

# Концепт:

## философия, религия, культура

Том 7, № 1 2023

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:

- 5.7.9 — Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 5.7.8 — Философская антропология, философия культуры (философские науки)
- 5.10.1 — Теория и история культуры, искусства (культурология, 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».

Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0

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

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.

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 15.03.2023  
Тираж 500 экз. Объём 17,25 п.л.  
Заказ 326

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**



**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*

**Uchaev Ye. I.** Jacques Derrida on the Problem of Nuclear Weapons ..... 7

**Korsakov S. N., Pridantseva D. S., Frolova M. I.** Bioethics in Russia: a Complex Scientific Discipline at the Intersection of Philosophy, Biology, Culture and Law ..... 19

**Mizin D. A.** Left- and Right-Wing Criticism of Orientalism and the Role of Representations of Cultures in Their Self-Interpretation and Development ..... 27

*RELIGIOUS STUDIES*

**Novinskii E. E.** Discussion on the Political Status of Hinduism in Modern Nepal ..... 38

**Pechatnov V. V.** *The Harvest is Great and the Laborers are Few* (Father John Nedzelinsky's Report on the New York Deanery of the Aleutian and Alaskan Diocese in 1898) ..... 47

**Nofal F. O.** Religious and Philosophical Teachings of Al-Nazzam in the Light of Newly Discovered Sources ..... 62

*CULTUROLOGY*

**Dodeltsev R. F., Abramova P. A.** Distortion of Information in Politics: Based on the Work of Paul Ekman *Telling Lies* ..... 74

**Bryukhova E. I.** Lie as a Norm of Decency in Japanese Society ..... 85

*INTERCULTURAL COMMUNICATION*

**Shishlova E. E., Tvanba L. R.** A System-Level Mechanism for the Conservation and Prospective Development of the Cultural Heritage of a Small Nation (on the Example of Abkhazia) ..... 96

*CULTURE & ART*

*THEME OF THE ISSUE: CULTURE — HERE AND OUT THERE*

**Bolotov R. E.** Keeper of Buryat Identity: The Phenomenon of Dashi Namdakov ..... 109

**Barashkov V. V.** Collection of Contemporary Christian Art in the Yenisei Historical and Architectural Museum-Reserve named after A.I. Kytmanov: History of Formation and Development Prospects ..... 121

**Chertovskikh M. G., Chertovskikh D. V.** The Poetics of Sound in H. P. Lovecraft's Literature on the Example of the Story *The Outsider* ..... 135

**Koshemchuk T. A., Reisner M. L.** The Image of the Dervish in the Poetry of Parvin Etesami: the Spiritual Ideal of the Poet ..... 149

**BOOK REVIEWS**

**Astakhova E. V.** On Tatiana Pigariova's Book *Spain from S to N: a Look through the Personal I and Culturological Curiosities* ..... 167

**Ostrogazova N. A.** On the *New Dark Age* by James Bridle ..... 170

**SCIENTIFIC LIFE**

**Afanasyeva N. D.** 27<sup>th</sup> International Conference *Linguistics for All* ..... 173

## Содержание

Симонов Ю.П. <b>МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА:</b> Представляю номер .....	6
--	---

### ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ

#### ФИЛОСОФИЯ

<b>Учаев Е.И.</b> Проблема ядерного оружия в философии Жака Деррида .....	7
<b>Корсаков С.Н., Приданцева Д.С., Фролова М.И.</b> Биоэтика в России: комплексная научная дисциплина на стыке философии, биологии, культуры и права .....	19
<b>Мизин Д.А.</b> Критика ориентализма слева и справа. Роль репрезентаций культур в их самоопределении и становлении .....	27

#### РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<b>Новинский Э.Э.</b> Дискуссия о политическом статусе индуизма в современном Непале .....	38
<b>Печатнов В.В.</b> «Жатва велика, да делателей мало...» (Донесение о Иоанна Недзельницкого о состоянии Нью-Йоркского округа Алеутской и Аляскинской епархии за 1898 год) .....	47
<b>Нофал Ф.О.</b> Религиозно-философское учение ан-Наззема в свете новооткрытых источников .....	62

#### КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<b>Додельцев Р.Ф., Абрамова П.А.</b> Искажение информации в политике по мотивам работы Пола Экмана «Психология лжи» .....	74
<b>Брюхова Е.И.</b> Ложь как норма приличия в японском социуме .....	85

#### МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

<b>Шишлова Е.Э., Тванба Л.Р.</b> Системно-уровневый механизм сохранения и перспективного развития культурного наследия малочисленного народа (на примере Абхазии) .....	96
---	----

#### КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО

##### ТЕМА НОМЕРА: КУЛЬТУРА — «ЗДЕШНЕЕ» И «НЕЗДЕШНЕЕ»

<b>Болотов Р.Э.</b> Хранитель бурятской идентичности: феномен Даши Намдакова .....	109
<b>Барашков В.В.</b> Коллекция современного христианского искусства в Енисейском историко-архитектурном музее-заповеднике им. А.И. Кытманова: история формирования и перспективы развития .....	121
<b>Чертовских М.Г., Чертовских Д.В.</b> «Нездешний звук»: поэтика звука Г.Ф. Лавкрафта на примере рассказа «Изгой» .....	135
<b>Кошемчук Т.А., Рейснер М.Л.</b> Образ дервиша в поэзии Парвин Этесами: духовный идеал поэта .....	149

### РЕЦЕНЗИИ

<b>Астахова Е.В.</b> О книге Татьяны Пигарёвой «Испания от И до Я»: взгляд через личное «я» и культурологические курьёзы .....	167
<b>Остроглазова Н.А.</b> Рецензия на книгу «Новые тёмные века» .....	170

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<b>Афанасьева Н.Д.</b> XXVII Международная научно-практическая конференция «Языкознание для всех» .....	173
---	-----

---

#### 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: 5.7.8. Philosophical anthropology, philosophy of culture; 5.7.9. Philosophy of religion, religious studies; 5.10.1. Theory and history of culture, art. 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 17,25 p.l. Order 326 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)
- Lioudmila G. Vedenina** – Doctor of Philology, Professor, MGIMO University (Russia)
- Thomas J. Garza** – Doctor of Philosophy, Professor, University of Texas (USA)
- Irina Deretić** – Doctor of Philosophy, Professor, University of Belgrade (Serbia)
- Konstantin M. Dolgov** – Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy RAS (Russia)
- Sergey B. Zelenev** – PhD (Economics), Professor, Special Representative of International Council on Social Welfare (ICSW) to the United Nations in New York (USA)
- Alexander V. Kamenets** – Doctor of Cultural Studies, Professor, Russian State Sociological University (Russia)
- Irina G. Kargina** – Doctor of Sociology, Professor, MGIMO University (Russia)
- Janet Clare** – PhD (Philology), Professor, University of Hull (UK)
- Lidia I. Kirsanova** – Doctor of Philosophy, Professor, Far Eastern Federal University (Russia)
- Alina A. Koroleva** – PhD (Cultural Studies), MGIMO University (Russia)
- Sergey D. Lebedev** – PhD (Sociology), Docent, Belgorod State University (Russia)
- Marcos Pablo Moloeznik** – PhD (Law), Professor, University of Guadalajara (Mexico)
- 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** – PhD (Cultural Studies), 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

- |                                |  |
|--------------------------------|--|
| <b>Editor-in-Chief:</b>        | <b>YU. P. SIMONOV (VIAZEMSKY)</b>  |
| <b>Editor-in-Charge:</b>       | <b>A. A. KOROLEVA</b>  |
| <b>Deputy Editor-in-Chief:</b> | <b>N. D. AFANASYEVA, M. V. SILANTYEVA</b>                                    |
| <b>Executive secretary:</b>    | <b>Irina. A. Chuprova</b> – PhD (Philosophy), MGIMO University (Russia)      |
| <b>Editors:</b>                | <b>Svetlana Yu. Dianina</b> – PhD (Philosophy), MGIMO University (Russia)    |
|                                | <b>Natalia A. Ostroglazova</b> – PhD (Philosophy), MGIMO University (Russia) |
|                                | <b>Vladimir I. Konnov</b> – PhD (Sociology), MGIMO University (Russia)       |
|                                | <b>Nadezhda Y. Yarygina</b> – MGIMO University (Russia)                      |
| <b>Designer, Coder:</b>        | <b>Dmitriy E. Volkov</b> – MGIMO University (Russia)                         |
| <b>Site Administrator:</b>     | <b>Andrey V. Zabornikov</b> – MGIMO University (Russia)                      |

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

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

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

## РЕДАКЦИЯ

<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> – к.филос.н., 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>Дмитрий Евгеньевич Волков</b> – МГИМО МИД России (Россия)
<b>Дизайн и верстка:</b>	<b>Андрей Витальевич Заборников</b> – МГИМО МИД России (Россия)
<b>Администратор сайта:</b>	<b>Андрей Витальевич Заборников</b> – МГИМО МИД России (Россия)

## МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: ПРЕДСТАВЛЯЮ НОМЕР

Наука живёт дискуссией. И философский раздел журнала на этот раз открывает не просто дискуссионное, но остро полемическое эссе **Евгения Учаева** «Проблема ядерного оружия в философии Жака Деррида», где «дух эпохи» подвергнут рассмотрению в контексте её культурного самосознания. Нетривиальная интерпретация позиции французского философа особенно ярко передаёт атмосферу двух последних десятилетий XX в. в параллели с размещённой следом за ней работой **Сергея Корсакова**, **Дарьи Приданцевой** и **Марии Фроловой** «Биоэтика в России: комплексная научная дисциплина на стыке философии, биологии, культуры и права», которая раскрывает казалось бы совсем другую проблему — становление на российской культурной почве «инокультурного» концепта «биоэтика» и соответствующих ему институтов. Исследование **Даниила Мизина** «Критика ориентализма слева и справа. Роль репрезентаций культур в их самоопределении и становлении» со своей стороны задаётся вопросом: как влияет на самосознание культуры рецепция её «оттисков», возвращаемых ей партнёрами по межкультурной коммуникации. Тему соизмеримости ценностей, на этот раз религиозных, подхватывает статья **Эрнеста Новинского** «Дискуссия о политическом статусе индуизма в современном Непале». В свою очередь **Валентин Печатнов** в работе «“Жатва велика, да делателей мало...” (Донесение о. Иоанна Недзельницкого о состоянии Нью-Йоркского округа Алеутской и Аляскинской епархии за 1898 год)» размышляет над ролью личных качеств «делателей» в ходе функционирования церковных институтов, а **Фарис Нофал** в развёрнутом исследовании «Религиозно-философское учение ан-Наззема в свете новооткрытых источников» детально изучает взгляды участников спора, разгоревшегося в средневековой арабской философии по вопросу о границах и источниках познания. Культурологические исследования **Рудольфа**

**Додельцева** и **Полины Абрамовой** («Искажение информации в политике по мотивам работы Пола Экмана “Психология лжи”»), а также **Екатерины Брюховой** («Ложь как норма приличия в японском социуме»), посвящены теме лжи — её социокультурному статусу в разных общественных системах, а также вербальным и невербальным проявлениям, раскрывающим контекстное понимание культуры. Обсуждение темы культурных контекстов в их невербальном выражении продолжают **Екатерина Шишлова** и **Лиана Тванба**, раскрывая один из механизмов передачи культурного наследия в ходе непосредственной коммуникации — малоизученный кодекс «Апсуара» («Системно-уровневый механизм сохранения и перспективного развития культурного наследия малочисленного народа (на примере Абхазии)»). «Здешнее» и «нездешнее» в культурной традиции исследуют **Рустам Болотов** («Хранитель бурятской идентичности: феномен Даши Намдакова»), **Виктор Барашков** («Коллекция современного христианского искусства в Енисейском историко-архитектурном музее-заповеднике им. А.И. Кытманова: история формирования и перспективы развития»), **Матвеем Чертовских** и **Дарья Чертовских** («Нездешний звук»: поэтика звука Г.Ф. Лавкрафта на примере рассказа “Изгой”»), **Татьяна Кошемчук** и **Марина Рейснер** («Образ дервиша в поэзии Парвин Этесами: духовный идеал поэта»). В самом деле, дела «века сего» невольно отсылают к вопросу о пределе и запредельном. Здесь очень уместными смотрятся рецензии **Елены Астаховой** и **Наталии Остроглазовой** — на книги, поднимающие вопросы личной культурологической призмы и «новых тёмных веков». И той философии, которая видит этот дивный новый мир — и видит его может и трагическим, но отнюдь не пессимистическим образом.

*Юрий Симонов (Вяземский)*

# ПРОБЛЕМА ЯДЕРНОГО ОРУЖИЯ В ФИЛОСОФИИ ЖАКА ДЕРРИДА

**Евгений Иванович Учаев**

МГИМО МИД России, Москва, Россия  
[eugeneuchaev@gmail.com](mailto:eugeneuchaev@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-4359-4203>



**Аннотация.** В статье на примере работы Жака Деррида «Нет, Апокалипсис не сейчас» рассматривается постмодернистский подход к проблеме ядерного оружия. Учитывая распространённую характеристику постмодернизма как релятивизма, выдвигается гипотеза, что философы-постмодернисты будут обосновывать неабсолютный характер ядерной угрозы и/или предлагать релятивистские пути борьбы с ней. В таком ключе интерпретирует обсуждаемую работу Деррида, в частности, Борис Гройс. Подробный анализ текста Деррида, однако, показывает ошибочность подобных предположений и интерпретаций. Хотя отдельные элементы релятивиз-

ма действительно обнаруживаются (так, Деррида описывает ядерную войну как текстуальный феномен и как не-событие, в дискуссиях о котором окончательно стирается различие между знанием и мнением, *doxa* и *episteme*), они не играют решающей роли. Во-первых, Деррида признаёт абсолютный характер ядерного оружия, которое, по его мнению, угрожает уничтожением если не всего человечества как биологического вида, то, как минимум, «всего архива и всего символического потенциала» — то есть, культуры как социального механизма примирения с индивидуальной смертностью. Во-вторых, французский философ критикует стратегию ядерного сдерживания, полагающуюся на логику эскалации и уязвимую перед случайностью, как способ предотвращения ядерной войны. В-третьих, Деррида подчёркивает, что ядерная война, уничтожая любые ценности и идеалы, во имя которых она может быть начата, в действительности будет (если когда-либо случится) войной «во имя имени», «во имя ничего». В качестве противовеса подобным — одновременно фундаменталистским и нигилистическим — устремлениям, он выдвигает императив любви к жизни, который в более поздних произведениях французского философа развивается в тезис об ответственности за продолжение жизни другого, занимая центральное место в его этико-политическом учении. Вместе с тем, поскольку Деррида в итоге делает акцент на индивидуальном, а не коллективном выживании, вопрос о способности его философии полноценно ответить на вызовы ядерной эпохи остаётся открытым.

**Ключевые слова:** постмодернизм, релятивизм, Деррида, ядерное оружие, ядерная война, стратегия сдерживания, деконструкция, жизнь, выживание

**Благодарности:** Публикация подготовлена в рамках гранта на реализацию МГИМО МИД России программы стратегического академического лидерства «Приоритет-2030». Автор также благодарит за ценные комментарии участников конференции «XXVIII Шишкинские чтения. Этика меняющегося мира» (24.12.2022, МГИМО), на которой были впервые представлены отдельные аргументы настоящей статьи.

**Для цитирования:** Учаев Е.И. Проблема ядерного оружия в философии Жака Деррида // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 7–18. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-7-18>

Philosophical essay

## JACQUES DERRIDA ON THE PROBLEM OF NUCLEAR WEAPONS

Yevgeny I. Uchaev

MGIMO University, Moscow, Russia  
eugeneuchaev@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4359-4203>

**Abstract.** The article discusses postmodernist approaches to the problem of nuclear weapons, taking as an example Jacques Derrida's paper *No Apocalypse, Not Now*. Proceeding from the widespread conception of postmodernism as relativism, the author hypothesizes that postmodernist philosophers would either try to demonstrate the non-absolute nature of the nuclear threat or suggest relativist ways of countering it. If we agree with Boris Groys' interpretation of Derrida's work, then it perfectly conforms to such expectations. However, a careful reading of the paper in question proves both our hypothesis and Groys' interpretation to be wrong. Although *No Apocalypse, Not Now* does contain a number of relativist theses (for instance, Derrida portrays nuclear war as a textual phenomenon, a non-event, the absent referent that finally blurs all the distinction between knowledge and opinion, *doxa* and *episteme*), they play a minor role in the overall argument. Firstly, Derrida acknowledges the absolute nature of nuclear weapons: for him, they threaten the destruction of *the entire archive and all symbolic capacity*, that is, of culture as a social mechanism for coping with death, if not the destruction of the whole humanity as a biological species. Secondly, the philosopher criticizes the strategy of deterrence for relying on the logic of escalation and being prone to chance and accident. Thirdly, Derrida emphasizes that a nuclear war, which would destroy all the values and ideals that might legitimate starting it, would in fact be fought (should it happen) *in the name of the name, and of nothing else, thus of nothing*. To counter such urges, at the same time fundamentalist and nihilistic, the philosopher invites us to fall *in love with life*. In the later works of Derrida this invitation develops into a principle of responsibility for the life of the other, one of the central tenets of his ethical and political thought. However, since Derrida chooses to focus on individual instead of collective survival, questions remain as to whether his philosophy is able to meet the challenges of the nuclear age.

**Keywords:** postmodernism, relativism, Derrida, nuclear weapons, nuclear war, deterrence, deconstruction, life, survival

**Acknowledgements:** The research was supported by the grant to the MGIMO University for implementing the "Priority-2030" strategic academic leadership program. The author wants to thank the participants of the 28<sup>th</sup> A. F. Shishkin Memorial Conference (December 24, 2022; MGIMO University), where some of the article's theses were first presented, for valuable comments and suggestions.

**For citation:** Uchaev, Ye. I. (2023) 'Jacques Derrida on the Problem of Nuclear Weapons', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 7–18. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-7-18>

Опубликованная в 1984 г. статья Жака Деррида «Нет, Апокалипсис не сейчас (полный вперёд, семь ракет, семь посланий)» [Derrida, Porter, Lewis 1984] в России почти не известна<sup>1</sup>. Вместе с тем, она заслуживает внимания хотя бы потому, что, на первый взгляд, представляет собой пример столкновения абсолютно противоположных феноменов: постмодернизма и ядерного оружия. Почему абсолютно противоположных? Постмодернизм (насколько он в принципе поддается обобщающему определению) традиционно понимается как бескомпромиссная критика претензий на универсальное знание, будь то научное или этическое, как декларация невозможности устойчивой, окончательной легитимации любого политико-идеологического проекта — иначе говоря, *релятивизм* [Хаустов, 2018: 9–29; Hicks, 2004: 1–22]. Деррида столь же традиционно причисляют к постмодернизму<sup>2</sup>, а иногда даже характеризуют его как «авангард постмодерна» [Hicks, 2004: 1] и «чемпиона постмодерна» [Хаустов, 2018: 15]. В свою очередь, ядерное

оружие почти сразу же после своего создания было осмыслено как «абсолютное оружие (курсив мой. — Е.У.)» [The Absolute Weapon..., 1946], потенциально способное уничтожить всё человечество<sup>3</sup>. Умберто Эко однажды заметил, что «смерть и стена — единственные формы Абсолюта, в которых мы не можем сомневаться» [Эко, 2014: 67]. Пусть он имел в виду индивидуальную смерть, данный тезис должен быть тем более справедлив для смерти коллективной, всеобщей. Однако на практике вторая половина XX в. — эпоха абсолютного оружия — стала одновременно временем расцвета релятивизма.

Чем можно объяснить этот факт? Постмодернисты просто игнорируют реальность? Подобную интерпретацию предлагает, например, Борис Гройс в своей статье «Да, апокалипсис, да, сейчас»<sup>4</sup> — едва ли не единственном подробном русскоязычном разборе интересующего нас текста Деррида<sup>5</sup> [Гройс, 2021]. Может быть, даже намеренно её маскируют<sup>6</sup>? Или же у них есть серьёзные аргументы против тезиса

<sup>1</sup> По состоянию на 12 февраля 2022 г., в базе данных РИНЦ отсутствуют работы российских авторов, цитирующие «Нет, Апокалипсис...». Даже монография Н.С. Автономовой «Философский язык Жака Деррида» [Автономова, 2011] — самое на данный момент обстоятельное исследование философии Деррида на русском языке — полностью обходит вниманием данную статью.

<sup>2</sup> См., например: Aylesworth G. Postmodernism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition). — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>

<sup>3</sup> Ярким примером такого осмысления стал знаменитый Манифест Рассела-Эйнштейна, содержавший, в частности, следующие слова: «Всем, без исключения, грозит опасность, и, если эта опасность будет осознана, есть надежда предотвратить её совместными усилиями». (См.: Манифест Рассела - Эйнштейна, 1955 г. // Российский Пагуошский комитет при Президиуме РАН. — URL: <http://www.pugwash.ru/history/documents/333.html>). В 1980-е гг. отношение к ядерному оружию как угрозе тотальной катастрофы получило дополнительное обоснование в виде теории «ядерной зимы», которая, с рядом оговорок, продолжает считаться актуальной и сегодня [Global food insecurity..., 2022; Ord, 2020: 90–102].

<sup>4</sup> Впервые вышедший в эмигрантском журнале «Беседа» (№ 5, 1987), этот текст затем был перепечатан в «Вопросах философии» (№ 3, 1993), а недавно — в двух сборниках работ Гройса, выпущенных издательством Ад Маргинем: «Ранние тексты: 1976–1990» (2017) и «Введение в антифилософию» (2021), в последнем — под заглавием «Жак Деррида». В данной статье постраничные сноски приводятся по «Введению в антифилософию».

<sup>5</sup> Представляется, что наличие этого текста не опровергает исходного тезиса о фактической неизвестности в России обсуждаемой статьи Деррида. По состоянию на 12 февраля 2022 г. в базе данных РИНЦ обнаруживается 49 ссылок на данный текст Гройса (в основном, на версию из «Вопросов философии»), из которых *ни один* не посвящён непосредственно философии Жака Деррида.

<sup>6</sup> «Является он осознанным или нет, широко распространённый выбор ярлыка “постмодерный” для характеристики периода после 1945 года приводит к избеганию или подавлению мысли о ядерном факторе...» [Ruthven, 1993: 4].

об абсолютности ядерной угрозы? (В ситуации идущего сегодня опосредованного конфликта между ядерными державами это стало бы приятным облегчением). Или обманчивы распространённые описания постмодернизма, и он всё же способен вместить в себя идею абсолютного? Возможно, обращение к тексту «Нет, Апокалипсис не сейчас» поможет найти ответ на эти вопросы — в отношении если не всего постмодернизма, то, как минимум, самого Деррида.

### Ядерная война как текст, референт и угроза

Статья Деррида состоит из семи частей («ракет-посланий»<sup>7</sup>, как называет их сам философ), однако для наших целей можно, опуская первую вводную часть о проблеме скорости, представить её структуру как последовательный ответ на 3 вопроса: А) почему литературовед и философ языка вправе рассуждать о ядерном оружии (части 2–3); Б) почему тема ядерного оружия его волнует (части 4–5); В) на какой способ предотвращения ядерной катастрофы мы можем надеяться (части 6–7). Проанализируем поочередно аргументы Деррида по каждому пункту, причём проделаем этот анализ не в одиночку, а в диалоге с Борисом Гройсом. Как будет показано далее, его интерпретация — на сегодня единственная доступная русскоязычному читателю — в ряде важных смысловых аспектов требует критического обсуждения и уточнения.

#### *Почему литературовед и философ языка вправе рассуждать о ядерном оружии?*

Помимо рассуждений об уникальности и новизне ядерной эпохи, которая делает всех одинаково некомпетентными — и потому одинаково компетентными [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 22], Деррида в ответ на первый вопрос выдвигает оригинальный

аргумент о «поразительно текстуальной» природе ядерной стратегии: ядерное оружие, как никакое другое в истории, «зависит от информационно-коммуникационных и языковых структур» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 23]. Гройс удачно поясняет суть этой зависимости: «Во-первых, вся стратегия гонки вооружений риторична, поскольку ориентирована на то, чтобы внушить нечто оппоненту. Во-вторых, если война когда-нибудь начнётся, то она будет состоять из серии приказов, основанных на чисто словесной информации, опытная верификация которой будет в принципе невозможна» [Гройс, 2021: 81].

Кроме того, до тех пор, пока ядерная война не случилась, она не является реальным референтным событием, а только совокупностью словесных представлений и сценариев [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 23]. Из этого тезиса Деррида делает вывод, в частности, о невозможности разграничения мнения и знания, *doxa* и *episteme* применительно к ядерным вопросам [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 24]. В отсутствие у дискурса реального референта все суждения о ядерной стратегии якобы равноценны, а единственным доказательством станет — если она произойдет — сама война, которая, однако «ничего не доказывает» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 26]<sup>8</sup>.

Рассуждения Деррида по первому вопросу выглядят как почти идеальный релятивизм, однако не будем торопиться с выводами.

#### *Почему тема ядерного оружия его волнует?*

На второй вопрос у Деррида есть два ответа: банальный и интересный. Банальный ответ заключается в привычной мантре об угрозе самоуничтожения человечества: «несколько секунд могут необратимо решить судьбу того, что иногда ещё продол-

<sup>7</sup> В английском тексте игра слов: missile — missive.

<sup>8</sup> Этот вывод впоследствии подверг критике Дж. Фишер Соломон, предложивший потенциалистскую, вероятностную метафизику в качестве способа референции к будущему как реальному и, следовательно, в качестве пути, сохраняющего возможность оценки высказываний о будущем: «ядерный критицизм мог бы сравнивать и оценивать различные “убеждения”, высказанные в ходе политических дискуссий о ядерном референте, отстаивая при этом позицию, что не все “убеждения” равны и не все возможности одинаковы...» [Solomon, 1988: 275].

жают называть человечеством» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 20]. Пусть это утверждение и сопровождается замечанием, что возможны разные степени уверенности в его истинности, оно нигде в статье по-настоящему не ставится под вопрос. Деррида интересуется другое: намного больше внимания он уделяет не риску уничтожения человечества в целом или разрушения условий человеческого существования, а угрозе *уничтожения литературного архива*. Под литературой здесь специфически понимается не конкретная сфера творчества, а — расширительно — любой тип дискурса, который не имеет референта вне себя самого [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 26]. Если допустить, например, что дискурс науки имеет внешний референт в виде материального мира и его законов, то он имеет какие-то шансы восстановиться после гипотетической ядерной войны, однако для литературного архива она станет «тотальным, бесследным разрушением» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 27].

Для Деррида из этого также следует, что литература как таковая принадлежит ядерному веку (где «ядерное» следует понимать расширительно как образ и метафору угрозы тотального самоуничтожения): в отсутствие других внешних референтов единственным таковым оказывается угроза уничтожения литературы. «Ядерная война является единственным возможным референтом любого дискурса и любого опыта, условия существования которого сходны с условиями существования литературы» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 28]. А раз единственно возможным, то, следовательно, и «абсолютным референтом, горизонтом

и условием всех прочих» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 28]. Поэтому, в каком-то смысле, у Деррида возможность собственного исчезновения оказывается единственным предметом любой литературы, тем, о чём она подспудно говорит, даже когда говорит о других вещах. Упоминание «абсолютного», впрочем, не должно вводить в заблуждение: для Деррида речь отнюдь не про источник несомненного знания. Напротив, он снова возвращается к теме «ничего-недоказывающей» ядерной войны как «исторического и а-исторического горизонта абсолютной само-уничтожимости без апокалипсиса, без открытия собственной истины, без абсолютного знания» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 27].

Так или иначе, открывает ядерная война истину или нет, к её угрозе Деррида относится всерьёз [Dallmayr, 2016: 13–15]. Релятивизм хоть и не исчезает полностью, но решительно отступает на второй план. Да, мы имеем дело с не совсем обычной расстановкой акцентов, но далеко не с примитивной релятивизацией или «забалтыванием» проблемы. Наоборот, Деррида подчёркивает, что — в отличие от индивидуальной смерти, «реальность» которой может смягчаться культурой, сохранением памяти в пространстве символического<sup>9</sup> — всеобщая ядерная смерть «необратимо уничтожит весь архив и весь символический потенциал, уничтожит “движение к выживанию”, которое я называю “выживаемость” (survivance), в самом сердце жизни» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 28]<sup>10</sup>. И здесь мы подходим к третьему вопросу, на который философ пытается дать ответ.

<sup>9</sup> Для Гройса этот тезис становится основанием обвинить Деррида в элитарности: якобы социальное и символическое бессмертие — удел интеллектуалов, а «человек с улицы» инстинктивно чувствует, когда речь идёт об угрозе атомной войны и борьбе с ней, что проблематика эта его не касается: ему нечего терять, поскольку он не выставлялся в музеях и его сочинения не хранятся в библиотеках» [Гройс, 2021: 87]. Однако можно возразить: уверенность в том, что окружающее общество, в которое человек вносит свой вклад, продолжит существовать и после него, — это важное условие осмысленности жизни для любого человека вне зависимости от социального положения [Scheffler, 2013: 59–60].

<sup>10</sup> Данные формулировки свидетельствуют о неадекватности встречающейся иногда интерпретации текста «Нет, Апокалипсис...» как призыва «критиковать любые дискурсы вне зависимости от предполагаемых последствий в реальном мире» [Blouin, Shipley, Taylor, 2013: 3].

### На что мы можем надеяться?

Приходится с самого начала признать, что части текста, посвящённые «рецепту спасения», оказываются у Деррида наиболее темными и противоречивыми. Не вполне ясно даже, есть ли он, или же философ ограничивается лишь выявлением проблем, оставляя поиск решения другим текстам и другим авторам.

#### *«Ошибки в адресации»?*

Обратимся сначала к интерпретации Гройса: «единственную надежду Деррида видит характерным образом всё в той же всегда возможной и всегда наступающей “ошибке сообщения”. Ракеты, посланные в цель, по какому-то случаю могут так же не достичь её, как не достигают адресата и прочие литературные сообщения. Ошибки в адресации — залог поддержания и продолжения жизни. <...> Постмодернистская теория литературы оказывается, таким образом, гарантом от тотального уничтожения...» [Гройс, 2021: 82–83]. Это истолкование вновь возвращает нас к «образцовому» релятивизму, однако верно ли оно?

Как можно предположить, Гройс отталкивается от следующего — достаточно многословного и запутанного — места в тексте Деррида: «...одно или даже, с самого начала, несколько посланий, множество посланий — ракет — из-за присутствия им склонности сбиваться с пути (*destinerrance*) и случайности могут, в ходе самого процесса (стратегических. — Е.У.) расчётов и симулирующих этот процесс игр, выйти из-под всякого контроля, выйти безвозвратно, ломая саморегуляцию системы, в результате чего они будут стремительно (слишком быстро, чтобы избежать худшего), но необратимо уничтожены» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 29]. Чтобы разобраться в смысле этого отрывка, обратимся к контексту, который, кажется,

совсем не учитывает Гройс. В шестой части статьи, к которой принадлежит процитированный фрагмент, Деррида приводит аргументы против надежды на ставшую к тому моменту доминирующей стратегию сдерживания. Главный из этих аргументов в том, что сдерживание опирается на логику и холодную рациональность, однако «его (сдерживания. — Е.У.) “логика” — это логика девиации и трансгрессии, оно или опирается на риторически-стратегическую эскалацию, или обращается в ничто. Оно — по расчёту — отдаёт себя в руки тому, что нельзя рассчитать, случаю и удаче» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 29]. «Ошибка сообщения» в данном случае — не надежда, как думает Гройс, а, напротив, угроза: ложное срабатывание систем оповещения о пуске ракет или неверно расшифрованное намерение противника<sup>11</sup> может стать причиной начала ядерной войны. Деррида прямо указывает: тот факт, что несущие ядерное оружие ракеты могут быть описаны как текстовые послания, «не сводит их к унылой безобидности, которую некоторые наивно приписывают книгам», а напоминает, что слово «всегда несёт в себе мощь машины смерти» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 29].

