рассматривается в качестве формы взаимоотношений между учёными, а научное поле — как социальная структура со своими средствами и методами передачи информации. Поскольку взаимодействие субъектов научного знания в этой системе осуществляется преимущественно на базе университетов и институтов, в рамках которых исследователи реализуют свою научную деятельность, то вполне правомерно называть внутреннюю научную коммуникацию академической. Ведь процесс передачи знаний внутри научного сообщества неизменно включает себя и образовательное измерение.

С течением времени, в связи с резким скачком в технологическом развитии, а также информационным взрывом, как внутри научного поля — рост числа публикаций, так и вовне — возникновение новых каналов связи благодаря интернету для передачи различных типов информационных сообщений, стало очевидно, что исследование научной коммуникации не может ограничиваться лишь внутренними факторами.

Как справедливо отмечают Р. Абрамов и А. Кожанов, «если изначально под научной коммуникацией имелись ввиду исключительно отношения между учёными и научными коллективами в процессе совместной научной работы, как непосредственное взаимодействие в лаборатории, так и сети «невидимых» взаимодействий через взаимные цитирования или терминологические заимствования, то в современных текстах всё чаще научной коммуникацией называют и совершенно иную деятельность — взаимодействие науки и публики, внешний интерфейс института науки, так называемую экстранаучную коммуникацию» [Абрамов, Кожанов, 2015:

<sup>3</sup> Указ Президента Российской Федерации от 01.12.2016 г. № 642 — URL: <http://kremlin.ru/acts/bank/41449>

48]. В связи с этим всё большее распространение получает феномен, так называемой «популярной науки» (popular science).

Исследование научной коммуникации с позиций «science communication» традиционно связывают с публикацией доклада британского генетика Уолтера Бодмера в 1985 г. «Общественное понимание науки». На собрании Лондонского королевского общества У. Бодмер впервые предположил, что национальное процветание общества напрямую связано с тем, как общественность воспринимает деятельность учёных. Он предложил скоординировать усилия образовательных учреждений, правительства и частных организаций для того, чтобы вырос общий уровень общественного понимания науки. Так зародилась самостоятельная научная дисциплина «science communication» и выделилась из социологии науки в конце XX в.

Под «science communication» теперь подразумевается передача научных знаний обществу: от учёных во внешнюю среду. Научная коммуникация в этом смысле уже не ограничивается исследованием коммуникаций внутри науки, т.е. изучением процедур профессионального общения в научном сообществе, призванным установить взаимосвязь между процессами получения интеллектуального результата, его экспертизы и внедрения в научное поле. Под научной коммуникацией понимаются уже «организованные и спланированные действия, направленные на передачу научных знаний, методологии, методов и практик в тех случаях, когда существенной частью аудитории являются неспециалисты» [Davies, Horst, 2016: 4].

Возникновение новых задач привело к осознанию того, что научные коммуникации — это сложная и спорная область, которая охватывает широкий спектр вопросов «от фактического распространения научных исследований до новых моделей общественного участия, посредством которых непрофессионалы поощряются к участию в научных дебатах и политике» [Science communication reconsidered, 2009: 514].

Научные коммуникации как процесс продвижения научного знания за пределы научного сообщества до сих пор недоста-

точно пристально изучены отечественными исследователями, поскольку научные коммуникации следует рассматривать в качестве комплексной системы, подверженной влиянию многих факторов, таких как научная политика, международная обстановка, исторический контекст, общественное понимание и восприятие науки, механизмы популяризации научного знания, экономический ландшафт и культурные ценности.

Исследователи предлагают разные классификации и модели научной коммуникации. К примеру, Масаката Огава предлагает классификацию научных коммуникаций, основанную на различных классах коммуникаторов и аудитории, и вводит в концепцию типологию коммуникаторов и аудитории, разделяя их условно на «ведущих акторов» и «целевых акторов». В свою очередь, их он также делит на подгруппы. К «ведущим акторам» он относит профессиональных коммуникаторов и политиков, а аудиторию делит на три категории: общественность, доверяющая научному сообществу, общественность настроенная равнодушно, и негативно настроенная общественность по отношению к науке. Соответственно, модели научной коммуникации М. Огава выстраивает исходя из различных комбинаций акторов и аудитории [Ogawa, 2012].

Напротив, С. Стоклмаер добавляет новое измерение классификации научных коммуникаций — виды научной коммуникации, которые профессиональные коммуникаторы могут предпринять. К ним она относит одностороннюю информацию, обмен знанием, строительство знания [Stocklmayer, Bryant 2012]. Односторонняя информация характеризует устаревшую дефицитную модель научных коммуникаций. Обмен знанием подразумевает, что у аудитории есть насущная необходимость в получении научной информации и своя точка зрения.

Существует также концепция трёхразрядной классификации [Kurath, Gisler, 2009], которая включает информирование, вовлечение и участие. Дж. Роу и Л. Дж. Фрюер предлагают трёхразрядную модель «участия», включающую в себя коммуникацию с обществом, публичные

консультации и участие общества [Rowe, Frewer, 2005]. Несмотря на расхождения в именовании, концептуально эти классификации практически идентичны. Их объединяет стремление рассматривать научную коммуникацию с точки зрения взаимодействия науки и общества, поэтому рассматриваемые теории легко укладываются в политический контекст и отвечают задачам, которые ставят перед собой многие страны, называя этот подход «Общественное понимание науки» (Public understanding of science).

Однако научные коммуникации — это система, гораздо более сложная, включающая в себя коммуникации на самых различных уровнях. С. Палмер и Р. Шибекки предлагают выделять четыре типа коммуникаций в науке. Первый тип — профессиональная коммуникация: обмен знаниями осуществляется между учёными, знание связано с профессиональной практикой науки. Второй тип — дефицитная научная коммуникация, для которой характерна передача знаний от учёных к общественности в широком значении. Третий тип — консультативная научная коммуникация. Происходит многократный обмен знаниями от учёных к ненаучной общественности и от общественности к учёным. Четвёртый тип — совещательная научная коммуникация имеет те же признаки, что и предыдущий тип, но более демократична. В этом случае главные акторы занимают равные позиции, носители как научного, так и локального знания относятся друг к другу с уважением [Palmer, Schibeki, 2014].

Полагаю, что системы взаимодействия науки и общества наиболее продуктивно рассматривать с точки зрения распространённой в академическом дискурсе классификации по трём моделям, сформулированным социологом М. Букки: дефицита, диалога и вовлечения [Bucchi, 2008].

### **Модель государственного дефицита**

Модель государственного дефицита или дефицитная модель сложилась в ходе исторического развития как первая и самая продолжительная модель научной коммуникации.

Характерной особенностью дефицитной модели является стоящее в её основе убеждение о неспособности граждан ценить и понимать достижения науки вследствие устойчивого недоверия и враждебности широкой общественности. Согласно данной модели, недоверие вызвано существующим в обществе дефицитом знаний. Если государство ликвидирует дефицит, то проблема разрешится сама собой.

Концептуальную основу этой модели составляют следующие тезисы: общественное понимание науки приравнивается к «научной грамотности», т.е. способности понимать науку «правильно»; достижение определённого уровня общественного понимания науки гарантирует в дальнейшем регулярный рост интереса к науке со стороны не вовлечённой в научную деятельность общественности; проблемы во взаимоотношениях науки и общества исходят исключительно от общества, а не от научного сообщества или средств массовой информации. Эксперт или исследователь в дефицитной модели превращается в авторитетного наставника, растолковывающего аудитории непреложные научные истины.

Корни модели государственного дефицита можно отыскать в XVII в. – в начале эпохи Просвещения. Научная коммуникация, как и научная журналистика в самом широком смысле этих терминов своим возникновением обязаны осознанию государственными структурами практической пользы науки. Государство начинает не только активно финансировать научные изыскания, но и популяризировать [Романова, 2015а; 2015б].

В 1686 г. было опубликовано одно из наиболее значимых в истории популярной науки художественное произведение — «Рассуждение о множественности миров». Автор книги Бернар Ле Бовье де Фонтенель, избранный член Французской академии, был скорее популяризатором науки нежели учёным [Романова, 2015а; 2015б]. В изящной и лёгкой форме разговоров, происходивших по вечерам под открытым небом между автором и маркизой, ранее ничего не слышавшей о предмете, Фонтенель изложил важнейшие сведения о земле, луне, планетах и неподвижных звёздах.

Примечательно, что как популяризатор, особенное внимание он уделил интересным для светских людей того времени вопросам, таким как споры об обитаемости других миров и многим другим.

Уже в XVIII в. наука начинает влиять на общественную жизнь, образ мыслей, определять духовные ориентиры, формировать социальное поведение человека того времени. Наука превращается в модный феномен, а её представители постепенно обретают влияние в разнообразных салонах, которые всецело определяют духовную идентичность общества того времени.

Апогеем эпохи, а по совместительству и характерным признаком модели государственного дефицита научной коммуникации, можно назвать изданную в 1751 г. под руководством французских просветителей Дидро и Д'Аламбера первую всеобъемлющую научно-популярную книгу, предназначенную для широкой общественности — «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремёсел». Самые выдающиеся учёные того времени обстоятельно изложили все, чего удалось к моменту издания Энциклопедии достичь в философии, математике, физике, астрономии, химии, минералогии, биологии, истории, социологии, политической экономии, языкознании, в разработке теории литературы, театра, музыки, архитектуры, живописи, а также во всех областях техники. Целью Энциклопедии было донести научное знание до широкой общественности. И, хотя среди шестидесяти тысяч статей «Толкового словаря» было много сугубо академических работ, приобщавших читателей к последним достижениям науки, всё же они оказывали революционное воздействие на их сознание [Романова, 2017].

В статьях Энциклопедии демонстрировалась несостоятельность доминировавших на тот момент в обществе традиционных мировоззренческих установок и аргументированно доказывалась рационалистическая, антидогматическая, по большей части материалистическая трактовка важнейших утверждений этики, эстетики,

онтологии и гносеологии. Трактаты, включённые в Энциклопедию, готовили умы к восприятию новых социально-политических ценностей и идей.

Вышеупомянутые факторы инициировали те изменения, которые произошли в сердцах и умах миллионов французов во второй половине XVIII в. Основу для этих изменений заложили те статьи Энциклопедии, в которых продвигались и горячо защищались актуальные социально-политические идеи. В этих трудах доказывалась необходимость формирования такого общественного строя, который удовлетворил бы требованиям рассудка и природы [Романова, 2015a; 2015b].

Модель государственного дефицита, когда ликвидация научной грамотности населения и популяризация образа учёного и научной деятельности инициируются в одностороннем порядке «сверху», несмотря на массу недостатков, на протяжении истории неоднократно доказывала свою эффективность. Именно модель дефицита определяла систему взаимоотношений науки и общества в Советском Союзе, которая, несмотря на многие недостатки, с точки зрения решения государственных управленческих задач, показала себя крайне эффективной, особенно в кризисные периоды [Коннов, 2010].

В настоящее время эта модель научной коммуникации подвергается критике за то, что она чрезмерно упрощена, в значительной степени неэффективна и неявно предполагает, что научный опыт и мировоззрение должны доминировать над другими формами знания [Jasanoff, 2011]. Несмотря на очевидные недостатки, эта модель по-прежнему широко используется. По-прежнему сохраняется вера в тезис, согласно которому большая научная грамотность или больший объём знаний вызывают положительное отношение к науке, например, чувство доверия [Nisbet, Scheufele, 2009]. По результатам ежегодного исследования компании 3М «Индекс состояния науки»<sup>4</sup>, доверие к науке среди граждан Китая значительно выросло с момента на-

<sup>4</sup> State of Science Index Survey. — URL: [https://www.3m.com/3M/en\\_US/state-of-science-index-survey/](https://www.3m.com/3M/en_US/state-of-science-index-survey/)

чала вспышки COVID-19, поскольку 98% опрошенных считают, что такое доверие приведёт к лучшему будущему. Около 97% жителей Китая также заявили, что сегодня доверяют науке. Китай показал самый высокий процент доверия к науке среди всех 17 опрошенных стран. Ч. Жуй, заместитель директора Центра научно-технической коммуникации Китайской ассоциации по науке и технике (CAST), отметил, что наука, технологии и инновации стали ключевыми конкурентными преимуществами в международных делах. По его словам, миру нужна мудрость китайского научного сообщества для решения многих общих проблем, но «Китай не может внести свой вклад без эффективной научной коммуникации и научно грамотного населения»<sup>5</sup>.

Именно уровень научной грамотности населения является для акторов научной политики в Китае показателем эффективной научной коммуникации. Поэтому Госсовет КНР в 2021 г. принял долгосрочный национальный план действий по повышению научной грамотности населения на следующие 15 лет. К 2035 г. власти страны рассчитывают сделать научно грамотными 25% жителей страны.

Ценности дефицитной модели научной коммуникации разделяют не только акторы государственной политики, но и многие учёные. Несколько исследований, проведённых как в Европе, так и в США, свидетельствуют о том, что большинство учёных по-прежнему придерживаются так называемой «модели дефицита» при взаимодействии с неучёной публикой [Davies, 2008], поскольку, по их мнению, только эксперты обладают важнейшими знаниями, которых не хватает неучёным, а цель научной коммуникации — «заполнить пробелы в знаниях» в основном в одностороннем потоке информации от эксперта к неспециалисту.

### Модель диалога

Сегодня эксперты по коммуникациям считают модель дефицита устарев-

шей [Understanding Scientists' Willingness to Engage, 2018]. В конце XXв., её сменила или, если точнее, дополнила модель диалога. Эта модель взаимоотношений науки и общества подразумевает, что общество, в лице отдельных заинтересованных граждан, не только стремится понять и усвоить научные знания, но и решительно готово участвовать в процессе производства нового знания. Модель диалога подразумевает вовлечение аудитории в формирование повестки научной деятельности, а также налаживание эффективного взаимодействия между учёными и научными журналистами [Абрамов, Кожанов, 2015].

Формы выстраивания диалога могут быть многочисленны: публичные слушания, референдумы, научные воркшопы, научные стендапы и многие другие. Если при вертикальной модели дефицита образ интеллектуально развитого и всезнающего учёного доминировал над образом невежественного обывателя, то благодаря трансформации в восприятии, происходит и эволюция ролей. У учёного больше нет монополии на истину и права на снобизм, у общества есть желание не только постигать новые знания, но и участвовать в обсуждении научных и технологических проблем, поскольку общество финансирует работу учёных. Модель диалога неизменно включает в себя «вовлечённость» общества или групп индивидов.

В модели диалога считается, что ненаучные формы знания, такие как культурное и экспериментальное знание, имеют равную ценность с научным знанием, поскольку сложные социальные проблемы, такие как генетические модификации зародышевой линии человека, невозможно решить, используя только научные знания. Наука может дать представление о возможных рисках и преимуществах модификации зародышевой линии человека, но не может самостоятельно определить индивидуальное или социальное значение, сопутствующим технологии рискам и преимуществам. Например, могут быть раз-

<sup>5</sup> Zhang Z. Scientific literacy plan announced // China daily. — 2021. — 07 jul. — URL: <http://global.chinadaily.com.cn/a/202107/07/WS60e4fb03a310efa1bd66025f.html>

личия в том, как мы оцениваем здоровье и болезнь, которые в некоторой степени зависят от таких факторов, как культура, (религиозные) убеждения и личный опыт. Не так давно внедрение кохлеарных имплантов для коррекции глухоты — протезов, воздействующих непосредственно на слуховой нерв, — у детей раннего возраста вызвало бурную реакцию в сообществе глухих. Как правило, слышащие люди считают глухоту нарушением, которое необходимо по возможности исправлять. Однако сообщество глухих с его специфической культурой и социальными связями считает глухих детей совершенно здоровыми и не видит причин оперировать их [Lane, Bahan, 1998]. В модели диалога сообщество глухих будет особенно поощряться к тому, чтобы поделиться своей точкой зрения.

Модель диалога имеет и другие названия: «интерактивная», «двунаправленная», «консультационная». Вне зависимости от наименования, главное, что характеризует эту концепцию — убеждённость в том, что граждане могут и должны активно использовать научное знание. Научная коммуникация, основанная на модели диалога, выдвигает на передний план двусторонний поток информации от эксперта к непрофессионалу и наоборот. Ключевой особенностью этого процесса является взаимное обучение<sup>6</sup>, которое можно охарактеризовать как процесс, в котором различные взгляды, ценности, опыт и проблемы раскрываются с намерением учиться друг у друга. Таким образом, модель диалога явно признаёт различные формы знания, учёные и неспециалисты имеют равный статус. Целевая аудитория в модели диалога больше не может рассматриваться как пассивный получатель знаний, и общая цель предоставления экспертных знаний изменилась.

Некоторые исследователи считают, что у экспертов в модели диалога есть три основные обязанности: обмениваться мнениями, которые хорошо воспринимаются другими; слушать и учиться на вкладе дру-

гих; и инвестировать в отношения с другими. Примечательно, что третью обязанность можно рассматривать как результат первой и второй, но также и как катализатор их обеих. Другими словами, отношения могут строиться в процессе обмена, слушания и обучения, но в то же время они могут способствовать обмену, слушанию и обучению и представлять собой саморазвивающийся процесс [Reincke, Bredenoer, van Mil, 2020].

Возникновение этой модели взаимодействия науки и общества совпадает с расцветом неолиберальной идеологии в развитых странах. Открытость диалога науки и общества была продиктована необходимостью защищать свое мировоззрение, переманивать на свою идеологическую сторону граждан, обосновывать мотивацию финансирования определённого проекта. Несмотря на поддержку этой модели со стороны государства, в первую очередь в диалоге оказываются заинтересованы именно представители общества. И хотя увлечённые граждане могут задавать вопросы, участвовать в дискуссиях и высказывать свою точку зрения, цель подавляющего большинства подобных мероприятий заключается в том, чтобы учёные и чиновники могли продемонстрировать достоинства своих научных изысканий, перспективность технологических разработок и состоятельность идей.

### Партисипаторная модель

Желание представителей, обитающих вне научного поля, участвовать в научно-исследовательской деятельности характеризует третью модель взаимодействия науки и общества — вовлечения. К ней можно отнести все проекты гражданской науки, когда в научных проектах задействованы непрофессионалы, преимущественно на добровольных началах. Эта модель характеризует современное состояние развития научной коммуникации и отводит обще-

<sup>6</sup> McCallie E. et al. Many experts, many audiences: Public engagement with science and informal science education // A CAISE Inquiry Group Report, 2009. — P. 1. — URL: <https://www.informalscience.org/sites/default/files/PublicEngagementwithScience.pdf>

ству роль первого плана в формировании актуальной научной повестки для решения национальных и глобальных проблем. Модель вовлечения по многим факторам схожа с моделью диалога, так как к признакам последней можно также отнести вовлечённость представителей общественности, их желание активно участвовать в научной жизни страны. Однако ключевым отличием здесь выступает взаимная заинтересованность в реализации подобных проектов со стороны акторов научной политики и научного сообщества.

Участники научной коммуникации — (учёные, коммуникаторы, журналисты, исследователи истории развития науки и технологий, социологи, представители власти и широкой общественности) возлагают большие надежды на концептуальные основы третьей модели, сформировавшейся в XXI в. Процесс непосредственного вовлечения широких слоев населения в научную деятельность — важный феномен современности, получивший название «citizen science» или «гражданская наука».

В самом широком смысле «гражданская наука» подразумевает любое активное и пассивное участие граждан в научной деятельности. Запрос на привлечение людей «ненауки» к участию в исследованиях в качестве волонтеров изначально исходил от самих учёных. Это было связано с тем, что научные организации фактически не в состоянии проводить многие масштабные исследования без участия добровольцев в качестве испытуемых и волонтеров как помощников, выполняющих оперативные технические задачи. Получив положительный опыт вовлечения граждан, исследователи решили проанализировать, насколько выигрывают с финансовой точки зрения организации, пользующиеся поддержкой волонтеров. Согласно анализу, опубликованному в журнале «Биологическая охрана» (прим. — с англ. *Biological Conservation*), вклад волонтеров в 338 про-

ектов 2015 г., только в области биологии, оценивается в 0,7–2,5 млрд долларов [*The Biological Records Centre...*, 2015].

В Западной Европе, США и Австралии развитие гражданской науки, являясь одной из приоритетных задач государственной научной политики, демонстрирует впечатляющие результаты в рамках проектов, реализуемых в этой области. Благодаря интернет-проекту по классификации различных типов галактик «Галактический зоопарк», запущенному в 2007 г., волонтеры всего за несколько месяцев смогли классифицировать 900 000 галактик. В текущем американском проекте «Микробиом человека»<sup>7</sup> по изучению кишечника уже приняли участие 10 000 добровольцев, чье участие помогло учёным составить крупнейшую в мире базу данных о микробиоме человеческого кишечника. В 2012–2014 гг. в рамках проектов гражданской науки под эгидой самой крупной в мире независимой благотворительной организации по исследованию рака в Великобритании волонтерам удалось за два года собрать огромную базу оценённых изображений опухолевых тканей, проанализировав более 1,7 млн изображений тканей, потенциально содержащих раковые клетки. Во время лесных пожаров 2019–2020 гг. местные австралийцы помогли исследователям выяснить, насколько изменилась численность редких видов на определённых территориях и действительно ли животные едят пищу из кормушек, созданных для них людьми<sup>8</sup>.

В западных странах гражданская наука активно популяризируется, в том числе и в СМИ, а некоммерческие организации оказывают подобным проектам всестороннюю поддержку, включая финансовую помощь добровольцам и волонтерам. Весной 2020 г. организаторы проекта «Фолдит»<sup>9</sup>, существующего с 2008 г. на базе Вашингтонского университета, привлекли граждан к поиску антивирусного протеина, который должен защитить человечество от коронавируса. Что же касается самого проекта, то

<sup>7</sup> NIH Human Microbiome Project. — URL: <https://hmpdacc.org/hmp/>

<sup>8</sup> Дерюгина О. Открыть звезду, не вставая со стула: что такое гражданская наука и на что она способна // НОЖ. — 2021. — 01 фев. — URL: <https://knife.media/civil-science/>

<sup>9</sup> Foldit. Solve puzzles for science. — URL: <https://fold.it/>

уже больше десяти лет «неспециалисты» играют в онлайн-игру, пытаясь решить, разработанную учёными онлайн-головоломку, и найти наиболее оптимальный способ свернуть тот или иной белок, чтобы помочь учёным разгадать загадку фолдинга белка в сложных структурах. В «Фолдит» ярко выражен актуальный для научной коммуникации, а также решения научных и образовательных задач тренд, получивший название «геймификация». Использование игровых подходов и компьютерных мощностей для неигровых процессов позволяет повысить вовлечённость участников в решение прикладных задач.