Для контраста можно также сравнить позицию Деррида с подходом Жана Бодрийяра [Norris, 1990: 129–130]. По мнению последнего, для предотвращения войны «остаётся надеяться на сохранение ядерной эскалации и гонки вооружений», поскольку они поддерживают войну «в своей орбитальной и экстатической форме», в режиме симуляции, гиперреальности, благодаря чему реальная «война никогда больше не будет иметь место» [Бодрийяр, 2017: 17]. Опасны же как раз попытки де-эскалации, которые возвращают «ограниченное, так сказать, человеческое, пространство войны» [Бодрийяр, 2017: 17]. Бодрийяр, в отличие от Деррида, не видит, что «риторически-стратегическая» ядерная

<sup>11</sup> А именно такие «ошибки сообщения» в контексте ядерного оружия являются наиболее вероятными, как показала история холодной войны, в частности, советские приготовления к ядерной войне, связанные с неверной интерпретацией учений НАТО «Умелый лучник» 1983 г. [см.: Даунинг, 2020: 170–226].

эскалация сохраняет связь с реальностью и может вылиться в реальную войну как в результате случайности, так и в результате непрерывного повышения ставок: эскалация неизбежно должна либо прерваться де-эскалацией, либо завершиться реализацией угрозы. Поэтому, если и искать образец постмодернистски-релятивистского отношения к ядерной угрозе, то им будет как раз Бодрийяр. По отношению же к Деррида попытка Гройса представить его шаблонным релятивистом оказывается, как мы увидели, ошибочной.

#### «Отсроченность» (*differánce*)?

Но на что же тогда надеется Деррида? Можно было бы подумать, что на автоматическую работу *differánce* — одного из центральных понятий его философии, означающего, в том числе «промедленность, отсроченность, постоянное запаздывание во времени» [Автономова, 2011: 141], которое делает «конец чего бы то ни было радикально недоступным» [Prozorov, 2012: 491]. Однако, как указывает сам Деррида, в области ядерной стратегии этой логике «откладывания» соответствует как раз ядерное сдерживание [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 29]. А мы уже отметили выше фундаментальную уязвимость сдерживания, выявленную Деррида: декларируя себя единственной рациональной ядерной стратегией, сдерживание в самой своей основе опирается на иррациональность, «логику девиации и трансгрессии» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 29].

На ту же ненадёжность «откладывания» указывают и рассуждения Деррида вокруг понятия *epoché*. В соответствии с упомянутым тезисом о ничего-не-доказывающей ядерной войне, «ядерная эпоха» у Деррида поначалу описывается как «абсолютное *epoché*», радикальное воздержание от суждения [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 27]: здесь он отсылает к этимологическому корню слова «эпоха» в греческом понятии *epoché* («задержка», «остановка»), означав-

шем в античном скептицизме воздержание от суждения по неочевидным вопросам<sup>12</sup>. Однако затем оказывается, что эта «эпохальная приостановка» всё же не является окончательной, не способна предотвратить встречу с «полностью другим» (*wholly other / entirely other*) — ядерной войной [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 28], хотя, основываясь на приведённом положении о «текстуальной» природе ядерной войны, «некоторые могли бы заключить, что она (ядерная война. — Е.У.), следовательно, нереальна, полностью приостановлена в своём сказочном и литературном *epoché*» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 28].

Таким образом, у нас нет оснований подвергать сомнению интерпретацию Кристофера Норриса, согласно которой «Нет, Апокалипсис...» является критикой стратегии ядерного сдерживания [Norris, 1987: 24–25; Norris, 1994: 136–137]. Норрис, однако, только этой — критической — интерпретацией и ограничивается, не пытаясь обнаружить в статье Деррида ещё и какую-то «позитивную программу». Мы же все-таки сделаем такую попытку.

#### «Любовь к жизни»

По всей видимости, «рецепт» (если его можно так назвать) следует искать в последней, седьмой части статьи. При прочтении в ней сразу бросается в глаза следующая фраза: «У нас есть абсолютное знание, и именно поэтому мы рискуем не остановиться» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 31]. Не остановиться и начать войну. Неужели проблема всё же в претензиях на абсолютное знание, а решение — в отказе от них? Это, однако, было бы возвратом к «образцовому» релятивизму, уже дезавуированному применительно к Деррида, и анализ контекста вновь не подтверждает такое упрощённое истолкование. «Абсолютное знание», о котором здесь идёт речь — это знание, что ядерная война, если она наступит, будет вестись не во имя какой-либо подлинной ценности,

<sup>12</sup> Возможно, отсылка здесь идёт не напрямую на античность, а на *epoché* как синоним феноменологической редукции у Э. Гуссерля [Norris, 1994: 136], однако сути это не меняет.

а «во имя имени»<sup>13</sup> — поскольку любая ценность будет в ходе неё попросту уничтожена [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 30–31]. Получается, проблема в нашей готовности начать ядерную войну, зная, что она будет вестись «во имя имени», «во имя ничего». Иначе говоря, в нигилизме. Тогда решение — в нахождении неких подлинных ценностей, опора на которые позволит не сорваться в ядерное безумие?

Деррида сразу же даёт и намёк на то, в чём эти ценности могут заключаться: «Если только всё не обстоит ровно наоборот: Бог и сыновья Сима, поняв, что имя того не стоит — и это было бы абсолютное знание — предпочли провести немного больше времени вместе, в длительной беседе с воинами, любящими жизнь <...> Но однажды пришёл человек, он отправил послания семи церквям, и они назвали это послание Откровением...» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 31]. «Имя» не стоит того, чтобы во имя него жертвовать *любовью к жизни* — это абсолютное знание. Тем же, кто это знание подрывает, оказывается Иоанн Богослов, в чьём «Откровении» Деррида (в хронологически близкой к «Нет, Апокалипсис...» работе «О недавно возникшем в философии апокалиптическом тоне») усматривает истоки той самой логики «апокалипсиса без апокалипсиса, без видения, без истины, без откровения» [Derrida, 1984: 34]<sup>14</sup>, которая затем воплощается в угрозе ядерной войны. Несколько спекулируя, представляется возможным сказать, что речь здесь идёт не только о нигилизме, но о диалектике фундаментализма и нигилизма. Откровение Иоанна в данном кон-

тексте выступает как пример образа мысли, согласно которому есть Имя, которое важнее любви к жизни — образа мысли, который через две тысячи лет приводит к возможности ядерной войны «во имя того, что ценнее жизни» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 30].

Следовательно, можно предположить, что ответ Деррида на угрозу ядерной войны — *утверждение любви к жизни*, которую при этом следует мыслить как срединный путь, одновременно избегающий как фундаменталистского следования какому-либо идеалу, так и нигилизма, отрицающего любые идеалы. Такая интерпретация, помимо прочего, хорошо соответствует поздней философии Деррида, где тема жизни и выживания становится одной из ключевых. Уже в «Призраках Маркса» поддержание жизни предстаёт как фундаментальное выражение справедливости: «справедливость несёт жизнь за пределы жизни-в-настоящий-момент или её актуального присутствия, её эмпирической или онтологической актуальности: не к смерти, а к жизни-далее (sur-vie)» [Derrida, 2006: XX]. О том, что его философия всегда утверждала ценность жизни, Деррида говорит и в своём последнем интервью<sup>15</sup>, а последними словами философа перед смертью были: «Всегда предпочитайте жизнь и постоянно утверждайте выживание» [Derrida, 2007: 462]. Этот же аспект мысли Деррида подчёркивает американский философ Леонард Лоулор, завершая свой недавний обзор следующими словами: «Деконструкция даже больше, чем справедливость, ценит жизнь (если мы

<sup>13</sup> Проиллюстрируем это, переведя вышеприведенную фразу в контексте предшествующих ей: «Ни Бог, ни сыновья Сима <...> не были абсолютно уверены, что противостоят друг другу во имя имени, и ничего больше, следовательно — во имя ничего. Поэтому они остановились и пришли к длительному компромиссу. У нас есть эта абсолютная уверенность, и именно поэтому мы рискуем не остановиться» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 31].

<sup>14</sup> Гройс и здесь предлагает радикально релятивистскую интерпретацию того, как Деррида читает Иоанна: «Ответ Деррида состоит, в сущности, в том, что всякая претензия на истину является ложной, но что разоблачение всех этих претензий продолжает обладать истинной интенцией, если оно само не приводит к провозглашению новой окончательной истины. <...> Апокалипсис оказывается, таким образом, моделью постструктуралистского, постмодернистского сознания» [Гройс, 2021: 79]. Не имея возможности подробно разбирать ещё один текст Деррида, укажем только, что весь предшествующий анализ показывает сомнительность релятивистских трактовок его философии.

<sup>15</sup> Русский перевод с подробным комментарием можно найти в монографии Н.С. Автономовой «Философский язык Жака Деррида» [Автономова, 2011: 191–210].

можем говорить о моральной ценности). Но это не нетронутая, невредимая жизнь, а жизнь в её неустранимой связи со смертью. Следовательно, деконструкция более всего ценит выживание»<sup>16</sup>.

### Вместо заключения: мессианская мысль в ядерный век?

Итак, возвращаясь к поставленному в начале вопросу, можно заключить, что в случае Деррида неверным оказывается исходное допущение о релятивизме любой постмодернистской мысли. Признание французским философом серьёзности ядерной угрозы и утверждение императива любви к жизни в качестве ответа на эту угрозу показывают, что и в философии постмодерна может найтись место абсолютному.

На языке Деррида абсолютное — это то, что не подвержено деконструкции: «если что-то остаётся столь же недеконструируемым, как сама возможность деконструкции, то это, возможно, определённый опыт освободительного обещания» [Derrida, 2006: 74]. Это обещание далее уточняется как обещание справедливости: «мышление деконструкции — то, которое имеет для меня значение — всегда подчёркивало фундаментальный, несводимый к чему-либо ещё характер утверждения (affirmation) и, следовательно, обещания, а также не-деконструируемость определённой идеи справедливости» [Derrida, 2006: 112]. Справедливость же, как было показано выше, находит своё наиболее фундаментальное выражение в продлении жизни, выживании.

Однако о чьей жизни и чьём выживании идёт речь? Отдельные формулировки Деррида<sup>17</sup>, а также его обращение на по-

следнем этапе творчества к проблематике смертной казни [Derrida, 2014, 2017] — всё это указывает на то, что философа больше всего беспокоила проблема индивидуальной жизни и смерти, а не коллективного выживания человечества. Именно вокруг утверждения индивидуальной «жизни живого существа» выстраивается вся система<sup>18</sup> центральных понятий политической философии Деррида: «гостеприимство», «справедливость», «грядущая демократия», «новый Интернационал», «мессианское» [Автономова, 2011: 174–319; Patton, 2007]. Понятие «мессианского» и характеристика демократии как «грядущей»<sup>19</sup> указывают на бесконечную, безусловную открытость будущему (что логично в контексте императива утверждения жизни); а «справедливость» и особенно «гостеприимство» подчёркивают, что речь идёт, в первую очередь, об ответственности за жизнь *другого*, а не о собственном самоутверждении.

Что же касается ядерного оружия, то из работ Деррида периода так называемого «этико-политического поворота» оно сколь-нибудь подробно упоминается только в двух: «Призраках Маркса» и «Изгоях». По сравнению со статьей 1984 г., акцент в них смещается с угрозы ядерной войны между сверхдержавами на проблемы ядерного распространения, включая риски попадания ЯО в руки негосударственных акторов. Видно, что Деррида по-прежнему считает ядерную угрозу серьёзной: в «Призраках Маркса» он помещает потерю государствами контроля над распространением ядерного оружия на седьмое место в списке десяти важнейших проблем современного мироустройства [Derrida, 2006: 102], а в «Изгоях» называет ядерную угрозу «абсолютной»

<sup>16</sup> Lawlor L. Jacques Derrida // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition). — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/derrida/>

<sup>17</sup> «Может ли вообще существовать справедливость <...> которая держит ответ за свои действия (свои живые действия) перед чем-то, в конечном счёте, кроме *жизни живого существа* (курсив мой. — Е.У.) ...?» [Derrida, 2006: XX]. Это внимание именно к индивидуальной жизни и смерти — ещё одно доказательство необоснованности выдвинутого Гройсом обвинения Деррида в элитарности (см. прим. 9).

<sup>18</sup> При всей условности использования слова «система» по отношению к философии Деррида.

<sup>19</sup> Фр. — *démocratie à venir*; англ. пер. — *democracy to come*.

[Derrida, 2005: 104]. Однако «абсолютной» она здесь оказывается скорее для отдельно взятого государства (Деррида рассматривает США) [Derrida, 2005: 105], а даже если бы и для всего мира — мы помним, что ядерная война, несмотря на свой статус «абсолютного референта», «ничего не доказывает» [Derrida, Porter, Lewis, 1984: 26–28].

Таким образом, Деррида действительно отвечает на вызов ядерного оружия утверждением абсолютной, не подверженной никакой деконструкции ценности — ответственности за «жизнь живого существа, будь то природная жизнь или жизнь духа» [Derrida, 2006: XX]. Этот тезис — одновременно и заключительный вывод данной статьи, и *исходная точка для дальнейших исследований*: как быть, если «другой», за жизнь которого ты отвечаешь, творит насилие, угрожающее тотальной катастрофой? Возможно ли в эпоху угрозы самому выживанию человечества опереться на абсолютную ценность, отличную от выживания человечества *per se*?

Поскольку же обеспечение выживания человечества и, как его частный случай, предотвращение ядерной войны — это проблема политическая, требующая коллективного действия, то и вопрос уместно переформулировать в политическом ключе: *способно ли политическое устройство, основанное на «жизни другого» — индивидуального, конкретного другого — как абсолютной ценности, справиться с вызовом всеобщего уничтожения?* Если расширить ракурс и увидеть в политической мысли Деррида, представляющей собой устремленный в будущее императив всё более полной реализации определённой абсолютной ценности, частный пример общего «мессианского поворота» в континентальной политической философии [Prozorov, 2012], то проблему можно поставить и в более общем ключе: могут ли мессианская мысль и мессианская политика стать ответом на множющиеся сегодня глобальные угрозы — от вернувшегося на повестку риска столкновения ядерных держав до экологического кризиса и новых пандемий?

### Список литературы:

- Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. — Москва: РОССПЭН, 2011. — 510 с.
- Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии. — Москва: РИПОЛ классик, 2017. — 288 с.
- Гройс Б. Жак Деррида // Введение в антифилософию. — Москва: Ад Маргинем Пресс, 2021. — С. 74–89.
- Даунинг Т. 1983-й. Мир на грани. — Москва: РОССПЭН; Президентский центр Б.Н. Ельцина, 2020. — 336 с.
- Хаустов Д.С. Лекции по философии постмодерна. — Москва: РИПОЛ классик, 2018. — 286 с.
- Эко У. Сотвори себе врага. И другие тексты по случаю. — Москва: АСТ: CORPUS, 2014. — 349 с.
- Blouin M., Shipley M., Taylor J. Introduction: The Silence of Fallout // The Silence of Fallout: Nuclear Criticism in a Post-Cold War World. — Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. — P. 1–15.
- Dallmayr F. Against Apocalypse: Recovering Humanity's Wholeness. — Lanham, Maryland: Lexington Books, 2016. — 139 p.
- Derrida J. Final Words // Critical Inquiry. — 2007. — Vol. 33, № 2. — P. 462–462. <https://doi.org/10.1086/511502>
- Derrida J. Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy // Oxford Literary Review. — 1984. — Vol. 6, № 2. — P. 3–37. <https://doi.org/10.3366/olr.1984.001>
- Derrida J. Rogues: Two Essays on Reason. — Stanford, California: Stanford University Press, 2005. — XVIII, 175 p.
- Derrida J. Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International. — London: Routledge, 2006. — XXI, 258 p. <https://doi.org/10.4324/9780203821619>

- Derrida J. *The Death Penalty: Volume I.* — Chicago; London: The University of Chicago Press, 2014. — XVIII, 289 p.
- Derrida J. *The Death Penalty: Volume II.* — Chicago; London: The University of Chicago Press, 2017. — XVIII, 269 p.
- Derrida J., Porter C., Lewis P. No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives) // *Diacritics.* — 1984. — Vol. 14, № 2. — P. 20–31. <https://doi.org/10.2307/464756>
- Global food insecurity and famine from reduced crop, marine fishery and livestock production due to climate disruption from nuclear war soot injection / L. Xia, A. Robock, K. Scherrer et al. // *Nature Food.* — 2022. — Vol. 3, № 8. — P. 586–596. <https://doi.org/10.1038/s43016-022-00573-0>
- Hicks S. *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault.* — Tempe; New Berlin: Scholarly Publishing, 2004. — 230 p.
- Norris C. "Nuclear criticism" ten years on // *Prose Studies.* — 1994. — Vol. 17, № 2. — P. 130–138. <https://doi.org/10.1080/01440359408586525>
- Norris C. Against postmodernism: Derrida, Kant and nuclear politics // *Paragraph.* — 1987. — Vol. 9, № 1. — P. 1–30. <https://doi.org/10.3366/para.1987.0001>
- Norris C. *Lost in the Funhouse: Baudrillard and the Politics of Postmodernism* // *Postmodernism and Society.* — London: Macmillan Education UK, 1990. — P. 119–153. [https://doi.org/10.1007/978-1-349-20843-2\\_5](https://doi.org/10.1007/978-1-349-20843-2_5)
- Ord T. *The Precipice: Existential Risk and the Future of Humanity.* — New York: Hachette Books, 2020. — 480 p.
- Patton P. Derrida, Politics and Democracy to Come // *Philosophy Compass.* — 2007. — Vol. 2, № 6. — P. 766–780. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2007.00098.x>
- Prozorov S. The katechon in the age of biopolitical nihilism // *Continental Philosophy Review.* — 2012. — Vol. 45, № 4. — P. 483–503. <https://doi.org/10.1007/s11007-012-9232-y>
- Ruthven K. *Nuclear Criticism.* — Carlton, Victoria: Melbourne University Press, 1993. — VII, 120 p.
- Scheffler S. *Death and the Afterlife.* — Oxford; New York: Oxford University Press, 2013. — X, 210 p.
- Solomon J.F. *Discourse and Reference in the Nuclear Age.* — Norman and London: University of Oklahoma Press, 1988. — XV, 298 p.
- The Absolute Weapon: Atomic Power and World Order* / ed. B. Brodie. — New York: Harcourt, Brace, 1946. — 214 p.

### References:

- Avtonomova, N. S. (2011) *The philosophical language of Jacques Derrida.* Moscow: ROSSPEN Publ. (In Russian).
- Baudrillard, J. (1983) *Les Stratégies Fatales.* Paris: Éditions Grasset & Fasquelle. (Russ.ed.: (2017) *Fatal'nye strategii.* Moscow: RIPOL klassik).
- Blouin, M., Shipley, M. and Taylor, J. (2013) 'Introduction: The Silence of Fallout', in *The Silence of Fallout: Nuclear Criticism in a Post-Cold War World.* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 1–15.
- Brodie, B. (ed.) (1946) *The Absolute Weapon: Atomic Power and World Order.* New York: Harcourt, Brace.
- Dallmayr, F. (2016) *Against Apocalypse: Recovering Humanity's Wholeness.* Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Derrida, J. (1984) 'Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy', *Oxford Literary Review*, 6(2), pp. 3–37. <https://doi.org/10.3366/olr.1984.001>
- Derrida, J. (2005) *Rogues: Two Essays on Reason.* Stanford, California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2006) *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International.* London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203821619>
- Derrida, J. (2007) 'Final Words', *Critical Inquiry*, 33(2), pp. 462–462. <https://doi.org/10.1086/511502>
- Derrida, J. (2014) *The Death Penalty: Volume I.* Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2017) *The Death Penalty: Volume II.* Chicago; London: The University of Chicago Press.

- Derrida, J., Porter, C. and Lewis, P. (1984) 'No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives)', *Diacritics*, 14(2), pp. 20–31. <https://doi.org/10.2307/464756>
- Downing, T. (2018). *1983: The World at the Brink*. London: Little, Brown. (Russ.ed.: (2020) *1983-i. Mir na granì*. Moscow: ROSSPEN; Prezidentskii tsentr B.N. El'tsina).
- Eco, U. (2011) *Costruire il Nemico. E altri scritti occasionali*. Milano: RCS Libri S.p.A. – Bompiani. (Russ.ed.: (2014) *Sotvori sebe vraga. I drugie teksty po sluchaiu*. Moscow: AST: CORPUS).
- Groys, B. (2011) 'Jacques Derrida', in *Vvedenie v antifilosofiiu [Introduction to Anti-Philosophy]*. Moscow: Ad Marginem Press, pp. 74–89. (In Russian).
- Hicks, S. (2004) *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*. Tempe; New Berlin: Scholarly Publishing.
- Khaustov, D. S. (2018). *Lektsii po filosofii postmoderna [Lectures on Postmodern Philosophy]*. Moscow: RIPOЛ klassik. (In Russian).
- Norris, C. (1987) 'Against postmodernism: Derrida, Kant and nuclear politics', *Paragraph*, 9(1), pp. 1–30. <https://doi.org/10.3366/para.1987.0001>
- Norris, C. (1990) 'Lost in the Funhouse: Baudrillard and the Politics of Postmodernism', in *Postmodernism and Society*. London: Macmillan Education UK, pp. 119–153. [https://doi.org/10.1007/978-1-349-20843-2\\_5](https://doi.org/10.1007/978-1-349-20843-2_5)
- Norris, C. (1994) "'Nuclear criticism" ten years on', *Prose Studies*, 17(2), pp. 130–138. <https://doi.org/10.1080/01440359408586525>
- Ord, T. (2020) *The Precipice: Existential Risk and the Future of Humanity*. New York: Hachette Books.
- Patton, P. (2007) 'Derrida, Politics and Democracy to Come', *Philosophy Compass*, 2(6), pp. 766–780. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2007.00098.x>
- Prozorov, S. (2012) 'The katechon in the age of biopolitical nihilism', *Continental Philosophy Review*, 45(4), pp. 483–503. <https://doi.org/10.1007/s11007-012-9232-y>
- Ruthven, K. (1993) *Nuclear Criticism*. Carlton, Victoria: Melbourne University Press.
- Scheffler, S. (2013) *Death and the Afterlife*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Solomon, J.F. (1998) *Discourse and Reference in the Nuclear Age*. Norman; London: University of Oklahoma Press.
- Xia, L. et al. (2022) 'Global food insecurity and famine from reduced crop, marine fishery and livestock production due to climate disruption from nuclear war soot injection', *Nature Food*, 3(8), pp. 586–596. <https://doi.org/10.1038/s43016-022-00573-0>

### Информация об авторе

**Евгений Иванович Учаев** — магистр международных отношений, преподаватель и аспирант кафедры мировых политических процессов МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Information about the author

**Yevgeny I. Uchaev** — MA in International Relations, Lecturer and PhD student, World Politics 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 13.02.2023; одобрена после рецензирования 28.02.2023; принята к публикации 06.03.2023.

The article was submitted 13.02.2023; approved after reviewing 28.02.2023; accepted for publication 06.03.2023.

Исследовательская статья  
УДК 130.2  
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-19-26>

## БИОЭТИКА В РОССИИ: КОМПЛЕКСНАЯ НАУЧНАЯ ДИСЦИПЛИНА НА СТЫКЕ ФИЛОСОФИИ, БИОЛОГИИ, КУЛЬТУРЫ И ПРАВА

Сергей Николаевич Корсаков<sup>1</sup>, Дарья Сергеевна Приданцева<sup>2</sup>, Мария Ивановна Фролова<sup>3</sup>

<sup>1,3</sup> Институт философии РАН, Москва, Россия

<sup>2</sup> МГИМО МИД России, Москва, Россия

<sup>1</sup> [snkorsakov@yandex.ru](mailto:snkorsakov@yandex.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-5272-9675>

<sup>2</sup> [pridantsevadasha2012@yandex.ru](mailto:pridantsevadasha2012@yandex.ru)

<sup>3</sup> [mariafrolova1@yandex.ru](mailto:mariafrolova1@yandex.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-5292-8359>



**Аннотация.** В статье рассказывается о становлении биоэтики — комплексной научной дисциплины — в нашей стране. Возникновение биоэтики в мире относится к 1970-ым гг. XX в., в Советском Союзе она начала складываться в период перестройки в рамках деятельности академика Ивана Тимофеевича Фролова (1929–1999). Биоэтика занимается этическими вопро-

сами, возникающими в ходе внедрения новейших биомедицинских технологий в практику, решение которых может иметь различные медицинские, культурные юридические и финансовые последствия. Новейшие биомедицинские технологии открывают человеку новые возможности (управление наследственностью, генетические паспорта и проч.) и ставят человека в ситуацию выбора. От того, какой выбор будут делать люди зависит их будущее, а выбор этот определяется состоянием культуры общества. В сфере биоэтики весьма важно регулирование, которое должно носить комплексный и многоступенчатый характер. Философы, культурологи и этики формулируют общие принципы регулирования, исходя из идеологии гуманизма. В дальнейшем ученые с учетом данных рекомендаций вырабатывают соответствующие кодексы поведения, а юристы закрепляют новое понимание в рамках правовой системы. Становление подобного комплексного подхода в России происходило в рамках научных структур, созданных академиком И.Т. Фроловым, — Всесоюзного межведомственного центра наук о человеке, Института человека РАН, Российского национального комитета по биоэтике, Российского комитета по биоэтике при Комиссии Российской Федерации по делам ЮНЕСКО. В этих структурах проводилась экспертная работа по основным документам, связанным с взаимодей-

ствием Российской Федерации с Советом Европы в области биоэтики. РНКБ готовил экспертные заключения для Департамента общеевропейского сотрудничества МИД РФ и Управления по международному гуманитарному сотрудничеству и правам человека МИД РФ в отношении присоединения России к международным конвенциям по вопросам биоэтики.

**Ключевые слова:** биоэтика, комплексный подход, нравственно-культурные регулятивы, культурные и правовые нормы, международное право, И.Т. Фролов

**Для цитирования:** Корсаков С.Н., Приданцева Д.С., Фролова М.И. Биоэтика в России: комплексная научная дисциплина на стыке философии, биологии, культуры и права // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 19–26. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-19-26>

Philosophical essay

## BIOETHICS IN RUSSIA: COMPLEX SCIENTIFIC DISCIPLINE AT THE INTERSECTION OF PHILOSOPHY, BIOLOGY, CULTURE AND LAW

Sergei N. Korsakov<sup>1</sup>, Daria S. Pridantseva<sup>2</sup>, Maria I. Frolova<sup>3</sup>

<sup>1,3</sup> Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

<sup>2</sup> MGIMO University, Moscow, Russia

<sup>1</sup> [snkorsakov@yandex.ru](mailto:snkorsakov@yandex.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-5272-9675>

<sup>2</sup> [pridantsevadasha2012@yandex.ru](mailto:pridantsevadasha2012@yandex.ru)

<sup>3</sup> [mariafrolova1@yandex.ru](mailto:mariafrolova1@yandex.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-5292-8359>

**Abstract.** The article describes the formation of bioethics — a complex scientific discipline — in our country. The emergence of bioethics in the world dates back to the 1970s of the 20th century, in the Soviet Union it began to take shape during the period of perestroika as part of the activities of Academician Ivan Timofeevich Frolov (1929–1999). Bioethics deals with ethical issues that arise during the introduction of the latest biomedical technologies into practice, the solution of which can have various medical, cultural, legal, and financial consequences. The latest biomedical technologies open up new possibilities for a person (heredity management, genetic passport, etc.) and put a person in a situation of choice. Their future depends on what choice people will make, and this choice is determined by the state of the culture of society. In the field of bioethics, regulation is crucial and should be comprehensive and multi-stage. Philosophers, culturologists, and ethicists formulate general principles of regulation based on the ideology of humanism. Further on, scientists consider these recommendations and develop appropriate codes of conduct, while lawyers consolidate the new understanding within the legal system. The formation of such an integrated approach in Russia took place within the framework of scientific structures created by Academician I. T. Frolov, — the All-Union Interdepartmental Center for Human Sciences, the Institute of Man of the Russian Academy of Sciences, the Russian National Committee on Bioethics (RNKB), the Russian Committee on Bioethics under the Commission of the Russian Federation for UNESCO. In these structures, expert work was carried out on the main documents related to the interaction of the Russian Federation with the Council of Europe in the field of bioethics. RNKB prepared expert opinions for the Department of European Cooperation of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation and the Department for International Humanitarian Cooperation and Human Rights of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation regarding Russia's accession to international conventions on bioethics.

**Keywords:** bioethics, integrated approach, moral and cultural regulations, cultural and legal norms, international law, I. T. Frolov

**For citation:** Korsakov, S. N., Pridantseva, D. S., Frolova, M. I. (2023) 'Bioethics in Russia: a Complex Scientific Discipline at the Intersection of Philosophy, Biology, Culture and Law', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 19–26. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-19-26>

Подобно праву, философия через этику осуществляет нормативное регулирование человеческой жизни. Частным случаем этой регуляции является сфера человеческой биологии — генетики, телесности и психики, вопросы здоровья человека и попыток «улучшения» его природы. Подобно тому, как сотовая связь из сферы, связанной с ВПК и правительственной связью, превратилась в элемент массового и повседневного обихода, так по историческим меркам внезапно в настоящее время стали широко доступны определение своей генетической родословной, применение биогенотехнологий в лечении. На очереди — направленное воздействие на плод для получения желательного гено- и фенотипа, генетические паспорта, клонирование и прочее. В какой мере человечество готово к столь плотному вхождению биотехнологий в обыденную жизнь? Насколько культура того или иного общества в целом готова взаимодействовать со столь тонкими механизмами «корректировки» созданного природой?

Очевидно, что к концу XX в. настало время говорить не только о новых технологиях в сфере биологии и медицины. Пришла пора ставить вопрос о развитии особой сферы, которая, с одной стороны, регулировала общественные отношения в сфере биотехнологий, а с другой — осуществляла бы функцию поддержания экологии культуры, выполняя одновременно охранительную функцию и вместе с тем функцию поддержки оправданных инноваций; располагала бы инфраструктурой по информированию населения о возможностях и опасностях, связанных с биоэтическими проблемами, а также необходимой для этого образовательной сетью, включающей

соответствующие учебные программы и учебно-методические комплексы. Именно такой дисциплиной стала биоэтика.

Биоэтика как элемент экологии культуры предполагает сознательное следование нормам, которые определяют рамки допустимого и четко устанавливают недопустимое. Напомним: функцию нормотворчества в культуре выполняют такие сферы общественного сознания, как этика и право; а в сложных жизненных ситуациях выработка правовых норм опирается на предварительно разработанные *этические кодексы*. Значительную роль в разработке этических кодексов биоэтики играют философы, которые осуществляют диалог между специалистами различных сфер (например медиками и юристами) и формируют критерии в решении наиболее принципиальных вопросов, — таких, как статус человека и его эмбриона, определение момента смерти человека и т.д.

Зарождение биоэтики в США относится к началу 1970-х гг.; в СССР она стала развиваться со второй половины 1980-х гг. Особенностью становления биоэтики в Советском Союзе стало то, что биоэтика здесь формировалась не как часть медицинской практики или же правового регулирования биомедицинских исследований и экспериментов, а сразу как комплексная дисциплина, старт развитию которой дала философия, выступив в качестве модератора между частными дисциплинами (медициной, правом, этикой).

В нашей стране отцом биоэтики стал академик Иван Тимофеевич Фролов (1929–1999), разработавший эту дисциплину прежде всего как комплексный подход к изучению человека. И.Т. Фролов начал заниматься биоэтическими вопросами с начала 1970-х

гг. В своих публикациях он освещал этические и социальные вопросы генетики и генетической инженерии, а также пропагандировал в Советском Союзе международную практику этических кодексов учёных (в частности, мораторий на ряд генетических экспериментов, принятый в Асиломаре<sup>1</sup> в 1975 г. [Wade, 1975]). Итогом этих исследований стала первая в нашей науке монография, где комплексно рассмотрены вопросы этики науки и биоэтики — книга И.Т. Фролова и Б.Г. Юдина «Этика науки: проблемы и дискуссии» [Фролов, Юдин, 1986]. Она и сегодня сохраняет своё значение как первый опыт всестороннего рассмотрения различных вопросов этики науки и биоэтики в нашей стране. Ещё раз подчеркнём: философско-культурологический акцент, предполагающий изначальное стремление к выявлению смыслоязычной проблематики и установку на разработку этических кодексов с учётом общегуманистических принципов — вот основная идея, которая была выдвинута И.Т. Фроловым и которая отличает российскую версию биоэтики от её англо-американской и континентальной версий.

При этом институционализация биоэтики в нашей стране происходила медленнее в силу социокультурных факторов. Во-первых, не было понятно, как биоэтика могла быть встроена в существовавшую тогда структуру общественных наук. Во-вторых, к восприятию биоэтической проблематики ещё не была готова широкая научная, медицинская и читательская общественность — не был сформирован «потребитель» биоэтических текстов и рекомендаций. В-третьих, руководство химической и биологической отраслей академической науки отрицательно относилось к биоэтическим дискуссиям, видело в них попытки торможения развития науки. Ситуация принципиально изменилась в период перестройки, когда академик И.Т. Фролов в силу своего общественно-политического положения сумел

подключить к внедрению и поддержке биоэтики государственные возможности. Его авторитет и влияние способствовали также изменению позиций руководителей академической науки. Важным импульсом развития биоэтики стало участие в этом процессе выдающихся академиков-биологов: А.А. Баева, Л.Л. Киселева, Р.В. Петрова, А.С. Спирина. Общественный подъём периода перестройки, в свою очередь, вызвал значительный интерес к биоэтическим вопросам как у медиков, так и у обществоведов. В последующий период биоэтика в РФ развивалась благодаря созданным И.Т. Фроловым и его коллегами институциям.

В своём философском творчестве И.Т. Фролов развивал тезис о «ножницах» между уровнем развития современных технологий и состоянием развития культуры и нравственности общества, особенно в сфере биотехнологии. Мы живём в мире, когда человеческая индивидуальность находится под серьёзной угрозой. Ведь конструктивистское вмешательство в геном может быть наследовано, что в дальнейшем приведёт к непредсказуемым последствиям. Это затронет всех, как тех, чей геном изменён, так и нормальных людей. Когда появилось ядерное оружие, возникла угроза уничтожения человечества. Теперь же может возникнуть угроза его перерождения и вырождения, что ещё опаснее, ибо в самомнении своего разума человек не сможет контролировать все последствия своих действий. Поэтому, утверждал И.Т. Фролов, «нужно обладать не только знаниями, но и мудростью, — с тем, чтобы не применять знание, могущее навредить человеку» [Белкина, Корсаков, 2008: 20]. Вопрос об использовании новейших биотехнологий попадает в орбиту «мифологии века НТР» и становится объектом полунаучных, околонуточных, а иногда и антинаучных обсуждений во всём мире. С точки зрения И.Т. Фролова роль биоэтики должна состоять в определении нормы и отклонения от

<sup>1</sup> Асиломарская конференция 1975 г. призвала к введению моратория на генетические манипуляции, чтобы предотвратить распространение генетически модифицированных бактерий в окружающей среде.

неё при использовании биомедицинских технологий на основе общих принципов гуманизма [Фролов, 1975: 87].

И.Т. Фролов подчёркивал, что в познании большую роль играют установленные в научном сообществе нормативы. Когда в результате научно-технической революции наука становится социальным институтом, включается в общий процесс социального воспроизводства (особенно в случаях экспериментального изучения самого человека), — нормативы и установки научной деятельности выступают в качестве регулятивов познания и научной деятельности, что предполагает их тесную связь с системой права. В биоэтике как раз и происходит выработка и формулирование этих нормативных регулятивов; через них в свою очередь философия непосредственно включена в научную и практическую деятельность.

В философской концепции И.Т. Фролова важным вопросом считалась выработка системы нормативно-этических регулятивов в отношении любого принципиального биомедицинского вмешательства. Причем основой должен быть известный принцип «не навреди» и гуманистические идеалы. «Всякое экспериментирование на человеке означает частичное вторжение в неотъемлемые свободы и права человека, но оно может ограничиваться настолько, чтобы быть адекватным системе моральных и иных ценностей общества и являться следствием свободно принимаемых решений», — считал И.Т. Фролов [Фролов, 1975: 87]. Познание, которое оборачивается во вред человеку, является социально и гуманистически неприемлемым.

Как теоретик глобальных проблем, И.Т. Фролов видел еще одну составляющую сферы биоэтики. Любые проекты «улучшения» человека, особенно по принципам либертарианской биоэтики, могут иметь непредвиденные последствия глобального порядка для природы человека в целом, тем более, если полученные результаты будут применяться в биотехнологическом промышленном секторе. Поэтому необходима «выработка глобальных критериев в отношении экспериментирования на человеке, которые могли бы быть сведены

в единые кодексы, имеющие общемировое значение», и были бы закреплены «системой международных соглашений, регулирующих биологическое (генетическое, медицинское и пр.) познание человека» [Фролов, 1975: 87–88].

В 1990-е гг. в Советском Союзе была создана система биоэтических нормативов по различным аспектам воздействия на природу человека. И.Т. Фролов организовал в 1989 г. Всесоюзный межведомственный Центр наук о человеке, в научную программу которого была включена биоэтика. В мае 1991 г. в Москве Центром наук о человеке при содействии сектора прав человека и мира ЮНЕСКО было организовано международное совещание «Биоэтика и социально-правовые последствия биомедицинских исследований». В нем приняли участие ведущие ученые в области биомедицины из нескольких десятков стран. Они обсуждали роль биоэтики в правовой системе, вопросы институционализации биоэтики, проблему информированного согласия пациента, этико-правовые проблемы трансплантации органов и тканей человека.

И.Т. Фролов понимал необходимость создания в стране специальной структуры, которая бы занималась выработкой биоэтических кодексов. В апреле 1991 г. Президиум АН СССР учредил Советский национальный комитет по биоэтике, председателем которого стал И.Т. Фролов. В 1992 г. СНКБ был трансформирован в Российский национальный комитет по биоэтике. РНКБ имел статус комитета по биоэтике Комиссии РФ по делам ЮНЕСКО. Кроме того, наряду с академическим Комитетом появилась и государственная структура: Российский комитет по биоэтике при Комиссии Российской Федерации по делам ЮНЕСКО.

РНКБ — независимая общественная организация, действующая под эгидой Российской академии наук. С момента его создания РНКБ возглавили академики И.Т. Фролов и А.А. Баев. В настоящее время Комитет возглавляет академик Р.В. Петров. В РНКБ входят специалисты из различных наук, представляющие вузовскую, ведомственную и академическую науку, практикующие врачи.

Ещё в период перестройки по предложению И.Т. Фролова М.С. Горбачев принял решение о том, чтобы наша страна включилась в международный проект «Геном человека». В 1990-е годы эта работа продолжалась в РФ, а этические проблемы проекта разрабатывались в РНКБ. В частности, это относится к Декларации о геноме человека, утвержденной впоследствии ЮНЕСКО. РНКБ и Институт медико-биологических проблем осуществили этическую экспертизу экспериментов на животных и человеке, проводившихся на космической станции «Мир».

РНКБ стал инициатором создания этических комитетов в тех государственных научных учреждениях и вузах, где вопросы биоэтики встали на повестке дня в связи с основной научно-исследовательской деятельностью: в институтах РАМН, в ведомственных Институтах усовершенствования врачей, в государственных медицинских НИИ, в государственных медицинских университетах.

В Москве по инициативе РНКБ состоялись несколько биоэтических научных конференций: в 1994 г. — «Этические и правовые проблемы клинических испытаний и научных экспериментов на человеке и животных», в 1998 г. — «Этика генетики».

РНКБ проводил экспертизу по запросам Верховного Совета РФ и Госдумы РФ в отношении различных нормативных документов, касающихся проблем мониторинга и контроля за здоровьем граждан, вопросов вакцинации, клонирования, гарантий репродуктивных прав граждан, прав пациента, регулирования генно-инженерной деятельности, правовых основ биоэтики и др. В РНКБ был составлен «Кодекс профессиональной этики психиатра», который был утвержден на заседании Правления Российского общества психиатров. «Этический кодекс врача», который готовился сотрудниками РНКБ был принят IV конференцией Ассоциации врачей России.

РНКБ выполнял экспертные функции в отношении МИД РФ в случаях, когда было необходимо экспертное заключение и соответствующие рекомендации при осуществлении контактов с Советом Европы, ЮНЕСКО. РНКБ проводил экспертизу офи-

циального перевода Конвенции Совета Европы о защите прав человека и человеческого достоинства в связи с применением биологии и медицины. Экспертная деятельность в этом вопросе повлияла на процесс ратификации Конвенции и соответствующие заключения Межведомственной комиссии РФ по делам Совета Европы и Департамента общеевропейского сотрудничества МИД РФ. В ноябре 1997 г. РНКБ составил экспертное заключение на текст Дополнительного протокола Конвенции, запрещающего клонирование человека по запросу Управления по международному гуманитарному сотрудничеству и правам человека МИД РФ. В январе 1998 г. по запросу Миннауки РФ РНКБ подготовил предложения относительно присоединения России к Конвенции и направил их в Правительство РФ. РНКБ разработал этические рекомендации по вопросам осуществления генной терапии для Минздрава РФ.

В 1992 г. академик И.Т. Фролов создал в системе Российской академии наук Институт человека РАН. Важным направлением работы Института человека стала биоэтика. Академический Институт проводит научные исследования, на основе которых этические комитеты вырабатывают свои рекомендации, а государственные органы создают нормативную базу.

Таким образом, к тому моменту биоэтика представлялась как комплексная дисциплина, включающая в себя проблемы естественных, социальных, технических и гуманитарных наук и в то же время требующая обязательный «выход» к социально-правовой практике. С другой стороны, биоэтика как правовая дисциплина очевидно нуждалась в философском обосновании своих решений, в разработке обоснованных этико-правовых регулятивов научно-практической и медицинской деятельности на основе гуманистической философии.

Этот комплексный подход в полной мере был реализован таким «неклассическим» научным учреждением, каким был задуманный И.Т. Фроловым Институт человека РАН: проблематика биоэтики органически вписалась в Научную программу Института. А именно, в структуре Института человека РАН был создан сектор биоэтики.

В соответствии с заявленной Научной программой Института в секторе биоэтики изучали этические и правовые аспекты современной генетики человека, новых технологий деторождения (искусственное осеменение, оплодотворение *in vitro*, суррогатное материнство), трансплантации органов и тканей человека, эвтанази, защиты прав пациента и испытуемого в биомедицинских экспериментах, контроля при проведении экспериментов на животных, клонирования, массовой вакцинации населения, в особенности детей<sup>2</sup>.

Центр «Биоинженерия» РАН, сектор биоэтики ИЧ РАН и РНКБ провели изучение этико-правового регулирования вопросов геномной инженерии человека. ИС РАН и РНКБ совместно разрабатывали этическую составляющую международного проекта «Геном человека»<sup>3</sup>.

Сотрудники Института человека подготавливали материалы для государственных структур. В Институте человека РАН проводилась экспертиза проекта Доклада Программы развития ООН о человеческом потенциале РФ, а также российских законопроектов и международных нормативных документов Совета Европы в области здравоохранения и биомедицинских исследований.

В 1990-е гг. рассмотрев вопрос о допустимости или недопустимости ограничения свободы выбора человека при производстве потомства, И.Т. Фролов пришел к выводу, что современный человек не готов взять на себя ответственность за подобное вмешательство. Не готов объективно, несмотря на свои амбиции и самомнение, веру в науку и стремление поскорее вкушать её плоды, почувствовать себя в роли бога. Осторожное корректирование человеческой природы станет возможно толь-

ко в будущем, и к нему люди должны быть готовы: «И я готов ещё раз повторить, что в современных условиях, когда мир полон глубочайших социальных противоречий, когда реальна угроза тоталитаризма и диктатуры, а, значит, бесконтрольной манипуляции наследственностью человека, евгенические проекты могут сыграть, как это уже было в прошлом, весьма реакционную роль» [Фролов, 1997: 37]. В 1998 г. И.Т. Фролов отмечал: «Прогресс науки остановить нельзя, но неразумно подстёгивать его в опасных для человека направлениях» [Борзенков, Фролов, 1998: 113–114].

Итак, мы кратко изложили историю формирования биоэтики в нашей стране. Биоэтика возникла в СССР почти синхронно с её появлением на Западе, Асиломарский мораторий и первые советские публикации по биоэтике относятся к середине 1970-х гг. Вместе с тем, анализ истории отечественной традиции биоэтики показывает, что в нашей стране она начала развиваться именно как философская биоэтика, составная часть философского знания и, одновременно, комплексная дисциплина, интегрирующая знания сразу нескольких областей конкретных наук. Философия выполняет здесь функции модератора, обеспечивая взаимный диалог учёных, перевод проблемы с языка одной науки на язык другой. В духе традиций русской философии отечественная биоэтика стремится выявить в каждой биоэтической проблеме смысловой аспект. Что, в свою очередь, позволяет сгенерировать ядро этического кодекса, позволяющее учесть требования принципа гуманизма в той его форме, которая парадоксальным образом одновременно утверждает и ставится под сомнение самим фактом развития биотехнологий.

---

### Список литературы:

Белкина Г.Л., Корсаков С.Н. И.Т.Фролов и становление отечественной биоэтики // Биоэтика и гуманитарная экспертиза: Проблемы геномики, психологии и виртуалистики. — Москва: ИФ РАН, 2008. — С. 18–54.

Борзенков В.Г., Фролов И.Т. Познание человека: комплексный подход. Гуманистические (этико-правовые) регулятивы // Свободная мысль. — 1998. — № 5. — С. 105–114.

---

<sup>2</sup> Сектор биоэтики // Институт человека. — Москва: Гуманитарий, 1994. — С. 7–8.

<sup>3</sup> Этико-правовые аспекты проекта «Геном человека». — Москва: РНКБ РАН, 1998. — 190 с.

- Фролов И.Т. Начало пути: (Краткие заметки о неоевгенике) // Человек. — 1997. — № 1. — С. 34–37.
- Фролов И.Т. Перспективы человека. (Критика современного социал-биологизма и неоевгеники; социально-этические проблемы генетической инженерии) // Вопросы философии. — 1975. — № 7. — С. 83–95.
- Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки: Проблемы и дискуссии. — Москва: Политиздат, 1986. — 399 с.
- Wade N. Genetics: Conference Sets Strict Controls to Replace Moratorium // Science. — 1975. — Vol. 187, № 4180. — P. 931–935.

### References:

- BBelkina, G. L. and Korsakov, S. N. (2008) 'I.T.Frolov i stanovleniye otechestvennoy bioetiki [I.T.Frolov and the formation of domestic bioethics]', in *Bioetika i gumanitarnaya ekspertiza: Problemy genomiki, psikhologii i virtualistiki [Bioethics and humanitarian expertise: Problems of genomics, psychology and virtualistics]*. Moscow: IF RAN Publ., pp. 18–54. (In Russian).
- Borzenkov, V. G. and Frolov, I. T. (1998) 'Poznaniye cheloveka: kompleksnyy podkhod. Gumanisticheskiye (etiko-pravovyye) regulyativy [Human Cognition: An Integrated Approach. Humanistic (ethical and legal) regulations]', *Svobodnāā mysl'*, (5), pp. 105–114. (In Russian).
- Frolov, I. T. (1975) 'Perspektivy cheloveka. (Kritika sovremennogo sotsial-biologizma i neoyevgeniki; sotsial'no-eticheskiye problemy geneticheskoy inzhenerii) [Human perspective. (Criticism of modern social biology and neoeugenics; social and ethical problems of genetic engine)', *Voprosy filosofii*, (7), pp. 83–95. (In Russian).
- Frolov, I. T. (1997) 'Nachalo puti: (Kratkiye zametki o neoyevgenike) [The beginning of the journey: (Short notes on neo-eugenics)]', *Čelovek*, (1), pp. 34–37. (In Russian).
- Frolov, I. T. and Yudin, B. G. (1986) *Etika nauki: Problemy i diskussii [Ethics of Science: Issues and Discussions]*. Moscow: Politizdat Publ. (In Russian).
- Wade, N. (1975) 'Genetics: Conference Sets Strict Controls to Replace Moratorium', *Science*, 187(4180), pp. 931–935. <https://doi.org/10.1126/science.11643274>

### Информация об авторах

**Сергей Николаевич Корсаков** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д.12, стр.1 (Россия)

**Дарья Сергеевна Приданцева** — аспирант, МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

**Мария Ивановна Фролова** — научный сотрудник, Институт философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д.12, стр.1 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### Information about the authors

**Sergei N. Korsakov** — DSc in Philosophy, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya street, Moscow, Russia, 109240 (Russia)

**Daria S. Pridantseva** — PhD student, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

**Maria I. Frolova** — Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya street, Moscow, Russia, 109240 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 27.01.2023; одобрена после рецензирования 27.02.2023; принята к публикации 07.03.2023.

The article was submitted 27.01.2023; approved after reviewing 27.02.2023; accepted for publication 07.03.2023.

# КРИТИКА ОРИЕНТАЛИЗМА «СЛЕВА» И «СПРАВА». РОЛЬ РЕПРЕЗЕНТАЦИЙ КУЛЬТУР В ИХ САМООПРЕДЕЛЕНИИ И СТАНОВЛЕНИИ

Даниил Александрович Мизин

---

МГИМО МИД России, Москва, Россия  
mizin\_d\_a@my.mgimo.ru

---



**Аннотация.** Ориентализм как подход, принятый в западных исследованиях (а также в исследованиях, выполненных по канонам западной науки), остаётся предметом философского разбора на протяжении последних нескольких десятилетий. Критический импульс, переданный Эдвардом Саидом научному сообществу в 1978 г., оказался достаточно мощным, чтобы создать универсальную концептуальную рамку, внутри которой возможна как ревизионистская оптика по отношению к Западу, так и сгенерированный самим Западом наступательный дискурс по отношению к странам так называемой «внутренней колонизации». При раскладывании ориентализма на составляющие, — например, посредством герменевтического анализа, — этот феномен оказывается одной из наиболее насущных проблем репрезентации не-западных культур в западной гуманитарной среде. С одной стороны, востоковедов и специалистов в области исследования иных культур в целом упрекают в механистичном конструктивизме по отношению к Другим, как это делает тот же Саид. С другой стороны, представители традиционалистских взглядов, среди которых идеологи «консервативной революции» (Рене Генон, Освальд Шпенглер и др.) подмечают здесь фундаментальный кризис западной науки, её эпистемологическую дисфункцию, «умножение сущностей», не приближающее понимания сути. Однако при этом из виду несправедливо упускается фактор уже оказанного влияния — иначе говоря, сложившегося и необратимо конструктивистского начала, присущего сегодня большинству не-западных культур. Ориенталистское препарирование может рассматриваться не только как форма эксплуатации, но и как акт предоставления языка самоинтерпретации, который в условиях сложившейся на Западе энергоёмкой машины производства образов оказывает весомый эффект на понимание не-западными культурами самих себя. В статье рассматривается эволюция представлений о возможности и необходимости репрезентации не-западных культур через призму восприятия авторов, которых принято относить к представителям как левого, так и правого политических и философских флангов.

**Ключевые слова:** ориентализм, репрезентация, ксенология, имагология, культура, этнография, апроприация, регионоведение

**Для цитирования:** Мизин Д.А. Критика ориентализма слева и справа. Роль репрезентаций культур в их самоопределении и становлении // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 27–37. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-27-37>

Philosophical essay

## LEFT- AND RIGHT-WING CRITICISM OF ORIENTALISM AND THE ROLE OF REPRESENTATIONS OF CULTURES IN THEIR SELF-INTERPRETATION AND DEVELOPMENT

Daniil A. Mizin

MGIMO University, Moscow, Russia  
mizin\_d\_a@my.mgimo.ru

**Abstract.** Over the past decades orientalism as an approach adopted in Western studies of non-Western cultures has been subject to major philosophical analysis. The critical impulse that was transmitted by Edward Said to the scientific community in 1978 was powerful enough to create a universal framework. This conceptual framework makes possible both a revisionist point of view toward the West and a Western offensive discourse toward the so-called *internal colonization*. When we decompose Orientalism into components, for example through hermeneutic analysis, this phenomenon turns out to be one of the justifiably commonplace problems of the representation of non-Western cultures in Western academic studies. Orientalists and researchers of non-Western cultures are criticized for mechanistic constructivism applied to the Other, but at the same time, conservative ideologists (René Guénon, Oswald Spengler, etc.) tend to draw attention to the fundamental crisis of Western science, its epistemological dysfunction and unnecessitated plurality that does not bring us closer to understanding the essence. However, both approaches unfairly overlook the factor of already exerted constructive influence on non-Western cultures. Orientalism can be seen not only as a form of exploitation, but also as a form of providing a language of self-interpretation, which have had a visible effect on non-Western cultures' understanding of themselves. This article examines the evolution of perceptions of the possibility and necessity of representations of non-Western cultures, as interpreted by the authors who are commonly classified as equally left- and right-wing ones.

**Keywords:** orientalism, representation, xenology, imagology, culture, ethnography, appropriation, regional studies

**For citation:** Mizin, D. A. (2023) 'Left- and Right-Wing Criticism of Orientalism and the Role of Representations of Cultures in Their Self-Interpretation and Development', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 27–37. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-27-37>

## Введение

**К**ритика западных подходов к не-западным культурам активно популяризуется на протяжении как минимум второй половины XX — начала XXI вв. (хотя многие её проявления относятся и к более ранним периодам и свойственны модерну в целом).

Безусловным мейнстримом в этой сфере на протяжении последних десятилетий являются исследования Эдварда Вади Саида, структурно отражённые, главным образом, в его книге «Ориентализм» (1978). Её основные положения становятся основой, в числе прочего, для постколониальной теории, чей дискурсивный и терминологический аппарат сегодня крайне распространён как в научных кругах, так и на более низовом уровне. За последнее десятилетие тема колониализма перестала быть предметом сугубо исследовательских трений, вырвавшись в пространство популярной нон-фикшн литературы, а присущий этому концепту терминологический аппарат вошёл в своеобразный *first aid kit* современной политической дискуссии. Необходимость деколонизации обсуждается уже не единственно применимо к Западу и не-западным культурам, но и в разговоре о любых культурах, если взаимоотношения между ними необходимо подвергнуть ревизии. Интерпретируя историю подобных культур (в их отношении вошёл в обиход термин «страны внутренней колонизации») через постколониальный канон, можно обнаружить их в равной степени колониями и империями либо метрополиями [Эткнд, 2013: 34], или же, возвращаясь к теме эссе, одновременно ориенталистами и жертвами ориентализма.

Разумеется, неизбежным следствием всё более широкого распространения критики ориентализма становится всё более активное ей сопротивление — опять же, начиная с академической и исследовательской среды. Так, хрестоматийной критикой «Ориентализма» можно назвать впервые опубликованную в 2006 г. книгу Роберта Ирвина «Ради жажды знаний: востоковеды и их враги». Ирвин отмечает, что Саид гиперболизирует системный характер

ориенталистского познания, представляя его как единый практически механизированный механизм эксплуатации, не усматривая различия между исследовательскими и художественными текстами и представляя отдельных зачастую маргинализированных в своё время авторов как составляющие большого процесса [Irwin, 2007: 14].

Среди исследователей, скептически настроенных в отношении теории Саида, также можно выделить британского консервативного философа Роджера Скрутона (1944–2020). Обращаясь непосредственно к «Ориентализму» как к опорному труду, Скрутон усматривает в нём «крайне избирательное цитирование» и упрекает Саида за упрощение западного подхода к Востоку и за популяризацию презрения к нему [Скрутон, 2021: 373].

По мнению Скрутона, сам факт осмысления и присвоения продукта, созданного в иной культуре, не обязательно рассматривать только лишь через призму беспредметной экзотизации и колониализма. Чрезмерный универсализм, унаследованный Западом от эпохи Просвещения, с одной стороны приводит к этноцентристским и глобалистским искажениям восприятия всевозможных Других, с другой же — именно стремление к унификации можно назвать триггером, приведшим к повсеместному внедрению концепций прав человека, равенства полов и др. Иными словами, ориенталистская (в широком смысле) оптика является лишь одним из эффектов трансформации западной культуры в течение последних столетий, и воспринимать её как самодвижущийся трансконтекстуальный феномен некорректно.

Защищая апологетов ориентализма и наследие западной цивилизации, Скрутон среди прочего указывает на то, что многие классические произведения, созданные на Востоке, обрели своё заслуженное место в мировой культуре именно благодаря их присвоению и переделке Западом. В качестве примера он приводит первый европейский перевод «Тысячи и одной ночи» французского востоковеда и дипломата Антуана Галлана. Здесь арабский первоисточник был немало адаптиро-

ван под вкусы европейского читателя того времени – Галлан сделал акцент на более привычные (или наоборот, подчеркнута экзотичные сюжеты), а также дополнил сборник несколькими «бонусными» сказками. В таком «вестернизированном» виде «Тысяча и одна ночь» изначально и обрела свой культовый статус в Европе.

### **Роль репрезентации в формировании культурной идентичности**

В этой системе координат ориенталистские интерпретативные практики (этнографические исследования, адаптированные переводы текстов и др.) становятся своего рода адаптером, позволяющим подключить локальную культуру к европейской. В чистом, «необработанном» виде не-западный культурный продукт не может быть присвоен западной культурой, поскольку его в ней попросту не существует — он не описан соответствующим языком, не «подшит» к дискурсу, не адаптирован для восприятия.

Соответственно, следуя гипотезе лингвистической относительности (т.н. «гипотезе Сепира — Уорфа») для того, чтобы «выковать» в европейском сознании некий новый для неё образ, его нужно в ней репрезентовать [Микешина, 2007: 6]. Репрезентация здесь понимается в соответствии с герменевтическими принципами, сформулированными Хансом-Георгом Гадамером. Эта операция позволяет как бы «подсвечивать» всё расширяющиеся границы культуры при помощи собственных предрассудков, — ведь понимание по Гадамеру подразумевает в том числе самопонимание.

Через репрезентацию образ обретает связь с первообразом, однако сам первообраз из «материнской культуры» онтологически неизвлекаем. Соответственно, акт присвоения осуществляется не с исходным культурным продуктом, а с его слепком [Гадамер, 1988: 100]. Частью западной культуры является не отнятая у исконных

правообладателей «Тысяча и одна ночь», а аранжировка «Тысячи и одной ночи» на западный манер.

Таким же образом неотъемлемой частью образа восточных (в частности, исламских) национальных культур становится, к примеру, история об Алладине, которую всё тот же Антуан Галлан, закончив работу с «Тысячей и одной ночью», записывает со слов сирийца по имени Дияб<sup>1</sup>.

Судя по всему, последний относился к числу тех, кого можно назвать фольклорными компиляторами. В европейской культуре одним из ближайших аналогов оказывается языковед Элиас Лённрот, составитель финансирующего не только современную финскую культуру, но и саму финскую национальную идентичность эпоса «Калевала».

Изначально среди народов, из чьих эпических песен и оказалась собрана «Калевала», конкретного культурного продукта с таким названием не существовало. Нет никаких причин утверждать, что без вмешательства извне он бы в конечном итоге состоялся, не оставшись разрозненным достоянием отдельных инклюзивных идентичностей. Иначе говоря, «Калевала» не равна механической сумме фольклорных текстов, из которых она собрана, поскольку без акта компиляции, совершенного Лённротом, приведение во взаимодействие устно передающихся преданий отдельно живущих народов могло бы и не состояться.

Безусловно, мысля по правилам постколониальной теории и пользуясь оптикой критики ориентализма, предварительные настройки для которой задают Саид и его последователи, в академическом патернализме и эксплуатации локальных культур можно обвинить даже и самого Лённрота, пусть и коренного финна, но выпускника шведской Королевской академии Або. Швеция здесь окажется локальной метрополией над карело-финскими землями. При этом стоит отметить, что, будучи сегодня

<sup>1</sup> Waxman O. Was Alladin Based on a Real Person? Here's Why Scholars Are Starting to Think So // TIME. — 2019. — 23 may. — URL: <https://time.com/5592303/aladdin-true-history/>

более западной (как минимум географически и политически), нежели любая страна Востока, финская национальная культура обретает своё место в европейской академической науке ощутимо позже и, опять-таки, во многом стараниями исследователь-систематизаторов.

Этот прецедент заставляет отодвинуть на второй план уже не только апроприативный потенциал Запада по отношению к локальным культурам, но и интерпретативный тоже, обнаруживая ещё один, третий по счёту, потенциал. Его можно назвать конструктивным. В русскоязычной жаргонно-публицистической среде сложился иронический термин «нацибилдинг», который можно обнаружить и в исследовательских текстах западных авторов как «nation-building» [Sèbe, 2014: 936]. Под ним подразумевается в первую очередь роль политической власти (внутренней или внешней) в создании национальной идентичности, однако можно интерпретировать это понятие и в антропологическом контексте.

Согласно данной концепции, исследователь (ориенталист, регионовед, этнограф, путешественник-бытописатель) описывает незнакомую ему культуру знакомым ему языком и таким образом объясняет её, культуру, в том числе и ей самой. При этом, с одной стороны, получившееся объяснение оказывается бесконечно далёким от реальности, поскольку оно всё равно остаётся репрезентацией, то есть пониманием производным, не изначальным, не источником, но продуктом вдохновения.

Однако, как уже было ранее сказано, репрезентация не создаёт образ, но артикулирует первообраз. И если для исследователя чужой культуры его оптика становится микроскопом, позволяющим увидеть и описать ранее не обнаруженные феномены, то для самой культуры это уже микроскоп-зеркало. Условный «человек Востока» видит в глобально-ориентированной адаптации «Тысячи и одной ночи» толкование собственных корней, но, являясь обладателем этих корней, имея с ними прямую связь, он понимает это толкование совсем иначе.

Проще говоря, исследователь чужой культуры может описывать её правильными словами и концепциями, но его их пони-

мание при этом вполне может быть неправильным. В свою очередь, представитель этой культуры может быть изначально неспособен на производство подобного описания, но при этом, столкнувшись с ним, воспринять его на качественно ином уровне, что открывает для него новый язык самоинтерпретации и позволяет лучше понять самого себя.