В качестве аргумента против гражданской науки обычно используют убеждение, что неспециалисты рискуют допустить в процессе исследования множество ошибок в силу незнания специфики изучаемого предмета. Однако данные, собранные любителями, впоследствии, как правило, перепроверяют компьютеры, как, например, в проекте «Фолдит». Поэтому гораздо больше аргументов можно привести в пользу развития гражданской науки: борьба с фейк-ньюс и лженаукой, развитие навыков критического мышления, улучшение аналитических способностей, рост компьютерной грамотности.

По данным американского исследовательского центра Пью (Pew Research Center), в 2019 г. каждый десятый американец принял участие в каком-либо проекте, связанном с гражданской наукой [The Biological Records Centre..., 2019]. Количество добровольцев и волонтеров, желающих внести свой вклад в науку, с каждым годом в мире стремительно растёт. Особенно повлияло на развитие гражданской науки вынужденное домашнее заточение в период пандемии COVID-19. В настоящее время найти интересующий проект и принять в нём участие сторонники движения гражданской науки могут благодаря развитию специальных платформ-агрегаторов, таких как «Zooniverse», «Scistarter» или «Citizen Science Games», где собраны проекты игрового формата.

До недавнего времени в России не было площадок, на которых учёные и добровольцы могли найти друг друга. Лишь 1 октября 2020 г. Ассоциация коммуникаторов в сфере образования и науки запустила первый в стране некоммерческий бесплатный онлайн-портал «Люди науки»<sup>10</sup>, посвящённый научному волонтерству. Цель проекта — популяризировать саму идею гражданской науки, работать с волонтерскими организациями и привлекать их членов к исследованиям. Таким образом, Россия тоже сделала важный шаг на пути развития движения гражданской науки.

### Заключение

Реализация целей «открытой науки» может, по мнению Европейской ассоциации по гражданской науке (далее — ECSA), принести пользу гражданской науке за счёт повышения её видимости и создания возможностей для сотрудничества, обеспечения постоянства данных и сохранения её наследия и влияния на научные исследования и политику. В то же время гражданская наука — это возможность сделать научные исследования более доступными для участия широкой аудитории. В задачи рабочей группы ассоциации входит исследование взаимосвязи между гражданской наукой и «открытой наукой»; содействие обмену опытом и популяризации наиболее эффективных практик на стыке гражданской науки и «открытой науки»; содействие участию гражданского научного сообщества в процессах региональной политики; устранение технических, юридических и других барьеров, которые мешают членам ECSA и их партнерам применять подходы «открытой науки».

Однако и цели «открытой науки» и задачи, которые ставит перед собой гражданская наука в последнее время всё чаще критикуют за приверженность неоллиберальной идеологии. С одной стороны, «открытая наука» и участие граждан в исследованиях призваны за счёт прозрачности

<sup>10</sup> Люди науки. — URL: <https://citizen-science.ru/>

диалога повысить уровень доверия к учёным в обществе. С другой стороны, многие исследователи ставят под вопрос подлинную «открытость» науки и утверждают, что движение за открытую науку является артефактом нынешнего неolibерального режима науки, который перестраивает как институты, так и природу знания, чтобы лучше соответствовать рыночным императивам.

«Напротив, более высокий уровень образования и, следовательно, осведомлённость, по-видимому, закаляют аутсайдеров в их прежних политических позициях: близость порождает более укоренившийся скептицизм. Религиозно настроенные люди по-прежнему склонны считать, что наука в принципе уже не имеет отношения к крупным общественным спорам, и, таким образом, отвергают её притязания на авторитет; в то время как образованные неolibералы подозревают, что учёные должны чувствовать силу рынка, прежде чем им можно будет доверить получение достоверных знаний. Это может привести к непреднамеренным последствиям широко распространённого режима открытой науки, что усугубит существующее

недовольство общественности наукой, по крайней мере, среди тех, кого привлекает религиозный фундаментализм и неolibеральная политика», — считает Ф. Миrowsки [Mirowski, 2018; 176].

Что же касается современных практик гражданской науки, то неolibерализация последней проявляется в том, что гражданские учёные эксплуатируются организациями в целях сокращения расходов, повышения легитимности проводимых исследований или снятия с государства ответственности и передачи её гражданам. Гражданская наука, расположенная между научной и социальной подсистемами общества, также подвержена неolibеральным механизмам — при всей их двойственности. В результате, несмотря на всестороннюю критику неolibерализма, актуальная модель научной коммуникации продолжает эволюционировать под влиянием неolibеральной идеологии. Актуальные практики научной коммуникации согласуются с главными тезисами доктрины: примат рынка, коммерциализация знания, конкурентоспособность, правящие институты уступают место автономным самоуправляемым индивидам.

---

### Список литературы:

- Аблажей А.М. Концепция неolibеральной науки в западной социальной мысли // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. — 2012. — Т. 10, № 2. — С. 74–81.
- Абрамов Р. Н., Кожанов А. А. Концептуализация феномена Popular Science: модели взаимодействия науки, общества и медиа // Социология науки и технологий. — 2015. — Т. 6, № 2. — С. 45–59.
- Вострикова Е.В., Куслий П.С. Неolibерализм в науке: подход STS // Эпистемология и философия науки. — 2015. — № 4. — С. 105–127.
- Головко Н. В. Неolibеральная концепция науки и экономика знаний // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. — 2012. — Том 10, № 4. — С. 57–63.
- Кляйн Н. Доктрина шока. Расцвет капитализма катастроф. — Москва: Добрая книга, 2010. — 656 с.
- Коннов В. И. Парадигмы научной политики: история и современность // Вестник МГИМО Университета. — 2010. — № 5. — С. 101–112. <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2010-5-14-101-112>
- Крынжhdина М.Д. Возможности научной дипломатии в условиях санкций: Опыт советско-американского научно-технического сотрудничества в 1970-1980-е гг. // Социология науки и технологий. — 2020. — Т. 11, № 3. — С. 59–73. <https://doi.org/10.24411/2079-0910-2020-13004>
- Мизес Л. Бюрократия. Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность. — Москва: Дело, 1993. — 230 с.
- Неустроева С. Л. Научная коммуникация: глобальный тренд или новая академическая дисциплина? // Социальное пространство. — 2018. — № 5. — С. 12. <https://doi.org/10.15838/sa.2018.5.17.12>

- Романова М. Д. История популяризации науки во Франции // Вестник МГИМО Университета. — 2015b. — № 2. — С. 276–282. <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2015-2-41-276-282>
- Романова М. Д. Наука, ориентированная на общество: история научных изданий во Франции // Социально-психологические проблемы популяризации науки в России и за рубежом. — Москва: МГИМО-Университет, 2017. — С. 137–157.
- Романова М.Д. Влияние культурного контекста на формирование научной политики (опыт Франции) // Полис. Политические исследования. — 2015a. — № 5. — С. 119–129. <https://doi.org/10.17976/jpps/2015.05.10>
- Тарасов А.А. Контр-революция неолиберализма // Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, социуме. — Нижний Новгород: Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, 2017. — С. 314–316.
- Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». — Москва: Праксис, 2007. — 201 с.
- Хайек Ф. Дорога к рабству. — Москва: Аст, 2021. — 350 с.
- Харви Д. Краткая история неолиберализма: актуальное прочтение. — Москва: Поколение, 2007. — 285 с.
- Bourdieu P. The market of symbolic goods // Poetics. — 1985. — Vol. 14, № 1–2. — P. 13–44. [https://doi.org/10.1016/0304-422X\(85\)90003-8](https://doi.org/10.1016/0304-422X(85)90003-8)
- Bucchi M. Of deficits, deviations and dialogues: Theories of public communication of science // Handbook of Public Communication of Science and Technology. — London: Routledge, 2008. — P. 71–90. <https://doi.org/10.4324/9780203928240>
- Chomsky N. Some Concepts and Consequences of the Theory of Government and Binding. — Cambridge: MIT Press, 1982. — 110 p.
- Davies S.R. Constructing Communication // Science Communication. — 2008. — Vol. 29, № 4. — P. 413–434. <https://doi.org/10.1177/1075547008316222>
- Davies S.R., Horst M. Science Communication: Culture, Identity and Citizenship. — London: Palgrave Macmillan UK, 2016. — VIII, 266 p. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-50366-4>
- Editorial: The Science of Citizen Science Evolves K. Vohland, A. Land-Zandstra, L. Ceccaroni, et al. // The Science of Citizen Science / Cham: Springer International Publishing, 2021. — P. 1–12. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-58278-4\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-030-58278-4_1)
- Fecher B., Friesike S. Open Science: One Term, Five Schools of Thought // Opening Science. — Cham: Springer International Publishing, 2014. — P. 17–47. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-00026-8\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-319-00026-8_2)
- Foucault M. The Crisis of Medicine or the Crisis of Antimedecine? // Foucault Studies. — 2004. — № 1. — P. 5–19. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i1.562>
- How has neoliberalism weakened science? / H. Davi, P. Modicom, J.L. Durand, C. Eldin // Natures Sciences Sociétés. — 2021. — Vol. 29, № 3. — P. 356–359. <https://doi.org/10.1051/nss/2021053>
- Jasanoff S. Constitutional Moments in Governing Science and Technology // Science and Engineering Ethics. — 2011. — Vol. 17, № 4. — P. 621–638. <https://doi.org/10.1007/s11948-011-9302-2>
- Keohane R.O., Nye J.S. Power and Interdependence: World Politics in Transition. — Boston: Little, Brown and Company, 1977. — XIV, 273 p.
- Kurath M., Gisler P. Informing, involving or engaging? Science communication, in the ages of atom-, bio- and nanotechnology // Public Understanding of Science. — 2009. — Vol. 18, № 5. — P. 559–573. <https://doi.org/10.1177/0963662509104723>
- Lane H., Bahan B. Article Commentary: Ethics of cochlear implantation in young children: A review and reply from a Deaf-World perspective // Otolaryngology–Head and Neck Surgery. — 1998. — Vol. 119, № 4. — P. 297–313. [https://doi.org/10.1016/S0194-5998\(98\)70070-1](https://doi.org/10.1016/S0194-5998(98)70070-1)
- Lave R., Mirowski P., Randalls S. Introduction: STS and Neoliberal Science // Social Studies of Science. — 2010. — Vol. 40, № 5. — P. 659–675. <https://doi.org/10.1177/0306312710378549>
- Menzel H., Somers R., Glaser W.A. The flow of information among scientists: problems, opportunities, and research questions. — New York: Columbia University, Bureau of Applied Social Research, 1958. — iv, 175 p.
- Mirowski P. The future(s) of open science // Social Studies of Science. — 2018. — Vol. 48, № 2. — P. 171–203. <https://doi.org/10.1177/0306312718772086>

Nisbet M.C., Scheufele D.A. What's next for science communication? Promising directions and lingering distractions // *American Journal of Botany*. — 2009. — Vol. 96, № 10. — P. 1767–1778. <https://doi.org/10.3732/ajb.0900041>

Nye J.S. *Soft Power: the Means to Success in World Politics*. — New York: Public Affairs, 2004. — xvi, 191 p.

Ogawa M. Towards a 'Design Approach' to Science Communication // *Communication and Engagement with Science and Technology*. — New York: Routledge, 2012. — P. 15–30. <https://doi.org/10.4324/9780203807521>

Palmer S.E., Schibeci R.A. What conceptions of science communication are espoused by science research funding bodies? // *Public Understanding of Science*. — 2014. — Vol. 23, № 5. — P. 511–527. <https://doi.org/10.1177/0963662512455295>

Polanyi-Levitt K. The Power of Ideas: Keynes, Hayek, and Polanyi // *International Journal of Political Economy*. — 2012. — Vol. 41, № 4. — P. 5–15. <https://doi.org/10.2753/IJP0891-1916410401>

Reincke C.M., Bredenoord A.L., van Mil M.H. From deficit to dialogue in science communication // *EMBO reports*. — 2020. — Vol. 21, № 9. — e51278. <https://doi.org/10.15252/embr.202051278>

Ropke W. *Die lehre von der wirtschaft*. — Wien: Springer, 1937. — vi, 195 p.

Rowe G., Frewer L.J. A Typology of Public Engagement Mechanisms // *Science, Technology, & Human Values*. — 2005. — Vol. 30, № 2. — P. 251–290. <https://doi.org/10.1177/0162243904271724>

Science communication reconsidered / T. Bubela, M. Nisbet, R. Borchelt, et al. // *Nature Biotechnology*. — 2009. — Vol. 27, № 6. — P. 514–518. <https://doi.org/10.1038/nbt0609-514>

Stocklmayer S.M., Bryant C. Science and the Public—What should people know? // *International Journal of Science Education, Part B*. — 2012. — Vol. 2, № 1. — P. 81–101. <https://doi.org/10.1080/09500693.2010.543186>

The Biological Records Centre: a pioneer of citizen science / M.J.O. Pocock, H.E. Roy, C.D. Preston, et al. // *Biological Journal of the Linnean Society*. — 2015. — Vol. 115, № 3. — P. 475–493. <https://doi.org/10.1111/bj.12548>

Understanding Scientists' Willingness to Engage / J.C. Besley, A. Dudo, S. Yuan, et al. // *Science Communication*. — 2018. — Vol. 40, № 5. — P. 559–590. <https://doi.org/10.1177/1075547018786561>

### References:

Ablazhey, A. M. (2012) 'The Concept of Neo-Liberal Science in Western Social Thought', *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: filosofiya*, 10(2), pp. 74–81. (In Russian).

Abramov, R. N. and Kozhanov, A. A. (2015) 'Popular Science Conceptual Analysis: Models of Science, Society and Media Communications', *Sociology of science and technology*, 6(2), pp. 45–59. (In Russian).

Besley, J. C. et al. (2018) 'Understanding Scientists' Willingness to Engage', *Science Communication*, 40(5), pp. 559–590. <https://doi.org/10.1177/1075547018786561>

Bourdieu, P. (1985) 'The market of symbolic goods', *Poetics*, 14(1–2), pp. 13–44. [https://doi.org/10.1016/0304-422X\(85\)90003-8](https://doi.org/10.1016/0304-422X(85)90003-8)

Bubela, T. et al. (2009) 'Science communication reconsidered', *Nature Biotechnology*, 27(6), pp. 514–518. <https://doi.org/10.1038/nbt0609-514>

Bucchi, M. (2008) 'Of deficits, deviations and dialogues: Theories of public communication of science', in *Handbook of Public Communication of Science and Technology*. London: Routledge, pp. 71–90. <https://doi.org/10.4324/9780203928240>

Chomsky, N. (1982) *Some Concepts and Consequences of the Theory of Government and Binding*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Davi, H. et al. (2021) 'How has neoliberalism weakened science?', *Natures Sciences Sociétés*, 29(3), pp. 356–359. <https://doi.org/10.1051/nss/2021053>

Davies, S. R. (2008) 'Constructing Communication', *Science Communication*, 29(4), pp. 413–434. <https://doi.org/10.1177/1075547008316222>

Davies, S. R. and Horst, M. (2016) *Science Communication: Culture, Identity and Citizenship*. London: Palgrave Macmillan UK. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-50366-4>

- Fecher, B. and Friesike, S. (2014) 'Open Science: One Term, Five Schools of Thought', in *Opening Science*. Cham: Springer International Publishing, pp. 17–47. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-00026-8\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-319-00026-8_2)
- Foucault, M. (2004) 'The Crisis of Medicine or the Crisis of Antimedecine?', *Foucault Studies*, (1), pp. 5–19. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i1.562>
- Golovko, N. V. (2012) 'Neoliberal Conception of Science and Knowledge Economics', *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: filosofija*, 10(4), pp. 57–63. (In Russian).
- Habermas, J. (1968) *Technik und wissenschaft als 'ideologie'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Russ.ed.: (2007) *Tekhnika i nauka kak 'ideologiya'*. Moscow: Praksis Publ.).
- Harvey, D. (2005) *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press. (Russ.ed.: (2007) *Kratkaya istoriya neoliberalizma: aktual'noye prochteniye*. Moscow: Pokolenie Publ.).
- Hayek, F. A. (2014) *The Road to Serfdom*. Edited by B. Caldwell. London: Routledge. doi: 10.4324/9781315728124. (Russ.ed.: (2021) *Doroga k rabstvu*. Moscow: AST Publ.).
- Jasanoff, S. (2011) 'Constitutional Moments in Governing Science and Technology', *Science and Engineering Ethics*, 17(4), pp. 621–638. <https://doi.org/10.1007/s11948-011-9302-2>
- Keohane, R. O. and Nye, J. S. (1977) *Power and Interdependence: World Politics in Transition*. Boston: Little, Brown and Company.
- Klein, N. (2007) *The Shock Doctrine: the Rise of Disaster Capitalism*. London: Allen Lane. (Russ.ed.: (2010) *Doktrina shoka. Rastsvet kapitalizma katastrof*. Moscow: Dobraya kniga Publ.).
- Konnov, V. I. (2010) 'History and current state of science policy paradigms', *MGIMO Review of International Relations*, (5), pp. 101–112. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2010-5-14-101-112>
- Krynzhina, M. D. (2020) 'Opportunities for Science Diplomacy under Sanctions: the Experience of Soviet-American Scientific and Technical Cooperation in the 1970-1980s', *Sociology of science and technology*, 11(3), pp. 59–73. (In Russian). <https://doi.org/10.24411/2079-0910-2020-13004>
- Kurath, M. and Gisler, P. (2009) 'Informing, involving or engaging? Science communication, in the ages of atom-, bio- and nanotechnology', *Public Understanding of Science*, 18(5), pp. 559–573. <https://doi.org/10.1177/0963662509104723>
- Lane, H. and Bahan, B. (1998) 'Article Commentary: Ethics of cochlear implantation in young children: A review and reply from a Deaf-World perspective', *Otolaryngology–Head and Neck Surgery*, 119(4), pp. 297–313. [https://doi.org/10.1016/S0194-5998\(98\)70070-1](https://doi.org/10.1016/S0194-5998(98)70070-1)
- Lave, R., Mirowski, P. and Randalls, S. (2010) 'Introduction: STS and Neoliberal Science', *Social Studies of Science*, 40(5), pp. 659–675. <https://doi.org/10.1177/0306312710378549>
- Menzel, H., Somers, R. and Glaser, W. A. (1958) *The flow of information among scientists: problems, opportunities, and research questions*. New York: Columbia University, Bureau of Applied Social Research.
- Mirowski, P. (2018) 'The future(s) of open science', *Social Studies of Science*, 48(2), pp. 171–203. <https://doi.org/10.1177/0306312718772086>
- Mises, L. Von (1993) *Bjurokratija. Zaplanirovannyj haos. Antikapitalisticheskaja mental'nost' [Bureaucracy. Planned chaos. The anti-capitalistic mentality]*. Moscow: Delo Publ. (In Russian).
- Neustroeva, S. (2018) 'Scientific Communication: a Global Trend or a New Academic Discipline?', *Social area*, (5), p. 12. (In Russian). <https://doi.org/10.15838/sa.2018.5.17.12>
- Nisbet, M. C. and Scheufele, D. A. (2009) 'What's next for science communication? Promising directions and lingering distractions', *American Journal of Botany*, 96(10), pp. 1767–1778. <https://doi.org/10.3732/ajb.0900041>
- Nye, J. S. (2004) *Soft Power: the Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs.
- Ogawa, M. (2012) 'Towards a "Design Approach" to Science Communication', in *Communication and Engagement with Science and Technology*. New York: Routledge, pp. 15–30. <https://doi.org/10.4324/9780203807521>
- Palmer, S. E. and Schibeci, R. A. (2014) 'What conceptions of science communication are espoused by science research funding bodies?', *Public Understanding of Science*, 23(5), pp. 511–527. <https://doi.org/10.1177/0963662512455295>
- Pocock, M. J. O. et al. (2015) 'The Biological Records Centre: a pioneer of citizen science', *Biological Journal of the Linnean Society*, 115(3), pp. 475–493. <https://doi.org/10.1111/bj.12548>

- Polanyi-Levitt, K. (2012) 'The Power of Ideas: Keynes, Hayek, and Polanyi', *International Journal of Political Economy*, 41(4), pp. 5–15. <https://doi.org/10.2753/IJP0891-1916410401>
- Reincke, C. M., Bredenoord, A. L. and van Mil, M. H. (2020) 'From deficit to dialogue in science communication', *EMBO reports*, 21(9), p. e51278. <https://doi.org/10.15252/embr.202051278>
- Romanova, M. D. (2015a) 'Influence of Cultural Context on Formation of Science Policy (French Experience)', *Polis. Political Studies*, (5), pp. 119–129. (In Russian). <https://doi.org/10.17976/jpps/2015.05.10>
- Romanova, M. D. (2015b) 'The History of Popularization of Science in France', *MGIMO Review of International Relations*, (2), pp. 276–282. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2015-2-41-276-282>
- Romanova, M. D. (2017) 'Наука, ориентированная на общество: история научных изданий во Франции [Science aimed at society: the history of scientific journals in France]', in *Social'no-psihologicheskie problemy popularizatsii nauki v Rossii i za rubezhom [Socio-psychological problems of science popularization in Russia and abroad]*. Moscow: MGIMO University Publ., pp. 137–157. (In Russian).
- Ropke, W. (1937) *Die lehre von der wirtschaft*. Wien: Springer.
- Rowe, G. and Frewer, L. J. (2005) 'A Typology of Public Engagement Mechanisms', *Science, Technology, & Human Values*, 30(2), pp. 251–290. <https://doi.org/10.1177/0162243904271724>
- Stocklmayer, S. M. and Bryant, C. (2012) 'Science and the Public—What should people know?', *International Journal of Science Education, Part B*, 2(1), pp. 81–101. <https://doi.org/10.1080/09500693.2010.543186>
- Tarasov, A. A. (2017) 'The Counter-Revolution of Neoliberalism', in *Revolutsiya i evolyutsiya: modeli razvitiya v nauke, kul'ture, sotsiume [Revolution and evolution: models of development in science, culture, society]*. Nizhny Novgorod: Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod Publ., pp. 314–316. (In Russian).
- Vohland, K. et al. (2021) 'Editorial: The Science of Citizen Science Evolves', in *The Science of Citizen Science*. Cham: Springer International Publishing, pp. 1–12. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-58278-4\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-030-58278-4_1)
- Vostrikova, E. and Kusliy, P. (2015) 'Neoliberalism in Science: the STS Approach', *Epistemology & philosophy of science*, (4), pp. 105–127. (In Russian).

### **Информация об авторе**

**Марина Давидовна Крынжина** — кандидат философских наук, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

### **Information about the author**

**Marina D. Krynzhina** — PhD in Philosophy, Associate Professor of the International Journalism Department, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 13.03.2022; одобрена после рецензирования 16.04.2022; принята к публикации 13.05.2022.

The article was submitted 13.03.2022; approved after reviewing 16.04.2022; accepted for publication 13.05.2022.



Исследовательская статья

УДК 008 316.772

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-138-146>

## КУЛЬТУРА ВЕДЕНИЯ СТУДЕНЧЕСКИХ ДЕБАТОВ: КОГДА НЕ НАДО СПОРИТЬ

Анна Александровна Васильева

МГИМО МИД России, Москва, Россия  
a.vasileva@my.mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9064-8534>



**Аннотация.** Публичное выступление как форма коммуникации требует развития навыков взаимодействия оратора с аудиторией, где последней отводится всё более активная роль. Востребованной моделью подобного общения в культурном пространстве современного вуза всё чаще становятся дебаты. Цель данного исследования — выявить особенности организации и проведения дебатов с целью развития профессионализма и лидерского потенциала студентов в ходе изучения курса «Русский язык как иностранный» (РКИ). Задачи, поставленные в работе, предполагают 1) уточнение основных подходов к значению устной коммуникации и роли в ней дебатов для формирования базовых компетенций современных студентов; 2) изучение структуры типовых модулей публичных выступлений; 3) выявление проблем, с которыми сталкиваются современные студенты в ходе речевой коммуникации; 4) обоснование преимуществ использования дебатов для развития необходимых общекультурных, профессиональных и коммуникативных качеств будущего профессионала. Методологическую базу данного исследования составили труды в области теории коммуникации, языка делового общения, культуры речи, педагогики и методики преподавания русского языка в иностранной аудитории. В качестве методов исследования использовались анкетирование и интервью; применялся контент-анализ и case study. В результате доказано, что параллельное решение таких педагогических задач, как формирование ответственности, самостоятельности и повышение социальной активности требует совершенствования общекультурных, исследовательских и коммуникативных навыков, чему в высокой степени способствует использование в образовательном процессе такой формы, как дебаты. Поскольку коммуникативная культура и шире — качественная подготовка студентов к будущей профессиональной карьере требует развития лидерского потенциала, уместно использовать дебаты в качестве инструмента развития этого качества в процессе преподавания РКИ.

**Ключевые слова:** публичное выступление, коммуникативная культура, лидерский потенциал, дебаты

© Васильева А.А., 2022

**Для цитирования:** Васильева А.А. Культура ведения студенческих дебатов: когда не надо спорить // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 138–146. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-138-146>

Research article

## THE CULTURE OF STUDENT DEBATE: WHEN NOT TO ARGUE

Anna A. Vasilyeva

MGIMO University, Moscow, Russia  
a.vasileva@my.mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9064-8534>

**Abstract.** Today public speaking as a form of communication calls for the development of active ways of speaker's interaction with the audience, with the audience taking on an increasingly active and meaningful participation. In the cultural environment of modern higher education, in universities, student debates are becoming one of the most relevant and popular activities. Basing on the assumption that debate is an effective tool for developing both communicative and speech skills of future professionals in any field of activity focused on social interaction, this study aims to investigate the specifics of the organizing and conducting debates to develop mastery, professionalism, and leader potential of students in the framework of the course of Russian as a second foreign language (RSL). With this approach in mind, we set the following objectives: 1) to clarify the main approaches to the meaning of oral communication and the role of debate in it for the formation of basic competencies of students today; 2) to study the structure of typical units of public speaking; 3) to identify problems students face in the process of verbal communication; 4) to substantiate the advantages of using debates for the development of the necessary general cultural, professional and communicative qualities and skills of a future professional. In its methodology, this study was based on the works in the field of the theory of communication, the language of business communication, the culture of speech, pedagogy, and methods of teaching the Russian language to non-native speakers. The research methods included surveys and interviews, as well as content analysis and case study methods. The study has proved that solving the pedagogical problems of fostering responsibility, independence, and proactive social attitude requires the development of general cultural, research and communication skills, and debates have proved to be an effective form of practicing these skills in the educational process. The communicative culture and the overall training of students for their future professional career means leadership development, and for this cause debates are an effective teaching tool.

**Keywords:** public speaking, communication culture, leadership potential, debate

**For citation:** Vasilyeva, A. A. (2022) 'The Culture of Student Debate: When not to Argue', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(2), pp. 138–146. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-138-146>

Культурные изменения, связанные с информационными технологиями, в наши дни проникают во все сферы общественной жизни и напрямую влияют на процессы коммуникации [Буряк, 2011; Галеев, 2019; Иноземцев, 2016; Лиотар, 1998]. Свой ответ на этот глобальный вызов современности даёт и система образования, ведь спрос на выпускников высших учебных заведений обеспечивается не только их профессиональными навыками в той или иной области, но и способностью владеть приёмами и средствами эффективной, в том числе публичной, коммуникации; навыками работы с научно-техническими, публицистическими и официально-деловыми текстами; умением взаимодействовать в коллективе, предотвращать конфликты и т.д. [Девдариани, Рубцова, 2018; Меликова, Меликова, Прокудайло, 2019; Попонова, Савельева, 2019; Чудайкина, Логинова, Костоварова, 2016; Штехман, Мельник, 2017 и др.].

Подобные социальные изменения остро поставили вопрос о лидерском потенциале качественно подготовленного специалиста (чему не являются препятствием хорошие исполнительские навыки). В этой связи требует пересмотра пассивное восприятие информации, нередко практикуемое в рамках узкого понимания традиционных методов обучения. Выпускники вуза, умеющие строить эффективную устную коммуникацию, основанную на развитии навыка активного соучастия в работе по усвоению, но также поиску и апробации информации, её развёрнутого обсуждения в формате отстаивания своей точки зрения, как правило, успешны в своей профессиональной деятельности и, соответственно, достигают значительного продвижения по карьерной лестнице в достаточно короткие сроки [Prabavathi, Nagasubramani, 2018]. В настоящее время всё чаще для развития коммуникативных навыков через публичные выступления учащиеся используют специально разработанные программы, в том числе в форме тренинга, которые позволяют им грамотно выступать с информативными публичными докладами [Fostering elementary school..., 2017].

К изучению публичной речи исследователи обращались в разное время и в разных контекстах. Например, есть научные работы, посвящённые влиянию волнения ораторов на акустические характеристики их речи и, как следствие, на успешность выступления в целом [Goberman, Hughes, Haydock, 2011]. Ряд исследователей сходятся во мнении, что важным компонентом любого публичного выступления является соответствие невербальных методов воздействия (например, жестов оратора) содержанию речевого сообщения [Granström, House, 2005].

Особенности речевого взаимодействия в рамках освоения дисциплины «Русский язык как иностранный» предполагают, прежде всего, *рефлексию студентов и преподавателей по поводу культурологической составляющей общения* в его вербальной и невербальной составляющих. В то же время, формирование эффективных коммуникативных навыков происходит здесь в формате *профессионально ориентированного общения*, что невозможно без постоянного повышения уровня речевой культуры и активного освоения научного вокабуляра. Публичное выступление, таким образом, становится одной из ключевых стратегий развития подобных навыков, а такие его формы, как дебаты, представляют собой эффективный способ формирования компетенций общекультурного и профессионального, а не только собственно коммуникативного плана.

Публичное выступление, как известно, предполагает соблюдение определённых норм и стандартов речи, а также характеризуется сопутствующими навыками невербального общения. К инструментам вербального воздействия, используемым опытными ораторами, можно отнести приёмы фонации, включая темп, тембр, громкость и мелодику речи, артикуляцию звуков. Невербальное воздействие включает в себя, прежде всего, кинетические техники — мимику, жесты, позы; более широкое понимание невербальной коммуникации позволяет выделить значение семантики цвета, кроя и стиля одежды и т.д. Так, в каждой культуре существует определённый набор интерактивных же-

стов, которые усиливают смысл произносимой речи, привлекая внимание слушателей. Понятно, что не только освоение соответствующего смыслового содержания<sup>1</sup>, но и факторы взаимодействия речи и невербальных инструментов общения необходимо учитывать в процессе подготовки публичного выступления. Игнорирование этого аспекта может привести как к повышению интереса аудитории к речи, так и к его снижению. Речь в этом случае может идти об уместности использования некоторых жестов (и жестикуляции вообще) в контексте произносимой речи. Ознакомление студентов, изучающих курс РКИ, с этими аспектами речевого взаимодействия, важно проводить в активной форме, дающей возможность делать ошибки — и исправлять их с помощью аудитории, так сказать, «учиться на ошибках». Такая форма учебного общения, как студенческие дебаты, представляется здесь весьма перспективной.

Другой важной миссией, которую могут выполнить такие активные формы обучения, как дебаты, является преодоление страха перед публичным выступлением. Диалог с однокурсниками и преподавателем «на равных», требующий от студента хорошей предварительной подготовки и вместе с тем раскрывающий его собственные актёрские данные и в целом творческий потенциал на интересном для него с профессиональной точки зрения материале, — неплохой способ справиться со страхом перед аудиторией. Ещё раз подчеркну: в ряде сфер деятельности современные работодатели считают навыки устного общения и презентации основополагающими, поэтому выпускники, получившие навык свободного речевого общения с аудиторией и в аудитории, в будущем демонстрируют более высокие результаты производитель-

ности и более успешны в карьерном развитии.

В образовательном процессе успешное развитие коммуникативных навыков осуществляется в *командном взаимодействии*, что предполагает дискуссионный формат обсуждения учебных вопросов, а не пассивное восприятие информации. Важным положительным результатом практического применения групповой формы работы является создание максимально комфортных условий для общения студентов, развития межличностных отношений, формирования ответственности и культуры поведения.

Дебаты как форма учебной коммуникации стали популярны в России в связи с процессом модернизации высшего образования. Эта форма речевой коммуникации исследуются в работах Л.И. Божович (1995), П.Б. Гурвича (1972), Е.П. Ермаковой (2003), Е.Г. Калининной (2002), С.И. Курицыной (2004), Е.И. Пассова и В.Б. Царькова (1993), И. Саемко (2005), Н.Н. Толстых (2007), Г.Р. Хасаншиной (2005), А.В. Хуторской (2003) и многих других.

Обратимся к определению понятия. Словарь Мерриам-Вебстер предлагает следующее определение: дебаты — это «соревнование слов и аргументов; формальное обсуждение какой-либо темы в соответствии с определёнными правилами»<sup>2</sup>. Подобное определение находим у российского учёного Е.И. Пассова: дебаты — это прения, обмен мнениями, в основе которых лежит соблюдение трёх основных принципов: принцип необходимости уважения к сопернику, принцип честности и принцип отсутствия проигравших<sup>3</sup>. Из этого определения, в частности, следует, что в дебатах присутствует игровой, соревновательный характер. Синтез двух приведённых выше определений прослеживается у российского учёного

<sup>1</sup> Методам работы над смысловым чтением текстовой информации в иностранной аудитории посвящена статья К.А. Вознесенского и А.А. Васильевой «Смысловое чтение текста в обучении иностранных студентов русскому языку» [Вознесенский, Васильева: 2018]. В ней подробно рассматриваются основные этапы работы с иноязычным текстом, уделяется внимание стратегиям смыслового чтения.

<sup>2</sup> Debate // The Merriam-Webster Dictionary. — URL: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/debate>

<sup>3</sup> Пассов Е.И., Кузовлева Н.Е. Основы коммуникативной теории и технологии иноязычного образования: методическое пособие для преподавателей русского языка как иностранного. — Москва: Русский язык. Курсы, 2010. — 568 с.

П.Б. Гурвича, рассматривающего дебаты как «приём, активизирующий умственную деятельность и творческие способности человека, предоставляя возможность отстаивать свою точку зрения в обсуждении»<sup>4</sup>. При этом одна из ключевых особенностей дебатов состоит в том, что они позволяют всесторонне рассмотреть проблему, лучше понять позиции друг друга.

Перейдём к рассмотрению студенческих дебатов. Здесь нет пока ещё полноценной научной дискуссии; как нет фактически победителей и побеждённых.

Студенческие дебаты в рамках освоения учебного курса РКИ — это особая форма организации учебного процесса, в котором студенты участвуют в разработке проектов, направленных на обсуждение конкретных учебно-научных проблем; работают над преодолением коммуникативных трудностей, возникающих в ходе освоения учебного курса; учатся отстаивать свою позицию и получают возможность совершенствовать лидерские навыки. Причём лидерство в культурной среде вуза — это интегрированное качество, «обеспечивающее эффективное

взаимодействие с использованием личных и деловых ресурсов. Лидерский потенциал определяется потребностями, мотивами, ответственностью, мировоззрением» [Менегетти, 2004: 23]. Развитие лидерского потенциала в условиях проведения дебатов способствует формированию коммуникативной культуры. Итог формирования этой компетенции — квалифицированный профессионал.

При освоении курса «Русский язык как иностранный» в области лидерства формулируются следующие основные задачи: усиление роли клубов и других организаций по интересам в профессиональном развитии студентов; создание социокультурного пространства для реализации социально значимых инициатив, расширение знаний о других культурах; повышение эффективности и успешности образования и творческой деятельности; повышение доступности актуальной информации в рамках будущей профессии через научное творчество; развитие и поддержка студенческих инициатив; укрепление взаимной требовательности и чувства социальной

**Рисунок 1. Междисциплинарные модули публичного выступления**  
**Picture 1. Interdisciplinary modules of public speaking**



<sup>4</sup> Гурвич П.Б. Основы обучения устной речи на языковых факультетах: курс лекций. — Владимир: ВГПИ, 1972. — С.124

справедливости; формирование консолидации и устойчивости к разочарованиям и т.д. Участвуя в дебатах, студенты учатся распознавать и использовать сильные качества друг друга; узнают они и об отсутствии у себя и других тех или иных качеств. Так складывается не только мнение друг о друге в профессиональной перспективе, понимание того, чего можно и чего нельзя ожидать от каждого из участников дебатов, но и первичные навыки делового администрирования. При этом каждый студент стремится показать лучшие стороны своей личности, ожидая положительной оценки со стороны окружающих (в этой связи стоит отметить, что дебаты оцениваются самими студентами как определённый риск, что показывает анкетирование, проведенное в рамках данного исследования).

Представим междисциплинарные модули публичного выступления в виде семантической модели, основными принципами которой являются структурно-семантический и функциональный. Круг соответствует понятию публичного выступления. Его центр включает исходное значение публичного выступления; а ближнюю и дальнюю периферию составляют модули междисциплинарного цикла (Рис. 1).

Каждый модуль предназначен для формирования и развития различных навыков и умений, которые обеспечивают способность будущего специалиста убедительно воздействовать на аудиторию посредством слова. Обобщая и систематизируя коммуникативные и речевые умения, мы выделили набор универсальных умений, формирующихся в процессе подготовки и проведения публичных выступлений: владение навыками ведения спора, участия в дискуссии, полемике, дебатах; владение навыком грамотно, логично, последовательно отстаивать свою точку зрения; умение выступать с публичной речью на определённые (профессиональные) темы в различных жанрах в соответствии со статусом аудитории; умение соблюдать этикетные модели речи, не нарушая соци-

ально-речевую и межличностную коммуникативную норму.

В 2021 учебном году преподаватели кафедры русского языка для иностранных учащихся МГИМО МИД России, работая со студентами 2 курса факультета международных отношений, отмечают некоторые проблемы, связанные с речевой и коммуникативной деятельностью студентов. Основываясь на наблюдении коллег и собственном педагогическом опыте, представим некоторые из них: отсутствие навыков активного слушания; отсутствие зрительного контакта с собеседником; отсутствие интереса к теме, даже если она была выбрана самостоятельно; неспособность воспринимать сверхфразовые единства (приоритет отдается «телеграфному» стилю общения); отсутствие долговременной памяти; отсутствие навыков участия в диалоге и полилоге и другие. Полученная информация послужила отправной точкой для создания методики, которая позволила бы развивать социальные, коммуникативные и речевые навыки максимально эффективно. Ценность данной методики заключается в активном включении в образовательный процесс таких компонентов, как эмоционально-личностное восприятие информации, а также формирование коммуникативного и социального опыта, совершенствование риторических умений, навыков самопрезентации. Так, в аудиторную работу были включены интернет-интервью, представляющие собой мощный инструмент формирования когнитивных ресурсов, метаязыка, речевой культуры.

В качестве экспериментального кейса было выбрано обсуждение (в форме дебатов) интервью с советским, российским и американским журналистом, теле/радиоведущим, первым президентом Фонда «Академия российского телевидения» Владимиром Познером<sup>5</sup>. Отмечая синтез научного стиля, метафорических сравнений, контактоустанавливающих и контактоподдерживающих формул, студенты фактически провели лингвистический и стилистиче-

<sup>5</sup> Интервью с Владимиром Познером // Официальный сайт Владимира Познера. — URL: <https://pozneronline.ru/category/interview/>

ский анализ предложенного текста. В ходе дебатов студенты занимали определённую позицию, представляли её и чётко аргументировали «за» и «против», не опасаясь личных нападок. Особое внимание уделялось *активному слушанию*, поскольку каждый участник дебатов должен объяснить, почему он считает, что другая сторона неправа. Следовательно, метод дебатов задает четкие правила игры, в которой существует определенная ротация, позволяющая выслушать все мнения во время дискуссии, не нарушая ход мысли.

Нет сомнений, что этический аспект учебной и профессиональной коммуникации — важная составляющая профессионализма. Освоение соответствующих стратегий является обязательной частью учебной программы вуза. Дебаты — хороший способ минимально травматичного развития данной компетенции, если, разумеется, они проходят под руководством опытного педагога, способного помочь амортизировать уколы самолюбию выступающих, обучить их обращать свои ошибки на пользу делу, своему личностному и профессиональному росту. Признавая проблемы, существующие в освоении этической стороны коммуникации (разница допустимого и недопустимого в понимании носителей разных культур; необходимость сохранять своё лицо и вместе с тем учитывать особенности другого; внимание к прагматическому результату профессиональной коммуникации при соблюдении общих принципов взаимного уважения), мы уделяем особое внимание формированию навыков критического мышления; уважения к другому мнению; открытости в признании своих ошибок; стремления к поиску наиболее эффективных решений.

Итак, дебаты как форма организации учебного процесса — это возможность повысить собственную грамотность как в

плане содержания, так и в области освоения коммуникативных навыков, стать «чутью мудрее» (Ф. Радецкий). С этой точки зрения дебаты — вид спора, который ведётся не ради победы. Что, между прочим, отличает его от обыденного понимания спора: дебаты — ситуация, когда не надо «спорить», доказывая, что именно твоё мнение самое правильное.

Эффективность используемой нами методики развития коммуникативно-речевых навыков обеспечивается специфическими средствами — устным общением, презентацией темы, самопрезентацией, дебатами, интервью. Студенты уже после двух-трёх занятий отмечают значительную динамику развития коммуникативных и риторических навыков, знание приёмов привлечения внимания слушателей; говорят о более глубоком и вместе с тем комфортном погружении в культурную среду и среду профессионального общения. Композиция выступлений становится более чёткой, продуманной. Публичное выступление, являясь показателем уровня владения оратором коммуникативно-речевой компетенцией, способствует развитию умения строить и корректировать свою речь в соответствии с её смысловым содержанием (локутивным) и коммуникативными (иллокутивными) аспектами воздействия. Особое значение по нашим наблюдениям приобретает эвристическая субкомпетенция, которая связана с умением получать новые знания нестандартным способом; а также ораторская субкомпетенция, которая базируется на знании риторического канона и приёмов конструктивного ведения спора. Таким образом, как показывает анализ, организация преподавания курса РКИ в нашем университете, активное участие студентов в дебатах в рамках учебного процесса значительно повышает качество подготовки специалистов.

---

#### Список литературы:

Буряк Н.Ю. Язык и личность в контексте информационно-коммуникативной культуры // Теория и практика общественного развития. — 2011. — №5. — С. 119–122.

Вознесенский К.А., Васильева А.А. Смысловое чтение текста в обучении иностранных студентов русскому языку // Общество: социология, психология, педагогика. — 2018. — № 11. — С. 81-85. <https://doi.org/10.24158/spp.2018.11.14>

Галеев А.О. Феномен массовой культуры в современном обществе информационных технологий: проблемы и перспективы // XXIV Туполевские чтения (школа молодых ученых). — Казань: ИП Сагиева А.Р., 2019. — С. 26-28.

Девдариани Н.В., Рубцова Е.В. Проблема формирования аудитивных навыков у студентов-иностранцев при обучении русскому языку // Балтийский гуманитарный журнал. — 2018. — Т. 7, № 4. — С. 243–245.

Иноземцев Е.В. Влияние современных информационных технологий и средств коммуникации на культуру современного общества // Общество и личность: гуманистическая идея в теории и практике. — Ставрополь: Северо-Кавказский социальный институт, 2016. — С. 117-118.

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодернизма. — Москва: Институт экспериментальной социологии, 1998. — 160 с.

Меликова О.С., Меликова Т.А., Прокудайло Т.Н. Учёт потребностей коммуникации при развитии речевых навыков в процессе обучения русскому языку // Иностранный язык в сфере межкультурной и профессиональной коммуникации. — Ростов-на-Дону: Ростовский государственный медицинский университет, 2019. — С. 86-93.

Менегетти А. Психология лидера. — Москва: Онтопсихология, 2004. — 253 с.

Попонова М.А., Савельева И.С. Использование информационно-коммуникативных технологий при обучении иностранному языку (английский язык) // Наука и образование: новое время. — 2019. — №1. — С. 684-691.

Чудайкина Г.М., Логинова Н.Ю., Костоварова В.В. Особенности применения метода case study в преподавании иностранного языка в высшей школе // Вестник ассоциации вузов туризма и сервиса. — 2016. — Т.10, №1. — С. 66–73. <https://doi.org/10.12737/17739>

Штехман Е.А., Мельник Ю.А. Речевое общение на занятиях по русскому языку как иностранному с использованием ситуационных задач // Филология и культура. — 2017. — №1. — С. 136–141.