Положительное (или, по крайней мере, неизбежное) влияние западной индустрии производства образов на восточные культуры зачастую признают и принимают непосредственно представители этих культур, особенно творящие «на стыке». Один из наиболее заметных турецких писателей XX в. Ахмед Хамди Танпынар в своём романе «Покой» иронически отмечает, что Восток «нигде не мог существовать в чистом виде, даже в собственной могиле» [Танпынар, 2018: 203].

Производный, конституируемый извне, характер восточного культурного самосознания здесь описывается автором через романтизированно историософский нарратив, где тесное взаимодействие Турции (в виде Османской империи, постреформенной республики Ататюрка и иных форм государственности) с Европой и влияние последней не отвергается со свойственным многим постколониальным теоретикам негодованием, но признаётся как состоявшаяся и геополитически обоснованная данность.

Сам «Покой» среди профильных исследований считается, с одной стороны, одним из главных и наиболее репрезентативных произведений турецкой литературы, с другой же единогласно воспринимается как напластование европейских модернистских мотивов и канонов ближневосточной литературы. Таким образом, ориенталистская машинерия обретает уже не только ассимилирующие, но и терапевтические функции.

При этом положительный эффект от взаимодействия с Западом вовсе не обязательно равнозначен положительному характеру самого взаимодействия: оно по сути своей может быть в моменте и негативным и даже травмирующим. Так, современные индологи, критикующие

негативную составляющую концепции ориентализма, указывают на то, что современная Индия как государство и как агрегатор собственного национального самосознания не сложилась бы без освободительной войны с Великобританией [Лысенко, 2012: 39]. Более смелые в суждениях авторы и вовсе предлагают реабилитировать понятие колониализма, указывая на политическую, экономическую или культурную несостоятельность многих бывших колоний, с особенной ясностью проявившуюся во второй половине XX в. [Gilley, 2017].

Изъян этой конструкции, в конечном итоге и приведший к почти повсеместной маргинализации ориентализма и к популяризации концепций постколониализма, культурной апроприации и др., проявляется позже и иначе. Сущностно его причины можно усмотреть в монополистическом положении Запада как всемирного поставщика и распространителя культуры. Аранжированные версии не-западных культурных продуктов в силу более налаженных и многочисленных каналов их распространения стали доминировать над оригиналами — причём не только непосредственно на Западе, но и в материнских культурах. Соответственно, со временем многие из них обнаружили, что «их как будто кто-то подменил», пересобрав и расставив акценты если не по своему образу и подобию, но по своему вкусу.

Реституционный пафос, присущий многим антиглобалистским культурным проектам, таким образом направлен не сколько на борьбу непосредственно с западной культурой, но на обретение (восстановление) самих себя. Происходит своего рода «импортозамещение образов», проговаривание собственной идентичности на очищенном языке.

В условиях, когда контроль над большинством каналов распространения культурного продукта (и шире — над системой организации гуманитарной среды, внутри которой эти каналы были созданы) находится под прямым или косвенным управлением Запада, этот процесс не может происходить без побочных эффектов, — например, попыток закрепить

за каждой отдельной культурой исключительное право самоинтерпретации.

### Репрезентация Другого как поиск себя

Мы определились с тем, что, несмотря на сложившийся в культурной среде дисбаланс системы распространения контента в пользу Запада, важность репрезентации как способа сохранения и толкования чужой культуры преуменьшать не следует. Более того, только сам факт существования культурного багажа, созданного внутри ориенталистской парадигмы, и позволяет современным исследователям отходить от характерных для неё подходов.

Вольно интерпретируя учение британского антрополога и исследователя тихоокеанских островных народностей XX в. Бронислава Малиновского о необходимости «сходить с веранды» (*to come off the verandah*) [Kuper, 1994: 203], то есть проживать чужие традиции вместе с их носителями, и, условно, использовать для программирования модели культуры её же собственный культурный код, можно сказать: для потенциального схода с веранды требуется её предварительно построить. В случае с ориентализмом «кирпичами» (или, скорее, досками) для такой веранды, если воспользоваться метафорами того же Роджера Скрутона, могут оказаться все великие контент-единицы западной цивилизации, импульсом для возникновения которых становится переживание столкновения с Другим. «Наша культура постоянно осмеливалась заходить на духовную территорию, не обозначенную на христианской карте», — пишет Скрутон, перечисляя в качестве примеров произведения по типу «Неистового Роланда» [Скрутон, 2021: 350]. Иллюстраций здесь, впрочем, может быть потенциально безграничное количество, от шекспировского «Отелло» до полинезийских картин Поля Гогена (место последнего в искусстве, что характерно, уже подвергается сомнению именно с деколониальных и ревизионистских позиций). Впрочем, критическая аргументация в приведенном примере представляется как минимум специфичной, поскольку, среди прочего, нацелившийся на развенча-

ние Гогена куратор утверждает, что «если бы его картины были фотографиями, они бы носили «гораздо более скандальный характер» и «мы бы их не приняли»<sup>2</sup>.

Говоря о значении соприкосновений с Другим для западной культуры, представляется важным разложить на составляющие и аспект экзистенциального поиска. В постколониальной теории сам прецедент обращения (исследовательского ли, художественного ли) к чужой культуре зачастую воспринимается в лучшем случае как акт праздного поиска впечатлений, а чаще — как империалистическое апроприативное посягательство. Однако же, отказывая западной (а в проекции — и любой другой) культуре в праве проживать и присваивать плоды сопредельных культур, говоря о необходимости говорить о них сугубо по правилам «дискурса домашней площадки» (пусть даже и в немалой степени справедливо обосновывая это необходимостью противостоять излишнему влиянию глобализации и отказываясь присутствовать в культурном поле сугубо на правах объекта), мы вместе с тем упускаем из виду другой аспект — циклическую необходимость преодоления внутренних кризисов и противоречий, неотъемлемую для любой культуры. Когда т.н. «закат Европы» и всё большая интеллектуальная герметизация западного коллективного сознания [Шпенглер, 1993: 143] становятся для него самого общим местом, одним из логичных эвакуационных выходов становятся как раз другие культурные системы.

«В том факте, что именно в Достоевском — не в Гёте и даже не в Ницше — европейская, в особенности немецкая, молодежь видит теперь своего величайшего писателя, я нахожу что-то судьбоносное. Стоит лишь бросить взгляд на новейшую литературу, как всюду замечаешь переключку с Достоевским, пусть и на уровне

простых и наивных подражаний. Идеал Карамазовых, этот древний, азиатски оккультный идеал начинает становиться европейским, начинает пожирать дух Европы. В этом я и вижу закат Европы. А в нём — возвращение к праматери, возвращение в Азию, к источникам всего, к фаустовским “матерям”, и, разумеется, как всякая смерть на земле, этот закат поведёт к новому рождению», — пишет Герман Гессе в 1919 г.<sup>3</sup>

В этих словах трудно усмотреть обвинение Европы в интеллектуальной экспансии — наоборот, Гессе полагает обращение к чужим традициям и идеалам едва ли не единственным шансом для европейской культуры сменить оптику и переизобрести саму себя в условиях исчерпания внутренних духовных ресурсов. Позже эта система взглядов становится общеизвестна как идеология т.н. «консервативной революции», получившей своё распространение в 1920-ых–1930-ых гг. (сам термин, впрочем, появляется чуть позже). Однако её представители от «классического» ориентализма тоже дистанцируются — так, Рене Генон в «Кризисе современного мира» утверждает, что на Западе нет «ни одного автора, аутентично излагающего идеи Востока» [Генон, 2019: 203].

Таким образом, теоретики консервативной революции тоже подвергают сомнению способность современного им западного сознания помыслить чужую культуру без операции присвоения. Однако Генон и его сподвижники находятся с противоположной стороны от критики ориентализма, нежели Саид и сторонники постколониальной теории. Последние стремятся ввести межкультурную коммуникацию в состояние максимальной дисперсности и децентрализации, где все отдельные культурные формы (в перспективе — даже бесконечно малые) становятся суверенными автономиями, разделёнными вакуумом;

<sup>2</sup> Nayeri F. Is It Time Gauguin Got Canceled? // The New York Times. – 2019. – 18 nov. – URL: <https://www.nytimes.com/2019/11/18/arts/design/gauguin-national-gallery-london.html>

<sup>3</sup> Гессе Г. Братья Карамазовы, или Закат Европы, 1919 // HermannHesse. — URL: <http://www.hesse.ru/books/articles/?ar=41>

тогда как традиционалисты, наоборот, зачастую склоняются к более интегральной модели, отвергающей противопоставление культур в целом.

«Он [Восток] не просто есть, так же как есть сам Запад», — пишет Саид [Саид, 2006: 12], подразумевая изначальную неотъемлемую объективацию образа Востока в западной культуре, тогда как при переключении на оптику Генона в идеальной модели мира не найдется места ни для Востока, ни для Запада. Оба этих конструкта станут равновеликими заблуждениями. Сама дуалистическая концепция «Запад/Восток» здесь представляется как продукт Нового времени, результат отрыва европейской цивилизации от собственных первооснов, единых с другими цивилизациями.

С этим парадоксально соглашаются и многие теоретики постколониализма, усматривая корни мировой культурной (и не только) гегемонии Запада в эпохе модерна и ценностях, привнесённых ею в мир [Сафранчук, Жорнист, Несмашный, 2021: 175]. Генон отодвигает начало «сугубо современного кризиса», в XIV в. [Генон, 2019: 86], однако находит там корни тех же унифицирующих ценностных установок и оптик восприятия, которые в 1970-ых гг. и позже откроют для себя и раскритикуют условно «левые» постколониалисты.

Следуя логике «консервативной революции», глобализму следует противопоставить не антиглобализм и даже не альтерглобализм, а скорее некий «археоглобализм», основанный на единоначалии всех цивилизаций. Соответственно, «внешний», исследовательский подход к каждой из них здесь представляется чисто модернистским феноменом, результатом разрыва Запада с иными культурами, в большей степени сохранившими в себе традиционное начало.

Следовательно, при восстановлении гармонии между цивилизациями отпадает и необходимость в ориенталистской оптике в целом, поскольку никакого Другого в такой модели мира существовать уже не может. Здесь, опять же, можно усмотреть эпистемологическую рифму с так называемым «постколониализмом взаимозависимости». Эта теория также предпо-

лагает взаимную сконструированность образов Запада и Востока, продолжающуюся во времени [Лошкарёв, 2022: 668], однако при этом отрицает общепринятую хронологию истории, в том числе ключевое для консервативных теоретиков понятия «современности», равно как и всё, лежащее за её рамками.

Таким образом, можно наметить два основных трека критики западного ориентализма — условно левый, постколониальный и условно правый, традиционалистский. Представители обоих подходов сходятся в том, что Западу необходимо «производить Восток», с той лишь разницей, что слева этот процесс видится как экспансия ради экспансии, а справа — экспансией во спасение. Про второй сценарий призывают не забывать и исследователи процессов так называемой «истернизации» — понятия, во многом антагонистичного колониализму. Ряд авторов указывает на ментальные и культурные преобразования, происходившие на Западе как в XX в. (особенно интенсивно), так и в более ранние периоды, под влиянием восточных культур [Ильин, 2019: 27]. Несмотря на то, что это влияние всегда носит более точечный, прецедентный характер, сводится к интеграции отдельных элементов «чужих» культур в «домашнюю», а не к саидовской «формирующей заурядности», учитывать феномен истернизации также необходимо.

По мере того, как во второй половине XX в. и в особенности в XXI в. производственные центры смещаются из западных стран в Азию (Китай, государства Юго-Восточной Азии и др.), а также постепенного, но неуклонного укрепления позиций азиатских производителей (в различных отраслях — от автомобилестроения (Great Wall) до цифровой техники (Xiaomi), одежды (Li-Ning) и др.), возникает логичная необходимость в реконцептуализации Востока. Важным фактором здесь оказывается и всё тот же затянувшийся «Закат Европы», так и не преодоленный западной культурой за прошедшее столетие в философской плоскости и усугубившийся его же проявлениями на более приземлённых уровнях, вплоть до демографического [Говорунов, Кузьменко, 2013: 39].

С одной стороны, исследователи на этом направлении по-прежнему говорят об «очевидных общих различиях» между западными и восточными культурами [West Meets East, 2015: 461], проводя, таким образом, решительное разграничение, свойственное и классикам ориентализма. С другой стороны, сам Восток всё меньше воспринимается как унитарный конструкт, за отдельными его государствами и общностями признаются институциональные, философские, религиозные и иные признаки самостоятельности и отличности от соседей. Исследовательское отчуждение от Востока эшелонируется, применимость к нему западных идеологем и стандартов развития варьируется от страны к стране. Субъектность Востока становится всё более неоднородной [Лощкарёв, 2022: 664].

Сам феномен восточной государственности определяется как «сложносоставной и волатильный» [West Meets East, 2015: 462], принимая во внимание частоту смены политических режимов и крайне вольно интерпретируемые ими функции сформулированных «на восточный манер» западных социальных институтов (ветвей власти, гражданского общества и др.).

Всему перечисленному зачастую противопоставляются всё те же традиционные ценности, которые всё так же объединяют народы Востока в противопоставлении их Западу. Ключевой аргументативный трек консервативных теоретиков в этом контексте остается неизменным. Не теряет своей актуальности и дихотомия «коллективизм-индивидуализм», обновляется терминологический аппарат. Здесь можно отметить классификацию культур как «высококонтекстных» и «низкоконтекстных», введён-

ную как известно антропологом и кросс-культурным исследователем Эдвардом Холлом в 1976 г. [Hall, 1976: 105]. Несмотря на то, что разделение на восточные и западные культуры здесь проводится не в чистом виде, «низкоконтекстуальность» как и у самого Холла, так и у сегодняшних исследователей представляется в большинстве случаев чертой последних и проявляется в атомизированности отдельных единиц знания и «гиперклассифицированности» самой структуры его обретения. В свою очередь, «высококонтекстуальность» восточных культур подразумевает нелинейность высказывания и имплицитную невозможность его полноценного восприятия извне, поскольку значительная часть содержания сообщения здесь концентрируется не в самом сообщении, а глубоко внутри культуры как таковой [Особенности социального, эмоционального..., 2020: 395].

Как можно видеть, актуализация терминологии и внедрение нового и более комплексного регионоведческого знания оставляют неразрешёнными ряд проблем. Фундаментальная непознаваемость Востока через западную оптику остаётся неизменной, но с поправкой на различные более и менее убедительные обоснования этой непознаваемости. В свою очередь, усложнение и (пере)изобретение исследовательских концепций в этом ключе представляются не поступательным движением на пути к истине, а метамодернистским твистом геноновского определения западной науки как профанической и склонной к «громоздкому аналитизму, который можно продолжать сколько угодно» [Генон, 2019: 127]. Однако процесс, за неимением альтернатив, — самоценен.

### Список литературы:

- Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики. — Москва: Прогресс, 1988. — 699 с.
- Генон Р. Кризис современного мира. — Москва: Академический проект, 2019. — 265 с.
- Говорунов А.В., Кузьменко О.П. Ориентализм и право говорить за другого // Международный журнал исследований культуры. — 2013. — № 2. — С. 26–43.
- Ильин В.И. Истернизация русской повседневности: история и современность // Мир России. — 2019. — Т. 28, № 2. — С. 25–41. <https://www.doi.org/10.17323/1811-038X-2019-28-2-25-41>

- Лошкарёв И.Д. Постколониализм в международных исследованиях: два лика теории // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. — 2022. — Т. 22, № 4. — С. 659–670. <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-4-659-670>
- Лысенко В.Г. Ориентализм и проблема чужого: ксенологический подход // Ориентализм/оксидентализм: языки культур и языки их описания. — Москва: Совпадение, 2012. — С. 34–42.
- Микешина Л.А. Репрезентация: частный метод или фундаментальная операция познания? // Эпистемология и философия науки. — 2007. — Т. 11, № 1. — С. 5–17. <https://doi.org/10.5840/eps200711151>
- Особенности социального, эмоционального и культурного интеллекта и распознавания эмоций у представителей России и стран Азии / Н.Б. Карабущенко, Т.С. Пилишвили, Т.В. Чхиквадзе, Н.Л. Сунгурова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. — 2020. — Т. 20, № 2. — С. 394–404. <https://doi.org/10.22363/2313-2272-2020-20-2-394-404>
- Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. — Санкт-Петербург: Русский мир, 2006. — 636 с.
- Сафранчук И.А., Жорнист В.М., Несмашный А.Д. Гегемония и мировой порядок: обзор концепции «сложной гегемонии» // Вестник международных организаций. — 2021. — Т. 16, № 1. — С. 172–183. <https://doi.org/10.17323/1996-7845-2021-01-09>
- Скрутон Р. Дураки, мошенники и поджигатели: Мыслители новых левых. — Москва: Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 2021. — 440 с. <https://doi.org/10.17323/978-5-7598-1788-8>
- Танпынар А.Х. Покой. — Москва: Ad Marginem, 2018. — 480 с.
- Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. — Москва: Мысль, 1993. — 666 с.
- Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. — Москва: Новое литературное обозрение, 2013. — 448 с.
- Gilley B. The case for colonialism // *Third World Quarterly*. — 2017. — P. 1-17. <http://doi.org/10.1080/01436597.2017.1369037>
- Hall E.T. *Beyond Culture*. — New York: Anchor Press., 1976. — 256 p.
- Irwin R. *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. — London: Penguin UK, 2007. — 416 p.
- Kuper A. *The Chosen Primate: Human Nature and Cultural Diversity*. — Cambridge; London: Harvard University Press, 1994. — 269 p.
- Sèbe B. From Post-Colonialism to Cosmopolitan Nation-Building? British and French Imperial Heroes in Twenty-First-Century Africa // *Journal of Imperial and Commonwealth History*. — 2014. — Vol. 42, № 5. P. 936–968. <https://doi.org/10.1080/03086534.2014.959720>
- West Meets East: New Concepts and Theories / H. Barkema, X. Chen, G. George [et al.] // *Academy of Management Journal*. — 2015. — Vol. 58, № 2 — P. 460–479. <http://dx.doi.org/10.5465/amj.2015.4021>

## References:

- Barkema, H. G. et al. (2015) 'West Meets East: New Concepts and Theories', *Academy of Management Journal*, 58(2), pp. 460–479. <http://dx.doi.org/10.5465/amj.2015.4021>
- Etkind, A. (2011) *Internal colonization. Russia's imperial experience*. Cambridge: Polity Press. (Russ.ed.: (2013) *Vnutrennyaya kolonizatsiya. Imperskiy opyt Rossii*. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ.).
- Gadamer, H. G. (1960) *Wahrheit Und Methode Grundzüge Einer Philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr. (Russ.ed.: (1988) *Istina i metod: Osnovy filos. germeniviki*. Moscow: Progress Publ.).
- Gilley, B. (2017) 'The case for colonialism', *Third World Quarterly*, pp. 1–17. <http://doi.org/10.1080/01436597.2017.1369037>
- Govorunov, A. V and Kuzmenko, O. P. (2013) 'Orientalism and a Right to Speak for an Other', *International journal of cultural research*, (2), pp. 26–43. (In Russian).
- Guénon, R. (1927) *La Crise du monde moderne*. Paris: Nouvelle librairie nationale. (Russ.ed.: (2019) *Krizis sovremennogo mira*. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.).
- Hall, E. T. (1976) *Beyond culture*. New York: Anchor Press.

- Ilyin, V. I. (2019) 'The Easternization of Russian Everyday Life: History and Modern Times', *Mir Rossii*, 28(2), pp. 25–41. (In Russian). <https://www.doi.org/10.17323/1811-038X-2019-28-2-25-41>
- Irwin, R. (2007) *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. London: Penguin UK.
- Karabuschenko, N. B. et al. (2020) 'Features of social, emotional and cultural intelligence and recognition of emotions by Russian and Asian students', *RUDN Journal of Sociology*, 20(2), pp. 394–404. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2272-2020-20-2-394-404>
- Kuper, A. (1994) *The Chosen Primate: Human Nature and Cultural Diversity*. Cambridge ; London: Harvard University Press.
- Loshkariov, I. D. (2022) 'Postcolonialism in International Studies: Two Faces of Theory', *Vestnik RUDN. International Relations*, 22(4), pp. 659–670. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-4-659-670>
- Lysenko, V. G. (2012) 'Orientalizm i problema chuzhogo: ksenologicheskii podkhod [Orientalism and the Problem of the Alien: A Xenological Approach]', in *Orientalizm/oksidentalizm: yazyki kul'tur i yazyki ikh opisaniya [Orientalism/Occidentalism: Languages of Cultures and Languages of Their Description]*. Moscow: Sovpadeniye Publ., pp. 34–42. (In Russian).
- Mikeshina, L. A. (2007) 'Reprezentatsiya: chastnyy metod ili fundamental'naya operatsiya poznaniya? [Representation: a partial method or a fundamental cognitive operation?]', *Epistemology & Philosophy of Science*, 11(1), pp. 5–17. (In Russian). <https://doi.org/10.5840/eps200711151>
- Safranchuk, I., Zhornist, V. and Nesmashnyy, A. (2021) 'Hegemony and World Order: an overview of the concept "Hegemony as Complexity"', *International Organisations Research Journal*, 16(1), pp. 172–183. (In Russian). <https://doi.org/10.17323/1996-7845-2021-01-09>
- Said, E. W. (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon Books. (Russ.ed.: (2006) *Orientalizm. Zapadnye kontseptsii Vostoka*. Saint Petersburg: Russkij mir Publ.).
- Scruton, R. (2015) *Fools, frauds and firebrands: Thinkers of the New Left*. London: Bloomsbury. (Russ.ed.: (2021) *Duraki, moshenniki i podzhigateli: Mysliteli novykh levykh*. Moscow: HSE Publishing House. <https://doi.org/10.17323/978-5-7598-1788-8> ).
- Sèbe, B. (2014) 'From Post-Colonialism to Cosmopolitan Nation-Building? British and French Imperial Heroes in Twenty-First-Century Africa', *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 42(5), pp. 936–968. <https://doi.org/10.1080/03086534.2014.959720>
- Spengler, O. (1918) *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Band 1. Gestalt und Wirklichkeit*. Wien: Braumüller. (Russ.ed.: (1993) *Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoi istorii. T. 1. Geshtal't i deistvitel'nost'*. Moscow: Mysl' Publ.).
- Tanpinar A. H. (2007) *Huzur*. Istanbul: Dergah. (Russ.ed.: (2018) *Pokoi*. Moscow: Ad Marginem Publ.).

### **Информация об авторе**

**Даниил Александрович Мизин** — аспирант кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the author**

**Daniil A. Mizin** — PhD student, 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 23.12.2022; одобрена после рецензирования 08.02.2023; принята к публикации 20.02.2023.

The article was submitted 23.12.2022; approved after reviewing 08.02.2023; accepted for publication 20.02.2023.

Исследовательская статья  
УДК 322  
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-38-46>

## ДИСКУССИЯ О ПОЛИТИЧЕСКОМ СТАТУСЕ ИНДУИЗМА В СОВРЕМЕННОМ НЕПАЛЕ

Эрнест Эрнестович Новинский

МГИМО МИД России, Москва, Россия  
[e.e.novinskij@my.mgimo.ru](mailto:e.e.novinskij@my.mgimo.ru) <https://orcid.org/0000-0001-5740-7854>



**Аннотация.** До 2006 г. Непал являлся единственным в мире государством, в котором индуизм имел статус государственной религии. На фоне падения монархии страна была провозглашена светской, но этот шаг встретил противодействие определённых слоёв населения страны. В статье анализируется связь между индуизмом и государственными институтами в Непале, рассматриваются аргументы сторонников и противников провозглашения южноазиатской страны светской. Автор приходит к выводу, что на протяжении столетий непальские короли использовали индуизм для сакральной легитимации своего правления и построения национальной идентичности. В результате процесс ликвидации института монархии обусловил и необходимость провозглашения Непала светским государством. При этом сама дискуссия о статусе индуизма началась задолго до 2006 г. и была вызвана недовольством государственной религиозной политикой со стороны представителей низших каст и неиндуистов. После достижения ими своих целей тон в дискуссии начинают задавать противники провозглашения Непала светским государством, которые пытаются понять последствия данного шага. С одной стороны, функции короля, в том числе религиозные, перенял на себя президент страны, Конституция трактует данный пункт в довольно выгодной для индуистов формулировке. С другой, в Непале наблюдается рост популярности иных религий, особенно христианства. О незавершённости дискуссии свидетельствует и то, что тему статуса индуизма поднимают в своих выступлениях не только отдельные активисты, но и представители крупнейших политических сил страны.

**Ключевые слова:** Непал, индуизм, монархия, светское государство, дискуссия

**Для цитирования:** Новинский Э.Э. Дискуссия о политическом статусе индуизма в современном Непале // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 38–46. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-38-46>

Research article

# DISCUSSION ON THE POLITICAL STATUS OF HINDUISM IN MODERN NEPAL

**Ernest E. Novinskii**

MGIMO University, Moscow, Russia  
e.e.novinskij@my.mgimo.ru <https://orcid.org/0000-0001-5740-7854>

**Abstract.** Until 2006, Nepal was the only Hindu state in the world. During the abolition of the monarchy, the country was proclaimed secular, but this step was opposed by certain segments of the country's population. The article analyses the relationship between Hinduism and state in Nepal, examines the arguments of supporters and opponents of the proclamation of a secular state. The author comes to the conclusion that for centuries Nepalese kings had used Hinduism for the legitimization of their rule and the creation of national identity. As a result, the process of eliminating the institution of the monarchy necessitated the proclamation of a secular state. At the same time, the discussion about the status of Hinduism itself began long before 2006 and was caused by dissatisfaction with the state religious policy on the part of the representatives of lower castes and non-Hindus. Now, however, the opponents of Nepal's status as a secular state begin to set the tone in the discussion. They are trying to understand the consequences of this step. On the one hand, the functions of the king, including religious ones, were taken over by the president of the country, interpretation of a secular state in the Constitution is rather favorable for Hindus. On the other hand, the popularity of other religions, especially Christianity, increases in Nepal. There is still an ongoing debate, and lack of closure in the discussion on the subject is also evidenced by the fact that not only individual activists, but also representatives of the largest political forces of the country bring up the topic of Hinduism in Nepal in their speeches.

**Keywords:** Nepal, Hinduism, monarchy, secular state, discussion

**For citation:** Novinskii, E. E. (2023) 'Discussion on the Political Status of Hinduism in Modern Nepal', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 38–46. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-38-46>

Непал — многоконфессиональное государство. Большая часть его населения исповедует индуизм. Традиционно велико на территории горной страны и влияние буддизма, особенно в северных районах. Представлены здесь и мировые конфессии — ислам и христианство. По переписи 2011 г. индуисты составляли 81% населения страны, буддисты — 9%, мусульмане — 4%, ещё 3% процента населения придерживались местных верований (религия киратов). Христиане составили 1,5% населения [Шрестха, 2014: 99].

Вместе с этим до 2006 г. Непал являлся единственным в мире государством, в котором индуизм имел статус государственной религии. В процессе отмены монархии горная страна была провозглашена светской, и этот статус сначала был закреплён во Временной, а затем и в постоянной Конституции страны. Решение это, однако, было далеко не единогласным, и в стране до сих пор существует немалая группа лиц, желающих восстановления статуса индуизма как государственной религии горной страны. И хотя политических возможно-

стей реализовать свой проект у них не хватает, нельзя говорить о том, что дискуссия о политическом статусе индуизма в Непале завершилась.

Потому крайне интересно проанализировать современное состояние непальского дискурса о политическом статусе индуизма в горной стране, выделить его особенности и проследить, подвергается ли он влиянию из-за рубежа, в первую очередь из Индии, ближайшего соседа Непала.

Вопросами роли индуизма в индийском обществе в XX в. занимались такие учёные, как Н.Р. Гусева [Гусева, 1977], Б.И. Ключев [Ключев, 2002], М.Ф. Альбедиль [Альбедиль, 2019, 2021], Е.Ю. Ванина [Ванина, 2014], Т.Л. Шаумян [Шаумян, 2021]. Стоит также выделить фундаментальный труд А.А. Ледкова и С.И. Лунева «История Непала. XX век» [Ледков, Лунев, 2011] и работы на русском языке непальского учёного Кришны Пракаша Шрестхи [Шрестха, 2014]. Среди иностранных исследователей вопросами статуса индуизма в Непале занимались Андраш Хёфер [Höfer, 1979], Майкл Хатт [Hutt, 2016], Люк Вагнер [Wagner, 2018], Кришна Адхикари и Дэвид Геллнер [Adhikari, Gellner, 2016].

### Особенности непальского индуизма

Несмотря на то, что Непал всегда, даже в период британского владычества, оставался политически независимым от Индии королевством, с культурно-цивилизационной и религиозной точки зрения территория горной страны, особенно её южный регион тераев («джунглей»), находится в едином с севером Индии пространстве. Общеизвестно, что место рождения Будды, Лумбини, находится на территории современного Непала. Важным центром паломничества для множества индусов является город Джанакпур. Считается, что он находится на месте древней столицы царства Видеха Митхилы, места рождения Ситы, героини индийского эпоса «Рамаяна» и супруги Рамы, почитание которого в Индии с 1980-ых гг. возводится практически в статус культа. На севере страны находятся Гималайские горы — место крайне важное для индуистской мифологии.

Как отмечают А.А. Ледков и С.И. Лунев в труде «История Непала», буддизм и индуизм в Непале всегда сосуществовали мирно [Ледков, Лунев, 2011: 15]. Присутствие индуизма на территории Непала, а именно в долине Катманду, прослеживается учёными до времени правления династии Личчавов (IV–VIII вв.). Считается, что именно тогда была основана важнейшая индуистская святыня Непала — храмовый комплекс Пашупатинатх, посвящённый богу Шиве в одном из его древнейших образов Пашупати — с санскрита «повелителя скота». М.Ф. Альбедиль пишет, что индуизм в Непале сохраняет довольно много архаичных черт и почитание Пашупати является одной из них [Альбедиль, 2021: 708]. К XIII в. в Долине Катманду в целом утвердились государства, которые можно охарактеризовать как «индуистские монархии».

Новый виток распространения индуизма на территории современного Непала произошёл с началом мусульманских завоеваний на севере Индии. Под натиском инверцев брахманы и кшатрии (раджпуты), а также обслуживавшие их ремесленники переселялись на запад современного Непала. На новой территории они способствовали распространению индуизма и элементов кастовой системы. Буддизм оттеснялся на север, в горные районы, а местные лидеры под влиянием переселенцев начали причислять себя к потомкам знатных раджпутских династий.

Объединителем и первым королем Непала стал Притхви Нараян Шах, правитель княжества Горкха, в 1769 г. захвативший долину Катманду. Интересно, что в его завоевательных войнах религия играла довольно важную роль. Правитель активно искал божественного покровительства, привлекал на свою сторону брахманов и религиозных аскетов, которые, с одной стороны, выполняли разведывательные функции, а с другой — создавали идеологическо-религиозное обоснование для экспансии Притхви Нараяна, обеспечивая исковое «покровительство божеств».

После захвата долины Катманду король довольно много внимания уделил сакральной легитимации своей власти.

Так, Притхви Нараян был благословлён на правление «живой богиней» Кумари Деви, воплощением покровительницы Долины Катманду и свергнутой династии Малла. В своём «Божественном наставлении» первый король Непала назвал свою страну «истинной страной индусов» («асли Хиндустан»)<sup>1</sup>, что в настоящее время используется в идеологии ряда непальских националистических организаций.