Fostering elementary school children's public speaking skills: A randomized controlled trial / E. Herbein, J. Golle, M. Tibus, et al. // Learning and Instruction. — 2018. — Vol. 55, № 1. — P. 158–168. <https://doi.org/10.1016/j.learninstruc.2017.10.008>

Goberman A.M., Hughes S., Haydock T. Acoustic characteristics of public speaking: Anxiety and practice effects // Speech Communication. — 2011. — Vol. 53, № 6. — P. 867–876. <https://doi.org/10.1016/j.specom.2011.02.005>

Granström B., House D. Audiovisual representation of prosody in expressive speech communication // Speech Communication. — 2005. — Vol. 46, № 3–4. — P. 473–484.

Prabavathi R., Nagasubramani P.C. Effective oral and written communication // Journal of Applied and Advanced Research. — 2018. — Vol. 3, № Suppl. 1. — P. S29–S32. <https://doi.org/10.21839/jaar.2018.v3iS1.164>

## References:

Buryak, N. (2011) 'Language Personality in Context of Informational and Communicational Culture', *Teoria i praktika obšestvenogo razvitiâ*, (5), pp. 119–122. (In Russian).

Chudaykina, G., Loginova, N. and Kostovarova, V. (2016) 'Application features of case study method in teaching a foreign language at high school', *Universities for Tourism and Service Association Bulletin*, 10(1), pp. 66–73. (In Russian). <https://doi.org/10.12737/17739>

Devdariani, N. V and Rubtsova, E. V (2018) 'The problem of Forming Listening Skills of Foreign Students at the Russian Language Teaching', *Baltic humanitarian journal*, 7(4), pp. 243–245. (In Russian).

Galeev, A. (2019) 'The Phenomenon of Mass Culture in Modern Society of Information Technologies: Problems and Prospects', in *XXIV Tupolevskie chteniya (shkola molodykh uchenykh) [XXIV Tupolev readings (school of young scientists)]*. Kazan: IP Sagieva A.P. Publ., pp. 26–28. (In Russian).

Goberman, A. M., Hughes, S. and Haydock, T. (2011) 'Acoustic characteristics of public speaking: Anxiety and practice effects', *Speech Communication*, 53(6), pp. 867–876. <https://doi.org/10.1016/j.specom.2011.02.005>

Granström, B. and House, D. (2005) 'Audiovisual representation of prosody in expressive speech communication', *Speech Communication*, 46(3–4), pp. 473–484. [10.1016/j.specom.2005.02.017](https://doi.org/10.1016/j.specom.2005.02.017)

Herbein, E. et al. (2018) 'Fostering elementary school children's public speaking skills: A randomized controlled trial', *Learning and Instruction*, 55(1), pp. 158–168. <https://doi.org/10.1016/j.learninstruc.2017.10.008>

Inozemtsev, E. V (2016) 'Vliyaniye sovremennykh informatsionnykh tekhnologiy i sredstv kommunikatsii na kul'turu sovremennogo obshchestva [Influence of modern information technologies and means of communication on the culture of modern society]', in *Obshchestvo i lichnost': gumanisticheskaya ideya v teorii i praktike [Society and personality: a humanistic idea in theory and practice]*. Stavropol: Severo-Kavkazskiy sotsial'nyy institut Publ., pp. 117–118. (In Russian).

Lyotard, J.-F. (1979) *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit. (Russ.ed.: (1998) *Sostoyaniye postmodernizma*. Moscow: Institut eksperimental'noy sotsiologii Publ.).

Melikova, O. S., Melikova, T. A. and N, P. T. (2019) 'The Needs of Communication with the Development of Language Skills in the Process of Learning Russian Language', in *Inostranny yazyk v sfere mezhkul'turnoy i professional'noy kommunikatsii [Foreign language in the field of intercultural and professional communication]*. Rostov-on-Don: Rostovskiy gosudarstvennyy meditsinskiy universitet Publ., pp. 86–93. (In Russian).

Meneghetti, A. (2000) *La psicologia del leader*. Roma: Psicologica editrice. (Russ.ed.: (2004) *Psikhologiya lidera*. Moscow: Ontopsikhologiya Publ.).

Poponova, M. A. and Savelieva, I. S. (2019) 'Use of Information and Communication Technologies in Training Foreign Languages (English)', *Nauka i obrazovanie: novoe vremâ*, (1), pp. 684–691. (In Russian).

Prabavathi, R. and Nagasubramani, P. C. (2018) 'Effective oral and written communication', *Journal of Applied and Advanced Research*, 3(Suppl. 1), pp. S29–S32. <https://doi.org/10.21839/jaar.2018.v3iS1.164>

Shtekhman, E. A. and Melnik, J. A. (2017) 'Speech Communication Based on the Case Method in the Lessons of Russian as a Foreign Language', *Philology and Culture*, (1), pp. 136–141. (In Russian).

Voznesensky, K. A. and Vasilyeva, A. A. (2018) 'Semantic Reading of the Text while Teaching Russian to International Students', *Obshchestvo: sociologiya, psikhologiya, pedagogika*, (11), pp. 81–85. (In Russian). <https://doi.org/10.24158/spp.2018.11.14>

### Информация об авторе

**Анна Александровна Васильева** — кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры русского языка МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### Information about the author

**Anna A. Vasilyeva** — PhD in Philology, Senior Lecturer, Department of the Russian language, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 19.04.2022; одобрена после рецензирования 08.05.2022; принята к публикации 10.06.2022.

The article was submitted 19.04.2022; approved after reviewing 08.05.2022; accepted for publication 10.06.2022.

# МЕТАМОДЕРНИСТСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В СОВРЕМЕННЫХ ОПЕРНЫХ ПОСТАНОВКАХ: ЖАНР В ПОИСКАХ НОВОЙ ВЫРАЗИТЕЛЬНОСТИ

Анна Николаевна Кириллова

---

МГИМО МИД России, Москва, Россия  
[Kirillova\\_A\\_N@my.mgimo.ru](mailto:Kirillova_A_N@my.mgimo.ru)

---



**Аннотация.** Данная статья посвящена режиссёрскому театру как важному этапу в эволюции оперного жанра и одновременно неоднозначному культурному феномену. В связи с резким ростом интереса к опере в последней четверти XX в. на Западе начинает распространяться концепция «режиссёрской оперы», которая обязана своим становлением и расцветом ситуации постмодерна. В настоящее время термин «режиссёрская опера» активно используется в российском искусствоведении. В результате проведенного анализа установлено, что в работах большинства исследователей музыкального театра данная концепция ассоциируется с провокационным характером работ и слишком спекулятивными сценическими интерпретациями опер, а также видимой вольностью в обращении с классическим наследием, ведущей к разрушению оперного канона. Одновременно с теоретическим осмыслением явления режиссёрской оперы, в результате масштабных кризисов рубежа XX и XXI вв., а также усталости от «разъедающей иронии» постмодернизма, появляется концепция метамодернизма. Согласно теоретикам метамодернизма, новая культурная парадигма ставит перед собой цель перекодировать современную культуру через искусство. Отстаивая свою социальную значимость и жизненность, оперный театр вслед за другими видами искусства меняет свою эстетику, демонстрируя тенденции, связываемые с метамодернизмом. Обозначенные тенденции, проявившиеся в период 2016–2018 гг., могут рассматриваться как проникновение метамодернистских тенденций в современный оперный театр. В качестве примеров рассмотрены постановки оперы Дж. Верди «Травиата» Р. Уилсоном и оратории А. Онегера «Жанна Д'Арк на костре» Р. Кастеллуччи.

**Ключевые слова:** постмодернизм, метамодернизм, новая искренность, театр, опера, оперный театр, режиссёрский театр, режиссёрская опера

**Для цитирования:** Кириллова А.Н. Метамоде́рнистские тенденции в современных оперных постановках: жанр в поисках новой выразительности // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 147–158. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-147-158>

Research article

## THE METAMODERN TRENDS IN THE CONTEMPORARY OPERA PRODUCTIONS. TOWARDS NEW EXPRESSIVENESS

Anna N. Kirillova

MGIMO University, Moscow, Russia  
Kirillova\_A\_N@my.mgimo.ru

**Abstract.** This paper focuses on the director's theater as an important stage in the evolution of the opera genre and at the same time an ambiguous cultural phenomenon. Due to the rapid growth of interest in opera in the last quarter of the twentieth century, the concept of *director's opera*, which owes its formation and flourishing to the postmodern condition, begins to spread in the West. At present the term *director's opera* is actively used in Russian art criticism. As a result, it was found that the majority of researchers of musical theater in their works associate this concept with the provocative nature of works and too speculative stage interpretations of operas, as well as apparent liberty in the treatment of classical heritage, leading to the destruction of the opera canon. Simultaneously, with the theoretical reflection of the phenomenon of *director's opera*, as a result of the major crises of the turn of the 20th and 21st centuries, as well as fatigue from the corrosive, destructing irony of postmodernism, the concept of metamodernism appears. According to the theorists of metamodernism, the new cultural paradigm aims to recode modern culture through art, and music was the first to embrace metamodernism that later on penetrated and conquered various cultural spheres. Defending its social significance and vitality, opera theater, following other art forms, changes its aesthetics, demonstrating trends associated with metamodernism, for instance allows for unexpected collaborations that welcome very different people to shine their otherness. As a result of the study of literature and empirical materials, the author concludes that the outlined intensions, which appeared in the period 2016–2018, can be considered as significant examples of the penetration of metamodern trends in contemporary opera theater. As the examples, the writer considers production of Verdi's opera *La Traviata* by Wilson and Arthur Honegger's oratorio *Joan of Arc at the Stake* by Castellucci.

**Keywords:** postmodernism, metamodernism, new sincerity, theater, opera, opera theater, director's theater, director's opera

**For citation:** Kirillova, A. N. (2022) 'The Metamodern Trends in the Contemporary Opera Productions. Towards New Expressiveness', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(2), pp. 147–158. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-147-158>

**И**сследование теории, практики и эпистемологии межкультурного взаимодействия обретает особую значимость в отношении системного поддержания сложившегося и осмысленного конструирования складывающегося языка коммуникации в сфере культуры и искусства. Одной из авторитетных площадок в этой области является оперное искусство, претерпевающее в настоящее время очередную фазу трансформации как в России, так и за рубежом. Отечественные оперные традиции ценятся в равной мере своим консерватизмом и инновационными поисками, отвечая вкусам самой взыскательной отечественной и зарубежной публики, являясь одним из наиболее проработанных «экспортёров» образа современной России. В этой связи необходимо установить возможности и границы взаимопонимания культур на примере кейса «метамодерн в современной опере».

На рубеже XX и XXI вв. исследователи начинают активно говорить о появлении нового языка описания явлений и тенденций современной эстетики, обозначенного в качестве понятия «метамодернизм». Метамодернистские тенденции обнаруживают себя в различных видах искусства, в том числе театральном, и, в частности, оперном.

Важным для отечественного интеллектуального пространства и данного исследования является перевод на русский язык и выход книги Робина ван ден Аккера «Метамодернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма». Данная книга объединяет высказывания влиятельных современных философов в дебатах о гранях постпостмодернизма в XXI в. Мыслители анализируют метамодернистские тенденции в отношении литературы, изобразительного и киноискусств, не затрагивая собственно тематику музыкального театра [Метамодернизм. Историчность, аффект, 2021].

Среди отечественных авторов, исследующих данную проблематику, следует выделить работы А.В. Павлова [Павлов, 2018], А.А. Гребенюка [Гребенюк, 2019], В.А. Сербинской [Сербинская, 2017], А.В. Венковой [Венкова, 2018], П.Е. Спиваковского [Спи-

ваковский, 2018]. Заметный вклад в осмысление и развитие метамодернизма вносит исследование Настасьи Хрущевой «Метамодерн в музыке и вокруг неё», в котором предпринята попытка осуществить анализ функционирования маркеров метамодернизма на примере музыкального искусства конца XX – начала XXI вв. [Хрущева, 2020].

При этом в области философского осмысления метамодернистских тенденций в театральном искусстве очевидна диспропорция между множеством наблюдаемых фактов и их теоретическим осмыслением. Несмотря на наличие опыта отдельных наблюдений, изучение метамодернистских тенденций в оперных постановках современных режиссёров не носит систематического характера, что определяет актуальность данного исследования.

Цель исследования — выявить метамодернистские тенденции режиссёрской оперы на примерах постановок Р. Уилсона и Р. Кастеллуччи.

Для достижения поставленной цели необходимо обратиться к этапам появления и развития концепции режиссёрской оперы, создавшим условия переопределения жанра, уделив особое внимание осмыслению данного феномена отечественными исследователями музыкального театра. Рассмотрев оперные постановки Р. Уилсона и Р. Кастеллуччи, выявить в данных работах черты, позволяющие определить их в качестве метамодернистских.

Проблематика данного исследования обусловила необходимость применения междисциплинарного подхода с привлечением методологии как философских, так и театроведческих дисциплин. Обще-научные методы системного и структурно-функционального анализа призваны выявить структурные связи и основные свойства метамодернистских тенденций в современных оперных постановках.

Научный дискурс, связанный с оперой, весьма разнообразен и полон множества общих и специальных тем для размышлений. Явление, которое было рождено в Италии на рубеже XVI–XVII вв. в пику существовавшему тогда театральным и музыкальным формам, прошло тернистый путь развития, и, сохраняя и оберегая свои

канонические жанровые черты, остается искусством современным и актуальным, таящим в себе безграничный потенциал для переопределения. Стремясь находиться на переднем крае актуального мышления и эстетических ценностей «в век, когда теоретики провозглашают исчерпанность культуры, а практики занимаются бесконечным цитированием и созданием всё новых интерпретаций произведений прошлого, конкурируя в эпатажности и коммерческом успехе» [Шапинская, 2016], опера как синтетический жанр перераспределяет удельный вес своих составляющих и переживает процесс активного обновления художественного языка.

Важным этапом в эволюции оперы можно считать появление такого яркого культурного феномена, как режиссёрский театр. В связи с резким ростом интереса к опере у крупных режиссёров и зрителей на Западе в последней четверти XX в. начинает распространяться концепция «режиссёрской оперы», согласно которой не партитура и либретто имеют первостепенное значение, а их интерпретация, сценическое воплощение. Для определения нового подхода стали использовать немецкоязычный термин «Regietheater» (или «Regieoper»), введенный оперным режиссёром Виландом Вагнером и буквально заимствованный русскоязычной традицией. В свою очередь, внук великого композитора вдохновлялся театральной эстетикой и философией швейцарского художника-сценографа Адольфа Аппиа, стремившегося «вернуть в центр действия» актёра как носителя драмы.

Напомним: роль режиссёра в опере первоначально возникла из потребности в человеке, выполняющем административные обязанности. Этот человек в первую очередь занимался художественным планированием и отбором исполнителей, номинально контролируя все репетиции и спектакли. Однако в XX в. значение режис-

сёра как творческого визионера становилось всё более заметным.

Как считает искусствовед И. Яськевич, несмотря на то, что серьёзная режиссура пришла в оперу более ста лет назад (например, в России с опытами мамонтовской Частной оперы и экспериментами Всеволода Мейерхольда), современный этап развития оперной режиссуры начался менее полувека назад и был тесно связан с глобальным направлением в гуманитарных науках, получившим название «постмодернизм». С этим исследователь связывает выход на первый план фигуры режиссёра, которому отдается пальма первенства как в сценическом представлении оперной партитуры, так и в развитии оперы как вида искусства и в общении с оперной аудиторией<sup>1</sup>.

Следует отметить, что среди исследователей музыкального театра нет единого мнения по этому поводу. Например, музыкальный критик и историк оперы Е. Цодокос утверждает, что «те, кто полагает, что возобладавшие нынче режиссёрские принципы, в частности, актуализация сюжета или приращение добавочных смыслов — порождение последних десятилетий, ошибаются. Если взять отечественную историю, можно даже назвать вполне конкретную дату: уже в 1913 г. известный в то время режиссёр Иосиф Лапицкий поставил в петербургском театре Музыкальной драмы «Кармен», где испанской Севилье был придан вид современного города, классические герои щеголяли в современных одеждах, а на сцене появлялась карета скорой помощи...» [Шапинская, 2016].

Если не своим рождением, то становлением в качестве преобладающего направления и расцветом «режиссёрская опера» обязана именно ситуации постмодерна. Своеобразным водоразделом в истории современного оперного театра становится постановка цикла из четырёх эпических опер «Кольцо нибелунга» Патрисом Шеро

<sup>1</sup> Yaskévitch. I. Opera of Postmodernism and New Challenges of Opera Criticism // Critical Stages/Scènes critiques — 2020. — Jun. (№ 21). — URL: <https://www.critical-stages.org/21/opera-of-postmodernism-and-new-challenges-of-opera-criticism/>

в 1980 г. в рамках Байрейтского фестиваля. Демонстрируя редкую смелость, режиссёр отказался от примерного следования ремаркам Вагнера, от исторических костюмов, таким образом пытаясь противостоять проникновению мифа в свой спектакль. Перекладывание вагнеровского эпоса на историю культуры и классовый конфликт, виртуозное соединение «мерцающего историзма» с точным психологическим разбором взаимоотношений главных героев приводят к тому, что постановка Шеро звучит как «глобальное высказывание, связанное с размышлением о судьбах европейской цивилизации, мощнейший метатекст с большим философским и социально-культурным потенциалом»<sup>2</sup>.

Борясь за свою социальную значимость и жизненность, оперный театр изменяет свою эстетику вслед за другими видами искусства и демонстрирует постмодернистские тенденции. И. Яськевич определяет следующие черты постмодернистских театральных и оперных постановок: стилистическая эклектика со смешением жанров и видов театрального представления, ироническое отношение к первоисточнику, перенос места и времени действия, отказ от их уточнения; широкое использование гротеска и клоунады, привнесение в постановку шокирующих ценностей (чаще всего сексуальности), объединение спектакля с помощью техники коллажа или киномонтажа, сосуществование традиционных декораций с последними технологическими разработками, вытеснение занавесов и кулис закрытыми павильонами<sup>3</sup>.

Технический прогресс порождает своеобразный новый позитивизм, в результате которого драматический театр, а за ним и оперный начинают искать причинно-следственные связи, уходит привычка к недетализированности. Зритель, воспитанный крупными планами кинематографа,

привыкает вглядываться и обретает веру в то, что так или иначе всё может быть объяснено. Между предельной достоверностью происходящего на сцене и возвышенностью слышимого из оркестровой ямы образуется некое третье измерение, в котором слушатель соприкасается с реальностью и искренне затронут. Такая приобретённая убедительность помогла опере вновь вернуться на территорию актуального искусства.

В российском искусствоведении активно используют термин «режиссёрская опера», подразумевая под ним наличие оригинальной постановочной концепции и приоритет режиссёрской интерпретации над оценкой музыки. Не всегда и не всеми исследователями оперного театра это понятие используется нейтрально. В отечественном культурном контексте, сокращаясь до «режоперы», термин довольно часто приобретает негативные коннотации, сигнализируя об определённой усталости критиков и публики от провокационного характера работ и слишком спекулятивных сценических интерпретаций, видимой вольности в их обращении с классическим наследием, ведущей к разрушению оперного канона. Многие радикально настроенные и равнодушные к судьбе музыкального театра исследователи в своих статьях зачастую прибегают к высказыванию Ю.Х. Темирканова — человека, чьё имя неразрывно связано с культурным ландшафтом Санкт-Петербурга. В одном из интервью он так выразил своё отношение к новому культурному явлению: «Опера — великий жанр. Но вот моё личное мнение: оперу убивают режиссёры. Я думаю, что почти уже убили»<sup>4</sup>. По мнению прославленного дирижёра, «режиссёр в спектакле должен быть, как сердце: если оно у тебя не болит, ты даже не знаешь, с какой стороны оно находится»<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Кухаренко И., Федянина О., Кольцо Пандоры // Коммерсант. — 2018. — 6 апр. — URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3586858>

<sup>3</sup> Yaskевич.

<sup>4</sup> Бодрова Т. Интервью с Ю. Темиркановым — 2011 — 9 апр. — URL: <https://www.classicalmusicnews.ru/interview/yuri-temirkanov-2011/>

<sup>5</sup> Веселаго К. Интервью с Ю. Темиркановым — 2008 — 21 апр. — URL: <https://www.fontanka.ru/2008/04/21/067/>

Под большое сомнение исследователи ставят компетентность современных режиссёров и их способность усваивать и развивать предшествующие теоретические и практические достижения в области оперного театра. Как считает искусствовед и автор множества научных статей А. Чепинога, задача музыкального театра и режиссёров, посвятивших себя опере, состоит прежде всего «в глубоком философском осмыслении фактов действительности» [Чепинога, 2017: 25]. Но вместо этого молодые и амбициозные творцы увлечены личностной психологией и используют произведения великих композиторов как повод лишиться раз рассказать зрителю о себе.

Подобную позицию поддерживает музыковед и главный редактор интернет-журнала «OperaNews» Е.С. Цодоков, высказывая мнение, что опера в классическом понимании в настоящее время гибнет, и довершают этот процесс фатальные изменения социума и режиссёрский произвол. В третьем диалоге с доктором философских наук Е.Н. Шапинской, историк оперы говорит: «Удивить и шокировать — вот главная задача нынешнего режиссёра. В этой задаче ему успешно помогает всё тот же китчевый подход, одобренный наиболее действенными театральными приёмами воздействия на публику — эротикой, шизофреническими и садомазохистскими эскападами, циничным вышучиванием» [Шапинская, 2016].

В другой статье Е.С. Цодоков большое внимание уделяет тем трансформациям жанра, которые связаны непосредственно с ситуацией постмодерна. Для исследователя искусство — это «свобода и ограничение», и именно классическая опера всегда демонстрирует и настаивает на таких ограничениях, как особая темпоральность, кинематика звукоизвлечения, сужающая мизансценическое и актерское пространство свободы певца. Этому также способствует наличие театральных условностей постановки в виде увертюры или занавеса, формирующих границы и отделяющих ис-

кусство от жизни. Постмодернизм же уничтожает эту оппозицию свободы и ограничения, в результате чего занавес отсутствует вовсе, увертюра экранизируется, а певцы исполняют свои каватины, свисая вниз головой на странной театральной конструкции, а не обращаясь к залу. Ситуация постмодерна, по мнению исследователя, привела к тому, что опера в классическом понимании слова прекратила своё существование и её место занял совершенно другой вид искусства, имеющий своё право на зрительское внимание<sup>6</sup>. Однако те «новые формы жизни», которые современный театр нашёл для оперы, считает А.А. Бояринцева, у одной части публики вызывают энтузиазм и восторг, а другую заставляют тревожиться [Бояринцева, 2013].

Безусловно, у такого интересного и неоднозначного культурного явления, как «режиссёрская опера», есть и свои сторонники. Например, искусствовед М.Я. Куклинская считает, что данная концепция — «не казус, не следствие модных тенденций, а неотъемлемая часть художественной реальности нашего времени, свершившийся факт, который требует осмысления и серьёзного анализа» [Куклинская, 2018: 273]. Несмотря на неоднозначность нового подхода к делу, исследователь полагает, что данный процесс во многом поспособствовал изменению традиционных представлений о жанре, выявлению его скрытых возможностей, появлению и формированию оперного артиста нового типа, который своим ярким актерским дарованием становится дополнительным стимулом для создания и развития режиссёрской концепции. Занимая схожую позицию, В. Спорышев в своём диссертационном исследовании высказывает мнение, что драматическая режиссура, имеющая «собственную традицию и причины, определившие развитие театрального и кинематографического подходов», позволивших ей проникнуть в «закрытую систему музыкального театра», явилась «источником многообразия постановочных реше-

<sup>6</sup> Цодоков Е.С. Опера — «уходящая натура» или Поминки по жанру (продолжение) — 2009 — 5 июля. — URL: <https://www.operanews.ru/history54—5.html>

ний, [...] новаторства в оперной режиссуре» [Спорышев, 2020: 225]. Среди адептов концепции «режиссёрской оперы», по мнению М.Я. Куклинской, есть настоящие профессионалы, которым «удается “снять” оперу “с котурнов”, сделать этот жанр органичным, способным говорить с современным зрителем на актуальные для него темы на сложном, но чрезвычайно выразительном языке» [Куклинская, 2018: 273].

При этом уже на рубеже столетий исследователи начинают говорить об определённых изменениях, ведущих к преодолению «детской болезни постмодернизма», кризисе и новом этапе переопределения жанра. Как отмечает в одной из своих статей оперный критик А. Макарова, в режиссёрском оперном театре в начале XXI в. происходит «бархатная революция» — логичные, «сухие» спектакли постепенно превращаются в поэтические, а «волшебное и ирреальное, [...] отвоёвывает свои позиции обратно»<sup>7</sup>. Анализируя ряд спектаклей зарубежных и отечественных режиссёров, И. Яськевич так же приходит к выводу, что основы постмодернизма пошатнулись: создатели спектаклей вновь занимаются серьёзными проблемами, а иронию сменяет сочувственное отношение<sup>8</sup>.

На рубеже XX и XXI вв. философы, исследователи культуры, социологи начинают говорить и писать о конце постмодернизма и возникновении новой лексики для описания текущего исторического момента и культурного ландшафта. Вводится рабочий термин «постпостмодернизм», включающий в себя несколько концепций, среди которых особенно выделяется своей работоспособностью и популярностью в русскоязычном пространстве концепция под названием «метамодернизм». Данная концепция появляется благодаря двум европейским философам, Р. ван ден Аккеру и Т. Вермюлену, выпустившим в 2010 г. опубликованном в «Journal of Aesthetics & Culture» эссе «Заметки о метамодернизме» [Vermeulen, Akker, 2010: 1–14]. Спустя семь

лет, объединившись с рядом авторов, готовых включить свои исследовательские интересы в проект метамодерна, они выпускают книгу, с переводом которой спустя два года смогли ознакомиться русские читатели. Незначительным образом смещая акценты, добавляя ссылки и новые аргументы, теоретики метамодернизма настойчиво и небезуспешно продолжают борьбу по утверждению своего варианта интерпретации нового состояния культуры в качестве доминирующего. Основная задача данной концепции заключается в перекодировке современной эстетики и культуры через искусство, которое способно «выражать совместный опыт, приобретаемый в определённый временной промежуток на определённом пространстве» [Метамодернизм. Историчность, аффект..., 2021: 49].

Главным методологическим приёмом метамодернизма, по мнению исследователей, является осцилляция. Метамодернизм существует между «полюсами модерна и постмодерна, метафизического космизма и ризоматической вневекторности» [Кириллова, Беломыцев, 2021: 18], что влечёт за собой отказ деятелей культуры «от тактик имитации в пользу мифа, от меланхолии — в пользу надежды, от эксгибиционизма — в пользу ангажемента» [Павлов, 2019: 5]. Метамодернистские раскачивания способствуют «движению к целостности через антиномии» [Аль-Хатиб, Зайцева, 2022: 10] и приводят к своеобразной «новой искренности», «новой уязвимости», преодолению цитатности постмодерна и реабилитации метанарратива на новом уровне.

Тенденции метамодерна обнаруживают себя в философии, архитектуре, психологии, литературе, кинематографе, музыке. По мнению российского композитора и музыковеда Н. Хрущевой, первый полноценный метамодерн наблюдается именно в музыке: «музыка шла к метамодерну своим путём, и кажется, что метамодерн возник в ней раньше, чем где-либо ещё: как будто в

<sup>7</sup> Макарова А. Режиссёрский оперный театр и волшебное. — 2019 — 5 февр. — URL: <https://vk.com/@728261605-rezhisserskii-opernyi-teatr-i-volshebnoe>

<sup>8</sup> Yaskевич.

ней самой изначально лежали его основания» [Хрущева, 2021: 177].

В книге «Метамодерн в музыке и вокруг неё» Н. Хрущева пишет о возвращении аффекта, непосредственно связанного с восстановлением метанарратива, цель которого вернуть «атрофированным органам восприятия постмодерна новую чувствительность» [Хрущева, 2021: 85]. Метамодернистская эмоция, сохраняя внутри себя эмоциональную атрофированность постмодерна, при этом не лишена энергетического импульса и силы, а наоборот «приводит к отстранённости, которая одна только и помогает [...] набрать настоящую мощь — как маска, не лишаящая актёра энергии, а умножающая её, как любое ограничение в искусстве» [Хрущева, 2021: 86]. Музыковед подмечает, что аффект постепенно проявляет себя в разных видах искусства. В театре мы можем наблюдать его «в виде напряжения статики» [Хрущева, 2021: 88] и «возрождения церемониальности» [Хрущева, 2021: 99] в новом качестве, избавленной от любых культовых, исторических и религиозных отсылок.

Вместе с тем опера, являясь консервативным жанром, ограничивающим рецепцию нововведений, также обнаруживает тенденции метамодерна. В частности, в творчестве такого режиссёра, как Р. Уилсон проявляются такие черты метамодерна, как «возвышение над цитированием» и «новая меланхолическая статика» [Хрущева, 2021: 102]. Метамодернистскому преобразованию Р. Уилсон подвергает даже такие объекты, которые, казалось бы, совсем не предназначены для него — так опера Дж. Верди «Травиата», выпущенная в рамках Дягелевского фестиваля в 2016 г., превращается в череду статичных совершенных аффектов. Перед зрителями предстает космически пустое пространство сцены, наполненное изумительно точным в соответствии с музыкой светом, из которого изгнаны всяческое бытоподобие, конкретика, намёки на вещную среду. И вот в эту

среду, пронизанную ледяным минимализмом, помещена одна из самых страстных и слезоточивых опер мирового репертуара. Оперные герои Р. Уилсона выключены из потока времени, переведены из времени исторического в мифологическое. Теоретик современного театра Х.-Т. Леман характеризует театр Р. Уилсона как «неомифичный», утверждая, что «в наше время, когда “нормально” организованное повествование уже не может достигнуть мифической “плотности”, театр Уилсона пытается приблизиться к до-рациональной логике мифического мира образов» [Леман, 2013: 129].

Движение и статика — вот важнейшие инструменты, которыми Р. Уилсон создает дискретный, но очень органичный темпоритм. Режиссёр оставляет певцам минимум пластической свободы, преобразуя в «жестулирующие скульптуры» [Леман, 2013: 130], тем самым усиливая контраст между несвободой закованного правилами и предписаниями тела певца и свободой его эмоционального исполнения. В этом спектакле всё выстроено на антиномиях, оппозициях, контрастах. Для постановщика «Травиата» — «это произведение о стали и бархате: что-то холодное и металлическое — и что-то тёплое и мягкое»; свою основную задачу он видит в соединении этих двух начал и достижении идеального баланса. Поэтому «Виолетта должна быть полна глубокого внутреннего смысла. Её голос должен быть горячим и страстным, но сама она, её тело должно быть очень холодным. Её жесты, движения должны быть полны льда, а её голос — огня»<sup>9</sup>.

Торжественно замедленная мистериальность театра-ритуала Р. Уилсона и яркие чувственные слуховые впечатления от оркестра и хора под руководством «дирижёра танцующего»<sup>10</sup> Т. Курентзиса спорили между собой, и в этом споре рождалось удивительно гармоничное единство противоположностей. В данном случае будет уместным процитировать Н. Емчен-

<sup>9</sup> Баталина Ю., 2016, Роберт Уилсон: я сторонник абстрактной режиссуры. — 2016 — 16 июня — URL: <https://www.newsko.ru/articles/nk—3229243.html>

<sup>10</sup> Бирюкова Е., Дирижёр танцующий // Известия — 2003 — 6 июня — URL: <https://iz.ru/news/277586>

ко, которая в своей статье о метамодерне пишет: «Метамодерн — это площадка, где нужны любые максимально разные люди, где успех не в союзе подобных, а в союзе равных, но разных. Вот это объединение разного, работа с другим, работа с непонятным — одно из ключевых правил и возможностей метамодерна»<sup>11</sup>. Союз таких разных, но равных Р. Уилсона и Т. Курентзиса сделали возможным для публики услышать такую «Травиату» — и удивиться, как возможно прочесть, услышать и транслировать залу столь популярную музыку с такой суггестивной силой, «новой душевностью» и свежестью.

Анализируя творчество Р. Уилсона, Н. Хрущева приходит к выводу, что «аффект Уилсона статичен не только внутри его спектаклей, но и между ними», за что вызывает осуждение со стороны публики и критиков, обвиняющих его в самоповторах [Хрущева, 2021: 103]. Как будто в подтверждение этой мысли американский режиссёр, давая ответ на вопрос, какой бы спектакль он посоветовал человеку, не знакомому с его творчеством, для получения наиболее точного представления о его театральном методе, отвечал: «Я вспоминаю, как архитектор Марсель Брейер однажды сказал: “В одном стуле, который я нарисую, можно увидеть всю мою эстетику, весь мой стиль, тот же, в котором я построю огромное здание или даже целый город”. Достаточно увидеть один мой спектакль, даже пять минут из него, чтобы понять мой стиль. Иногда я думаю, что достаточно всего одного жеста, чтобы понять меня. Во всяком случае, я стремлюсь к этому»<sup>12</sup>.

Одним из способов реабилитации метанарративов в ситуации метамодерна Н. Хрущева видит в «воспроизведении мифологической решётки», подразумевая под этим не простое обращение к мифологическому сюжету, а «воспроизведению самой логики мифа» [Хрущева, 2021: 73]. И если

для творца ситуации постмодерна было важнее уйти от мифа и мистерии в сторону психологии и эмоций, то для режиссёра, демонстрирующего в своих работах метамодернистские тенденции, миф становится точкой отсчёта.

В таком случае кажется вполне естественным и даже неизбежным рассматривать через метамодернистскую линзу оперные работы итальянского режиссёра Р. Кастеллуччи, для которого «важно работать в опере только над теми произведениями, которые способны предложить [...] определённую дозу мифологии» [Вилисов, 2020: 122]. Для режиссёра «мифология — это другой тип геометрии, мироустройства», который приносит с собой идеи прошлого, но также «демонстрирует на сцене другую психологическую структуру, которая находит отражение в интимной сущности каждого зрителя» [Вилисов, 2020: 122]. Имея за плечами опыт постановок Эсхила и Шекспира, переосмыслив сущность древнегреческой трагедии в своих более поздних работах и найдя для неё актуальную форму, Р. Кастеллуччи приходит с драматической сцены в оперу.

По мнению исследователя современного театра В. Вилисова, в оперных работах итальянского режиссёра «всегда есть центр и вертикаль, иерархия» [Вилисов, 2020: 122], что созвучно новой культурной логике, этому «цветку, выросшему над ризомой» [Хрущева, 2021: 22], стремящемуся заново выстроить вертикальные связи вместо горизонтальных. Как и многие интеллектуалы, уставшие от «разъедающей» иронии постмодерна и тоскуя по силе и энергии модерна, Р. Кастеллуччи подчёркивает, что сторонится иронии в своих работах и критикует её, прибегая к цитированию Дэвида Фостера Уоллеса [Вилисов, 2020: 125], чьё творчество исследователи в большинстве своем трактуют как метамодернистское.

<sup>11</sup> Емченко Н. Метамодерн на пальцах + 7 правил нового времени. Новая искренность и метамодернизм 2021 примеры. — 2021 — 17 февр. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=OXetQQJ7p1g>

<sup>12</sup> Должанский Р. Роберт Уилсон: в театре всё должно быть механическим — 1998 — 23 мая — URL: [http://www.smotr.ru/olimp/olimp\\_wil\\_d.htm](http://www.smotr.ru/olimp/olimp_wil_d.htm)

Для открытия Дягилевского фестиваля в 2018 г. в «пермском форуме»<sup>13</sup> Р. Кастеллуччи выбирает ораторию швейцарского композитора А. Оннегера «Жанна д'Арк на костре», поверив в её оперный потенциал. Начавшееся прологом без музыкального сопровождения (уроком истории, на котором детям рассказывают об отважной французской девушке), театральное действие вскоре «от суетливой современности [...] уходит в величественную архаику, прорываясь из провоцирующей радость узнавания “театра жизненных соответствий” к суггестивному, мистериальному театру-ритуалу»<sup>14</sup>.

В спектакле можно обнаружить линейный нарратив, не перегруженный символами и вполне поддающийся пересказу. Важно отметить, что в этой работе «мрачный певец деконструкции и кошмарных образов»<sup>15</sup> хоть и не высказывается прямолинейно, но явно стремится обозначить и подчеркнуть важнейшие смысловые акценты, чем приводит в недоумение часть зрителей, хорошо знакомых с творческим методом режиссёра и его работами на поприще драматического театра. Используя терминологию метамоде́рнистов, оперный спектакль Р. Кастеллуччи колеблется между зрелищностью и переживанием, абстрактностью и достоверностью.

Драматическая оратория А. Оннегера, эта «грандиозная народная фреска»<sup>16</sup>, состоит из одиннадцати сцен с чередованием музыкальных и речевых эпизодов. Если у либреттиста Клоделя Жанна постепенно превращается из пастушки в католическую святую, то итальянский режиссёр как будто вынимает хрупкую и уязвимую молодую женщину, боящуюся смерти, из позолоченной статуи национальной героини.

Обращаясь к одному из главных европейских образов и при этом сообразуясь с современностью и психологией современ-

ного зрителя, воспитанного социальными сетями, режиссёр пытается освободить образ знаменитой девы от многочисленных трансформаций и мифических наслоений, «представив его во всей наготе и мощи человеческого»<sup>17</sup>. Часть оркестрантов, певцов и хор режиссёр размещает в бельэтаже, ложах бенуара и между зрителями, чем «преображает буржуазную горизонталь итальянской сцены-коробки с её чётким разделением на сцену и зал в бытийную вертикаль, отводя публике привилегированное место в самом центре звучащей вселенной»<sup>18</sup>.

Итак, в театре, в том числе оперном, метамоде́рнистские тенденции проявляют себя прежде всего в возвращении аффекта, непосредственно связанного с восстановлением метанарратива, уходе от цитирования и постмоде́рнистской иронии. Метамоде́рнистский аффект проявляет себя в разных видах искусства, в опере же его можно наблюдать в новом качестве — в виде напряжения статики и возвращении церемониальности. И если для деятелей искусства эпохи постмоде́рна было характерно стремление уйти от мифологизма тайного священнодействия в сторону психологии и эмоций, гротеска и повышенного внимания к «низким» темам, то для режиссёров, демонстрирующих в своих работах тенденции метамоде́рнизма, одним из ключевых моментов является обращение к иным психологическим структурам — логике мифа и церемониальности — взятым на качественно новом уровне.

Представляется, что обозначенные тенденции, проявившиеся в период 2016–2018 гг., могут рассматриваться в качестве значимых примеров проникновения метамоде́рнистских тенденций в современном оперном театре. Изучение актуального состояния режиссёрской оперы является целью дальнейших исследований.

<sup>13</sup> Ренанский Д. Божественная ересь // Коммерсант — 2018 — 18 июня — URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3661229>

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Вилисов В. Интервью с Р. Кастеллуччи — 2018 — 5 июня — URL: <https://lenta.ru/articles/2018/06/05/castellucci/>

<sup>16</sup> Михеева Л. Оннегер. Оратория «Жанна Д'Арк на костре» — URL: <https://www.belcanto.ru/or—honegger—darc.html>

<sup>17</sup> Кулагина В. Жанна, удиви меня! // Новый компаньон — 2018 — 13 июля — URL: <https://www.newsko.ru/articles/nk—4771576.html>

<sup>18</sup> Ренанский

**Список литературы:**

- Аль—Хатиб И., Зайцева М.Л. Проявление метамодернистских тенденций в режиссерской интерпретации Дмитрием Черняковым оперы П. И. Чайковского "Евгений Онегин" (2006 г.) // Вестник Саратовской консерватории. Вопросы искусствознания. — 2022. — № 1. — С. 9-15.
- Бояринцева А.А. Оперные постановки XXI века: игры на спорной территории (контуры темы) // Научно-методический электронный журнал Концепт. — 2013. — Т. 3. — С. 3351-3355.
- Венкова А.В. Политики идентификации в искусстве метамодернизма // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. — 2018. — № 32. — С. 203-213. <https://doi.org/10.17223/22220836/32/20>
- Вилисов В. Нас всех тошнит. Как театр стал современным, а мы этого не заметили. — Москва: Издательство АСТ, — 2020 — 317 с.
- Гребенюк А.А. Культурно—исторический анализ переживаний человека эпохи метамодернизма // Азимут научных исследований: педагогика и психология. — 2019. — Т. 8, № 1. — С. 326—330. <https://doi.org/10.26140/anip—2019—0801—0081>
- Кириллова А.Н., Беломыцев А.А. Смысловые осцилляции музыкального сопровождения античного культа как основания элементов метамодернизма в творчестве современных оперных режиссёров // Культура и искусство. — 2021. — № 8. — С. 11-19. <https://doi.org/10.7256/2454—0625.2021.8.36335>
- Куклинская М.Я. Опера и "режиссерский" театр XXI века // Обсерватория культуры. — 2018. — Т. 15, № 3. — С. 272—281. <https://doi.org/10.25281/2072—3156—2018—15—3—272—281>
- Леман Х.—Т. Постдраматический театр. — Москва: ABCdesign, 2013. — 311 с.
- Метамодернизм. Историчность, аффект и глубина после постмодернизма / под ред. Р. ван ден Аккер. — Москва: РИПОЛ классик, 2021. — 444 с.
- Павлов А.В. Образы современности в XXI веке: метамодернизм // Логос. — 2018. — Т. 28, № 6. — С. 1-19. <https://doi.org/10.22394/0869—5377—2018—6—1—16>
- Сербинская В.А. Постмодернизм и метамодернизм: разграничение понятий и черты метамодернизма в современной литературе // Парадигма: философско-культурологический альманах. — 2017. — № 26. — С. 22-30.
- Спиваковский П.Е. Метамодернизм: контуры глубины // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. — 2018. — № 4. — С. 196-211.
- Спорышев В.П. Мир оперы: от традиций к новаторским формам // Ярославский педагогический вестник. — 2020. — № 1(112). — С. 224—230. <https://doi.org/10.20323/1813—145X—2020—1—112—224—230>
- Хрущева Н. Метамодерн в музыке и вокруг нее. — Москва: РИПОЛ классик, 2020. — 299 с.
- Чепинога А.В. Проблема актуальности оперной драматургии // Язык. Словесность. Культура. — 2017. — Т. 7, № 3. — С. 20-30.
- Шапинская Е.Н. Парадокс об опере — 3. Опера в эпоху "посткультуры": трансформация культурной формы или смерть жанра? // Культура культуры. — 2016. — № 2. — С. 6.
- Vermeulen T., van den Akker R. Notes on metamodernism // Journal of Aesthetics & Culture. — 2010. — Vol. 2, № 1. — P. 5677. <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>

**References:**

- Akker, R. van den., Gibbons, A. and Vermeulen, T. (2017) *Metamodernism historicity, affect and depth after postmodernism*. London; New York: Rowman & Littlefield. (Russ. ed.: (2021) *Metamodernizm: Istorichnost', Affect i Glubina posle modernizma*. Moscow: RIPOL Classic Publ.).
- Alkhateeb, E. and Zaitseva, M. L. (2022) 'Manifestation of Metamodern Tendencies in Dmitry Chernyakov's Directorial Interpretation of Tchaikovsky's Opera Eugene Onegin (2006)', *Vestnik Saratovskoj konservatorii. Voprosy iskusstvovoznaniâ*, (1), pp. 9–15. (In Russian).
- Boyarintzeva, A. (2013) 'Opera statements of the XXI century: games in the disputableterritory (subject con—tours)', *Koncept*, 3, pp. 3351–3355. (In Russian).