Роль религии и кастовой системы в Непале значительно усилилась после захвата власти в 1846 г. Джангом Бахадуром, основателем династии наследных премьер-министров Рана. Так, индуизм и идея кастовости легли в основу изданного в 1854 г. свода законов Непала «Мулуки айн», действовавшего до 1964 г. Индуизм стал частью государственной идеологии, оказался в подчинении у светской власти. Опорой на религию Рана пытались легитимизировать свою власть, компенсировать своё низкое происхождение [Ледков, Лунев, 2011: 62].

Впервые «индуистским королевством» Непал начинает именоваться после принятия Конституции 1962 г. [Шрестха, 2014: 101]. В очередной раз религия использовалась правителями страны для обеспечения своих идеологических интересов, на этот раз — нового государственного устройства страны, получившего название «система панчаятов». Она была установлена после переворота короля Махендры, ликвидировавшего многопартийную систему и взявшего власть в свои руки. «Панчаятская система» противопоставлялась её идеологами западной демократии и либерализму, которые объявлялись непригодным для Непала и стран Востока. Особенно подчёркивались традиционные основы новой системы — она называлась развитием исконно непальских традиций самоуправления. Религиозные основы в этом плане позволяли эту преемственность обеспечить.

Кроме того, провозглашением королевства «индуистским» Махендра противопоставил Непал светской Индии Джавахарлала Неру, которая, как считал король, оказывала слишком сильное влияние на горное королевство. Вообще, Махендра и его преемники на посту довольно активно разыгрывали религиозную карту и статус Непала как единственного в мире индуистского королевства. В стране регулярно проходили съезды и конференции религиозных организаций, а в 2005 г. последний король Непала Гьянендра был провозглашён на одном из таких мероприятий «императором индусов»<sup>2</sup>.

### Падение монархии и провозглашение светского государства

Можно заметить, что на территории Непала индуизм исторически был крайне тесно связан с государственной властью. Король считался аватарой (воплощением) бога Вишну, защитников государства и народа [Альбедиль, 2019: 81]. В результате кризис института монархии поспособствовал провозглашению Непала светским государством. Легитимность и доверие в глазах жителей страны королевская власть начала терять ещё в 2001 г. после страшной трагедии в королевском дворце, когда, по официальной версии, наследник престола Дипендра расстрелял за ужином всю монаршую семью, включая короля Бирендру, после чего застрелился сам. Новый же король Гьянендра являлся далеко не таким популярным, как его предшественник. Более того, народная молва именно его обвиняла в организации трагедии во дворце, ссылаясь на то, что сам новый король в это время находился в другом месте, а единственными выжившими представителями династии стали члены его семьи [Hutt, 2016: 42]. Окончательно же объеди-

<sup>1</sup> Celestial Advice. — URL: <https://www.lawcommission.gov.np/en/wp-content/uploads/2018/09/dibbaya-upadesh-of-prithivi-narayan-shah.pdf>

<sup>2</sup> Sherpa A.S. The Struggle Between Hindutva and Secularism in Nepal // Harvard International Review. — 2021. — 1 sep. — URL: <https://hir.harvard.edu/the-struggle-between-hindutva-and-secularism-in-nepal/>

нение лидирующих политических сил против монархии произошло после попытки Гьянендры ликвидировать демократические институты в 2005 г. После того как объединившаяся против него оппозиция принудила короля пойти на уступки, восстановленный парламент лишил Гьянендру всех привилегий, а сама страна была провозглашена светской. Этот статус был закреплён и во Временной конституции 2006 г., а в 2008 г. на первом заседании Конституционной ассамблеи страна была провозглашена республикой.

В целом процесс объявления Непала светской страной прошёл довольно спокойно. Как отмечает Кришна Пракаш Шрестха, для простых непальцев свою сакральность институт монархии терял ещё с 2001 г. [Шрестха, 2014: 102]. Функции короля, как политические, так и религиозные (глава Непала традиционно играл важную роль в ходе празднования индуистских праздников), перенял на себя сначала премьер-министр, а затем и президент страны. В 2015 г. уже вторая по счёту Конституционная ассамблея отклонила предложение внести в новый Основной закон положение об «индуистском государстве» и в итоге Непал так и остался светской страной [Wagner, 2018: 47].

### **Позиция сторонников светского государства**

Объявление Непала светским государством с радостью было встречено в первую очередь двумя группами населения — представителями низших каст (далитами), а также неиндуистами. Для них это стало высшей точкой пути борьбы за свои права и свободы, обеспечением репрезентации. Многие из них на протяжении нескольких десятилетий вели активную кампанию за секуляризацию страны. Ещё в 1994 г. митинги религиозных меньшинств за отмену

монархии и провозглашение светского государства собирали до 100 тысяч человек<sup>3</sup>. В дальнейшем они призывали к бойкоту религиозных праздников, считая символом многовекового господства индуистов над племенами, исповедующими иные религиозные верования.

Наверное, основной движущей силой за ликвидацию монархии и секуляризацию выступили непальские маоисты, на протяжении десяти лет сражавшиеся против королевского правительства в «народной войне». Боевые действия шли в сельских районах, населённых представителями низших каст или народностями, которые придерживались традиционных местных верований. Очевидно, чтобы завоевать популярность в этих слоях населения, маоисты совершили ряд показательно антииндуистских действий. Им приписывается поджог Центра изучения санскрита в Данге, демонстративный забой коров (за что по индуистскому законодательству полагалась смертная казнь). С другой стороны, требование объявить Непал светским государством в «40 пунктах» маоистов стоит лишь на 18 месте, и в целом вопросам религии в них уделяется гораздо меньше места, чем, например, зависимости горной страны от своего южного соседа Индии<sup>4</sup>. Более того, как отмечают А.А. Ледков и С.И. Лунев, в некоторых пропагандистских материалах в целом антимонархической Коммунистической партией Непала (маоистской)<sup>5</sup> можно увидеть положительный образ Притхви Нараяна Шаха и мухтияра Бхим Сен Тхалы, правителя Непала в годы его войны с англичанами (1814–1816) [Ледков, Лунев, 2011: 330].

Занимательно, однако, то, что после получения власти в стране лидер маоистов Пушпа Камал Дахал (Прачанда), атеист, не стал отказываться от участия в религиозных ритуалах и в целом не осуществлял каких-либо значительных нападков на статус

<sup>3</sup> Ibid

<sup>4</sup> Maoists's. 40 Point Demand // South Asia Terrorism Portal. — 1996.— 4 feb. — URL: <https://www.satp.org/satporgtp/countries/nepal/document/papers/40points.htm>

<sup>5</sup> Сокращённо КПН (М).

индуизма. Напротив, во время религиозных праздников он направлял поздравления непальскому народу и был несколько раз замечен в посещении религиозных мероприятий [Шрестха, 2014: 105]. В 2018 г. глава маоистов заявлял, что государство должно стоять над религией<sup>6</sup>, а в 2021 году отметил, что мнение о том, что коммунисты выступают против религии, является ошибочным<sup>7</sup>.

Секуляризация открыла дверь в Непал различным миссионерским организациям, в первую очередь христианским. В годы монархии существовали строгие законы, регулировавшие деятельность неиндуистских религиозных организаций. Фактически, как пишет Кришна Пракаш Шрестха, в стране не существовало ни одной миссионерской организации, деятельность представителей мировых религий на территории страны довольно плотно контролировалась, а получить разрешение и купить землю для постройки церкви/мечети было невозможно [Шрестха, 2014: 105]. Тем не менее в стране действовали христианские больницы, школы, благотворительные организации. Многие представители элиты страны являются выпускниками иезуитского колледжа.

Со снятием ограничений христианские организации получили возможность действовать в горной стране более открыто, и в Непале начался «бум» христианства. Только в Катманду действует более 170 церквей, а число христиан перевалило за 800 тысяч. Довольно активно и открыто стали они отмечать свои религиозные праздники в столице. Понятно, что консервативную индусскую общественность такое положение дел не устраивает.

### Позиция сторонников индуистского государства

Амиш Радж Мулми выделяет четыре группы противников провозглашения Непала светским государством. Первые считают, что данное решение было избыточным, поскольку религиозные меньшинства в горном королевстве по факту не подвергались преследованиям. Вторые являются противниками КПН (М) в целом, а потому отмена государственного статуса индуизма видится ими как один из шагов, направленных на подрыв национальной идентичности Непала. Третья ищет здесь свидетельства международного заговора. Четвёртая представлена роялистами, интересы которых обслуживает Национал-демократическая партия (Раштрия праджатантра парти, РПП). Они призывают восстановить действие Конституции 1990 г.<sup>8</sup>

Сам низложенный король продолжает принимать активное участие в индуистских праздниках, хотя и в статусе обычного гражданина. В стране существует довольно крупная прослойка роялистов, для которых он остаётся важной фигурой. По случаю праздников монархисты посещают Гьянендру в его новой резиденции, получают от него благословения. Так, Камал Тхапа, бывший министр и глава РПП, сказал: «Хотя монархия технически устранена из страны, но дух института монархии жив в сердцах людей и в культуре» [Шрестха, 2014: 107].

Одним из основных тезисов индусских националистов служит заявление о том, что в основе непальской национальной идентичности лежит «союз», «гармония»

<sup>6</sup> Govt must stand above religious favoritism: Pushpa Kamal Dahal // MyRepublica. — 2018. — 25 dec. — URL: <https://myrepublica.nagariknetwork.com/news/govt-must-stand-above-religious-favoritism-pushpa-kamal-dahal/>

<sup>7</sup> Communists have much respect for people's faith in religion: Prachanda // Khabarhub. — 2021. — 18 apr. — URL: <https://english.khabarhub.com/2021/18/178020/>

<sup>8</sup> Mulmi A.R. Nepali Hindutva // South Asia Citizens Web. — 2011. — 29 aug. — URL: <http://www.sacw.net/article3253.html>

близких друг к другу индуизма, буддизма, сикхизма, джайнизма и религии киратов, которые связаны единым религиозным наследием [Wagner, 2018: 162]. Секуляризация же грозит эту гармонию разрушить, тем самым поставив под угрозу саму национальную идентичность.

Как заявлял лидер РПП Камал Тхапа в 2014 г.: «За тысячи лет индуисты, буддисты и киранты создали общие традиции, культуру, общую идентичность. Но, к сожалению, в настоящее время предпринимаются попытки спровоцировать конфликт между индусами, буддистами и кирантами, а также между самими непальцами» [Wagner, 2018: 156].

Интересно, что в Конституции страны само понятие «светское государство» трактуется в довольно проиндуистской формулировке. Пояснение к статье 4.1 гласит: «Для целей данной статьи под словом «светские» понимаются религиозные и культурные свободы, в том числе защита религии и культуры, дошедших к нам с незапамятных времен»<sup>9</sup>. При этом в оригинальном непальском тексте употребляется словосочетание «санатана дхарма» («вечная религия»), которым традиционно называют индуизм, что позволяет националистам трактовать статью как требование защищать эту религию [Wagner, 2018: 162].

Другим важным нарративом, вокруг которого строится аргументация сторонников провозглашения Непала индуистским государством, по мнению исследователей, является тема иностранного вмешательства (под иностранцами понимаются в основном американцы или европейцы). Что интересно, о нём высказываются не только эпатажные лидеры индусских националистов, но и политики, принадлежащие довольно влиятельным партиям. Так, экс-министр Кхум Бахадур Кхадка из одной

из крупнейших партий «Непальский конгресс» заявлял следующее: «В соглашении из 12 пунктов о секуляризме не упоминалось. Но восстановленный парламент [...] объявил государство светским и включил соответствующий пункт во Временную конституцию. Все это делалось для того, чтобы разрушить вечные местные традиции и религиозные культуры. Теперь стало ясно, что это стало следствием заговора» [Wagner, 2018: 156].

Удивительно, но довольно громкими высказываниями в поддержку индуизма в Непале регулярно отмечается лидер Коммунистической партии (объединённой марксистско-ленинской) Кхадга Прасад Шарма Оли. Ещё в 2015 г. он призывал в новой Конституции страны использовать не слово «светский», а сочетание «свобода вероисповедания»<sup>10</sup>. Пресса отмечала, что на фоне политических кризисов Оли начинал активно и публично посещать индуистские храмы, очевидно стремясь привлечь религиозного избирателя. Не раз сообщалось и о многомиллионных пожертвованиях непальского политика храмовому комплексу Пашупатинатх.

При детальном рассмотрении можно провести чёткие параллели между поведением Оли и действиями короля Гьянендры. Как и низложенный монарх, лидер непальских коммунистов, по заявлениям СМИ, не желал делиться властью с партнёрами по коалиции и в конечном итоге попытался распустить парламент, за что был смещён с поста летом 2021 г. В итоге, как отмечает Люк Вагнер, сторонникам восстановления государственного статуса индуизма пока не удалось собрать достаточно поддержки для того, чтобы достичь своих целей. С другой стороны, именно они задают рамки дискурса вокруг понятия «секуляризм» в горной стране [Wagner, 2018: 162].

<sup>9</sup> The Constitution of Nepal. — 2015. — URL: <https://lawcommission.gov.np/en/wp-content/uploads/2021/01/Constitution-of-Nepal.pdf>

<sup>10</sup> Олиле бхане — дхарма нирпекш рахандейн, дхармик сватантрата рахана санча // Onlinekhabar. — 2015. — 24 июля. — URL: <https://www.onlinekhabar.com/2015/07/303245>

### Выводы

Таким образом исторически на территории Непала сформировалась тесная связь индуизма и государственной власти, традиция которой восходит ещё к правлению династии Личчхавов в первом тысячелетии нашей эры, и в дальнейшем многие правители страны использовали религию для легитимизации своей власти над горным государством и построения государственной идеологии. С другой стороны, это же привело к провозглашению Непала светским государством в 2006 г., поскольку данный шаг логично сопровождал мероприятия законодательной власти по отмене монархии.

Дискуссия о государственном статусе индуизма в Непале началась задолго до провозглашения страны светской. Во многом она была продиктована недовольством представителей низших каст и инд-

дуистов религиозной политикой Катманду и была использована Коммунистической партией (маоистской) в ходе «народной войны» для поднятия своей популярности среди этих слоёв населения.

После провозглашения Непала светским государством консервативные индуисты не оставляют попыток разобраться в том, что новый статус означает для горного королевства. Многие видят в таком решении заговор иностранных сил, что подкрепляется ростом в стране популярности христианства. При этом сама среда сторонников возвращения индуизму статуса государственной религии неоднородна — в ней есть как роялисты, для которых этот вопрос традиционно неотделим от проблемы восстановления монархии, так и крупные политики-популисты. Можно сделать вывод, что дискуссия о государственном статусе индуизма в Непале пока далека от своего завершения.

### Список литературы:

Альбедиль М.Ф. Непальский индуизм: живая архаика // Творец культуры. Материальная культура и духовное пространство человека в свете археологии, истории и этнографии. — Санкт-Петербург: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт истории материальной культуры Российской академии наук, 2021. — С. 706–712. <https://doi.org/10.31600/978-5-907298-22-4.706-712>

Альбедиль М.Ф. Страна, где богов больше, чем людей // Азия и Африка сегодня. — 2019. — № 12. — С. 80–83. <https://doi.org/10.31857/S032150750007662-0>

Ванина Е.Ю. Индия: История в истории. — Москва: Восточная литература, 2014. — 343 с.

Гусева Н.Р. Индуизм. История формирования. Культурная практика. — Москва: Наука, 1977. — 327 с.

Клюев Б.И. Религия и конфликт в Индии. — Москва: ИВ РАН, 2002. — 236 с.

Ледков А.А., Лунев С.И. История Непала. XX век. — Москва: ИВ РАН, 2011. — 384 с.

Шаумян Т.Л. Индуизм в общественно-политической жизни Индии // Международная аналитика. — 2021. — Т.12, № 4. — С. 106–122. <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-106-122>

Шрестха К.П. Непал: от индуистского Королевства к светской Республике // Труды Географического общества Республики Дагестан. — 2014. — № 42. — С. 99–110.

Adhikari K.P., Gellner D.N. New Identity Politics and the 2012 Collapse of Nepal's Constituent Assembly: When the dominant becomes 'other' // *Modern Asian Studies*. 2016. Vol. 50, № 6. P. 2009–2040. <https://doi.org/10.1017/S0026749X15000438>

Höfer A. The Caste Hierarchy and the State in Nepal: a Study of the Muluki Ain in 1854. — Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1979. — 215 pp.

Hutt M. The Royal Palace Massacre, Conspiracy Theories and Nepali Street Literature // *Political Change and Public Culture in Post-1990 Nepal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. P. 39–55. <https://doi.org/10.1017/9781316771389.003>

Wagner L. A Rumour of Empire: The Discourse of Contemporary Hindu Nationalism in Nepal // *Studies in Ethnicity and Nationalism*. 2018. Vol. 18, № 2. P. 147–166. <https://doi.org/10.1111/sena.12273>

**References:**

- Adhikari, K. P. and Gellner, D. N. (2016) 'New Identity Politics and the 2012 Collapse of Nepal's Constituent Assembly: When the dominant becomes "other"', *Modern Asian Studies*, 50(6), pp. 2009–2040. <https://doi.org/10.1017/S0026749X15000438>
- Al'bedil', M. F. (2019) 'Country, Where the Gods are More than People', *Asia and Africa today*, (12), pp. 80–83. (In Russian). <https://doi.org/10.31857/S032150750007662-0>
- Al'bedil', M. F. (2021) 'Nepalese Hinduism: a live archaic', in *The creator of culture. Material culture and the human spiritual space in the light of archaeology, history and ethnography*. Saint Petersburg: Institute for the History of Material Culture of Russian Academy of Sciences Publ., pp. 706–712. (In Russian). <https://doi.org/10.31600/978-5-907298-22-4.706-712>
- Guseva, N. R. (1977) *Induizm. Istoriiia formirovaniia. Kul'tovaia praktika [Hinduism. The history of formation. Cult practice]*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Höfer, A. (1979) *The Caste Hierarchy and the State in Nepal: a Study of the Muluki Ain in 1854*. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner.
- Hutt, M. (2016) 'The Royal Palace Massacre, Conspiracy Theories and Nepali Street Literature', in *Political Change and Public Culture in Post-1990 Nepal*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39–55. <https://doi.org/10.1017/9781316771389.003>
- Kluev, B. I. (2002) *Religiia i konflikt v Indii [Religion and conflict in India]*. Moscow: IV RAN Publ. (In Russian).
- Ledkov, A. A. and Lunev, S. I. (2011) *Istoriiia Nepala. XX vek [History of Nepal. 20th century]*. Moscow: IV RAN Publ. (In Russian).
- Shaumyan, T. L. (2021) 'Hinduism in the Socio-Political Life of India', *Journal of International Analytics*, 12(4), pp. 106–122. (In Russian). <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-106-122>
- Shrestha, K. P. (2014) 'Nepal: from the Hindu Kingdom to a Secular Republic', *Scientific works of Daghestan Geographical Society*, (42), pp. 99–110. (In Russian).
- Vanina, E. Y. (2014) *Indiia: Istoriiia v istorii [India: History in History]*. Moscow: Vostocnaja Literatura Publ. (In Russian).
- Wagner, L. (2018) 'A Rumour of Empire: The Discourse of Contemporary Hindu Nationalism in Nepal', *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 18(2), pp. 147–166. <https://doi.org/10.1111/sena.12273>

**Информация об авторе**

**Эрнест Эрнестович Новинский** — аспирант кафедры востоковедения МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

**Information about the author**

**Ernest E. Novinskii** — PhD student, Department of Oriental Studies, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 17.01.2023; одобрена после рецензирования 13.02.2023; принята к публикации 03.03.2023.

The article was submitted 17.01.2023; approved after reviewing 13.02.2023; accepted for publication 03.03.2023.



Исследовательская статья

УДК 262.1

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-47-61>

## «ЖАТВА ВЕЛИКА, ДА ДЕЛАТЕЛЕЙ МАЛО...» (Донесение о. Иоанна Недзельницкого о состоянии Нью-Йоркского округа Алеутской и Аляскинской епархии за 1898 год)

Валентин Владимирович Печатнов

МГИМО МИД России, Москва, Россия  
vpechatnov@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-9340-9363>



**Аннотация.** Материал представляет собой научную публикацию документа — «Донесение о состоянии Нью-Йоркского округа Алеутской епархии за 1898 год», составленного благочинным этого округа священником Иоанном Недзельницким для главы епархии свт. Тихона. Документ хранится в «Архиве русской церкви на Аляске», который находится в рукописном фонде Библиотеки Конгресса. О. Иоанн Недзельницкий (1866–1946 гг.) был даровитым пастырем и миссионером, наблюдения которого представляют большой интерес для исследования истории православия в Америке. В этом документе даётся живая картина положения дел в заокеанской епархии РПЦ, наглядно показывающая проблемы, с которыми сталкивалась русская духовная миссия в Америке, переживавшая тогда период своего подъёма. В нём также содержатся рекомендации по улучшению работы миссии, которые были впоследствии учтены свт. Тихоном. Отчёт интересен ещё и сохранившимися комментариями самого святителя Тихона, в которых явственно проступает его живая и деятельная натура. Публикация снабжена предисловием и научно-справочным комментарием с оценкой значения этого источника для изучения истории Русской православной миссии в Америке.

**Ключевые слова:** Алеутская и Аляскинская епархия, Иоанн Недзельницкий, свт. Тихон, униатское движение, Аляскинское Духовное Правление

**Для цитирования:** Печатнов В.В. «Жатва велика, да делателей мало...» (Донесение о. Иоанна Недзельницкого о состоянии Нью-Йоркского округа Алеутской и Аляскинской епархии за 1898 год) // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 47–61. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-47-61>

Research article

# THE HARVEST IS GREAT AND THE LABORERS ARE FEW (Father John Nedzelnitsky's report on the New York Deanery of the Aleutian and Alaskan Diocese in 1898)

**Valentin V. Pechatnov**MGIMO University, Moscow, Russia  
vpechatnov@yandex.ru<https://orcid.org/0000-0001-9340-9363>

**Abstract.** The published document is a report on the New York Deanery of the Aleutian and Alaskan Diocese in 1898 submitted by the Dean John Nedzelnitsky to Bishop Tikhon (Bellavin). It is deposited in the Library of Congress Manuscript Division as a part of Alaskan Russian Church Archives (Cont. D 452–453, New York, N.Y. Nedzelnitskii, John, 1896–1899). Father Nedzelnitsky (1866–1946) is not widely known thus the paper provides his short biography. The Dean John Nedzelnitsky was a dedicated Russian Orthodox missionary whose observations are a valuable source for the study of history of Russian Church in America. The document provides a vivid picture of the Russian Church activities in continental United States during the period of its rapid development due to influx of many new converts from Austria-Hungarian empire. The report has a traditional structure and follows the instructions issued by Bishop Tikhon. It touches upon all major aspects of managing the Diocese and runs about its activities and troubles in a frank and realistic manner. It can be seen from the report that in the given period the issues a Diocese was facing could be solved through reorganizing its management and far-sighted recruitment and allocation policy, with the key role of an honest and laborious person to be in charge of its further implementation. Moreover, the document gives a picture of the period as seen by two distinguished Orthodox missionaries since the report also contains interesting recommendations on the church activities that were later adopted by Bishop Tikhon. Tikhon's own commentary and notes accompanying the report are of special interest revealing his colorful and engaging personality (in the text of the publication they are given in square brackets). The publication is unabridged and is provided by the introduction and reference information, including an estimate of the report's significance for further research in the field.

**Keywords:** Aleutian and Alaskan Diocese, Russian Orthodox Church in America, Father John Nedzelnitsky, Bishop Tikhon (Bellavin), Alaskan Consistory, Uniates movement

**For citation:** : Pechatnov, V. V. (2023) *'The Harvest is Great and the Laborers are Few (Father John Nedzelnitsky's Report on the New York Deanery of the Aleutian and Alaskan Diocese in 1898)'*, *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 47–61. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-47-61>

Внимание читателя предлагается весьма необычный для мирян документ — отчёт благочинного нью-йоркского округа священника Иоанна Недзельницкого главе Алеутской и Аляскинской епархии Русской Православной Церкви святителю Тихону (Беллавину) за далекий от нас 1898 год. Каким-то чудом он сохранился в «Архиве русской церкви на Аляске», который находится в рукописном фонде Библиотеки Конгресса США. Этот, казалось бы, чисто служебный документ интересен прежде всего тем, что он сразу погружает в мир проблем и чаяний русского духовенства в Америке времён «позолоченного века», позволяя увидеть эти проблемы глазами сразу двух незаурядных православных миссионеров, поскольку отчёт благочинного сопровождается комментариями самого Тихона — будущего Патриарха Московского и всея Руси. Но если монументальная фигура последнего не нуждается в представлении, то имя автора отчёта — священника Иоанна Недзельницкого — известно лишь узкому кругу историков Русской Православной Церкви. Между тем, это был даровитый пастырь и проповедник, внесший заметный вклад в развитие православия в Америке.

Донесение о. Недзельницкого дополняет наши представления о повседневной жизни и деятельности православных российских миссионеров в Америке на низовом уровне приходов и их пастырей. В российской историографии уже немало публикаций источников по истории РПЦ в США на рубеже XIX–XX вв. — отчётов о состоянии Алеутской и Аляскинской епархии свт. Тихона, переписки корреспондентов свт. Тихона из числа его подопечных в Америке, а также писем самого свт. Тихона

американского периода<sup>1</sup> [Ефимов, Ласаева, 2012; Американский период жизни..., 2014]. Однако в этих публикациях недостаёт внутренних свидетельств, подобных донесению о. Недзельницкого, которые не были предназначены для внешнего употребления, а представляли собой рабочие документы о реальном положении дел на местах.

Иван (Иоанн) Яковлевич Недзельницкий родился 14 апреля 1866 г. в семье священника Херсонской губернии. В 1886 г. закончил Одесскую духовную семинарию и поступил в Киевскую духовную академию, но «по расстроенному здоровью», как говорится в его формулярном списке, был вынужден уволиться из неё в 1887 г.<sup>2</sup> Незаконченность высшего духовного образования он будет переживать всю жизнь. В том же 1887 г. Недзельницкий вступил в брак и был рукоположен сначала в дьяконы, а затем в иереи. Служил на приходах на юго-западе России, в том числе в Тираспольском и Елисаветградском уездах, исполнял обязанности миссионера в борьбе со штундизмом — евангелическим движением протестантского толка, получившим тогда широкое распространение на юге Украины. Работал учителем в земских школах, а с 1894 г. стал ещё и священником-духовником Свято-Елизаветинской общины сестёр Красного Креста<sup>3</sup>. Был замечен епископом Алеутской и Аляскинской епархии Николаем (Зиоровым) во время поездки последнего по югу России, и принял его приглашение поступить на службу в океанскую епархию. По представлению еп. Николая в августе 1895 г. Св. Синод назначил о. И. Недзельницкого на должность настоятеля Питтсбургско-Аллегенской Александро-Невской церкви, а вскоре —

<sup>1</sup> Тихон (Беллавин В.И.) Отчет о состоянии Алеутской епархии за 1905 год / Вступ. ст., публ. и коммент. Ефимов Андрей Борисович, Публ. и коммент. Грюнберг Пантелеймон Николаевич // Богословский сборник. Вып.6: К 75-летию со дня кончины святого Патриарха Тихона. — Москва: ПСТГУ, 2000. С.176–205. — URL: <https://pstgu.ru/download/1230403170.10.pdf>; Тихон (патриарх; 1865–1925). Письма святителя Тихона: американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского / сост. А. В. Попов. — Санкт-Петербург: Сатисъ, 2010. — 271 с.; Американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского, 1898–1907 гг. / сост.: А.В. Попов. — Санкт-Петербург: САТИСЪ, 2013. — 478 с.

<sup>2</sup> Клировая ведомость Алеутской епархии за 1896 г. // Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Фонд 796. Опись 178. Дело 3549.

<sup>3</sup> Там же.

ещё и благочинным нью-йоркского округа, охватывавшего восточные штаты США (кроме этого, в епархии было ещё два округа — Ситкинский и Уналашкинский, объединявшие западные штаты США и Аляску с прибрежными островами)<sup>4</sup>. Благочиние к тому времени оказалось без руководства, поскольку предшественник о. Иоанна — опытный священник Е. Баланович, незадолго до того назначенный по рекомендации самого обер-прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева, — не справился с своими обязанностями. «К сожалению, священник Баланович при порядочных административных способностях и при знании канцелярского дела не оказался в Новом свете на высоте своего звания, — писал в своём отчёте за 1895 г. Преосвященный Николай. — Войдя в мелочи и дразги приходской жизни, он сразу разменял себя на мелочи, а затем, запутавшись в этих дразгах, вынужден был и совсем оставить свою службу в Алеутской епархии»<sup>5</sup>.

Молодой благочинный, которому не исполнилось ещё и тридцати, усердно взялся за управление своим обширным церковным хозяйством. «Он обнаруживает пока послушание, усердие и умелость в делах управления приходом и благочинием», — писал о его первых шагах в том же отчёте еп. Николай<sup>6</sup>. Настоятель оправдывал доверие своего начальства и далее, оставаясь на хорошем счету у владыки. «Благочинный нью-йоркского округа особенно много потрудился в деле организации приходской жизни во вновь учреждённых приходах, и особенно в устройении братств приходских», — отмечал епископ ещё через два года, называя его в ряду «выдающихся в епархии по своему усердию и деятельности»<sup>7</sup>. Но в следующем, 1898 г., еп. Николая сменил свт. Тихон, у которого были свои требования к подчинённым. Они, в частности, были изложены в его письменных ука-

заниях о правилах обозрения благочиний своими пастырями, и поныне не утративших своего значения. В этих инструкциях также видна и личность самого Тихона — его рассудительность и терпимость в сочетании с требовательностью и заботой о ближних. «В России Благочинные обычно свой округ обозревают два раза в год; но здесь, за дальностью расстояния и дороговизной путей сообщения, достаточно будет и одного раза посетить приходы (а самые отдалённые можно и в два года раз, если не будет особой нужды), — писал он в ответ на рапорт Недзельницкого. — Экстренное посещение приходов должно осуществляться по особому распоряжению Епархиального начальства.

При обозрении храмов Благочинному следует обращать внимание на то, в достойном ли порядке и чистоте содержатся Св. Дары, Антиминс и Миро; достаточно ли церкви утвари (ризы, иконы, книги) и чего в ней недостает; не нуждается ли в неотложном ремонте; ведутся ли и правильно ли метрические книги, приходно-расходные и клировые ведомости и богослужебные журналы; есть ли школа при церкви, достаточно ли знают дети православные молитвы и истины веры, участвуют ли в чтении и пении в церкви. Если есть где недоразумения между причтом и прихожанами, выяснять и разбирать таковые в духе справедливости, но и не принижая перед пасомыми авторитет пастырей. К проступкам неведения и к некоторым упущениям особенно из среды бывшего униатского духовенства относиться с возможными снисхождениями; но о проступках неблагочиния и наипаче соблазнительных сообщать мне без утайки. Прихожан располагать слушаться и подчиняться своим пастырям, давать им то, что полагается, заботиться о благолепии храмов Божиих и об уплате долгов за их (где таковые есть).

<sup>4</sup> Подробнее об истории Нью-Йоркского благочиния см.: [Ефимов, Ласаева, 2012: 86–94].

<sup>5</sup> Николай, еп. Отчёт о состоянии Алеутской епархии за 1895 год // РГИА, Ф.796. Оп.177. Д.3290. Л.5. Подробнее см.: [Печатнов, 2021: 55].