- Chepinoga, A. V. (2017) 'The problem of opera drama relevance', *Language. Philology. Culture*, 7(3), pp. 20–30. (In Russian).
- Grebenyuk, A. A. (2019) 'Cultural and Historical Analysis of the Human Experiences of the Era of Metamodernism', *Azimuth of scientific researches: pedagogy and psychology*, 8(1), pp. 326–330. <https://doi.org/10.26140/anip—2019—0801—0081>
- Khrushcheva N. (2020) *Metamodern v muzyke i vokrug nee [Metamodern in and around music]*. Moscow: RIPOL klassik Publ. (In Russian).
- Kirillova, A. N. and Belomytsev, A. A. (2021) 'Semantic oscillations of supporting music of the ancient cult as the foundation of metamodernism elements in the works of contemporary opera directors', *Culture and Art*, (8), pp. 11–19. (In Russian). <https://doi.org/10.7256/2454—0625.2021.8.36335>
- Kuklinskaya, M. Y. (2018) 'Opera and "Director's" Theatre of the 21st Century', *Observatory of Culture*, 15(3), pp. 272–281. (In Russian). <https://doi.org/10.25281/2072—3156—2018—15—3—272—281>
- Lehmann, H.—T. (1999) *Postdramatisches Theater*. Frankfurt am Main: Verlag der Autoren. (Russ. ed.: (2013) *Postdramaticheskij teatr*. Moscow: ABCdesign Publ.).
- Pavlov, A. (2018) 'Images of Modernity in the Twenty—First Century: Metamodernism', *Philosophical Literary Journal Logos*, 28(6), pp. 1–19. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/0869—5377—2018—6—1—16>
- Serbinskaia, V. A. (2017) 'Postmodernism and Metamodernism: Concepts Differentiation, and Metamodern Features in Modern Fiction', *Paradigma (Sankt—Peterburg)*, (26), pp. 22–30. (In Russian).
- Shapinskaya, E. N. (2016) 'Paradoks ob opere — 3. Opera v epokhu "postkul'tury": transformatsiya kul'turnoy formy ili smert' zhanra?', *Culture of Culture*, (2), p. 6. (In Russian).
- Spivakovsky, P. E. (2018) 'Metamodernism: Outlining the Contours', *Moscow State University Bulletin. Series 9, Philology*, (4), pp. 196–211. (In Russian).
- Sporyshev, V. P. (2020) 'World of Opera: from Traditions to Innovative Forms', *Yaroslavl Pedagogical Bulletin*, 112(1), pp. 224–230. (In Russian). <https://doi.org/10.20323/1813—145X—2020—1—112—224—230>
- Venkova, A. V. (2018) 'Identification Politics of Metamodern Art', *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedenie*, (32), pp. 203–213. (In Russian). <https://doi.org/10.17223/22220836/32/20>
- Vermeulen, T. and van den Akker, R. (2010) 'Notes on metamodernism', *Journal of Aesthetics & Culture*, 2(1), p. 5677. <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>
- Vilison, V. (2020) *Nas vsekh toshnit. Kak teatr stal sovremennym, a my etogo ne zametili [We're all sick of it. How theater has become modern, and we haven't noticed it]*. Moscow: Izdatel'stvo AST. (In Russian).

### Информация об авторе

**Анна Николаевна Кириллова** — аспирант кафедры философии им. А. Ф. Шишкина МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Information about the author

**Anna N. Kirillova** — PhD 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 04.05.2022; одобрена после рецензирования 06.06.2022; принята к публикации 14.06.2022.

The article was submitted 04.05.2022; approved after reviewing 06.06.2022; accepted for publication 14.06.2022.

# ЭВОЛЮЦИЯ ДИАЛОГА РОССИЙСКОГО И ИТАЛЬЯНСКОГО КИНЕМАТОГРАФА

Татьяна Анатольевна Доронина

Независимый исследователь, Москва, Россия  
[editor@apolloonline.ru](mailto:editor@apolloonline.ru) <https://orcid.org/0000-0003-2957-7877>



**Аннотация.** Взаимодействие российского и итальянского кинематографа возможно исследовать в нескольких ракурсах: как часть коммуникационной системы, как коммуникативный процесс в сфере культурных практик двух стран, и, наконец, как межкультурный диалог, который связывает воедино коммуникации, коммуникативы и художественно-культурные контакты, имплицитированные в механизмы феномена мягкой силы как взаимное притяжение, устойчивое позитивное отношение, обретение, наращивание, сохранение культурного опыта. В данном качестве взаимодействия в сфере кинематографа проявляется и как обретение творческого художественного единства в рамках большого и малого времени культуры (М.М. Бахтин), и как воплощение механизма динамики диалога культур: параллелизм, дихотомия, культурный лаг и шаг новизны, культурное ускорение и др. Всё это позволяет выявить не только историческую эпюру культурно-диалогического взаимодействия кинематографа России и Италии, но и проследить эволюцию культурно-диалогического взаимодействия на примере кинодиалога двух стран, определить и охарактеризовать этапы культурного диалога двух кинематографических центров, выяснить их содержательную специфику, рассмотрев культурно-художественные векторы и вписав всё это в систему культурно-дипломатических взаимоотношений стран. Историко-компаративный анализ культурно-диалогического взаимодействия позволяет выделить следующие этапы: косвенное диалогическое взаимодействие; коммуникативное взаимодействие как практико-ориентированный культурный диалог; отложенное и возвращённое диалоговое взаимодействие; активизация межкультурного диалога; диалоговое взаимодействие кинематографа России и Италии в условиях глобализации и информатизации; допандемийный процесс взаимодействия кинематографа России и Италии. Выделенные этапы имеют специфику содержания, формы и инструментария. В контекст культурно-исторического анализа вовлечён массив научных источников отечественных и зарубежных авторов, данные из документов межгосударственных связей и отношений, мемуарная литература деятелей кино России и Италии.

**Ключевые слова:** диалог культур, культурное взаимодействие, межкультурная коммуникация, итальянский кинематограф, российский кинематограф, Италия, Россия

**Для цитирования:** Доронина Т.А. Эволюция диалога российского и итальянского кинематографа // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 159–168. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-159-168>

Research article

## THE EVOLUTION OF THE DIALOGUE BETWEEN RUSSIAN AND ITALIAN CINEMA

Tatyana A. Doronina

Independent researcher, Moscow, Russia  
editor@apolloonline.ru <https://orcid.org/0000-0003-2957-7877>

**Abstract.** The article deals with the issues of cultural interaction between Russia and Italy in the sphere of cinematography. Cultural dialogue between Russian and Italian cinema can be viewed from different angles. The first level is intercultural communication as a tool of communicational system, the second is cultural interaction as a process of cultural practices of the two countries, and the third level is *cultural diplomacy* where intercultural interaction with its various forms of communication and contacts is regarded as the implementation of soft power. Based on academic research and Pavel Parshin's theory, the following main tools of soft power can be named: mutual attraction, steady positive attitude, and permanent exchange of cultural experience. Thus cultural interaction is both the search for artistic unity and the embodiment of the dynamics of cultural dialogue analyzed through the *chronotope* theory of Mikhail Bakhtin within *big* and *small* time. It should be mentioned that it was M. Bakhtin who introduced the concept of dialogical nature of culture and the term of *cultural dialogue*. This approach makes it possible to follow the evolution of cultural dialogue between Russia and Italy over the years and define and characterize the types and stages of cultural dialogue between Russia and Italy within a broad system of cultural diplomatic relations between the countries. This paper analyses specificity of the following stages: the stage of indirect dialogue; the stage of adoption of cultural practices; the stage of suspended and re-established dialogue; the stage of activization of cultural dialogue; the stage of cultural intercourse in the era of globalization and digitalization; the modern pre-pandemic stage of cultural dialogue between Russia and Italy. The research is based on a wide range of scientific papers, data from international documents, memoirs of Russian and Italian film people as well as Russian-Italian co-production.

**Keywords:** dialogue of cultures, cultural interaction, intercultural communication, Italian cinema, Russian cinema, Italy, Russia, cinematography

**For citation:** : Doronina, T. A. (2022) 'The Evolution of the Dialogue between Russian and Italian Cinema', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(2), pp. 159–168. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-159-168>

На «диалогическую» природу культуры, как известно, впервые обратил внимание М.М. Бахтин. С его точки зрения в историческом процессе культуры предстают как субъекты. Между ними ведётся «нескончаемый диалог», «общение» и «взаимное познание», в том числе эстетическое и художественно-культурное. Бахтин вводит в науку саму категорию «диалог культур», а также категории «большого» и «малого» времени: соответственно образы «культурной традиции» и её интерпретации [Бахтин, 1975: 99–100]. Очевидно, что в этом случае имеет место переосмысление концепта «мировой литературы», предложенного Гёте и получившего на российской почве дополнительный акцент на общении как взаимодействии народов и культур. Развитые В.С. Библером, эти положения о диалогической природе культуры [Бахтин, 1979] трансформируются в утверждение, что культура немыслима без диалога; каждая культура есть некий «двуликий Янус», ибо каждая культура столь же обращена к иной, сколько и внутрь себя при стремлении «изменить или дополнить свое бытие» [Библер, 1997].

Анализ межкультурного диалога России и Италии актуален сегодня по многим направлениям. За свою более чем 500-летнюю историю этот диалог приобрёл достаточно устойчивые формы, и первое место здесь безусловно принадлежит сфере культуры, — где особое значение на протяжении всего XX в. и начала XXI в. получил кинематограф. Ещё до Октябрьской революции в Россию приезжали итальянские режиссёры и предприниматели для работы над документальными и игровыми фильмами, а после революции многие известные русские актёры и режиссёры эмигрировали в Италию, жили и работали в процветающей тогда киностудии Турина. Интересно, что именно Турин в 2020 г., в год, когда отмечался столетний юбилей со дня рождения великого Федерико Феллини, стал европейской «столицей кино». Обратим внимание на тот факт, что Феллини получил Большой приз за картину «Восемь с половиной» на Московском кинофестивале в 1963 г.: фильм оценили и выделили в России.

В этом контексте уместно вспомнить шедевры кинематографа, ставшие результатом совместного творчества российских и итальянских кинематографистов: «Красная палатка», «Ностальгия», «Подсолнухи», «Очи чёрные» и вышедший совсем недавно, в 2019 г., фильм «Грех». Всё это — яркие примеры кинодиалога России и Италии. Российскому зрителю сегодня хорошо известны не только творения великих деятелей итальянского кино — Росселлини, Висконти, Антониони, Феллини, но и имена итальянских режиссёров современного этапа — Торнаторе, Гарроне, Соррентино. В свою очередь, итальянцы хорошо знают произведения советских и российских режиссёров — Эйзенштейна, Тарковского, Михалкова, Сокурова, Кончаловского и многих других.

Диалог культур, рассмотренный как диалог в процессе кинотворчества, позволяет проследить точки соприкосновения и взаимопонимания не только самих творцов художественных шедевров, но и выявить контактные зоны в массовом сознании. В конце концов, уже с момента своего зарождения кино заявило о своей особенности объединять людей: это искусство, обращённое к широкой аудитории, благодаря своему непосредственному воздействию на зрителя способное передавать и тонкие движения человеческой души, и актуальные социальные послылы.

Не менее важно осмысление тех процессов, которые имеют место в ходе подобного взаимодействия; а также выявление путей и методов его модерирования. Так, в 2020 г. посольство Италии в Москве выпустило книгу «Италия, Россия — век кино», ставшую итогом совместной работы российских и итальянских учёных. Представленные в книге статьи и эссе, с одной стороны, анализируют кинодиалог двух стран. С другой стороны, сама книга представляет собой важную веху этого диалога, что отмечено во вступительном слове к изданию послом Итальянской Республики в России Паскуале Терраччано [Италия, Россия — век кино, 2020].

Однако, несмотря на обширную фактографию, исследование особенностей кинодиалога России и Италии нельзя считать

завершённым. В частности, новые ракурсы межкультурного взаимодействия на этой почве может дать анализ эволюции этого диалога с точки зрения культурологии. Комплексный характер данной дисциплины позволяет не только выделить и описать его основные этапы, но и проследить специфику взаимодействия кинематографа России и Италии на разных уровнях: эмоциональном, мировоззренческом, организационном и технологическом; а также зафиксировать различные коммуникативные формы его осуществления (фестивали, переговоры, двусторонние встречи и др.).

Исторически можно выделить следующие этапы межкультурного диалога России и Италии в сфере кино.

**Первый этап: косвенное диалоговое взаимодействие российского и итальянского кинематографа (начало XX в. – первая половина 1920-х гг.).**

Данный этап связан с опосредованными контактами на фоне одновременного становления кинематографа как вида искусства в России и Италии. В этот период закладывается экономико-технологическая основа будущих культурных контактов России и Италии в сфере кино. Так, уже в самом начале XX в. имеет место коммерческое сотрудничество между московским торговым домом «П. Тиман, Ф. Рейнгардт, С. Осипов» и туринской кинокомпанией «Амброзио Фильм». Значительный вклад в разработку технической базы кинематографа, внесли итальянцы В. Кальчия, Ж. Демени; а также россияне А. Самарский, И. Акимов. И в Италии, и в России в этот период возникают первые киноплощадки. В России усилиями итальянцев были открыты кинопродюсерские фирмы «Гинес», «Глория» [Кураш, 2020].

В это время немое кино России выдвинуло таких выдающихся актёров, как В. Холодная, В. Кадали, Г. Кравченко, О. Книппер-Чехова, А. Бибикова, И. Ильинский и др. В Италии успешно снимаются Ф. Бертини, Л. Борелли, Л. Гис, Э. Дузе, Э. Росси и др. Этот период связан ещё и с активной разработкой К.С. Станиславским психологии актёрского мастерства. В Италии в это вре-

мя развивается школа актёрского мастерства Г. Модена.

Кинематограф этого периода активно разрабатывает и свой собственный «язык»: это и эстетико-художественные формы выразительности, и особые технологии (подвижная камера). Появляется крупный и средний план, многократная экспозиция, кинографика, приёмы освещения, титрование киноленты, а также жанровая ранжировка кино [Riva, 2003].

**Второй этап: коммуникационное заимствование как практико-ориентированный культурный диалог (середина 1920-х – начало 1930-х гг.)**

В России данный период связан с расцветом теоретического и практического творчества таких выдающихся новаторов мирового кино, как С.М. Эйзенштейн, Л.В. Кулешов, В.И. Пудовкин, оказавших влияние в том числе и на итальянское кино. Их фильмы, идеи, разработки технологий переводились и активно распространялись в Италии (в том числе таким деятелем кинематографа, как У. Барбаро). В России в это время совершенствуется мастерство таких выдающихся практиков кинематографа, как Д. Вертов, Э. Шуб, Н. Экк, Я. Протазанов и др. При этом в Италии творчество С. Эйзенштейна начали изучать Л. Висконти, Дж. де Сантис, К. Лидзани, Ч. Дзаваттини [Лидзани, 1956: 7]. На экраны выходят классические ленты «Стачка» и «Броненосец Потёмкин» С. Эйзенштейна, «Путевка в жизнь» Н. Экка, о которой итальянский кинорежиссер А. Блазетти говорил как о фильме, воплотившем «коллективного героя» В Италии в этот период развиваются актёрские школы, некоторые из них — под патронажем эмигрировавших российских театральных деятелей, актёров и режиссёров, среди которых Татьяна Павлова, Владимир Стрижевский, Мария Шалыпина и др. По признанию итальянских кинематографистов, всё это формировало в их сознании «предчувствие итальянского неореализма» в условиях (пока ещё) отсутствия базы для подлинного рождения этого метода как «факта культуры» [Муратов, 1971: 72]. В последующем свидетельством

данного явления выступает, например, фильм Л. Висконти «Одержимость».

### **Третий этап: «отложенное» и «возвращённое» взаимодействие (1930-е – начало 1960-х гг.)**

Эти временные рамки связаны с фашистским режимом в Италии, а затем выходом из этого режима и поиском новых социокультурных ориентиров. Подобные поиски, как и их результаты, нашли отражение в киноискусстве. В свою очередь в советской России данный временной этап вначале был связан с режимом жёсткого идеологического диктата, который предполагал определённые ограничения в рамках малого ситуативного времени [Бахтин, 2000], а позднее — с расцветом так называемой «оттепели».

Важно отметить, что «русская мысль» в той или иной форме присутствовала даже в фашиствующей Италии, в частности, через сотворческий диалог с представителями России, влившимися в социокультурную среду Италии. Так, среди деятелей активного сообщества итальянских кинематографистов были «русские итальянцы» В.Ф. Стрижевский (Радченко) и Б.К. Билинский, а также активно работавшая педагог и теоретик кино Т.П. Павлова (Зейтман) [Кураш, 2020]. Исследователи отмечают, что уже начиная с 1940-х гг. усилиями итальянских теоретиков кино Л. Кьярини [Chiarini, 1954] и У. Барбаро [Barbato, 1960] началось широкое практическое внедрение художественных идей советских теоретиков кино В.И. Пудовкина, С.М. Эйзенштейна, Б. Балаша и др. [Кураш, 2020].

Движение сопротивления фашизму в Италии в 1940-е гг. ориентировалось на демократические принципы. Оно оказало влияние на становление нового направления киноискусства — неореализма, с его ориентацией на реальную жизнь, жизнь обычного человека [Baschiera, 2012: 360–374]. Период «оттепели», начавшийся в советской России в середине 1950-ых гг., характеризовался большей свободой творческого самовыражения, интенсивно откликаясь на всё новое. Два этих явления, хоть и с разницей в десятилетие, оказали перекрёстное влияние на кинопроцессы

обеих стран. В этой связи интересно привести замечание Е. Евтушенко: «...поколение поэтов-шестидесятников выросло далеко не на марксизме, а на итальянском неореализме» [Евтушенко, 2005: 15]. Цитируя Л. Висконти, поэт отмечал, что «нет маленьких страданий, нет маленьких людей — вот чему нас заново научил итальянский неореализм. Огромную роль в моей жизни и жизни моих товарищей сыграли такие фильмы, как “Рим — открытый город” Роберто Росселлини; “Похитители велосипедов”, “Чудо в Милане” Витторио де Сика; “Рим в 11 часов” Джузеппе де Сантиса и многие другие» [Евтушенко, 2005: 15]. Обратим внимание на тот факт, что Витторио де Сика, впоследствии знаменитый во всём мире режиссёр, дебютировал как актёр в 1922 г. в театре Т. Павловой (Т. Павлова со временем стала известным театральным педагогом, работала в Национальной академии драматического искусства в Риме).

Вместе с тем период конца 1930-х – начала 1960-х гг. условно можно разделить на два подэтапа: а) автономизация культуры, связанная с объективно отложенными явлениями в сфере непосредственной межкультурной коммуникации России и Италии; б) возвращение к межкультурному коммуникационному взаимодействию России и Италии посредством развития итальянского неореализма на базе действующих объективных факторов демократизации общественной жизни в послевоенной Европе. В конечном счёте эти процессы привели к качественной активизации диалога России и Италии как формы межкультурной коммуникации.

### **Четвёртый этап: активизация межкультурного диалога (середина 1960-х – начало 1990-х гг.)**

Этот этап связан с переходом к непосредственному производственному и технологическому сотрудничеству России и Италии в сфере кино.

Определённое влияние на возникновение в российском кинематографе так называемого авторского кино, а затем и «поэтического» кинематографа, продолжал оказывать итальянский неореализм.

Здесь можно выделить такие киноработы, как «Летят журавли» Михаила Калатозова, «Баллада о солдате» Григория Чухрая, «Судьба человека» Сергея Бондарчука, кинофильмы Отара Иоселиани, Марлена Хуциева и др.

Данный этап можно характеризовать как квинтэссенция межкультурного диалога в сфере кино. Свидетельство тому — совместные российско-итальянские работы, такие как «Подсолнухи» Витторио де Сика, «Красная палатка» Михаила Калатозова, «Иваново Детство», «Ностальгия» Андрея Тарковского, «Очи чёрные», «Автостоп» Никиты Михалкова, «Ватерлоо» Сергея Бондарчука, «Они шли на Восток» Джузеппе де Сантиса, а также многоплановая работа Эльдара Рязанова «Невероятные приключения итальянцев в России» [Италия — Россия: век кино, 2020: 330].

В Италии в этот период стали известны киноработы Андрея Кончаловского, Андрея Тарковского, Павла Лунгина, Сергея Параджанова, Глеба Панфилова, Марлена Хуциева.

С точки зрения концепции «большого времени» М.М. Бахтина, этот этап взаимодействия в сфере кинематографа России и Италии завершается возвращением к совместному кинопроцессу, длившемуся к тому времени с перерывами уже почти 40 лет. Как отмечает исследовательница итальянского кинематографа О. Страда: «Всё это свидетельствует об историческом стремлении к диалогу между взаимодействующими странами, к взаимному узнаванию и пониманию» [Италия — Россия: век кино, 2020: 150–151].

#### **Пятый этап: кинодиалог России и Италии в условиях глобализации и информатизации (1990-е – начало 2000-х гг.)**

Этот этап носит подлинно инновационный характер. Россия оказалась на пороге нового пути социально-экономического

развития, что повлекло за собой переосмысление идеалов, ценностей, смыслов и интересов. В данный период активизируется диалог России и Италии в формате культурной дипломатии.

Здесь можно наблюдать этап слияния социального, технологического и кинематографического взаимодействия, в котором большая роль принадлежит межкультурной коммуникации. На данном этапе актуализировалась тема личностного взаимодействия в диалоге культур, начало которому было положено в конце 1980-х гг.

Наиболее ярким примером такого взаимодействия становится «авторский кинематограф», который определяется как «нелинейный», «сложный по драматургии» поэтический диалог автора со зрителем [Салынский, 2009: 47–50]. Особое место здесь занимает фигура Тонино Гуэрра — поэта, философа, сценариста, активно сотрудничавшего с российским кинорежиссёром Андреем Тарковским (в Италии Гуэрру называют просто — «итальянским преобразователем»<sup>1</sup>). Совместные работы Тарковского и Гуэрры «Время путешествия» и «Ностальгия», раскрывают суть этого творческого сотрудничества. В первом произведении Гуэрра и Тарковский, путешествуя, ведут творческий диалог через поиск красоты и нравственно-духовный поиск. Через прикосновение к вопросам мироздания соавторы проникают и познают культуру друг друга. В «Ностальгии» использован метод включения в сценарий поэзии: стихи (Тонино Гуэрры и Арсения Тарковского) «озвучивают» мысли Горчакова, главного героя фильма. Съёмки идут в Италии, но картина отражает быт и духовную сущность русского человека. Фильм представляет творческое слияние двух миров. Это не только мир итальянского поэта и российского режиссёра; это ещё и «миры» Италии и России, открывающие друг друга в чувстве ностальгии, присущем русскому человеку и понятном итальянцу.

<sup>1</sup> Тонино Гуэрру называют «итальянским преобразователем» и «философом» прежде всего в связи с предпринятым этим деятелем культуры творческим переосмыслением идей его предшественников и современников. Всё, что попадало в поле его интереса, обретало новое значение, новый смысл, новую жизнь. Данная характеристика встречается довольно часто; её достоверность блестяще иллюстрирует одно из последних изданий Тонино Гуэрра «Уйти, как прийти» [Гуэрра, 2015].

И ещё это история о внутренней свободе и несвободе человека, о личном выборе [Гуэрра, 2015].

В стремлении показать, насколько человек не равен самому себе, превращая действия в иллюзию, соавторы показывают «почвенность», связывающую Россию и Италию через взаимный интерес друг к другу. Особое место в этой взаимной рефлексии отводится идее служения красоте как «высшему знаку жизни». Процесс культурно-диалогического взаимодействия здесь носит содержательный характер. Вместе с тем, его смысловые и идейно-тематические аспекты тесно связаны с поиском оптимальных технологических решений. Свидетельством того служат, например, строки из дневника Андрея Тарковского:

«Тонино привёз мне камеру — звуковую, 8 мм.

Говорил с Тонино. Фильм: диалог —

Он: Обо всём, что важно, что любит, что ненавидит.

Я: То же самое.

1. Снимать у меня в деревне.
2. У него в деревне.

Монтировать, инсценируя мысли...

Что такое диалог. Для чего он...» [Тарковский, 2008: 155].

Очевидна глубокая эмоционально-интеллектуальная связанность предполагаемого авторского сотрудничества, высокая степень личного и профессионального доверия и готовность принять другого в его сокровенной глубине. Всё это открывает новые горизонты сотрудничества и взаимопонимания. Причём не только на личном уровне: кино делает факт личного сотворчества двух великих кинематографистов доступным для участия в нём зрителей, «простого народа», который пришёл в кино.

### **Шестой этап: допандемийный процесс взаимодействия кинематографа России и Италии**

На данном этапе можно наблюдать крен по азимуту так называемой «мягкой силы». С помощью культурной дипломатии страны ведут активный диалог, демонстрируя «объективную привлекательность»,

«устойчивое позитивное отношение», «обретение, поддержание, наращивание, сохранение» взаимного интереса и обмен культурным опытом [Паршин, 2020]. Примером понятой таким образом «мягкой силы» можно считать сотрудничество с кинопроизводством Италии А.Н. Сокурова, А.С. Кончаловского, в какой-то мере А.П. Звягинцева.

С другой стороны, набирает силу гуманитарное сотрудничество в рамках фестивалей и других мероприятий культурного обмена. В частности, одним из определяющих элементов российско-итальянского кинодиалога конца 1990-х гг. стал известный кинофестиваль N.I.C.E. (New Italian Cinema Events), продолживший своё развитие и на современном этапе — наряду с такими крупными кинофестивалями, как «Из Венеции в Москву» и RIFF (Russia-Italia Film Festival). В программе этих фестивалей участвуют как фильмы итальянских режиссёров, так и картины российско-итальянского и российского производства, рассказывающие об Италии. Организаторы кинофестивалей ставят перед собой задачу не только показать фильмы, но и рассказать о режиссёрах, актёрах, событиях и явлениях итальянской жизни. Кинопоказы сопровождаются встречами с создателями лент, приглашёнными режиссёрами, актёрами и директорами фестивалей, а также тематическими лекциями и семинарами, свидетельствующими о взаимном интересе стран к культуре друг друга и готовности к двустороннему обмену опытом.

Уникальность кинофестиваля RIFF состоит в том, что его программа охватывает все категории итальянского кино: от кассовых фильмов, победивших на крупных мировых фестивалях, до документальных работ; от сборников короткометражек до мультипликационных фильмов; от картин молодых режиссёров до ретроспектив классиков итальянского кинематографа. Задачей данного кинофестиваля является желание отобразить современную итальянскую социокультурную реальность и передать актуальные культурные послы.

В свою очередь N.I.C.E. — это кинофестиваль «нового итальянского кино», про-

водящийся в рамках межгосударственного сотрудничества России и Италии при официальной поддержке посольства Италии и Итальянского института культуры в Москве. Обычно этот кинофестиваль занимает центральные культурные площадки столицы (в том числе кинотеатр «Октябрь» и Инженерный корпус Государственной Третьяковской галереи). Его традиционно открывает пресс-конференция в особняке Берга, который занимает посольство Италии в Москве. После показов в столице фестиваль отправляется по городам России. Главная миссия фестиваля – знакомство зрителя с новым итальянским кинематографом, а недавно добавилась еще одна, не менее важная миссия: трансляция посредством кинодиалога ценностей культурного различия. Ежегодно N.I.C.E привлекает миллионную аудиторию; в нём участвуют как любители, так и эксперты. При этом короткометражные, документальные и игровые картины, отобранные экспертами для показа на фестивале N.I.C.E, как правило представляют собой повествования о жизни итальянцев, об итальянской культуре. В стремлении представить различные грани итальянского характера и образа жизни фестиваль постоянно расширяется. Так, в программе 2021 г. оказались новые секции — «Музыкальное кино» и «Экспериментальное кино».

Подводя итог краткому обзору фестивального процесса, можно констатировать: кинодиалог России и Италии на современном этапе отличаются организационно-договорным оживлением, установлением константных обменных взаимодействий и приматом межкультурного диалога молодых кинематографистов России и Италии.

Важно отметить, что межкультурный диалог представляет собой сложный нелинейный многоуровневый развивающийся процесс, где приоритетами являются утверждение человеческого достоинства и актуализация аутентичной нравственности [Кузнецова, Ремизов, 2014].

Оценивая общую картину процесса диалогового взаимодействия кинематографа России и Италии, можно резюмировать прежде всего её цикличность: новационность — интерпретационность — автоно-

мизация — интерпретационность — новационность — автономизация. Таким образом можно провести схематическую кривую, начинающуюся от исходного косвенного диалогового взаимодействия кинематографа России и Италии, в котором каждая из стран проходит адекватный технический и технологический этап становления на базе первичных организационных структур, затем происходит генерация художественно-технологических различий и двустороннее заимствование «фактов культуры». Далее, вслед за социально-политическим и социокультурным динамизмом («культурным сдвигом»), происходит «автономизация» диалогового взаимодействия, которая по мере нарастания «шага новизны» [Ахиезер, 1998] приводит к модернизационному взаимодействию, порождающему «культурное ускорение» [Сараф, 2010], перевоплощающееся в перманентное изменение кинематографического процесса, связанного в последующем уже с «цифровой эпохой», которая формирует в свою очередь иные принципы кинопроцесса, тематический ряд, содержательность кинолента и изобразительные аспекты (дихотомия шага новизны и культурного сдвига). Так в обобщенном плане выглядит эволюция взаимодействия российского и итальянского кинематографа как межкультурного диалога.

Анализ основных этапов эволюции взаимодействия России и Италии в сфере кино позволяет рассматривать межкультурный диалог этих стран как открытый историко-культурный процесс, соединяющий «большое» и «малое» время и раскрывающий дополнительные возможности узнавания друг друга на уровне глубокого эмоционального и интеллектуального взаимопроникновения. Выборочное изучение социокультурного контекста, в который вписаны как авторский, так и массовый кинематограф России и Италии, испытывающие встречный интерес друг к другу, позволяет выделить специфику организационных усилий, связанных с инструментарием культурной дипломатии. В свою очередь, рассмотрение по крайней мере некоторых путей использования этого инструментария (кинофестивали) отмечаем

высокую степень взаимной заинтересованности России и Италии в продолжении диалога культур сквозь призму кинематографа.

### Список литературы:

- Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. Социокультурная динамика России. Т.1. От прошлого к будущему. — Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998. — 804 с.
- Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — Москва: Искусство, 1979. — 423 с.
- Бахтин М.М. Автор и герой: к философским основам гуманитарных наук. — Санкт-Петербург: Азбука, 2000. — 332 с.
- Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетика. Исследования разных лет. — Москва: Художественная литература, 1975. — 502 с
- Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. — Москва: Русское феноменологическое общество, 1997. — 440 с.
- Гуэрра Т. Уйти, как прийти. — Москва: Бослен, 2015. — 301 с.
- Евтушенко Е. Письмо Витторио Страде // Vittorio: международный научный сборник, посвященный 75-летию Витторио Страды. — Москва: Три квадрата, 2005. — С. 15–19.
- Италия – Россия. Век кино / под ред. О. Страды. — Москва: ABCdesign, 2020. — 415 с.
- Кузнецова Т. В., Ремизов В. А. Теория и практика современных культурных процессов в России // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. — 2014. — № 2. — С. 15–25.
- Кураш А.П. Неизвестное кино Италии: 1920 год // Телекинет. — 2020. — № 2. — С. 26–90.
- Лидзани К. Итальянское кино. — Москва: Искусство, 1956. — 194 с.
- Муратов Л.Г. Итальянский экран: Антивоенная и антифашистская тема. — Ленинград: Искусство, 1971. — 124 с.
- Паршин П.Б. Мягкая сила в лабиринте дискуссий. — Москва: МГИМО–Университет, 2020. — 285 с.
- Салынский Д.А. Киногерменевтика Тарковского. — Москва: Квадрига, 2009. — 573 с.
- Сараф М.Я. Культурная инновация. — Голицыно: ГПИ ФСБ России, 2010. — 120 с.
- Тарковский А. Мартиролог: Дневники: 1970–1986. — Флоренция: Международный Институт им. Андрея Тарковского, 2008. — 620 с.
- Barbaro U. Il film e il risarcimento marxista dell'arte. — Roma: Ed. Riuniti, 1960. — XXIII, 343 p.
- Baschiera S. New Wave Italian Style // Italian Studies. — 2012. — Vol. 67, № 3. — P. 360–374. <https://doi.org/10.1179/0075163412Z.00000000024>
- Chiarini L. Il film nella battaglia delle idee. — Milano: Bocca, 1954. — 296 p.
- Riva M. Old masters, new trends: contemporary Italian cinema in the light of neo-neorealism // Journal of Modern Italian Studies. — 2003. — Vol. 8, № 2. — P. 284–298. <https://doi.org/10.1080/1354571032000078301>

### References:

- Akhiezer, A. (1998) *Rossiya: kritika istoricheskogo opyta. Sotsiokul'turnaya dinamika Rossii. T.1: Ot proshlogo k budushchemu [Russia: criticism of historical experience. Sociocultural dynamics of Russia. Vol.1: From the past to the future]*. Novosibirsk: Sibirskiy khronograf Publ. (In Russian).
- Bakhtin, M. M. (1975) *Voprosy literatury i estetika. Issledovaniya raznykh let [Issues of literature and aesthetics. Researches of different years]*. Moscow: Khudozhestvennaia lit-ra Publ. (In Russian).
- Bakhtin, M. M. (1979) *Estetika slovesnogo tvorchestva [Aesthetics of Verbal Art]*. Moscow: Iskustvo Publ. (In Russian).

- Bakhtin, M. M. (2000) *Avtor i geroy: k filosofskim osnovam gumanitarnykh nauk [Author and hero: to the philosophical foundations of the humanities]*. Saint Petersburg: Azbuka Publ. (In Russian).
- Barbaro, U. (1960) *Il film e il risarcimento marxista dell'arte*. Roma: Ed. Riuniti.
- Baschiera, S. (2012) 'New Wave Italian Style', *Italian Studies*, 67(3), pp. 360–374. <https://doi.org/10.1179/0075163412Z.00000000024>
- Bibler, V. S. (1997) *Na granyakh logiki kul'tury. Kniga izbrannykh ocherkov [On the verge of the logic of culture. Book of Selected Essays]*. Moscow: Russkoye fenomenologicheskoye obshchestvo Publ. (In Russian).
- Chiarini, L. (1954) *Il film nella battaglia delle idee*. Milano: Bocca.
- Evtushenko, E. (2005) 'Pis'mo Vittorio Strade [Letter to Vittorio Strada]', in *Vittorio: mezhdunarodnyy nauchnyy sbornik, posvyashchenny 75-letiyu Vittorio Strady [Vittorio: international scientific collection dedicated to the 75th anniversary of Vittorio Strada]*. Moscow: Tri kvadrata Publ., pp. 15–19. (In Russian).
- Guerra, T. (2015) *Uiti, kak priti [Leave as come]*. Moscow: Boslen. (In Russian).
- Kurash, A. P. (2020) 'Unknown Italian cinema: 1920', *Telekinet*, (2), pp. 26–90. (In Russian).
- Kuznetsova, T. V. and Remizov, V. A. (2014) 'Theory and Practice of Modern Cultural Processes in Russia', *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*, (2), pp. 15–25. (In Russian).
- Lizzani, C. (1953) *Il Cinema italiano*. Firenze: Parenti Editore. (Russ.ed.: (1956) *Italjanskoe kino*. Moscow: Iskusstvo Publ.).
- Muratov, L. G. (1971) *Ital'yanskiy ekran: Antivoyennaya i antifashistskaya tema [Italian screen: Anti-war and anti-fascist theme]*. Leningrad: Iskusstvo Publ. (In Russian).
- Parshin, P. B. (2020) *Myagkaya sila v labirinte diskussiy [Soft power in a maze of debate]*. Moscow: MGIMO University. (In Russian).
- Riva, M. (2003) 'Old masters, new trends: contemporary Italian cinema in the light of neo-neorealism', *Journal of Modern Italian Studies*, 8(2), pp. 284–298. <https://doi.org/10.1080/1354571032000078301>
- Salynskiy, D. A. (2009) *Kinogermenevtika Tarkovskogo [Film hermeneutics of Tarkovsky]*. Moscow: Kvadriga Publ. (In Russian).
- Saraf, M. (2010) *Kul'turnaya innovatsiya [Cultural innovation]*. Golitsino: GPI FSB of Russia Publ. (In Russian).
- Strada, O. (ed.) (2020) *Italiya — Rossiya. Vek kino [Italy — Russia. Age of cinema]*. Moscow: ABCdesign Publ. (In Russian).
- Tarkovsky, A. A. (2008) *Martirolog: dnevniki: 1970–1986 [Martyrology: diaries 1970–1986]*. Firenze: Istituto internazionale Andrej Tarkovskij. (In Russian).

### **Информация об авторе**

**Татьяна Анатольевна Доронина** — главный редактор журнала «Аполло: культура, искусство, путешествия». 143082, Московская область, г.о. Одинцовский, д. Жуковка, д. 123, помещение 9А, офис 4. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the author**

**Tatyana A. Doronina** — Editor-in-chief of the «Apollo» magazine, office 4., room 9A, 123, Zhukovka, o. Odintsovsky, Moscow region, 143082 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 7.04.2022; одобрена после рецензирования 20.05.2022; принята к публикации 11.06.2022.

The article was submitted 7.04.2022; approved after reviewing 20.05.2022; accepted for publication 11.06.2022.



Книжная рецензия

УДК 296.1

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-169-174>

## ДАВЫДОВ И.П. ХРАМ И РИТУАЛ: СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ СВЯЩЕННОГО

Денис Александрович Бегчин<sup>1</sup>, Александра Константиновна Григорьева<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия,

<sup>1</sup> [begdengm@gmail.com](mailto:begdengm@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-0772-002X>

<sup>2</sup> [atoporova111@mail.ru](mailto:atoporova111@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0003-2431-9131>



Давыдов И.П. Храм и ритуал: социальные функции священного. — Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 2021. — 453 с.

**Благодарности:** рецензия подготовлена при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

Book review

## THE TEMPLE AND THE RITE: SOCIAL FUNCTIONS OF THE SACRED BY DAVYDOV I.P.

Denis A. Begchin<sup>1</sup>, Aleksandra K. Grigoreva<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia,

<sup>1</sup> [begdengm@gmail.com](mailto:begdengm@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-0772-002X>

<sup>2</sup> [atoporova111@mail.ru](mailto:atoporova111@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0003-2431-9131>

Davydov, I. P. (2021) *Khram i Ritual: Sotsial'nye Funktsii Sviashchennogo [The Temple and the Rite: Social Functions of the Sacred]*. Saint Petersburg: RHGA Publishing Office.

© Бегчин Д.А., Григорьева А.К., 2022

**Abstract.** The book under review was published in 2021 and its title can be translated as *The Temple and the Rite: Social Functions of the Sacred*. It became a result of fifteen years of work conducted by Doctor of Philosophy Ivan Pavlovich Davydov. Epistemology and methodology of religious science, problems of myth and rite, as well as the issues of religious art, are central to his research. The basic method used by I. P. Davydov is structural functionalism and the theoretical base he applies is the philosophy of Postmodernism represented by the names of G. Bataille, R. Caillois, J. Kristeva, M. Foucault, M. Blanchot. The book is divided into two main parts. In the first part I. P. Davydov focuses on theoretical issues: the concept of transgression in the philosophy of Postmodernism, definition of the term *religion*, description of the functions of religion, and specification of the *myth-ritual* concept. The author introduces his original method of functional analysis of archetypal images of the collective unconscious. In the second part of the book, the author deals with the study of Christian hymnography, iconography, and architecture through the prism of the method mentioned above. It can be regarded as an attempt to substantiate and verify the theoretical constructions of the first part by analyzing the empirical material of religious art. This part of the research serves to illustrate the practical application of the author's method. Here the author defines major religious concepts, such as *semiotics of sacred spaces*, *iconography*, *iconology*, and *icon*, from the position of religious studies and philosophy and substantiates their scientific importance. We may conclude that this work in light of the latitude of the problems raised in it can be useful for the wide range of researchers working not only in the field of religious studies but also in the other fields of knowledge: anthropology, cultural studies, art history, psychoanalysis, etc. The readers can acquaint themselves with the method of functional analysis in the first part of the book and adapt it to their research, using the examples from the second part of the book as the patterns.

**Acknowledgements:** this research has been supported by the Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow University «Preservation of the World Cultural and Historical Heritage».

Рецензируемая монография доктора философских наук, доцента, профессора кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, руководителя виртуальной исследовательской лаборатории «Кабинет религиоведческих практик» Давыдова Ивана Павловича основана на материале докторской диссертации, защищённой им по специальности 09.00.14 — Философия религии и религиоведение на базе Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ в 2019 г.<sup>1</sup> Монография представляет собой итог более чем пятнадцатилетней исследовательской работы на пересечении нескольких крупных научных областей философско-религиоведческого знания, таких как, например: а) методология и эпистемология религиоведения; б) философия мифа и ритуалистика; в) семиотика религиозного искусства.

Актуальность и востребованность в научных исследованиях обозначенных проблем не вызывает сомнений. А комплексность, системность, целостность и взаимосвязь этих проблем — это то, что обращает на себя внимание, выделяет монографию И.П. Давыдова и составляет общую новизну рассматриваемого труда. Подчёркнуто синтетическая установка автора [Давыдов, 2021: 16] выражена достаточно определённо во введении. Она заключается в попытке представить и обосновать единство религиозного универсума, включающего в себя, при определённом комплексном философско-религиоведческом понимании, помимо прочего, и религиозную поэзию, живопись, зодчество. Для этого привлекается методология структурного функционализма и понятийный аппарат постмодернистской философии.

Согласно точке зрения И.П. Давыдова, эксплицируя и сравнивая спектры социальных функций тех или иных религиозных

<sup>1</sup> Давыдов И.П. Функциональный анализ религиозного мифоритуала (на материале христианской гимнографии, иконописи и зодчества). / Автореф. дисс. ... докт. филос. наук. — Москва: Изд-во РАНХиГС, 2019. — 42 с.

явлений (в первую очередь, религии, мифа и ритуала), религиовед получает необходимый методологический инструментарий для исследования их генезиса и эволюции.

Рецензируемая монография состоит из введения, двух разделов, включающих восемь глав, заключения, списка таблиц, схем и рисунков (всего в книге насчитывается 28 таблиц и 9 схем, позволяющих более наглядно представить результаты компаративного исследования), а также списка литературы из более восьмисот фундаментальных источников по философии, феноменологии, социологии, психологии, истории, мифологии, религиоведению, искусствоведению на русском, английском, немецком, французском и итальянском языках. Монография снабжена цветной вклейкой, содержащей репродукции икон Иисуса Христа.

Логика построения авторского суждения «от общего к частному» легко прослеживается и последовательно выдерживается на протяжении всего повествования. В первом разделе книги, названном «Трансгрессия мифоритуала», раскрывается структурно-функционалистское понимание мифоритуального комплекса. Второй раздел «Функциональный анализ христианской гимнографии, иконописи и зодчества» представляет собой попытку обоснования и верификации теоретических построений первого раздела монографии путём комплексного (структурно-функционального и компаративного) анализа эмпирического материала религиозного искусства.

В первой главе книги представлен подробный обзор философских концепций феномена трансгрессии (с применением постмодернистского тезауруса) и разъясняется эвристичность применения этого концепта в религиоведческом понятийном аппарате. Здесь мифоритуал характеризуется последовательной а-телеологичной и а-линейной трансгрессивностью — культурными преобразованиями через распад, расщепление и разветвление. Из этого становится понятна предлагаемая методология — это герменевтика [Давыдов, 2021: 32], ориентированная на ретроспективное обнаружение и раскрытие следов

трансгрессии в смысловой ткани культурно-исторического нарратива. Как соотносится подчёркнуто неэволюционистское понимание трансгрессии с основным предположением автора «о сложной разветвляющейся эволюции мифоритуального комплекса в истории духовной культуры человечества» [Давыдов, 2021: 13] — не раскрывается, эта гипотеза не опровергается и не подтверждается, разве что в заключении вновь подчеркивается неэволюционный характер трансгрессии.

Во второй главе рецензируемой монографии осмысливается проблема определения религии. И.П. Давыдов производит критический обзор, во-первых, ряда известных социологических и теологических дефиниций религии, а во-вторых, ряда попыток своих предшественников эксплицировать максимально полный набор социальных функций религии. Этот обзор позволяет автору представить и обосновать точку зрения, согласно которой, эссенциалистские (формально-логические генетические) и функциональные дефиниции религии не противоречат друг другу, но наоборот, могут взаимодополнять и взаимообогащать результаты религиоведческого исследования. Особой теоретической ценностью, на наш взгляд, обладает результат синтеза усилий отечественной и зарубежных (в первую очередь, билефельдской) академических школ по выявлению и изучению спектра специфических для религии социальных функций, а также обогащение и уточнение этого спектра за счёт экспликации и введения в научный оборот двух новых функций религии (кульпабилизации и хаосмизации). Развиваемый в исследовании подход нестандартен: акцент здесь делается именно на множестве специфических функций религии, уникальности их конфигурации, а не на единичности уникальной функции или же на специфике выполнения религией её функций [Винокуров, 2017].