<sup>6</sup> Николай, еп. Отчёт о состоянии Алеутской епархии за 1895 год // РГИА, Ф.796. Оп.177. Д.3290. Л.5.

<sup>7</sup> По представлению Преосвященного Алеутского, с отчётом о состоянии епархии за 1987 год // РГИА, Ф.796. Оп.179. Д.4034. Л. 6, 11.

Обозрение приходов совершать в такое время, когда это удобно для Благочинного. По обозрении Благочинный должен прислать донесение о том, что он посетил тогда-то и такие-то приходы и здесь же должен сообщить о том, что требует немедленных распоряжений и исправлений... Мое желание, чтобы Благочинные проявляли инициативу и пользовались должным авторитетом»<sup>8</sup>.

Отчёт о. Иоанна как раз и составлен с учётом этих требований. Он весьма традиционен по структуре, охватывающей все стороны жизни благочиния — от управления им до характеристики духовенства и паствы. Главное, что отличает этот отчёт от других подобных документов — откровенность и прямота, с которой Благочинный пишет о проблемах миссии, не пытаясь приукрасить картину и преувеличить свои успехи. Также интересен его пронизательный анализ ситуации и меры, предлагаемые для её исправления. В центре его внимания находится вопрос о присоединении к православию униатов — выходцев из Австро-Венгрии и западных губерний Российской империи (русинов, сербов, галичан, малороссов), ставших тогда главным источником приумножения православной паствы в Америке [Акимов, 2020: 206–208]. В то же время этот массовый приток оборачивался серьёзными издержками, вызванными культурно-религиозными различиями между традиционным православием и его униатским подобием. О. Иоанн подробно пишет об этих проблемах, не утративших своего значения и поныне. Будучи сам малороссом, но при этом истинно православным миссионером, он тонко разбирается в особенностях этих двух культурно-религиозных традиций; понимает необходимость межкультурного диалога, но при сохранении основ православного вероисповедания. Недаром о. Иоанн вёл большую миссионерскую работу

среди униатов, в том числе — путём перевода «Катехизиса православной христианской веры» на малорусское наречие, максимально приближенное к русскому языку. Ратуя перед свт. Тихоном о его издании для Америки и западных губерний России, о. Иоанн с жаром писал Преосвященному: «А если бы распространить Катехизис малорусский среди малороссов и белорусов в Западном крае и народ прочитал бы на родном наречии изложение православной веры с указанием ошибок католических, то сколько бы русских душ удержалось бы в Православии и не уходило бы в римо-католицизм!». Он также работал над историческим очерком на малорусском наречии о происхождении униии. Эта книга, писал он вл. Тихону, «должна, основываясь на исторических данных живым колоритным языком передать всю политическую неправду Польши, старавшейся через унию ополячить русский народ, и таким рассказом повлиять на патриотическое чувство русского, затронуть его русское самолюбие...»<sup>9</sup>. В 1904 г. он подготовил ещё одно издание — «Наука о православной вере» на малороссийском наречии, которое свт. Тихон рекомендовал к печати. Обращает на себя внимание и нетерпимое отношение о. Иоанна к невоздержанности некоторых своих собратьев-священников в спиртном и других излишествах. Ещё до приезда в Америку он написал поучение под названием «Злой враг человека, или Что посеешь, то и пожнёшь: (Против пьянства)», выдержавшее в Санкт-Петербурге несколько изданий<sup>10</sup>.

В своем отчёте о. Иоанн также делает ряд ценных предложений, многие из которых будут воплощены в жизнь уже при еп. Тихоне: о необходимости строительства новых храмов в Чикаго и Нью-Йорке, переносе кафедры епархии из Сан-Франциско в Нью-Йорк, создании собственного монастыря для возвращения монашествующих

<sup>8</sup> 23 сентября 1899 г. // Alaskan Russian Church Archives, Library of Congress, Manuscript Division (далее — ARCA). Cont. D 452–453 (New York, N.Y. Nedzelnitskii, Ioann, 1896–1899).

<sup>9</sup> Его Преосвященству, Преосвященнейшему Тихону (получено 23 июля 1905 г.) // ARCA, Cont. H 2–3 (Nedzelnitskii, Ioann, Correspondence from, 1905).

<sup>10</sup> Недзельницкий И.Я. Злой враг человека, или Что посеешь, то и пожнёшь: (Против пьянства) / [Соч.] Миссионера-свящ. Иоанна Недзельницкого. — 3-е изд. — Санкт-Петербург: И.Л. Тузов, 1898. — 31 с.

священников-миссионеров. Не случайно Преосвященный, как правило, соглашается с ними, делая на полях свои комментарии. Эти заметки представляют самостоятельный интерес, позволяя проследить непосредственную реакцию святителя и живой ход его мысли. Во всём чувствуется продуманность, взвешенность и широта, отличавшие подход будущего Патриарха к решению проблем церковной жизни. Не случайно именно при нём заокеанская епархия достигнет своего наивысшего развития. Владыка расписал отчёт о. Иоанна всем членам Аляскинского Духовного Правления для ознакомления, подчёркивая тем самым его значение. В своём отчёте о состоянии епархии за 1898 г. он не раз ссылался на донесение о. Иоанна<sup>11</sup>.

Разросшееся нью-йоркское благочиние будет вскоре реорганизовано, а сам отец Иоанн закончит свою службу в Америке весной 1906 г. настоятелем Архангело-Михайловской церкви в Питтсбурге. По ходатайству свт. Тихона он был награждён орденом Св. Анны. К тому времени о. Иоанн получил от Св. Синода небольшую пенсию за выслугу лет и стал собираться в Россию, где бедствовала его больная жена с сыном и другие родственники на его иждивении. «Домашние обстоятельства зовут меня в Россию, и я обязан исполнить долг отца и главы семейства, — писал он свт. Тихону в марте 1906 г. — Прогоня, вероятно, придут скорее, чем пенсия... А затем в путь-дорогу, в родную, милую Россию»<sup>12</sup>. Священник не подозревал, что ему ещё придётся вернуться в Америку.

По возвращении в Россию он занимался миссионерской и преподавательской

деятельностью преимущественно в Киеве. За большие заслуги на этом поприще по представлению Вел. кн. Елизаветы Федоровны (будущей преподобномученицы) о. Иоанн был награждён палицей, а вскоре и орденом Св. Владимира. В первые годы богоборческого большевистского правления о. Иоанн избежал трагической участи своего преемника на посту нью-йоркского благочинного о. Иоанна Кочурова, ставшего первым новомучеником Русской Православной Церкви. Спасаясь от преследований советских властей, в 1923 г. о. Иоанн сумел вместе с семьёй вернуться в Америку, где ему предложили место священника во вновь образованной «Метрополии» — одной из наследниц бывшей епархии. Он служил в штатах Массачусетс и Миннесота, был настоятелем прихода храма Св. Марии (или Покрова Пресвятой Богородицы) в Миннеаполисе. Возведён в сан протопресвитера, скончался в 1946 г. в г. Элмхёрст (штат Массачусетс).

Отчёт свящ. Иоанна Недзельницкого публикуется полностью в современной транскрипции. Комментарии свт. Тихона отмечены квадратными скобками, выделены шрифтом и помещены непосредственно после тех мест в тексте, которым они адресованы. Подчёркивания (за исключением оговорённых случаев) также принадлежат Владыке. Текст снабжён краткими комментариями справочного и пояснительного характера. Насколько нам известно, этот документ до сих пор оставался вне поля зрения исследователей и вводится в научный оборот впервые.

<sup>11</sup> Тихон, еп. Отчёт о состоянии Алеутской епархии за 1898 год // РГИА.Ф.796. Оп.442. Д.1707. Л.2 – 3.

<sup>12</sup> Отец Иоанн Недзельницкий 1866-1946. Подвижник Православия в Америке. (Советник Преосвященнейшего Архиепископа Тихона, в будущем Св. Патриарха Московского и всея России) Сборник писем, статей и документов / Под ред. проф. Г.М. Солдатова. Миннеаполис, США 2011. — С. 145. — URL: <https://metanthonymemorial.org/nedzelnitskipt2.pdf>

\* \* \*

Его Преосвященству, Преосвященнейшему  
Тихону, Епископу Алеутскому  
и Аляскинскому

Благочинного священника  
Иоанна Недзельницкого

Донесение  
о состоянии Нью-Йоркского округа  
Алеутской епархии за 1898 год<sup>13</sup>

I. Устройство и состояние управления.

Имею честь почтительнейше донести  
Вашему Преосвященству о том, что

А) добрыми результатами благочиннического надзора за 1898 г. похвалиться не могу по следующим причинам. Надзирать здесь в Америке за пастырскою и миссионерскою деятельностью священников и жизнью паствы благочинному весьма трудно, потому что территория вверенного мне округа так велика, церкви отстоят одна от другой на таком громадном расстоянии, что положительно нет возможности благочинному вовремя [с]ездить туда, куда следовало бы поехать. Так Миннеаполисская церковь, например, отстоит от г. Аллегени — места жительства благочинного — на 1000 миль к северо-западу, а Анзонийская церковь находится в 600 милях от г. Аллегени к юго-востоку. Так же или почти так далеко отстоят от г. Аллегени и прочие церкви. Но при всем том г. Миннеаполис посещён мною в мае прошлого года, причём произведён мною там экзамен ученикам Миссионерского училища, произведена ревизия дел церковных, даже служил я там и говорил проповеди. Посетил я и другие церкви Нью-Йоркского округа, но не все. Затем трудно здесь благочинному вникать в приходскую жизнь церковей по

тому, что некоторые священники слишком недоверчиво относятся к благочинному, считая последнего шпионом, согладатаем. Один из иереев, возвратившихся в православие из унии, назвал меня в лицо иезуитом за то, что я лишь выразил желание присутствовать при служении им литургии в его храме. **[Униатское духовенство в Америке не привыкло к дисциплине]** Другой священник и теперь рассказывает направо-налево о том, что благочинный и глуп, и рассуждает «по-детински» (как дитя), бунтует народ против духовенства и имеет два лица подобно языческому богу Янусу и т.п. **[И иные по переходе в православие не прочь творить прежнюю свою волю, а посему недолюбливают людей, требующих от них законного; но Бог даст, со временем это упразднится]** Далее, благочинный Нью-Йоркского округа не пользуется достаточным авторитетом среди подведомственного ему духовенства потому, что некоторые иереи выше стоят благочинного по образованию как кандидаты Академии, а благочинный был всего лишь студентом Академии, и то недолго; что некоторые священнослужители по сану выше благочинного, будучи протоиереем, архимандритом, тогда как благочинный — простой иерей. **[Протоиерей — всего в округе один, и он уже уволен от должности благочинного, а архимандрит (тоже один) совсем не подчинён благочинному]** По моему крайнему мнению, благочинный здесь за границей в С[ев]. Америке должен обладать правом поступать по «Инструкции для благочинных», утверждённой Св. Синодом [Этого права, вероятно, у него никто не отнимал], а для того, чтобы слово благочинного было авторитетно, необходимо, чтобы он стоял выше своих сослуживцев иереев и по сану, и по образованию. **[В Нью-Йоркском округе пока**

<sup>13</sup> Вверху листа резолюция: «8 апр. 1899 г. В Дух[овное] Правление для прочтения О.о. членам. Е[п]. Тихон». Имеется в виду Аляскинское духовное правление, открытое в 1841 г. в Ново-Архангельске (ныне г. Ситка на Аляске) и к концу века переехавшее в Сан-Франциско. Духовное правление по сути не отличалось от духовной консистории, и было совещательным и исполнительным органом управления епархией, находившимся в ведении правящего архиерея. Оно должно было всесторонне помогать архиерею в управлении епархией, занимаясь, в частности, церковным судом в епархии и епархиальными финансами, а если архиерейская кафедра становилась вакантной, брало на себя всё управление епархией.

**такого нет, и настоящий о. благочинный вполне на своем месте]** Духовенство здесь в С. Америке, особенно иереи из униатов, перешедших в православие, нуждается во властном надзоре благочинного потому, что многие священнослужители живут по-светски, не соблюдают постов, некоторые ходят в театры, цирки, пьют неумеренно спиртные напитки, играют на бильярде.<sup>14</sup> Отписываясь по поводу кляуз, доносов на меня, часто наивных, иногда нахальных и несправедливых, сделанных некоторыми священниками по поводу тех или иных моих распоряжений в видах направления приходской жизни в некоторых городах по надлежащему пути, я не раз просил Преосвященного Епископа Николая освободить меня от должности благочинного.

Б) В 1898 г. начал своё фактическое бытие приход Буффало-Кливеландский с переездом из г. Аллегени в гор. Кливеланд состоявшего при благочинном на псаломщицком окладе священника Виктора Степанова. Буффало-Кливеландский приход выделился из Аллегенского, настоятель которого служил попеременно то в Аллегенской церкви штата Пенсильвании, то в Буффальской штата Нью-Йорк, то в Кливеландской штата Огайо.

— В 1898 г. приходы не закрывались формально, но некоторые из них, можно сказать, за отсутствием в них в течение целого года священников, едва уцелели от

расхищения униатскими ксёндзами наших овец, ещё слабо утверждённых в православии. Так в г. Шептоне не было священника почти целый год, в Анзонии — тоже, а священник о. Михаил Балог<sup>15</sup>, который должен был наблюдать Анзонийский приход, оставил его на произвол судьбы. Скрантонскую церковь почти год не посещал о. Грушка<sup>16</sup>, так что к концу года Епархиальное Начальство, по жалобам скрантонцев, должно было поручить протоиерею Товту<sup>17</sup> заняться Скрантонским приходом. Но этот несчастный Скрантон, вероятно, таки перейдёт в руки униатов, если мы, имея такое малое количество священников, какое теперь есть у нас в Америке, оставим и впредь на произвол судьбы скрантонцев.

## II. Обозрение епархии.

В 1898 г. Преосвященный Епископ Николай посетил по пути в Европу приходы Миннеаполисский, Чикагский, Аллегенский и Нью-Йоркские — русский и арабский. Было это в декабре месяце. В Нью-Йорке Епископ Николай служил литургию в арабской церкви, а в русской встречал по чину Его Императорское Высочество Великого Князя Кирилла Владимировича<sup>18</sup>. Затем в том же декабре служил в Нью-Йоркских церквях Его Преосвященство, Преосвященнейший Тихон, Епископ Алеутский и Аляскинский, причём Его Преосвященство благоизволил рукоположить в русской церкви во диакона псаломщика

<sup>14</sup> Свт. Тихон не зря подчеркнул этот нелестный отзыв. В своём отчёте о состоянии епархии за 1898 г. он сошлётся на него и прибавит: «Об искоренении указанных недостатков, а также и вообще о деятельности духовенства, направлении и характере её буду иметь случай говорить текущею весною как с каждым священником при посещении его прихода, так и со всеми иереями Нью-Йоркского благочиния на предполагаемом съезде их в г. Аллегени в мае месяце» (Тихон, еп. Отчёт о состоянии Алеутской епархии за 1898 год // РГИА.Ф.796. Оп.442. Д.1707. Л.2 об. – 3).

<sup>15</sup> Михаил Балог — венгр по происхождению, получил униатское духовное образование. По прибытию в США для организации там униатских приходов (1894 г.) воссоединился с Православной Церковью и был назначен Преосв. Николаем священником православной церкви в Бриджпорте. Поначалу отличался усердием, но со временем запустил приходские дела, вызвал неудовольствие прихожан и к 1900 г. покинул службу в епархии.

<sup>16</sup> Григорий Грушка — священник униатского происхождения, перешедший со своим приходом в Православие. Служил настоятелем церкви в Олд Фордже (Пенсильвания), был редактором газеты «Свет», издававшейся на малорусском языке. Свт. Тихон в своём отчёте Св. Синоду упоминал о нём как об одном из бывших униатов, «которые дают повод делать им упрёки в нерадении, бездеятельности, нетрезвости, нетактичности, иногда в корыстолюбии». (Тихон, еп. Отчёт о состоянии Алеутской епархии за 1900 год [Американский период жизни., 2014: 115]).

<sup>17</sup> Речь идёт о прот. Алексие Товте (1853–1909), прославленном в лике святых Православной Церковью в Америке. Униатский священник из Австро-Венгрии, о. Алексей обратился в православие в США, и стал неутомимым проповедником православной веры среди униатов. Плодом его семнадцатилетнего служения в Православной Церкви (1892–1909) стало обращение в православие более 20 тысяч униатов. См. [Смакоуз (Иов), 2013: 111; Stokoe, Kishkovsky, 1995: 15–16]. Ко времени отчёта о. Недзельницкого был настоятелем Успенской церкви в Вилксбарре (Пенсильвания).

<sup>18</sup> Двоюродный брат императора Николая II, находился тогда в поездке по США.

Владимира Кальнева, а в арабской тоже во диакона учителя Шептонской школы Мирона Волкая. 6 декабря Преосвященнейший Владыка Тихон отслужил торжественно литургию в Аллегенской церкви и рукоположил во священника к Шептонской церкви Мирона Волкая. В г. Чикаго Владыка осмотрел лично церковь, как осматривал также Нью-Йоркские церкви и Аллегенскую.

### III. Церкви.

Всего в Нью-Йоркском благочинническом округе православных церквей 16. Но кроме сих церквей, подчинённых благочинному, живущему в г. Аллегени, в пределах Нью-Йоркского округа есть церкви, находящиеся под непосредственным надзором Аляскинского Дух. Правления, например: Сиро-арабская церковь в Нью-Йорке, греко-сербская церковь в г. Галвестоне. Греческие церкви г. Чикаго и г. Нью-Йорка подлежат юрисдикции Афинского митрополита.

А) Все 16 церквей ещё раньше — к 1898 году — были или выстроены, или приобретены прихожанами от инославных христиан покупкой, или помещались в наёмных домах. Б) В 1898 г. вновь не освящались храмы, хотя некоторые церкви и до сих пор ещё не освящены, например: в г. Бриджпорте — обе, в Анзони, в Кливеланде, Олдфорже, Скрантоне, Шейптоне, так как не было на то распоряжений Аляскинского Духовного Правления. [Если в Бриджпорте у мадьяр церковь без долгов, и если она записана на имя архиепископа, то можно и освятить её]

1) От русской казны не было построено ни одной церкви в Нью-Йоркском благочинии никогда, хотя, правда, Нью-Йоркская русская и Чикагская церкви помещаются в наёмных домах за счёт русской казны. Впрочем, все церкви, за исключением Скрантонской, построенные до 1898 г., получили единовременное денежное пособие от Аляскинского Духовного Правления, а церковные вещи, сосуды были разосланы Духовным Правлением почти во все церкви. До сих пор не присланы ризы, церковная утварь, иконы, книги в Скрантонскую церковь, мадьярскую в г. Бриджпорте. [В Скрантон выслать ризы и богосл.

книги] Олдфоржская, Анзонийская недостаточно снабжены церковной утварью, а Кливеландская не получила книг [Выслать.] церковных, так что великопостные службы, например, нельзя служить за неимением необходимых книг. Мне думается, что всякая церковь должна бы получить помощь хотя утварью, иконами, книгами, ризами от Аляскинского Духовного Правления, чтобы народ бедный, рабочий, строящий на свои трудовые деньги церкви, получив некоторую помощь вещами и книгами от православной миссии, достал тем некоторое нравственное удовлетворение и вещественное доказательство того, что, обращаясь в православие, униат принимается сердечно в лоно Церкви не как пасынок, а как сын заблудший. [И я так думаю и буду заботиться об этом].

2) Церкви обзирал я в 1898 г., но не все по той причине, что по крайней дальности расстояния одной от другой, надо было бы много денег израсходовать на «тукеты», да и потому, что большой Аллегенский приход нельзя оставлять на долгое время без священника. В Аллегени должен бы быть и 2-й священник, хотя бы и на псаломщицком содержании, как это было в 1897 г., - конечно, в том случае, если аллегенский священник будет благочинным. [Не особенно-то бывают довольны священники псаломщицкими окладами. А содержать другого священника на увеличенном окладе не из чего, когда даже приходится по две-три церкви поручать одному священнику] Тогда благочинный мог бы обзирать ежегодно все церкви своего округа.

3) Избытка церквей в округе не было, а недостаток в количестве их ощущался. Так, церковь в русском или византийском стиле отдельным зданием должна быть непременно в Нью-Йорке — этом всемирном рыночном городе, — где рано или поздно будет и кафедра Епископа Алеутской Епархии, или, вернее — Американской, силою складывающихся обстоятельств, [Даже и без этого «гадания» должна быть церковь] и в г. Чикаго — городе-сердце С. Америки. Того требует престиж нашей дорогой России — хранительницы и представительницы православия на земном шаре

и могущественнейшей державы в свете. Соображения о сём были высказываемы подробно в Американском Православном Вестнике.<sup>19</sup> Теперь же, когда церкви в Нью-Йорке и Чикаго ютятся в частных наёмных домах, где наверху помещаются квартиры духовенства (семейного), а внизу кухни... Такое убожество прямо обидно для русского чувства... О том, как можно приступить к постройке храмов в Чикаго и Нью-Йорке, Ваше Преосвященство соблагovolите выслушать представления и соображения причтов и прихожан этих городов при ближайшем посещении Вашего Преосвященства сих приходов. [Дело о сём уже начато].

4) Что сказать о состоянии церковного письмоводства вообще? — В печальном положении это дело было в прошлом, как и в прежние годы! Почему? — По той причине, что священнослужители, присоединённые к православию из унии, не признают письменных отчётов, записей, считая это излишним делом, особенно в Америке — стране «свободы». [Это я знаю и по своей прежней службе в Холмской Руси.] Счастливое исключение из этого составлял лишь о. протоиерей Товт. [Очень рад и признателен ему]. Затем приходилось молодых, хотя и с высшим образованием иереев лишь обучать вести всякие записи — метрические, приходно-расходные и т.п. [Их там этому не учили]. Просьбу Благочинного прислать ту или другую ведомость или что-нибудь подобное большинство священников считает не заслуживающей внимания. Вот почему благочинному в С. Америке приходится нервничать и считаться, пожалуй, ленивым, медлительным в глазах Епархиального начальства. [Напротив: он считается за исправного.] Но благочинный не желал бы сочинять разные сведения и цифры и вводить в заблуждение Епархиальное на-

чальство [И не следует!] о положении дела в округе, а ждать и не дожидаться от духовенства сих сведений досадно.

5) Больниц и богаделен при церквях Нью-Йоркского округа не было, хотя Аллегенский причт надеется, с помощью Божию, некогда открыть богадельню для дряхлых и искалеченных на фабриках прихожан. [Давай Бог!]

#### IV. Духовенство.

[1)] Священнослужители, состоявшие на службе в 1898 г., в общем весьма удовлетворительного образования: среди них были 1 кандидат Богословия, 1 действительный студент и 1 [бывший. — Авт.] студент Академии; получившие полное семинарское образование — одни в России, другие — в Австрии<sup>20</sup>, лишь священник о. Степанов окончил 4 класса духовной Семинарии.

2) В отношении к совершению богослужения не все священнослужители были исправны. Так, священник Мадьярской церкви в Бриджпорте о. Балог, который должен был наблюдать Анзанийский приход, не совершал в г. Анзании литургии по 3 и более месяцев подряд. Все остальные священнослужители были также исправны к своей учительной деятельности: проповедовали за каждой праздничной и воскресной литургией. Неопустительно говорятся проповеди в гг. Аллегени, Нью-Йорке и Чикаго.

3) Духовенство в общем было нравственно в прошлом году, хотя были и печальные исключения. Отцы Грушка и Балог позволяли себе иногда излишнее употребление спиртных напитков, хождение по трактирам. Мне тяжело говорить так о своих собратях иереях, но не смею скрывать этого пред Вашим Преосвященством. Курят табак почти<sup>21</sup> все иереи, и особенно много и публично курят священники, перешедшие в православие из унии,

<sup>19</sup> Первый периодически православный журнал, издававшийся в Америке с 1896 г. на русском языке с переводом некоторых статей на английский язык. Издавался Алеутской и Аляскинской епархией при Св. Николаевском храме в Нью-Йорке, редактором Вестника с 1896 по 1914 гг. был настоятель этого храма о. А. Хотовицкий.

<sup>20</sup> Здесь и далее под «Австрией» имеется в виду Цислейтанская половина Австро-Венгрии, куда входили, в частности, области современных Хорватии, Польши и Украины (Цислейтания. См. [Ждановская, 2018].

<sup>21</sup> Подчёркнуто о. И. Недзельницким.

уверяющие, будто в Австрии курят и униатские, и православные архиереи. Случаев вымогательств за требы не наблюдалось. [Слава Богу!] Замечено употребление некоторыми священниками пиджаков, цветных франтовских брюк, галстуков. [Уже это следовало бы оставить: довольно того, что разрешено носить светские костюмы].<sup>22</sup> Некоторые поигрывают и в карты. Направить всех таких на надлежащий путь могут лишь архиерейские простые, задушевные личные собеседования со всеми иереями, вкупе собравшимися, Вашего Преосвященства, [Буду говорить об этом на съезде]<sup>23</sup> а совершенно искоренить предосудительные привычки духовенства может лишь строгий и непременно личный выбор Вашим Преосвященством лиц, предназначенных к занятию священнослужительских должностей в Америке. **[К сожалению, не всегда есть из кого делать выбор].** Пусть бы эти лица и не были высоко образованы, но зато они должны быть непременно высоконравственны, религиозны и притом понимали бы язык, нравы народа, говорящего здесь в Америке на разных наречиях, особенно же — на малорусском. Беда в том, что галичане, словаки, угроруссы, кроаты<sup>24</sup> не понимают священников великороссов, например, о. Константина Попова. Какой же пользы ожидать от проповедей сих миссионеров?

4) Наличное число священников крайне недостаточно для того, чтобы продолжать дело православной миссии среди униатов как следует. Между тем и выписывать из России священников очень дорого стоит и содержать их не на что. [К сожалению, так!] Посему надо бы обсудить, как легче привлечь к переходу в православие униатских священников, живущих здесь в Америке, [Но ведь и они без жалования не станут служить!] и как бы достать из Рос-

сии побольше иеромонахов, которые могли бы разъезжать по Североамериканским Соединённым Штатам, Канаде и Бразилии, по тем городам и весям, где присутствие православного священнослужителя потребовалось бы, с наименьшими затратами на это со стороны Аляскинского Духовного Правления. По моему личному мнению, было бы очень полезно основать в Америке монастырь с достаточным количеством иеромонахов. Тогда через год-два можно было бы вытеснить десяток-два униатских ксёндзов — ярых папистов, и присоединить к православию несколько тысяч униатов, которые с радостью согласились бы содержать иеромонахов на свой счёт во вновь открываемых приходах. Но как устроить монастырь в Америке? — Я осмеливаюсь думать, что это не так трудно сделать. Стоило бы только Св. Синоду обязать богатейшую Киевскую Лавру устроить здесь за счёт Лавры пустынь или монастырь, — словом, прислать несколько иеромонахов с игуменом, иеродиаконами и высылать ежегодно на содержание монастыря из лаврских сумм некую сумму денег до тех пор, пока иеромонахи не познали бы присоединённые к православию приходы. [Заменять священников иеромонахами в некоторых отношениях желательно, и у Преосв. Николая была мысль об учреждении в Америке монастыря, но знаменитые монастыри в России не откликнулись на призыв его, и охотников идти в Америку из монахов не оказалось]. Впрочем, самый монастырь, при постоянной ежедневной службе нашёл бы некие доходы от русинов, так любящих монастыри, но не имеющих в Америке ни одного. Я дерзаю думать, что первенствующий в Св. Синоде Киевский митрополит Иоанникий — известный ревнитель в деле вразумления отпадших от православия

<sup>22</sup> В России до 1917 г. духовенству воспрещалось появляться в общественных местах в светской одежде.

<sup>23</sup> Съезд иереев Нью-Йоркского благочиния состоялся в мае 1899 г. под председательством свт. Тихона. Съезд, в частности, постановил в виду проблем с униатскими приходами на время «воздержаться от присоединения униатов целыми массами и приходами» (Рапорт в Святейший Синод от 20 октября/3 ноября 1899 г. // [Американский период жизни..., 2014:102].

<sup>24</sup> Имеются в виду русины и хорваты.

штундистов — одним своим словом «да», как священноархимандрит Киевской Лавры, может устроить и в Америке миссионерский противоуниатский монастырь из монахов-малороссов. Какую-нибудь приходскую церковь легко можно обратить в монастырскую, пришлось бы лишь выстроить корпус для братии и дом для приезжих богомольцев. Это ничего, что иеромонахи были бы малоучёны, они могли бы читать, а то и произносить, простые проповеди на малорусском наречии, уставным совершением богослужений заставили бы униатов полюбить православное богослужение. Не мешало бы иметь монастырь и в целях посылки туда для обучения пению и чтению всех дьяков<sup>25</sup> нынешних и будущих приходов. Нынешние наши дьяки, перешедшие в православие из унии, поют каждый на свой лад, а иногда не поют, а лишь вóют. Во всём Нью-Йоркском округе порядочные псаломщики лишь в г. Аллегени, Нью-Йорке и Миннеаполисе. Остальных же псаломщиков надо рано или поздно научить петь или же заменить их оканчивающими курс в Миннеаполисском миссионерском училище, ибо, я полагаю, не полезно для дела в разных отношениях удовлетворяться нам униатским пением. **[Конечно]**

5) Отношения духовенства к пастве в 1898 г. были в общем удовлетворительны, за исключением тех случаев, когда, например, неисправность о. Балого в отправлении богослужений вызывала недовольствия, жалобы анзонийцев и бриджпортских русинов. **[Балог и сам собирается уходить из епархии]**

6) Весьма усердно трудились о. Хотовицкий<sup>26</sup>, ездивший служить в гор. Филадельфию и исполнявший должность председателя Правления Общества Взаим-

опомощи безмездно и с видимою пользой для дела, отец Степанов, «коллектовавший»<sup>27</sup> на Буффальскую и Кливеландскую церкви, аллегенский иерей<sup>28</sup>, коллектовавший на свой храм, проповедью и мягким обращением с народом собравший приход в 1000 человек различных национальностей и основавший несколько братств в разных городах, о. протоиерей Товт, ревностно полемизировавший в газетах русинских, словацких, английских с врагами православия, собравший 1000 прихожан. Кроме того, усердно занимались в школах церковноприходских: о. Константин Попов, диакон Владимир Кальнев. **[Некоторые из сих лиц представлены к награде]**

V. Паства.

1) В 1898 г. паства увеличилась в общем по округу через присоединение к православию из унии, римокатолицизма, раскола, маронитства, иудейства на 192 человека обоюбого пола. Присоединений было наибольшее в г. Аллегени. Отпадения от православия в унию были в приходах Бриджпортском русском, Анзонийском и Шептонском потому, что в этих приходах в течение почти целого года не было православных священников, так как шептонский священник о. Виктор Товт<sup>29</sup> возвратился опять в унию, а анзонийский о. Васильев отослан был в Россию. О. Балог, который должен был заведовать Бриджпортским русским приходом, допустил, чтобы русские числом 80 призвали из гор. Бруклина униатского ксёндза, который и поисповедовал бриджпортчан. [А ещё просит прибавки жалованья!] Чтобы отпадения от православия в унию не было, надо нашей миссии иметь побольше священников [И побольше средств!] и не оставлять на произвол судьбы новоприсоединённых

<sup>25</sup> Подчёркнуто о. И. Недзельницким.