Важными заслугами автора являются: произведённые в третьей главе обзор научной литературы по ритуалистике; определение основных дискуссионных проблем этой области междисциплинарных исследований; объединение всей совокупности выделяемых разными учёными

функций ритуала, их сравнение с функциями религии. Глава заканчивается философскими размышлениями над проблемой соотношения ритуала и мифа, а в более универсальном значении — «дела» и «слова». Закономерный вопрос о первичности мифа либо ритуала разрешается автором посредством структурно-функционального анализа в пользу первичности ритуала, причём ритуал — это идеальное культурное ядро, а миф — смысловая оболочка, непрерывно трансgressирующая (т.е. преодолевающая границы самой себя) и фиксируемая в различных социокультурных формах [Давыдов, 2021: 115–116].

Следует подчеркнуть, что именно религиозный мифоритуал составляет предмет комплексного религиоведческого анализа И.П. Давыдова. Отсюда — его интерес к философии религии: он описывает абстрактный образ религиозного мифоритуала как «храмового действия» (в терминах П.А. Флоренского, откуда и название монографии), а историю религии в целом и любую религиозную ситуацию (в сущности) понимает как воплощение этого образа. Автор не только обогащает современными достижениями гуманитаристики классический метод философии религии, утверждённый ещё Гегелем и метафорически понятый феноменологами религии (тем же М. Элиаде [Элиаде, 2000]), но также, посредством обоснованной дифференциации, адаптирует его к разнообразию современных областей религиоведческих исследований. Так, понимание религии может начинаться с созерцания храма, с «мифа в камне».

Четвёртая глава включает содержательный и во многом критический ретроспективный обзор философии мифа в общем — и философии христианского мифа, в частности. Была предпринята попытка обогатить религиоведческую философию мифа достижениями функционального анализа мифа в трудах Р. Барта и функционального анализа текста в рамках семанализа Ю. Кристевой. Своё понимание генезиса, истории и сущности религиозного мифа автор отстаивает в соотнесении с

теориями современных отечественных религиоведов: М.Ю. Смирнова, Н.С. Автономова и И.А. Тульпе.

Последняя, пятая, глава первого раздела рецензируемой монографии представляет собой применение авторского функционального подхода к исследованию архетипических образов коллективного бессознательного с целью обнаружения детерминант ритуала и мифа. Информативностью и результативностью отличаются, во-первых, экспликация перечня и построение сложноорганизованной системы функций основных архетипов коллективного бессознательного; во-вторых, успешный сравнительно-функциональный анализ архетипов коллективного бессознательного, мифа, ритуала и религии, демонстрирующий их структурные сходства, в особенности по отношению к нуминозному. И.П. Давыдов приходит к выводу, что хиллманианский анализ<sup>2</sup> опрометчиво отождествляет миф и архетип.

Во втором разделе рецензируемой монографии автор производит функциональный анализ христианской гимнографии, иконописи и зодчества. В главе 6, посвящённой функциям агиографической литературы, на примере православных акафистов, житий и канонов автор определяет список функций каждого жанра и приходит к выводу о литургическом/паралитургическом характере всей агиографии.

В седьмой главе «Иконология образов Иисуса Христа и Богородицы», где произведён критический анализ эпистемы православной иконологии, автор вначале подробно анализирует термины «иконография», «иконология» и «иконика», акцентируя внимание читателя на важности признания в научном сообществе религиоведческой иконологии как научной теории религиозного иконического знака. Во втором параграфе главы И.П. Давыдов даёт определение понятию «икона», добавляя, что икона как моленный образ, включённый в сферу литургической практики, стала пониматься таковой с VIII в. Однако, при таком определении, когда культовая и литургическая

<sup>2</sup> Джеймс Хиллман (1926 – 2011) — американский психолог, основатель школы архетипической психологии.

функция иконы мыслится лишь с указанного времени, остаются вопросы, связанные с иконоборчеством IV–VII вв.: если нам известно, что по крайней мере некоторые епископы христианской церкви выступали против почитания икон, очевидно, что изображения воспринимались именно как моленные образы. Не совсем ясно, почему автор считает, что разрабатываемый им метод иконологического анализа может быть применён, помимо христианской монументальной и станковой живописи, лишь к материалу тханкописи Ваджраяны [Давыдов, 2021: 257]. На наш взгляд, данный метод вполне применим и в отношении иудейских позднеантчных синагогальных сюжетных мозаик (и, с определёнными оговорками, даже фресок), иллюминированных средневековых манускриптов и других иконографических массивов религиозного творчества, в т.ч. фольклорного.

Несомненной заслугой автора является обоснование, определение и частичная дифференциация подчёркнуто теоретической философско-религиоведческой семиотики сакральных пространств, обобщенно названной «иеротопика» (в противоположность описательной «иеротопии» А.М. Лидова). Иеротопике целиком посвящена последняя, восьмая, глава рассматриваемой книги. Главу открывает параграф, представляющий собой обзор методологических подходов к интерпретации сакрального зодчества. Достоинством и новизной данного обзора является учёт весьма актуальных и на данный момент практически неразработанных урбанистических методов изучения религии и религиозных памятников. С другой стороны, обращает на себя внимание выбор в качестве рабочих методов (именно религиоведческой) иеротопики — искусствоведческих и исторических подходов (С.С. Ваняна, Э. Маля, Х. Зёдльмайра, В.П. Зубова, теоретиков французской исторической школы «Анналов»), в то время как исследовать сакральную архитектуру можно с позиций самого религиоведения (о чём говорят как труды классиков, так и современных учёных-религиоведов с мировым именем [Jones, 1993]) или, например, представителей весьма близкой антропологии [Verkaaik, 2013]. От-

метим: данное замечание касается только источниковедческого обзора. В последующих параграфах автор раскрывает как научный потенциал и эпистемологическую необходимость иеротопики, так и её глубоко религиоведческий характер, религиоведческую специфику. В работе исследуются религиозные смыслы христианского зодчества, раскрывается их внутренняя структура и логика в аспекте урбанистики, обобщается и систематизируется функциональная методология исследования архитектуры, развиваемая А.В. Иконниковым, У. Эко и Р. Рехтом. На основании этого производится сравнительно-функциональный анализ сакрального зодчества, иконы и ритуала, делается вывод о литургичности и паралитургичности как западно-, так и восточнохристианского храмового зодчества.

В заключение данного обзора следует отметить, что рецензируемая работа, несомненно, является значимым вкладом в отечественное религиоведение и может быть полезна также широкому кругу исследователей из других областей знания: антропологии, культурологии, искусствоведения, психологии и др. Особого внимания, на наш взгляд — в силу оригинальности авторского подхода — заслуживают глава 5, в которой осуществляется функциональный анализ архетипики коллективного бессознательного, и §5 главы 7, где эксплицируются основные архетипические образы, встречающиеся в спасовой и богородичной русской православной иконографии.

Таким образом, в своей монографии И.П. Давыдов не просто применяет собственную исследовательскую оптику, описывает новую философско-религиоведческую концепцию, но (что по нашему убеждению гораздо важнее), предоставляет возможность другим учёным воспользоваться его терминологией и методологическим инструментарием, в первой части книги сосредоточив внимание на теоретическом обосновании собственного понимания роли мифоритуального комплекса, а во второй части последовательно объясняя принципы и схему практической работы над конкретным массивом материала: гимнического, иконографического и архитектурного.

**Список литературы:**

Винокуров В.В. Компенсаторная функция: будущее одной полемики // Религиоведческий альманах. 2017. — Москва: Издатель Воробьев А.В., 2018. — С. 63-75.

Давыдов И.П. Храм и ритуал: социальные функции священного. — Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 2021. — 453 с.

Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. — М.: Ладомир, 2000. — 414 с.

Jones L. The hermeneutics of sacred architecture: A reassessment of the similitude between Tula, Hidalgo and Chichen Itza, Yucatan. Part I // *History of Religions*. — 1993. — № 3 (32). — P. 207–232.

Verkaaik O. Religious architecture. Anthropological perspectives. — Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013. — 213 p.

**References:**

Davydov, I. P. (2021) *Khram i Ritual: Sotsial'nye Funktsii Sviashchennogo [The Temple and the Rite: Social Functions of the Sacred]*. Saint Petersburg: RHGA Publishing Office. (In Russian).

Eliade, M. (2000) *Izbrannye sochineniia: Mif o vechnom vozvrashchenii; Obrazy i simvol'y; Sviashchennoe i mirskoe [Selected writings: The Myth of the Eternal Return; Images and Symbols; The Sacred and the Profane]*. Moscow: Ladomir Publ. (In Russian).

Jones, L. (1993) 'The hermeneutics of sacred architecture: A reassessment of the similitude between Tula, Hidalgo and Chichen Itza, Yucatan. Part I', *History of Religions*, (3 (32)), pp. 207–232.

Verkaaik, O. (2013) *Religious architecture. Anthropological perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Vinokurov, V.V. (2018) 'Compensatory function: the future of one debate', *Religiovedcheskii al'manakh*. 2017. Moscow: Vorobjev A.V. Publ., pp. 63–75. (In Russian).

**Информация об авторах**

**Бегчин Денис Александрович** — аспирант кафедры философии религии и религиоведения, философский факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. 119234, Москва, Ломоносовский просп., 27, корп. 4. (Россия)

**Григорьева Александра Константиновна** — аспирант кафедры философии религии и религиоведения, философский факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. 119234, Москва, Ломоносовский просп., 27, корп. 4. (Россия)

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

**Information about the authors**

**Denis A. Begchin** — Ph.D. student, Department of Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow State University, 27/4 Lomonosovsky Ave., Moscow, Russia, 119234 (Russia)

**Aleksandra K. Grigoreva** — Ph.D. student, Department of Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow State University, 27/4 Lomonosovsky Ave., Moscow, Russia, 119234 (Russia)

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



<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-175-177>

## XXVI МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ЯЗЫКОЗНАНИЕ ДЛЯ ВСЕХ»

Нина Дмитриевна Афанасьева

МГИМО МИД России, Москва, Россия  
afan-nina@yandex.ru



3–4 марта 2022 г. в Московском педагогическом государственном университете состоялась традиционная XXVI Международная научно-практическая конференция «Языкознание для всех».

В этом году тема конференции была посвящена языковым контактам в современном мире. Учредителями этого научного мероприятия являлись Московский педагогический государственный университет, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена и школа № 1561 ЮЗАО г. Москвы. В работе конференции принимали участие как студенты разных вузов, так и учащиеся 6–11 классов школ Москвы, регионов России, стран СНГ и дальнего зарубежья.

3 марта 2022 г. на открытии конференции А.В. Лубков, ректор МПГУ, доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент РАО, отметил: «Язык, наше главное средство общения, постоянно меняется, но неизменно высоким остаётся ценность человеческих контактов, которые мы особо оценили за последние два

года... Я желаю участникам конференции, плодотворной работы, новых встреч и также новых контактов на благо российского образования, нашей культуры и языка».

Ректор Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, доктор педагогических наук, профессор С.В. Тарасов приветствовал участников конференции, подчеркнув значение мероприятия: «Для наших вузов конференция является важным событием. Уже долгие годы она даёт возможность большому количеству школьников попробовать свои силы в проектно-исследовательской работе и представить её итоги своим сверстникам и учителям, но и известным учёным. Не менее важно и то, что в конференции с докладами на лингвистические темы выступают как студенты-филологи, так и представители нефилологических и даже негуманитарных специальностей. Всех их объединяет увлечение языкознанием. Главное, что участие в конференции помогает студентам и школьникам независимо от их будущей профессии понять, как важно в любой области жизни внимательно относиться к языку, в совершенстве владеть своим родным языком и с уважением

относиться к языкам и культуре других народов».

Председатель оргкомитета Конференции, заведующая лабораторией междисциплинарных филологических проектов в образовании МПГУ, главный научный сотрудник института прикладной русистики Герценовского университета О.Е. Дроздова, доктор педагогических наук, поздравила всех с открытием конференции, напомнив, что тема конференции этого года получила формулировку «Языковые контакты в современном мире»: «Наверное, все мы за последнее время поняли, насколько контакты между людьми важны для вас, и если мы можем общаться лично — это самое главное, что нас поддерживает. Наша конференция опять проходит дистанционно, но мы думаем, что это не помешает нам всем послушать интересные доклады, и пообщаться, и участвовать в обсуждениях на круглых столах».

В первый день работы конференции с докладами свои лингвистические исследования презентовали студенты вузов Москвы, Санкт-Петербурга, Казани и других городов. 35 докладов заслушало жюри на заседаниях студенческих секций. В этот же день около ста человек участвовали в оживлённых дискуссиях трёх круглых столов. Тема первого — «Профессиональная коммуникация и конкурентоспособность на рынке труда» (ведущий — научный руководитель Центра исследований медиакоммуникаций Государственного института русского языка им. А. С. Пушкина А.В. Щербаков), второго — «Язык и языки в современном мире» (ведущий Ю.В. Дорофеев, д.филол.н., проректор Крымского республиканского института постдипломного педагогического образования), третьего — «Языковые игры по-русски: вчера, сегодня и всегда» (ведущий писатель, секретарь Союза писателей Москвы Сергей Белорусец).

4 марта в школе № 1561 традиционно проходило заседание секций школьников (они выступали дистанционно, а многие члены жюри присутствовали очно). Приветственное слово было предоставлено директору Института филологии, доктору филологических наук, профессору Е.Г. Чернышевой. Она подчеркнула значение конференции, много лет проводимой педаго-

гическим университетом, выразила свою уверенность в том, что и это заседание будет иметь интересные научные результаты. Директор школы №1561 г. Москвы кандидат филологических наук В.В. Пазынин и председатель оргкомитета Конференции О.Е. Дроздова пожелали учащимся приобрести опыт научных исследований, расширить круг общения с единомышленниками.

Членами жюри ежегодно приглашаются ученые российских и зарубежных вузов (МПГУ, МГУ им. М.В. Ломоносова, СПбГУ, МГИМО МИД РФ, РГПУ им. А.И. Герцена, Гос. ИРЯ им. А.С. Пушкина, МГОУ, РЭУ им. Г.В. Плеханова, Русской христианской гуманитарной академии (СПб), Карлова университета (Чехия), Российского государственного университета правосудия, Тюменского областного государственного института развития регионального образования, Санкт-Петербургской Академии постдипломного педагогического образования) и учителя школ г. Москвы.

На заседаниях 10 секций школьники представили 90 научных докладов. Темы, предложенные для исследования и обсуждения, дали школьникам возможность создать научные работы по всем правилам «взрослых» работ: с определением её целей и задач, выдвижением гипотезы и доказательством этого предположения, с выводами и мастерски выполненными презентациями. Наиболее интересными нам показались такие темы: «Языковые аспекты этики и этикета в XXI веке», «Коммуникация в современном искусстве», «Язык современного профессионала», «Коммуникация лидера мнений с аудиторией» и некоторые другие.

В секции «Живая речь и нормы языка» самыми интересными были доклады К. Евграфова (школа № 777 г. Санкт-Петербурга) «Сравнительный анализ колоризмов во фразеологизмах в словарях В.И. Даля и Ю.А. Ларионовой», Д. Колодич (Копыль, Белоруссия) «Как прикажете вас называть? (Катойконимы Копыльского района Минской области)» Я. Липницкая и М. Курашова (Снов, Белоруссия) «Вторая жизнь прилагательного «токсичный»: изменение сочетаемости».

39 дипломами I, II и III степени были награждены победители из 10 секций. Закончился еще один важный этап работы преподавателей, студентов и школьников. О.Е. Дроздова поблагодарила всех участников

конференции за работу, пожелала новых открытий и завершила свою речь традиционным пожеланием увидеться через год на XXVII Международной конференции «Языкознание для всех».

---

## THE 26<sup>TH</sup> INTERNATIONAL CONFERENCE *LINGUISTICS FOR ALL*

Nina D. Afanasyeva

---

MGIMO University, Moscow, Russia  
afan-nina@yandex.ru

---

**Abstract.** In early March, 2022, Moscow State Pedagogical University hosted the 26th research-to-practice international conference *Linguistic for All* devoted to language contacts in the modern world. Aiming to provide a venue for young researchers to present their findings and practice their public speaking skills and to advance their access to the world of science, the conference brought together students of schools and universities from across Russia and abroad. Professor Lubkov A.V., Rector of the University, Corresponding member of the Russian Academy of Education opened the conference by remarking the increased need for communication the world has experienced recently. He encouraged the participants to promote Russian education, culture and language through wider contacts and fruitful work. Professor Tarasov S. V., Rector of Herzen University that was another organizer of the conference, noted that linguistics unites people regardless of their backgrounds and field of study. Drozdova O. Ye., Chairman of the Organizing Committee of the Conference, addressed the importance of personal and professional communication by all means, be it in person or online. The two-day conference began on March 3 with speeches from students and three panel discussion of *Professional Communication and Labour Market Competitiveness* (hosted by Shcherbakov A. V.), *Language and Languages in the World Today* (hosted by Dorofeev Yu. V.), and *Language Games in Russian: Yesterday, Today, Always* (hosted by Belorusec S. M.). The next day Chernyshove Ye. G. welcomed school students who presented their reports before the panel of renowned scholars from Russian and foreign universities. Participants in ten sections of the conference were awarded with diplomas. Another important stage in the work of teachers, university and school student ended, but hopefully next year the 27th conference *Linguistics for All* will gather those interested in languages again.

### ***Информация об авторе***

**Нина Дмитриевна Афанасьева** — кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой русского языка МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

### ***Information about the author***

**Nina D. Afanasyeva** — Ph.D (Pedagogy), Docent, Head of the Russian Language Department, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-178-180>

### **III МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ДИАЛОГ КУЛЬТУР И ЦИВИЛИЗАЦИЙ»**

**Арсений Анатольевич Беломыцев**

МГИМО МИД России, Москва, Россия  
ar.a.belomytsev@my.mgimo.ru



С 14 по 16 апреля 2022 г. в Московском государственном лингвистическом университете прошла III Международная научно-практическая конференция «Диалог культур и цивилизаций». Мероприятие

было организовано Московским государственным лингвистическим университетом при участии Института всеобщей истории РАН и Ассоциации образовательных организаций «Научно-образовательная телологическая организация» (НОТА). В конференции приняли участие исследователи из Астрахани, Воронежа, Казани, Москвы, Санкт-Петербурга, Сыктывкара, Уфы, Ярославля, а также из Китая и Франции.

В рамках пленарного заседания выступили: ректор МГЛУ И.А. Краева; депутат Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации, руководитель российской национальной части Молодежного совета Шанхайской организации сотрудничества, член Экспертного совета при Правительстве Российской Федерации

Д.Б. Кравченко; доктор юридических наук, профессор, проректор по образовательной деятельности МГЛУ Л.А. Петручак; доктор философских наук, профессор, заслуженный работник высшей школы Российской Федерации, лауреат премии Правительства Российской Федерации в области культуры, директор Научно-образовательного центра «Гражданское общество и социальные коммуникации» ИГСУ РАНХиГС О.Н. Астафьева; председатель Комиссии по информационной политике Совета по делам национальностей при Правительстве Москвы; проректор по международному сотрудничеству Международного славянского института Дж. Р. Садыхбеков; председатель Централизованной религиозной организации «Международная исламская миссия», генеральный представитель Координационного центра мусульман Северного Кавказа в Москве, председатель совета Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования Ш.А. Пшихачев.

Работа конференции проходила по следующим секциям: «Философский поиск оснований языка, культуры и социума»,

«Историко-культурное наследие и современные документальные источники информации в России и зарубежных странах», «Культурная идентичность в современном мире: аналитические модели, способы конструирования и формы репрезентации», «Религиозная идентичность и теологический дискурс в контексте современности», «Управление интеллектуальным потенциалом в организационных структурах цифровой экономики», «Психология и педагогика: методология, история, теория, практика», «Иностранный язык в сфере профессиональной коммуникации», «Физическая безопасность и национальное здоровье».

МГИМО МИД России был представлен докладами выпускницы факультета международной журналистики МГИМО МИД России, главного редактора журнала «Apollo: культура, искусство, путешествия» Т.А. Дорониной «Кинодиалог России и Италии как культурный феномен», а также аспиранта кафедры философии им. А.Ф. Шишкина А.А. Беломыцева «“Войны

поклонения” и их деструктивное влияние на межконфессиональные отношения (на примере протестантских общин в России и США)». Немаловажно отметить, что в работе конференции приняли деятельное участие студенты и магистранты из России и Республики Беларусь. Совместное заинтересованное обсуждение, включившее в себя, в том числе, выработку ряда практических решений, способствовало лучшему пониманию проблематики межкультурной коммуникации в современных условиях, привлечению представителей молодежи к обсуждению широкого круга вопросов в области культурной и национальной политики.

Проведение третьей Международной научно-практической конференции «Диалог культур и цивилизаций» стало значимым событием научной жизни столицы, высокий содержательный уровень которого был неоднократно отмечен в выступлениях ведущих российских и зарубежных исследователей, а также представителей органов государственной власти.

---

## THE THIRD INTERNATIONAL SCIENTIFIC AND PRACTICAL CONFERENCE *DIALOGUE OF CULTURES AND CIVILIZATION*

Arseniy A. Belomytsev

---

MGIMO University, Moscow, Russia  
ar.a.belomytsev@my.mgimo.ru

---

**Abstract.** From April 14 to 16, 2022, the Moscow State Linguistic University hosted the 3rd International Scientific and Practical Conference *Dialogue of Cultures and Civilizations*. The event was organized by the Moscow State Linguistic University in cooperation with the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences and the Association of Educational Organizations *Scientific and Educational Theological Organization*. Researchers from Astrakhan, Voronezh, Kazan, Moscow, St. Petersburg, Syktyvkar, Ufa, Yaroslavl, as well as from China and France took part in the sessions. Those were: *Philosophical Search for the Foundations of Language, Culture and Society; Historical and Cultural Heritage and Modern Documentary Sources of Information in Russia and Foreign Countries; Cultural Identity in the Modern World: Analytical Models, Ways of Construction and Forms of Representation; Religious Identity and Theological Discourse in the Context of Modernity; Intellectual Potential*

*Management in Organizational Structures of Digital Economy; Psychology and Pedagogy: Methodology, History, Theory, Practice; Foreign Language in the Sphere of Professional Communication; Physical Safety and National Health.* The 3rd International Scientific and Practical Conference Dialogue of Cultures and Civilizations became a significant event in the scientific life of the capital, the high content level of which has been repeatedly noted in speeches by leading Russian and foreign researchers, as well as representatives of public authorities.

***Информация об авторе***

**Арсений Анатольевич Беломыцев** — аспирант кафедры философии им. А.Ф. Шишкина МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

***Information about the author***

**Arseniy A. Belomytsev** — PhD student, A. F. Shishkin Department of Philosophy, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)