<sup>26</sup> Прот. Александр Хотовицкий (1872–1937), канонизированный Русской церковью как священномученик, принял сан священника в США в 1896 г. и стал выдающимся деятелем Церкви и сподвижником святителя Тихона и в Америке, и — впоследствии — в России. Подробнее об американском периоде его деятельности см. [Печатнов, 2022].

<sup>27</sup> Собиравший (от англ. collect — собирать).

<sup>28</sup> О. Иоанн из скромности не стал называть своё имя.

<sup>29</sup> Униатский священник из Угорской Руси, в 1893 г. вместе со своим приходом в г. Осцеола-Миллс (Пенсильвания) перешел в Православие и был назначен Преосв. Николаем вторым священником в Вилксбарский приход (где настоятелем был его брат о. А. Товт), прикомандированным к Иоанн-Крестительской церкви в Шептоне. Вернулся в унию в 1898 г.

к православию, как теперь оставлены, например, скрантонцы. Родилось православных детей в округе за 1898 г. 422, а умерло всего детей и взрослых 79 человек.

2) Присоединившиеся к православию униаты весьма религиозны, любят посещать св. храмы, часто исповедываются и причащаются Св. Таин, [Утешительно] закладывают задравные и заупокойные литургии<sup>30</sup>.

3) Православные русины в общем знают начальные истины веры, заповеди и молитвы гораздо лучше, нежели, например, наши крестьяне в Малороссии. Зависит это от того, что в Австрии униатские церкви обязательно имеют церковноприходские школы, тогда как при православных храмах в России лишь недавно стали заводить таковые школы.

4) Любимы своими прихожанами следующие священники округа: а) аллегенский<sup>31</sup> — за простое отеческое обращение с прихожанами различных наций, за усердное сказывание проповедей на русском, малорусском языках, за чтение поучений для сербов на их языке, за совершение богослужения для греков на греческом языке; б) священник Хотовицкий — за сердечное отношение к своему пастырскому долгу, за общительность, за живые и талантливые свои проповеди; в) протоиерей А. Товт — за ревностную охрану православия путём печати и проповеди от нападков униатских и католических; г) о. Степанов — за заботы об увеличении числа прихожан путем присоединения униатов к православию; д) диакон Владимир Кальнев — за усердие по школе: обучение детей прихожан прекрасному церковному пению и чтению на клиросе.

5) Православные русины любят жертвовать на свой храм то в виде «офіры»<sup>32</sup>, то в виде «коллекта» «рочною»<sup>33</sup> и т.п.

В этом отношении русины отличаются от сербов австрийских, которые совсем ничего не дают на русские церкви, желая иметь собственные сербские. Греки, арабы — довольно «теплохладны»: ничего не давая на церковь, желали бы получить ещё от неё что-нибудь. **[Мы никому не мешаем иметь собственные церкви и собственные причты: с нас достаточно и своих]** Полагаю, что здесь играют большую роль национальные соображения, интересы православных греков, арабов, хорватов.

#### VI. Катехизические поучения.

Катехизические поучения давно уже ведутся лишь в Аллегенской церкви обыкновенно после вечерни с акафистом — либо псаломщиком, если таковой учился по крайней мере в духовном училище в России, или священником. Народ любит всякие церковные «казанія», а посему следовало бы пригласить всех иереев к изъяснению православного катехизиса прихожанам. **[Следовало бы! Предложу на съезде]**

#### VII. Училища при церквях.

Школ не было в 1898 г. при церквях: Нью-Йоркской русской, Анзониной, Бриджпортской русской, Скрантонской, Буффальской, Чикагской, хотя школа последней церкви и значилась на бумаге. Прискорбно то, что, за неимением хорошего псаломщика при Бриджпортской русской церкви, там школа закрылась, а два года тому назад это была самая лучшая школа после Миннеаполисской во всем округе как по количеству учеников, так и по успехам их особенно в церковном пении. Но о состоянии школ за 1898 г. я изготовил особую ведомость и рапорт.

Всматриваясь вообще в положение дела — состояние Нью-Йоркского округа за 1898 г. — я прихожу к заключению, что жатва велика, да делателей мало: нет хо-

<sup>30</sup> Заказывать литургию о здравии или об упокоении отдельных лиц является униатской традицией, принесённой перешедшими в православие униатами. Эта традиция чужда православию, согласно которому Божественную литургию вообще нельзя заказать, ибо это не частная «треба», а общее служение всей Церкви, требующее присутствия и активного участия всех членов церковной общины. В Америке эту традицию критиковал, в частности, о. Александр Шмеман (см., напр., [Schmemmann, 1974: 41–42].

<sup>31</sup> Т.е. сам о. Иоанн.

<sup>32</sup> От укр. офіра — пожертвование.

<sup>33</sup> Т.е. годового сбора (от укр. року — год).

роших псаломщиков, учителей, мало священников, [К этому надо добавить, что и средств мало] нельзя поэтому и присоединять больше униатских приходов, потому что, при малочисленности православных священников в Америке, кто же будет пастьрствовать в предполагаемых к открытию новых приходах?

Донося о состоянии округа за 1898 г., почтительнейше добавляю, что статистические данные по благочинию за 1898 г. мною представлены на благоусмотрение Вашего Преосвященства — от 15 февр. за № 297 ведомости А, Б и В о приходе-расходе; за № 298 ведомости: о долгах церквей, о родившихся, умерших, бракосочетавшихся, сведения о присоединившихся к православию; от 16 февр. за № 299 статистические сведения о бывших и не бывших у исповеди, о прихожанах по племенам.

1899 года 2 марта  
г. Аллегени  
№ 236

Испрашивая для себя Архипастырского благословения, остаюсь Вашего Преосвященства, Милостивейшего Архипастыря и Отца, покорнейший послушник, благочинный священник Иоанн Недзельницкий.

\* \* \*

Публикация этого сравнительно небольшого документа позволяет более детально познакомиться с положением дел в епархии, отдалённой от российской столицы. Трудности объективного и субъективного характера, которые встречали здесь ответственного и реалистичного церковного руководителя во второй половине 1890-ых гг., убедительно показывают, что стоявшие перед церковным руководством проблемы не сводились к материальным либо организационным «вливаниям», хотя и находились с ними в тесной связи. Вместе с тем, эти насущные проблемы и в тот исторический период очевидно не являлись следствием какой-либо конфессиональной либо национальной исключительности — благодаря трезвому и разумному подходу честного священника и внимательной позиции его начальства по крайней мере часть из них могла быть решена за счёт комбинирования (1) реорганизации управленческих усилий и (2) грамотной кадровой политики. Ключевая роль личности, готовой пойти по пути осуществления подобных усилий, — возможно, наиболее обоснованный вывод, который можно сделать на основании анализа найденного документа.

### Список литературы:

Акимов Ю.Г. Алеутская и Аляскинская епархия РПЦ, российские власти и распространение православия в Северной Америке в конце XIX века // Американский ежегодник. — 2020. — № 2020. — С. 206–216.

Американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского: документы / сост. А. В. Попов. — Санкт-Петербург: Сатисъ, 2014. — 174 с.

Ефимов А.Б., Ласаева О.В. Алеутская и Северо-Американская епархия при святителе Тихоне. — Москва: Изд-во ПСТГУ, 2012. — 598 с.

Ждановская А.А. Первый среди равных? Австрийское языковое законодательство 1880-х гг. и дискуссия о государственном языке Цислейтании // Вестник Московского университета. Серия 8: История. — 2018. — № 4. — С. 46–59.

Печатнов В.В. Жизнь российского духовенства в Америке конца XIX в (по материалам переписки обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода К.П. Победоносцева) // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5. № 4. — С. 41–61. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-41-61>

Печатнов В.В., Печатнов В.О. Американское служение священномученика Александра Хотовицкого // Вестник Вятского Государственного университета. — 2022. — № 3. — С. 56–70. <https://doi.org/10.25730/VSU.7606.22.037>

Смакоуз (Иов) В.Ф. Галицкая Русь — Земля Святая (Краткий патерик галицких святых) // Русин. — 2013. — № 2. — С. 84–120. <https://doi.org/10.17223/18572685/32/7>

Schememann A. Liturgy and life lectures and essays on Christian development through liturgical experience. — New York: Department of Religious Education, Orthodox Church in America, 1974. — 112 p.

Stokoe M., Kishkovsky L. Orthodox Christians in North America 1794-1994. — South River (N.J.): Orthodox Christian Publications Center, 1995. — IX, 145 p.

## References:

Akimov, Y. G. (2020) 'Aleutian and Alaskan Diocese of the Russian Orthodox Church, Russian Authorities, and the Propagation of Orthodoxy in North America in the Late 19th Century', *American Yearbook*, 2020(2020), pp. 206–216. (In Russian).

Efimov, A. B. and Lasaeva, O. V. (2012) *Aleutskaja i Severo-Amerikanskaja eparchija pri svjatitele Tichone [The Aleutian and North American Diocese under St. Tikhon]*. Moscow: PSTGU Publ. (In Russian).

Pechatnov, V. V. (2021) 'Life of Russian Orthodox Clergy in the United States at the End of the 19th Century (Reflected in the correspondence of the Ober-Procurator of the Holy Synod Konstantin Pobedonostsev)', *Concept: philosophy, religion, culture*, 5(4), pp. 41–61. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-41-61>

Pechatnov, V. V. and Pechatnov, V. O. (2022) 'The American Ministry of the Hieromartyr Alexander Hotovitsky', *Vestnik Vjatskogo gosudarstvennogo universiteta*, (3), pp. 56–70. (In Russian). <https://doi.org/10.25730/VSU.7606.22.037>

Popov, A. V. (comp.) (2014) *Amerikanskiy period zhizni i deyatelnosti svyatitelya Tikhona Moskovskogo: dokumenty [The American period of the life and work of St. Tikhon of Moscow: documents]*. Saint Petersburg: Satis Publ. (In Russian).

Schememann, A. (1974) Liturgy and life lectures and essays on Christian development through liturgical experience. New York: Department of Religious Education, Orthodox Church in America.

Smakouz (Iov), V. (2013) 'Galician Rus — a Holy Land (a short paterik of Galician Saints)', *Rusin*, (2), pp. 84–120. (In Russian).

Stokoe, M. and Kishkovsky, L. (1995) *Orthodox Christians in North America 1794-1994*. South River (N.J.): Orthodox Christian Publications Center.

Zhdanovskaya, A. A. (2018) 'Prima inter pares? Austrian language legislature of the 1880s and discussions on Cisleithanian state language', *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 8, Istorija*, (4), pp. 46–59. (In Russian).

## Информация об авторе

**Валентин Владимирович Печатнов** — кандидат исторических наук, доцент кафедры философии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

## Information about the author

**Valentin V. Pechatnov** — PhD in History, Associate Professor of 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 10.01.2023; одобрена после рецензирования 13.02.2023; принята к публикации 07.03.2023.

The article was submitted 10.01.2023; approved after reviewing 13.02.2023; accepted for publication 07.03.2023.

## РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ АН-НАЗЗАМА В СВЕТЕ НОВООТКРЫТЫХ ИСТОЧНИКОВ

Фарис Османович Нофал

Институт философии РАН, Москва, Россия  
[faresnofal@mail.ru](mailto:faresnofal@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0002-3163-4722>



**Аннотация.** В статье рассматривается религиозно-философское учение басрийского мутазилиита, идеолога каламического антиатомизма Ибрахима б. Саййара ан-Наззама (ум. ок. 845). На материале двух новооткрытых трактатов — «Исследование доказательств» (*Тасаффух ал-адилла*) 'Абу ал-Хусайна ал-Басри (ум. 1085) и «Толкование "Источников вопросов и ответов"» (*Шарх 'Уйун ал-маса'ил*) ал-Хакима ал-Джишшами (ум. 1101) — автор уточняет ряд положений доктрины средневекового арабского мыслителя, известной специалистам преимущественно по поздним доксографическим сочинениям классической эпохи. Основной части статьи предпосылается краткая библиографическая справка о недавно изданных источниках по истории мутазилиитской мысли и их роли в «переоткрытии» традиционного арабо-мусульманского философского наследия. Далее приводится разработанное ан-Наззамом теоретическое обоснование тезиса об абсолютной божественной справедливости, раскрываются детали его рассуждений о бытии, публикуется новый отрывок, объясняющий наззамовскую теорию скачка. Также впервые в истории мирового востоковедения реконструируется учение ан-Наззама о познании и чувственном восприятии. Особое внимание уделено в статье физическим и антропологическим взглядам философа. Проведённый анализ источников позволяет сделать вывод о натуралистической ориентированности мысли басрийского мутазилизма, отказавшегося как от абстрактной атомистической концепции своих предшественников, так и от их «метафизической» точки зрения на человеческое существо — результате «взаимопроникновения» грубой субстанции тела и тонкой материи души. Отдельно прослеживаются связи наззамовских теорий с ранней арабо-мусульманской мыслью — перипатетической и каламической (в частности, гайланитской и наджжаритской) интеллектуальных школ арабского Халифата VII–XI вв.

**Ключевые слова:** мутазилизм, басрийский мутазилизм, ан-Наззам, 'Абу ал-Хусайн ал-Басри, ал-Хакима ад-Джишшами, калам, арабомусульманская философия, средневековая философия

**Для цитирования:** Нофал Ф.О. Религиозно-философское учение ан-Наззам в свете новооткрытых источников // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 62–73. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-62-73>

Research article

## RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL TEACHINGS OF AL-NAZZAM IN THE LIGHT OF NEWLY DISCOVERED SOURCES

Faris O. Nofal

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia  
faresnofal@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-3163-4722>

**Abstract.** The article deals with philosophic and religious study of the heritage of Mutazili Ibrāhīm ibn Sayyār al-Nazzām (d. about 845), a prominent scholar of Baṣran School of Kalām (Arab-Jewish Rational Theology). The study is based on two newly discovered treatises: *A Study in Arguments* by Mutazili thinker 'Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 1085; published by S. Schmidtke and W. Madelung in 2006) and an outstanding encyclopedical work *The Commentary on 'Sources of Questions and Answers' (pt. IV)* by Zaydī philosopher and publicist al-Ḥākim al-Ġiṣṣamī (d. 1101; published by F. Nofal in 2021). The author specifies a number of provisions of the doctrine of the medieval Arab thinker, known to specialists for the late doxographic works of the classical era (10-17 A.) to complement his fundamental study published in 2015. The first part of the issue represents the bibliographical history of sources the study is based on. The second part is devoted to the most important elements of al-Nazzām's physical and theological doctrines. In particular, there is theoretical substantiation of the thesis of absolute divine justice developed by him. Additionally, details of his reasoning about being are revealed, a new passage is published, explaining the al-Nazzām theory of the leap — the first Arab physical theory, opposed to autochthonous Muslim atomism. Furthermore, for the first time in the history of world oriental studies, the doctrine of al-Nazzām about cognition and sensory perception is being reconstructed. The nature of existence, according to al-Nazzām, is determined by a separate attribute created by God and merged with sustainable thing (*'ayn*). On the other side, all phenomena of created being are available to the person due to the *sense of the soul* which examines existed things simultaneously and forcefully. Therefore, he believed that perceptive and discursive types of knowledge can be mutually convertible or created by the human or God. Particular attention in the article is paid to the physical and anthropological views of the philosopher. The author concludes: al-Nazzām rejected an abstract paradigm of his predecessors (al-'Allāf's, in particular) and tried to construct a totally physic-based anthropology, pronounced in material union between the slim substance of the soul and the rough substance of the body — two necessary elements of human being. The connection between early Muslim philosophical schools is also considered: the given material enables us to discuss real relations between al-Nazzām's theories and Ghaylanite doctrine, as well as assume its influence on al-Fārābī and al-Naḡḡār ontological and gnoseological teachings.

**Keywords:** Mutazilism, Baṣran Mutazilism, al-Nazzām, 'Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, al-Ḥākim al-Ġiṣṣamī, Kalām, Arab Philosophy, Medieval Philosophy

**For citation:** Nofal, F. O. (2023) 'Religious and Philosophical Teachings of Al-Nazzam in the Light of Newly Discovered Sources', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 62–73. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-62-73>

Автору этих строк уже доводилось писать о жизнеописании и философско-религиозном учении Ибрахима б. Сайяра ан-Наззама (ум. ок. 845) — одного из выдающихся представителей басрийской школы мутазилизма, первого в истории арабской мысли антиатомиста [Нофал, 2015]. Посвятив ан-Наззаму самостоятельную монографию, я, пожалуй, счёл бы проблему реконструкции системы его взглядов если не снятой, то, по крайней мере, предварительно решённой: несмотря на то, что поздние ашаритские источники передают рассуждения философа о континуальности материи в значительно искаженной форме, а ранние суннитские и шиитские доксографы, в свою очередь, не оставили нашим современникам и малейших шансов на ознакомление с его политической концепцией, — несмотря на это, многочисленные фрагменты средневековых сочинений позволяют исследователю воссоздать онтологические, антропологические и теологические построения ан-Наззам с высокой долей достоверности. Впрочем, в продолжение работы над книгой мне удалось обнаружить ряд отрывков, неизвестных специалистам по раннему каламу или попросту неучтённых ими — два диспута Ибрахима с шиитом Хишамом б. Хакамом (ум. 795)<sup>1</sup> и один его диалог с неизвестными «оппонентами»; первые продемонстрировали верность мыслителя принципам «эсхатологического финитизма», провозглашённого 'Абу ал-Хузайлом ал-'Аллафом (ум. 849)<sup>2</sup>, тогда как второй позволил проследить эволюцию взглядов ан-Наззама на природу акциденций [Нофал, 2015: 123–127]<sup>3</sup>.

К моменту выхода в свет вышеупомянутой монографии недоступным мне оставался новооткрытый памятник мутазилитской мысли — «Исследование до-

казательств» (*Тасаффух ал-адилла*) 'Абу ал-Хусайна ал-Басри (ум. 1085), выдающегося мутакаллина басрийской школы [Ал-Басри, 2006]. Сохранившийся в фрагментах, обнаруженных С. Шмидтке и У. Маделунгом в Еврейско-арабском (I:4814) и собственно Арабском (655) собраниях А.С. Фирковича, этот трактат — преимущественно теологического содержания — был опубликован в 2006 г. и сразу же стал библиографической редкостью. Труд же младшего современника 'Абу ал-Хусайна, зайдита ал-Хакима ал-Джишшами (ум. 1101), обнаруженный в фондах библиотеки Университета им. Короля Са'уда (216ШМ, №7783(1647)) и опубликованный мной в 2021 г. [Ал-Джишшами, 2021], озаглавлен как «Толкование "Источников вопросов и ответов"» (*Шарх 'уьун ал-маса'ил ва ал-джавабат*) и представляет собой крупнейшую из сохранившихся «сумму» физических концепций мутазилитов Басры и Багдада<sup>4</sup>. Оба труда значительно дополняют лапидарные справки доксографов-классиков, посвящённые учениям десятков «обособившихся»; корректируют они и имеющиеся в нашем распоряжении сведения о религиозно-философских взглядах Ибрахима ан-Наззама.

Как уже было отмечено выше, «Исследование доказательств» 'Абу ал-Хусайна ал-Басри отличается по своему содержанию от ряда других известных нам памятников мутазилитской мысли. В фокусе внимания знаменитого «басрийца» — проблема божественного действия (*фи'л 'илахийй*), его трансцендентные основания. Подобно 'Абд ал-Джаббару (ум. 1025), рассматривавшему, правда, феномен акта *creatio* в контексте собственного учения о «правообязывании» (*таклиф*), системе прав и обязанностей, взаимно налагаемых на себя человеком и Творцом ['Абд ал-Джаббар,

<sup>1</sup> О биографии мутакаллина и его теологических взглядах см.: [ван Эсс, 2021: 488–532]

<sup>2</sup> По мнению обоих теологов, движение — атрибут тварного мира — конечно, подобно своим агентам, и потому должно исчезнуть в жизни «будущего века» [Ал-Аш'ари, 1980: 163, 475, 485, 543].

<sup>3</sup> В начале своей полемической карьеры ан-Наззам постулировал видовое разнообразие акцидентальных форм (*арад*); впоследствии он характеризовал в качестве акциденций только движения (*харакат*) [Нофал, 2015: 126, 127; Ал-Аш'ари, 1980: 321–325, 378, 404].

<sup>4</sup> О рукописи, её текстологической истории и изложенном в ней натурфилософском учении автора см.: [Ал-Джишшами, 2021: 7–28].

1965: 253–310], 'Абу ал-Хусайн пытается уяснить для себя роль господнего могущества в процессе сотворения и поддержания существования макрокосма и микрокосма, универсума и человека. Известно, что именно ан-Наззам первым из мутазилитских мыслителей Басры применил категорию необходимости (*вуджуб*) к Богу — вернее, к Его могуществу (*кудра*): в отличие от человека, могущего совершать как добрые, так и злые поступки<sup>5</sup>, Бог самостою не способен, по теологу, совершать злые, бесполезные, «безобразные» (*кабих*) деяния и обязан творить для людей лишь «наилучшее» (*ал-аслах*) [Ал-Аш'ари, 1980: 555; Ал-Багдади, 1988: 121]. Отстаивая свою позицию, Ибрахим, согласно ал-Басри, заявлял: «Аллах (велик Он и преславлен!) не может быть описан как совершающий безобразное!»<sup>6</sup> [Ал-Басри, 2006: 89], — и сразу же оговаривался: «Он не способен творить безобразное, поскольку [учитывает] имеющиеся обстоятельства (*савариф*); изменись что в последних — и Он совершил бы [злое]» [Ал-Басри, 2006: 101]. Иными словами, ан-Наззам полагает действие Бога следствием Его всезнания; положенный господним знанием этический и эстетический порядок потенциально может быть изменён Всевышним, Который, однако, вынужден следовать лучшему из возможных творческому плану. Впоследствии против этического детерминизма «басрийцев» выступили «багдадские» мутазилиты, а после — и отколовшиеся от басрийских мутакаллимов ашариты<sup>7</sup>.

Онтологическое учение ан-Наззама зависит в целом от основного постулата его теологии: «Атрибут (*сифа*)... не является вещью (*шай'*), телом (*джисм*) или акци-

денцией (*'арад*); не является он также и некоторой частью Аллаха» [Рази, 1313 г.х.: 55]. Противостоя антропоморфическим концепциям оппонентов, мыслитель разрабатывал своего рода «атрибутивный агностицизм»: самость обладает атрибутами, онтологический статус которых нам неизвестен; что касается акциденций, в т.ч. и тварных, зачастую понимавшихся мутакаллимами как атрибуты тел, то все они, за исключением движения, характеризовались Ибрахимом как «тонкие» (*латифа*) телá [Ал-Аш'ари, 1980: 378, 404]. Приведенные выше справки доксографов косвенно подтверждают аутентичность следующего рассуждения, возведённого ал-Хакимом ал-Джишшами к ан-Наззаму:

Ан-Наззам говорил: «Воплощённости (*а'йан*) не изменяются; их атрибут существования обновляется ежесекундно». Мухаммад ал-Лаббад отмечал: «Возможно, он полагал, будто единичная воплощённость обладает единичным же атрибутом; атрибут существования обновляется благодаря Действователю, ибо и возникает только по Его воле» [ал-Джишшами, 2021: 48-49].

Примечательно, что в процитированном отрывке ал-Джишшами (а возможно — сам ан-Наззам) использует термин *'айн*, служащий абстрагированным указанием на любой наблюдаемый субъектом феномен — как субстанцию, так и акциденцию. И первая, и вторая, по мысли великого «басрийца», нуждаются в одном и том же атрибуте — существовании (*вуджуд*). Метафизическая причина сущего, существование, выводится Ибрахимом из типично онтологического дискурса: *вуджуд* — не случайное свойство вещи, кото-

<sup>5</sup> Выбор же человека, согласно мыслителю, обусловлен борьбой двух «помыслов» (*хатиран*) — телесных субстанций, находящихся в «тонкой» материи души и влияющих на действие субъекта [Аш-Шахрастани, 1993: 72; Ал-Аш'ари, 1980: 427–429].

<sup>6</sup> Здесь и далее перевод с арабского — мой (Ф.Н.).

<sup>7</sup> Несмотря на то, что связь неизменного, абсолютного божественного знания с возможной вариативностью его воплощения ан-Наззам никак не объясняет, мы можем заключить о релятивизации философом принципов басрийского этического объективизма: известно, в частности, что Ибрахим считал ряд божественных предписаний о «благих» деяниях результатом таинственного, вовсе не очевидного для человека господнего решения (волю, напомним, ан-Наззам и вовсе исключал из числа атрибутов Аллаха) [Ал-Аш'ари, 1980: 356]. Несколько позже тот же взгляд на природу установлений Всевышнего перенял иудейский мыслитель Саадия Гаон (ум. 942) [Al-Fajjumi, 1880: 114–115].

рое не может поддерживать своё бытие благодаря другой акциденции, и не акцидентальная единица, «привходящая» в субстанцию, подобно цвету или движению; «существование» — творение Бога, чуждость которого сокрыта от человеческого разума. На мой взгляд, ан-Наззам создаёт доктринальные предпосылки для возникновения теории о самоочевидности и неопределимости существования, разработанной представителями Ширазской и Исфаханской школ *'ирфана*.

Ибрахим подчёркивал: «Аллах Всевышний не уничтожает тела, чтобы их воссоздавать; как следствие, [Он] не способен сотворить уже сотворённое» [Ал-Джишшами, 2021: 50]. Иными словами, мутакаллим верил в то, что атрибут существования ежесекундно творится Богом в каждой субстанции и даруется каждой акциденции; время, необходимое для создания и уничтожения единичного «существования», обозначается ан-Наззамом термином *хал* (букв. «состояние», «модус»). В продолжение одного *хал* возникает и уничтожается также и единичное движение — единственная, по мнению мутазилима, акциденция [Нофал, 2015: 98–99]. Обновляя существование той или иной вещи, Всевышний создаёт в ней и движение, которое либо перемещает её из одного места в другое, либо «притягивает» (*йа'тамид*) к её актуальному местоположению. При этом количество созданных Господом «тонких» и «грубых» субстанций стабильно и не меняется после положившего начало истории акта *creatio*. Приведённые ал-Джишшами фрагменты из сочинений мыслителя дополняют документальные справки ал-Аш'ари (ум. 936) [Ал-Аш'ари, 1980: 321–325], сообщающие об основных положениях онтологии ан-Наззама и позволяющие уточнить позицию, занятую учёным по отношению к *вуджуд* — категории, разработка которой

определила концептуальную карту исламской философии IX–XV вв. [Nasr, 1989: 409–428].

Отрицая существование атома, «единичной субстанции» (*джавхар фард*)<sup>8</sup>, ан-Наззам последовательно возражал и против дискретности движения. Поводом для разработки знаменитой теории скачка (*тафра*), согласно сообщению ал-Джишшами, послужил следующий диспут мыслителя с его дядей и наставником ал-'Аллафом.

'Абу ал-Хузайл говорил ан-Наззаму: «Если бы всё обстояло так, как ты говоришь [т.е. если бы материя была актуально континуальна, — Ф.Н.], муравей не смог бы дойти от одного конца зернышка до другого<sup>9</sup>; некий муж, сказавший: “Я не войду в дом, пока не посетю другого, стоящего за ним, жилища”, — так вот, этот муж не смог бы войти в упомянутый им дом, пока не исполнил бы положенного им самому себе правила. Да и Джарир [ум. ок. 732], помнится, [шутил]: “Лишь преодолев знание, я обретаю его”». Тогда-то ан-Наззам и заговорил о скачке [Ал-Джишшами, 2021: 79].

Предложив своему ученику собственные варианты «апорий», ал-Аллаф тотчас же получил его ответ: «Одну часть расстояния [муравей] пересекает посредством ходьбы, другую — при помощи скачка» [Аш-Шахрастани, 2021: 70]. Обосновывая оригинальную теорию, согласно которой тело способно перемещаться из первого пространственного локуса в третий минуя второй, промежуточный, Ибрахим выдвинул свои аргументы против 'аллафовского атомизма. Их ал-Джишшами перечисляет в первом разделе четвёртого тома «Толкования...»:

[1] Итак, солнечный луч, проникший в дом через некое отверстие, исчезает, как только мы закрываем последнее; не имей

<sup>8</sup> Причины, побудившие философа отвергнуть атомистическую физическую модель, раскрывает следующее его утверждение: «Аллах Всевышний способен сотворить вещь, превосходящую по объёму самый большой в мире предмет; то же самое справедливо и в отношении бесконечно малых предметов» [Ал-Джишшами, 2021: 82].

<sup>9</sup> Схожий аргумент ал-'Аллафа приводит аш-Шахрастани в «Книге о верованиях и сектах» [Аш-Шахрастани, 1993: 69–70].

скачок места, луч не исчез бы из дома. [II] Также мы знаем, что солнечная тень в какой-нибудь момент времени меняет своё местоположение — [скажем, перемещается на расстояние, равное длине] мелкой частицы; в то же самое время солнце пересекает расстояние, в разы превосходящее [длину частицы], — и множественность движений [светила] объяснима лишь тем, что одна их часть совершается обычно, а другая — посредством скачка. [III] Далее, устремляя взор ввысь, мы узреваем бесконечно далекие от нас звёзды; наш [зрительный] луч не смог бы достичь их, если бы не скачок. [IV] Напомним и о движении жерновов: за одно и то же время большой жернов и жернов маленький совершают разное количество движений; большой жернов [догоняет] маленький, проходит вместе с ним через многочисленные места лишь благодаря скачку. [V] Приставим же к стене дощечку; благодаря скачку верхний её конец пересекает [пространство, равное по длине одному] локтю, а нижний конец — куда больше [локтя]. Рассуждая о [неделимой] частице, мы приводили и следующий пример. [VI] Представим, что над колодцем установлено бревно, посередине которого свисает верёвка с ведром; как только ведро достигает воды, мы связываем узлом нашу верёвку с другой и начинаем тянуть её вверх. Так, в тот момент, когда узел оттягивается на локоть, ведро поднимается на два локтя, что доказывает существование скачка [Ал-Джишшами, 2021: 108-109].

Процитированный выше объёмный отрывок из «Толкования...» ал-Джишшами содержит наиболее полный, на сегодняшний день, свод аргументов ан-Наззама в пользу существования скачка. Вторую и пятую упомянутые зайдитским мутакаллимом иллюстрации мы находим в «Стоянках» (*Мавакиф*) ал-Иджи (ум. 1355), четвёртую — у него и у ал-Аш'ари, а ше-

стой — в «Книге о верованиях и сектах» аш-Шахрастани (ум. 1153) [Ал-Иджи, 1997: 349-352; Ал-Аш'ари, 1980: 321-325; Аш-Шахрастани, 1993: 70]. Следует, однако, отметить, что в отличие от ал-Аш'ари и ал-Иджи<sup>10</sup>, бережно отнесшихся к сохранившимся фрагментам басрийского мутазилита, аш-Шахрастани значительно искажил содержательную часть последнего его аргумента: так, согласно ашариту, движение ведра, посредством «скачка» пересекающего огромные расстояния, следует увязывать не с траекторией движения основания верёвки, а с её, веревки, длиной<sup>11</sup>.

Как уже было отмечено выше, акцидентией — случайным свойством тела, «привходящим» в субстанцию, «подселяющимся» к ней — ан-Наззам признавал одно лишь движение. Мыслитель подчёркивал: даже покой (*сукун*) представляет собой движение, «совершающееся в одном и том же месте»; внешне неподвижная вещь, творящаяся Всевышним, всё-таки «пребывает в движении», словесно «именуемому покоем» [Ал-Джишшами, 2021: 279-280; Ал-Аш'ари, 1980: 324-325]. «Переместительное» движение (*харакат завал*), в свою очередь, наблюдается субъектом, а значит, фиксируемо органами чувств [Ал-Джишшами, 2021: 307]. Что до других форм, считавшихся мутакаллимами-классиками акцидентальными, то их Ибрахим определял как тела разной плотности (*касафа*), существующие либо отдельно от субстанций, либо проникнув (*дахал*) в них.

Цвет, вкус, запах и звук суть тела (*ад-жсам*), которые были собраны [Аллахом в одном месте] — и проникли друг в друга (*тадахалат*)... Большинство мыслителей замечали: «В телах существуют акцидентии»... ан-Наззам же признавал существование [только двух] — движения и покоя... Цвет — ... по

<sup>10</sup> Вместе с тем, ал-Иджи заменяет упомянутую ан-Наззамом дощечку на циркуль, а ал-Аш'ари предпочитает размышлению о движении жерновов рассуждение о полюсах движущейся юлы.

<sup>11</sup> «Когда ведро достигнет верхней части колодца, оно преодолеет уже сто локтей при помощи верёвки, длина которой, в то же время, пятьдесят локтей. Это возможно лишь потому, что часть [расстояния] преодолевается скачком» [Аш-Шахрастани, 1993: 70].

ан-Наззаму, есть тело (*джисм*)... Звук же — субстанция, прерывающаяся движением [Ал-Джишшами, 2021: 65, 154, 169, 198].

Рассуждая о двух видах причинности — причинности прямой (*сабаб мубашир*) и производной, «порождённой» (*мутваллид*), мутазилиды определяли первую как взаимодействие причины и следствия в «месте совершения деяния», а вторую — как процесс, связывающий статичную причину и проявившееся вне её локуса следствие [Ал-Аш'ари, 1980: 391, 404; Ал-Джишшами, 2021: 388]. Ан-Наззам, как явствует из справок ал-Аш'ари, признавал существование «производных» деяний, пускай и с существенными оговорками: так, условием *sine qua non* проведения в жизнь последних является, по Ибрахиму, «действие природ» (*фи'л тиба*): к примеру, камень, сдвинутый с места человеком, устремляется вниз силой его собственной природы [Ал-Аш'ари, 1980: 404; Аш-Шахрастани, 1993: 69]. Согласно ал-Джишшами, ан-Наззам и вовсе отрицал существование «порождённых» следствий [Ал-Джишшами, 2021: 704]; более того, своеобразный естественный детерминизм знаменитый мутазилид экстраполировал и в область эпистемологии — сам феномен познания, учил он, был бы невозможен без воздействия «внешних» природ на природу автономно постигающих мир органов чувств [Ал-Джишшами, 2021: 629].

Известно также и учение ан-Наззама о предсуществовании тел (*кумун*) и их взаимопроникновении (*тадахул*). Поскольку всё, кроме движения, материально, и, к тому же, сотворено одновременно, в самом начале истории, постольку одни тела, по мнению философа, должны не только проникать в другие, но и скрыто существовать в них до тех пор, пока внешняя причина не разделит их окончательно. Например, дети,

верил мыслитель, скрыто существуют в телах родителей до момента рождения, а масло — в ягодах и семенах, раздавливаемых крестьянами после сбора урожая [Нофал, 2015: 101–103]. Сообщение ал-Джишшами позволяет несколько уточнить эту физическую теорию Ибрахима: по версии зайдитского доксографа, концентрация того или иного цвета зависит от количества его частиц, «собравшихся» в определённом, ограниченном в пространстве субстрате. Так, чем больше чёрных частиц «взаимопроникают» в предмете, тем более насыщенным представляется наблюдателю его цвет [Ал-Джишшами, 2021: 61]. Этот аспект физической теории ан-Наззама, до сих пор не получивший должного освещения в научной литературе, объясняет непоследовательность поздних авторов (в частности, ал-Катиби (ум. 1276)), приписывавших мыслителю типично наджжаритскую концепцию<sup>12</sup> [Абу Рида, 1946: 162]: «басриец» и в самом деле не учил о взаимопроникновении акциденций, «образующих плотное тело», однако признавал телесность цветов, звуков и запахов, и, как следствие, допускал «вмещение» одних форм, считавшихся мутазилидами акцидентальными, в другие.

Антропологическое учение ан-Наззама, изложенное на страницах «Толкования...», совпадает, в целом, с описанными ранними доксографами концепциями мыслителя: человек, считал мутазилид, «есть дух (*рух*) или жизнь (*хайат*), проникающая (*мушабика*) в тело; он пребывает в теле, оставаясь единой, непротиворечивой, могущественной, знающей и живой благодаря себе субстанцией» [Ал-Джишшами, 2021: 334; Ал-Аш'ари, 1980: 331, 404; Ал-Багдади, 1988: 124]. Взаимопроникновение «тонкого» духовного и «плотного» тел происходит таким образом, что каждая частица духа обнаруживается в другой, «соматической»: именно поэтому, размышлял басриец, каж-

<sup>12</sup> Доктрина наджжаритов, последователей ал-Хусайна ан-Наджжара (ум. 835), следующим образом излагается ал-Джишшами в другом его трактате: «Записанный Коран есть тело, читаемый вслух Коран есть акциденция; тело обладает [длительным] существованием, акциденции исчезают, едва появившись, — следовательно, Коран одновременно существует и не существует. [Ан-Наджжар] говорил: “Тело — не иное что, как собравшиеся воедино акциденции”» [ал-Джишшами, 1995: 146].

дый член человеческого тела способен чувствовать и производить те или иные действия [Ал-Джишшами, 2021: 335–336, 376]. И могущество, и воля, согласно ан-Наззаму, служат атрибутами человеческой самости, души, а значит, онтологически неотличимы от неё [Ал-Джишшами, 2021: 376, 586]; при этом человек не способен совершить то, что «не приходит ему на ум» [Ал-Джишшами, 2021: 400], — а значит, его деяния детерминированы его же познавательными и мыслительными способностями.

Большая часть фрагментов «Толкования...», посвящённых изложению учения Ибрахима, раскрывает его гносеологические построения, — внушительную лагуну, которую исследователи мысли ан-Наззама до недавнего времени предпочитали обходить вниманием. И в самом деле, сохранившиеся источники почти не упоминают о наззамовской теории познания; лишь Ибн ал-Муртада (ум. 1436) отмечает, что мыслитель отличал «необходимые» (*даруриййа*) знания, обретаемые «посредством чувств или [по вниманию достоверным] известиям», от «приобретённых» (*мукатасаб*), дискурсивных интеллигибилий [Ибн ал-Муртада, 1393 г.х.: 3]. Это единственное по сути сообщение о гносеологии мутазилима позволило установить зависимость его эпистемологии от гайланитской теории познания, впервые отграничившей данные перцепции от результата рационалистического усилия индивида [Нофал, 2015: 57–64]. Ниже мы попытаемся уточнить сделанные ранее замечания и представить читателю выкладки ан-Наззама, касающиеся проблемы чувственного познания.

Итак, как уже неоднократно отмечалось выше, философ характеризовал человека как единую, непротиворечивую, разумную духовную субстанцию; человеческий дух сам по себе, но не посредством отличных от него атрибутов, познаёт окружающий его мир и производит рационалистические суждения о нём. «Знание о [чувственно] воспринимаемых [предметах] необходимо, —

замечал ан-Наззам. — Однако необходимое [знание] возникает из-за действия природ» [Ал-Джишшами, 2021: 458]. О какой именно природе идёт речь в этом отрывке не ясно, коль скоро, согласно философу, «все чувства человека однородны (*джинс вахид*), и они представляют собой существование осязаемых вещей» [Ал-Джишшами, 2021: 646]. Противоречивые дефиниции басрийца озадачили и автора «Толкования...», остроумно подметившего: «Слова ан-Наззама лживы, ибо если он имеет в виду [осязаемые] предметы, то последние действительно неоднородны, а если он подразумевает возникшие ощущения — то неоднородны и они» [Ал-Джишшами, 2021: 646].

Следовательно, наш мыслитель верил в то, что перцепция возможна благодаря действию неких «природ», которые, соприкасаясь, и порождают знание. Одна из этих природ — природа существующих вещей, вторая — очевидно, природа духа. В пользу последнего предположения свидетельствует следующий тезис философа: «Перцепция (*идрак*)... есть действие Бога, [проявляющееся] в деянии природы» [Ал-Джишшами, 2021: 629]. Как верно замечает ал-Джишшами, ан-Наззам де-факто постулирует здесь автономность чувственного познания, «ибо там, где действует природа, не остается места для выбора, да и Аллах Всевышний, признай мы правоту [ан-Наззама], уличается нами в сотворении безобразных деяний» [Ал-Джишшами, 2021: 630]. Впрочем, продолжает зайдитский мутакалим, Ибрахим «отказался в конце жизни от этих лукавых речей», а значит, пришёл к выводу, «что открывающий глаза [добровольно] познаёт зрительный образ» [ал-Джишшами, 2021: 630].

В свете процитированных выкладок автора «Толкования...» становится более понятным следующий пассаж, обсуждающий механизм познания субстанции.

Наши шейхи<sup>13</sup> и их последователи уверены в том, что субстанция воспринимается

<sup>13</sup> Имеются в виду 'Абу 'Али (ум. 916) и 'Абу Хашим (ум. 933) ал-Джубба'и, видные представители басрийской школы мутазилизма.

двумя чувствами — взором, который определяет её объем, и осязанием (*би-махалл ал-хайат*, букв. «местом жизни»). Ан-Наззам говорил: «[Субстанция] осязается всеми пятью органами чувств одновременно» [Ал-Джишшами, 2021: 73].

Очевидно, мыслитель постулирует однородность всех органов чувств уже потому, что тело, служащее, по его мысли, орудием души, одинаковым образом должно воспринимать внешние раздражители; между отверстием ушей и отверстием рта нет, согласно ан-Наззаму, никакой разницы — ни онтологической, ни физиологической: и за первым, и за вторым скрывается душа, «соприкасающаяся» с «тонкими телами» запахов, вкусов, субстанций и звуков без посредства дополнительных материальных механизмов. Вместе с тем Ибрахим всё-таки выделял зрение из ряда «однородных» чувств: «Изучая [мир вещей], мы нуждаемся в луче, отделяющемся от глаза... и отражающемся от зеркал» [Ал-Джишшами, 2021: 633]<sup>14</sup>. По крайней мере сведений о «слуховых» и «обонятельных» лучах, в существование которых верил бы басриец, источники не сохранили; также неизвестно, насколько схожа природа зрительного луча с сущностью духа, от которого тот исходит и которому сообщает зрительные образы.

Как бы то ни было, мусульманских мыслителей неизменно занимал следующий, весьма актуальный для носителей исторических религиозных традиций, вопрос: насколько обратимы необходимые и дискурсивные знания? Проблема гносеологических типологий выглядит тем более неразрешимо, что Бог, создатель всех существующих вещей и необходимых интеллигибий, вправе не только сотворить в представлении субъекта мысленный образ никогда не виденных им предметов, но и даровать ему умозрительное знание о последних (к примеру, позволить человеку

силлогистически, а не перцептивно, вывести тезис о существовании камня). Вместе с тем многие мутазилиты — в частности, ал-'Аллаф и 'Абд ал-Джаббар — характеризовали необходимые знания как фундамент знания дискурсивного, а любое нарушение порядка обретения знания — как его, знание, «порчу» (*фасад*). Конгломерат гносеологических проблем, так или иначе связанных с обратимостью необходимых и дискурсивных знаний, занимал как басрийских, так и багдадских мутазилитов: в то время как первые постулировали возможность «познания всего, что известно доказательно, через необходимость, и части необходимых знаний — через доказательство», вторые обосновывали позицию крайнего «эпистемического детерминизма», согласно которой каждая интеллигибия обретается человеком *sui generis*, свойственным только ей путем познания [Ан-Нисабури, 1979: 313, 330, 346].

Ан-Наззам, в свою очередь, защищал прото-багдадские гносеологические позиции, ополчаясь против разработанной его наставником концепции:

Наши товарищи говорят: «Всё, что становится известным благодаря [усилию разума], может возникнуть необходимо»; таково учение ал-'Аллафа и ал-Искафи [ум. 854]. 'Абу Хашим возразил: «Это невозможно». Его мнение разделил... и ан-Наззам [ал-Джишшами, 2021: 467].

Одновременно с тем Ибрахим, отказывавшийся, по всей видимости, от вынесения суждений о гносеологической первоосновности необходимого знания, разрабатывал учение о «сроке» (*мухла*), даруемом человеку для обретения своеобразного «минимума» дискурсивных интеллигибий. Суть этого учения сводится к следующим положениям.

Будучи самостоятельно действующим субъектом, человек призван последовательно познавать мир — вначале чувствен-

<sup>14</sup> Интересно, что, согласно ал-Джишшами, учитель ан-Наззама ал-'Аллаф считал зрительное восприятие возможным и без «посредничества» зрительного луча [Ал-Джишшами, 2021: 633]. Ср. с более поздней позицией перипатетика ал-Фараби (ум. ок. 950): [Ал-Фараби, 1986: 91–95].

но, а затем и умозрительно; серия дискурсивных заключений должна привести раба Всевышнего к выводу о тварности мира и существовании единого и единственного Создателя. Для того, чтобы вынести приговор человеку, Бог обязан предоставить ему определённый срок, которым субъект «правообязывания», в свою очередь, должен воспользоваться и признать бытие Господа. Ан-Наззам подчёркивает: поскольку одновременное познание двух «разных», т.е. модально, тематически разнородных дискурсивных интеллигибилий невозможно, антропос движется от простых силлогистически познаваемых «истин» к более сложным; время, необходимое для осуществления этого теоретического «движения» и обозначается им термином *мухла*, «срок» [Ал-Джишшами, 2021: 466].

Такова, в общих чертах, религиозно-философская концепция ан-Наззама, реконструируемая по двум новооткрытым источникам — «Исследованию доказательств» 'Абу ал-Хусайна ал-Басри и «Толкованию...» ал-Хакима ал-Джишшами. Моя работа, безусловно, не может претендовать на то, чтобы стать «последним словом» в штудиях, посвящённых наследию великого басрийца: достаточно упомянуть о том, что первый и третий тома монументального «Толкования...» всё ещё ожидают своего публикатора и исследователя, — равно как и десятки разбросанных по библиотекам Европы и Азии средневековых мутазилит-

ских манускриптов. Ценность уже опубликованных трактатов, надеюсь, мне удалось продемонстрировать выше: благодаря сравнительно недавно изданным трудам ал-Басри и ал-Джишшами, современным специалистам по арабо-мусульманской мысли стали доступны фрагменты из утраченных сочинений Ибрахима, посвящённые теологии атрибутов, а также ряду физических и антропологических проблем. Аналитический обзор «Толкования...» и «Исследования доказательств» позволяет восполнить несколько озадачивших востоковедов лакун классических доксографических источников — в частности, уяснить релятивный характер назамовского учения о благодати божественного действия, привести наиболее полный из сохранившихся перечень аргументов в пользу теории скачка, уточнить тезис мыслителя о «взаимопроникновении» акциденций и воссоздать его теорию познания. Рассматривая новые данные о системе взглядов ан-Наззама я, насколько это было возможно, сознательно воздерживался от вынесения суждений о противоречивости тех или иных его тезисов — вероятном следствии небрежности доксографов или невнимательности переписчиков; быть может, другие новооткрытые труды мутазилитов спустя несколько лет или десятилетий позволят снять очередные вопросы, поставленные читателями перед средневековыми авторами и библиографами.

### Список литературы:

Ал-Джишшами, Х. Толкование «Источников вопросов и ответов»: на арабском языке. — Москва: Садра, 2021. — 776 с.

ван Эсс Й. Богословие и общество II–III столетия по хиджре. Том I. История религиозной мысли в раннем исламе. — Москва: Садра, 2021. — 632 с.

Нофал Ф.О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. — Москва: Садра, 2015. — 152 с.

Al-Fajjumi J. Kitab al-Amanat wa'l-I'tiqadat. — Leiden: E. J. Brill, 1880. — 355 s.

Nasr S.H. Existence (wujūd) and Quiddity (māhiyyah) in Islamic Philosophy // International Philosophical Quarterly. — 1989. — Vol. 29, № 4. — P. 409–428. <https://doi.org/10.5840/ipq198929431>

'Абд ал-Джаббар. Ал-Маджму' фи ал-мухит би-т-таклиф. Ал-Джуз' ал'аввал. — Бейрут: ал-Матба'а ал-катуликийя, 1965. — 449 с.

- 'Абу Рида М. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам ва ара'у-ху ал-каламиййа ал-фалсафиййа. — Каир: Матба'ат Лиджнат ат-та'лиф ва ат-тарджама ва ан-нашр, 1946. — 183 с.
- Ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан. Макалат ал-'исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин. — Висбаден: Franz Steiner, 1980. — 728 с.
- Ал-Багдади, 'Абдулкахир. Ал-Фарк байн ал-фирак. — Каир: Мактабат Ибн Сина, 1988. — 320 с.
- Ал-Басри, 'Абу ал-Хусайн. Тасаффух ал-адилла. — Висбаден: Harrassowitz, 2006. — 168 с.
- Ал-Джишшами, ал-Хаким. Рисалат Иблис 'ила 'ихвани-хи ал-манахис. — Бейрут: Дар ал-мунтахаб ал-'арабийй, 1995. — 160 с.
- Ал-Иджи, 'Удуд ад-Дин. Китаб ал-мавакиф. Ал-Джуз' ас-санийй. — Бейрут: Дар ал-Джабал, 1997. — 701 с.
- Ал-Фараби, 'Абу Наср. Китаб ал-Джам' байн ра'йайй ал-хакимайн. — Бейрут: Дар ал-Машрик, 1986. — 128 с.
- Ан-Нисабури, 'Абу Рашид. Ал-Маса'ил фи ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. — Триполи: Ма'хад ал-инма' ал-'арабийй, 1979. — 420 с.
- Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх. Китаб ал-милал ва ан-нихал. — Бейрут: Дар ал-ма'рифат, 1993. — 665 с.
- Рази, Саййид Муртада. Табсират ал-'аввам фи ма'рифат макалат ал-'анам. — Тегеран: 'Асатир, 1313 г.х. — 295 с.

### References:

- 'Abd al-Ġabbār. (1965) *Al-Majmū' fi al-Muḥiṭ fi al-Taklīf [The Compendium in the Problem of Taklīf]*. Beirut: al-Maṭba'ah al-Kātūlikiyyah. (In Arabic)
- Al-Aš'arī, 'Abū al-Ḥasan. (1980) *Maqālāt al-'Islāmiyyīn wa Iḥtilāf al-Muṣallīn [The Teachings of Muslims]*. Wiesbaden: Franz Steiner. (In Arabic)
- Al-Baġdādī, 'Abd al-Qāhir. (1988) *Al-Farq bayn al-Firaq [The Difference between Sects]*. Cairo: Maktabat Ibn Sīnā. (In Arabic)
- Al-Bašrī, 'Abū al-Ḥusayn. (2006) *Ṭaṣaffuḥ al-Adillah [A Study in Arguments]*. Wiesbaden: Harrassowitz. (In Arabic)
- Al-Fajjūmī, Jusuf. (1880) *Kitāb al-Amanat wa'l-'Itiqadat [The Book of Teachings and Believes]*. Leiden: E. J. Brill. (In Arabic)
- Al-Fārābī, 'Abū Naṣr. (1986) *Kitāb al-Ġam' bayn Ra'yayy al-Ḥakīmayn [The Harmonization between Two Sages' Teachings]*. Beirut: Dār al-Mašriq. (In Arabic)
- Al-Ġiššamī, al-Ḥākīm. (1995) *Risālat Iblīs 'ilā 'Iḥwāni-hi al-Manāḥis [The Message of Iblīs to His Cursed Brothers]*. Beirut: Dār al-Muntaḥab al-'Arabī. (In Arabic)
- Al-Ġiššamī, al-Ḥākīm. (2021) *Šarḥ 'Uyūn al-Masā' il. Al-Juz' al-Rābi' [The Commentary on "Sources of Questions". Vol. IV]*. Moscow: Sadra. (In Arabic)
- Al-Iġī, 'Uḍud al-Dīn (1997). *Kitāb al-Mawāqif. Al-Ġuz' al-Tānī [The Book of Standings. Vol. II]*. Beirut: Dār al-Ġabal. (In Arabic)
- Al-Nisābūrī, 'Abū Rašīd. (1979) *Al-Masā' il fi al-Hilāf bayn al-Bašriyyīn wa al-Baġdādiyyīn [The Difference between Basri and Baghdadī Mutazilites]*. Tripoli: Ma'had al-Inmā' al-'Arabī. (In Arabic)
- Al-Šahrastānī, 'Abū al-Faṭḥ. (1993) *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal [The Book of Sects]*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. (In Arabic)
- Ibn al-Murtaḍā. (1393 H.) *Al-Baḥr al-Zaḥḥār al-Ġāmi' li-Maḍāhib 'Ulamā' al-Amṣār [The Wide Sea: In the Sects. Vol. I]*. Medinah: Maktabat al-'Ulūm. (In Arabic)
- Nasr, S. H. (1989) 'Existence (wujūd) and Quiddity (māhiyyah) in Islamic Philosophy', *International Philosophical Quarterly*, 29(4), pp. 409–428. <https://doi.org/10.5840/ipq198929431>
- Nofal, F. O. (2015) *Ibrahim ibn Sayyar an-Nazzam*. Moscow: Sadra. (In Russian)
- Rāzī, Sayyid Murtaḍā (1313 H.). *Tabṣirat al-'Awwām fi Ma'rifat Maqālāt al-Anām [For the Profanes: in People's Teachings]*. Tehran: Asāṭir. (In Arabic)

van Ess, J. (1991) *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. (Russ. ed.: (2021) *Bogoslovie i obshhestvo II–III stoletija po hidzhre. Tom I. Istorija religioznoj mysli v rannem islame*. Moscow: Sadra).

#### **Информация об авторе**

**Фарис Османович Нофал** — магистр философии, научный сотрудник, сектор философии исламского мира, Институт философии Российской академии наук, 109240, Москва, ул. Гончарная, д.12, стр.1 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

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

**Faris O. Nofal** — MA in Philosophy, Research Fellow of the Department of Philosophy of Islamic World, 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 06.02.2023; одобрена после рецензирования 27.02.2023; принята к публикации 02.03.2023.

The article was submitted 06.02.2023; approved after reviewing 27.02.2023; accepted for publication 02.03.2023.

# ИСКАЖЕНИЕ ИНФОРМАЦИИ В ПОЛИТИКЕ: ПО МОТИВАМ РАБОТЫ ПОЛА ЭКМАНА «ПСИХОЛОГИЯ ЛЖИ»

Рудольф Фёдорович Додельцев<sup>1</sup>, Полина Андреевна Абрамова<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> МГИМО МИД России, Москва, Россия

<sup>1</sup> r.f.dodelzev@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4016-773X>

<sup>2</sup> vorobeva-pauline@bk.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1454-9806>



**Аннотация.** Обращение к концептуальному анализу механизмов искажения информации в политической жизни общества и проблемы лжи в политике на примере знаменитой книги американского психолога, профессора Пола Экмана «Психология лжи» (1985) поставило авторов перед вопросом о том, насколько эти механизмы зависят от культурного фона. Как известно, работа Экмана не просто знакомит читателя с возможными проявлениями политической лжи, но выявляет, как манипуляции общественным мнением связаны с личностными смыслами, эмоциональным восприятием, самоцензурой, особенностями человеческой памяти, метафорами и нарративами. Также им отмечены явления, повышающие вероятность ошибки при исследовании на предмет наличия сознательного искажения информации. Описанные Экманом приёмы и подтверждающие их примеры позволяют выявить закономерности обнаружения лжи в политике, а также выявить значение лжи как специфической культурной стратегии. Авторы эссе сравнивают позицию Экмана с идеями представителей культурно-исторического подхода советской психологии, а также с рядом фундаментальных идей зарубежных авторов (прежде всего, с «огрупплением мышления» и политической метафорой) в контексте поиска источника, цели и результатов применения лжи как метода воздействия, в силу тех или иных обстоятельств получившего статус приемлемого в той или иной политической культуре. Вопрос о личностных смыслах, определяющих поведение человека, сопряжён в эссе с вопросом о способах присвоения индивидом групповых ценностей и смыслов. Тема сознательной и бессознательной лжи прослежена преимущественно на примере внешней политики США второй половины XX в. Авторы приходят к выводу о том, что по крайней мере ряд приёмов политического манипулирования и связанных с ними культурных паттернов имеют устойчивый характер; сознательное и бессознательное искажение информации в речевых и поведенческих стратегиях политиков оказываются типичными для сферы политической деятельности как таковой и не зависят в своей основе от локального культурного фона.

© Додельцев Р.Ф., Абрамова П.А., 2023

**Ключевые слова:** Пол Экман, искажение информации, манипуляция массовым сознанием, ложь, психология лжи в политике, огруппление мышления, эффект «мертвой зоны внимания», политическая метафора

**Для цитирования:** Додельцев Р.Ф., Абрамова П.А. Искажение информации в политике по мотивам работы Пола Экмана «Психология лжи» // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 74–84. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-74-84>

Philosophical essay

## DISTORTION OF INFORMATION IN POLITICS: BASED ON THE WORK OF PAUL EKMAN *TELLING LIES*

Rudolf F. Dodeltsev<sup>1</sup>, Polina A. Abramova<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> MGIMO University, Moscow, Russia

<sup>1</sup> r.f.dodeltsev@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4016-773X>

<sup>2</sup> vorobeva-pauline@bk.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1454-9806>

**Abstract.** Conceptual analysis of the mechanism of information distortion in the political domain of public life and the issue of lies in politics undertaken in this study stems from the work of the American psychologist, Professor Paul Ekman *Telling lies* (1985). As the research question raised concerns about the cultural determination of these phenomena in politics, the authors attempted to determine whether deception and lies in public life depend on cultural background. In his work, Ekman presents the interconnection between personal meanings, emotional perception, self-censorship, features of human memory, metaphors, and narratives with the manipulation of public opinion. The paper indicates factors that may affect the study of intentional distortion of information and increase the possibility of error. The methods proposed in *Telling Lies* coupled with vivid examples enable us to identify patterns of political lies and investigate the meaning of lies as a specific cultural strategy. Specifically, this essay compares Ekman's arguments with the ideas of the cultural and historical approach of Soviet psychology, as well as with the ideas of prominent foreign authors concerning the acceptability of using lies in certain political cultures. In particular, the authors are interested in considering political metaphor and *group thinking* in studying reasons goals, and results of employing lies to create political clout. According to research, personal meaning is closely related to group values and meanings. Based on the example of American foreign policy in the second half of the 20th century, it is shown that across cultures there are some manipulation techniques and patterns. Accordingly, the authors conclude that intentional and unintended deception is typical of politicians despite their cultural background.

**Keywords:** Paul Ekman, distortion of information, manipulation of mass consciousness, lying, psychology of lying in politics, thinking stiffening, dead zone effect, political metaphor

**For citation:** Dodeltsev, R. F., Abramova, P. A. (2023) 'Distortion of Information in Politics: Based on the Work of Paul Ekman *Telling Lies*', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 74–84. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-74-84>

## Введение

**В** XXI в. потоки информации пронизывают все виды человеческой деятельности и существенно влияют как на внутреннее состояние конкретного общества, так и на его роль и функции в мировом сообществе. Сегодня владение уникальной информацией или её скудость, участие в производстве или распоряжении таковой, степень доступа к её потреблению не менее важны для положения индивида, социальной группы или государства в целом, чем некогда владение землёй или средствами производства, политической властью или социальными привилегиями. Не случайно говорят: «Осведомлён — значит вооружён». От полноты и качества циркулирующей в обществе информации, от путей её движения, её доступности различным социальным группам, от методов её передачи в ходе воспитания и получения образования новыми поколениями зависит уровень общественных достижений в экономике, политике, культуре, уровень сплочённости или конфликтности в стране, степень доверия или недоверия общества и отдельных социальных групп к власти и государству.

В руках власти информация становится основным инструментом манипуляции массовым сознанием, чаще всего принимая форму лжи. Российский исследователь Н. Кузнецова пишет: «Политические коммуникации выступают как специфический вид политических отношений, посредством которого доминирующие в политике субъекты регулируют производство и распространение общественно-политических идей своего времени» [Кузнецова, 2011: 19–20]. Особенно в современных условиях, когда в области распространения информации первостепенное значение приобретают высокие технологии. Конеч-

но, манипуляции смыслами — это не новое (хотя вряд ли устаревшее) явление в политике. Гораздо важнее отношение ко лжи политической машины и общества, то есть готовность государства подменять факты, а граждан — получать искажённую информацию<sup>1</sup>.

Вместе с тем понятно, что существенные нарушения в информационной жизни общества (в первую очередь, имеется в виду неосведомлённость граждан той или иной страны о реальных фактах и событиях) чреваты для него осложнениями различной степени тяжести. Стремление разобраться в той роли, которую играет ложь в культуре вновь заставляют обратиться к книге американского психолога, профессора Калифорнийского университета Пола Экмана «Психология лжи».

Книга раскрывает причины и формы лжи, её моральные и социальные стороны, а также существующие методы распознавания обмана. Особое внимание уделено лжи политиков: Экман анализирует крупные политические скандалы в США второй половины XX в., в частности оправдания участвовавшего в скандале Иран-контрас (Ирангейт) офицера морской пехоты США Оливера Норта, политику Линдона Джонсона в отношении войны во Вьетнаме, поведение Ричарда Никсона во время Уотергейтского скандала, повлекшего его отставку, ложь Джимми Картера в ходе обсуждения операции по освобождению заложников в американском посольстве в Тегеране «Орлиный коготь», закончившейся полным провалом. Прочтение данной работы наталкивает на определённые размышления, в том числе в контексте обращения к практике блокирования недобросовестного обращения с информацией в политической среде на основе концепции первостепенности прав человека [Знаков, 1994: 91, 94].

<sup>1</sup> В политической культуре демократических обществ такие действия, как например фальсификация результатов выборов, принято квалифицировать как нарушение избирательных прав граждан. Признание фактов лжи, в том числе под давлением общественного мнения, заставляет, например, политиков США не только искать «место утечки» информации, но совершенствовать стратегию политической коммуникации. Что, в свою очередь, заставляет политиков корректировать свои действия.

## Психология XX в. об индивидуальном и групповом мотиве

Учитывая многообразие направлений в психологии XX в., нельзя хотя бы кратко не упомянуть о том вкладе, который внесли в развитие научной психологии представители культурно-исторического подхода, разработанного выдающимся отечественным психологом Л.С. Выготским (1896–1934) и продолженным А.Н. Леонтьевым (1903–1979). Лев Семёнович Выготский утверждает, что становление человека начинается с реальной (предметной) деятельности наших древнейших предков, осуществляемой в рамках первобытных коллективов. В ходе усвоения её принципы и схемы осознаются и перемещаются из внешней реальности во внутренний мир человека или, по словам Выготского, «интерпсихическое предшествует интрапсихическому» [Выготский, 1983: 203]. Проще говоря, мы, «оперируя сначала пальцами собственной руки или специальными палочками, лишь со временем научаемся счёту в уме». Таким образом, информационный поток, поступающий из внешнего мира, обрабатывается сознанием человека, формируя определённые представления об окружающей действительности. Отдельное внимание, как отмечают современные исследователи творчества Л.С. Выготского, он уделяет подведению под деятельностную теорию формирования личности экспериментальной базы, а также обоснованию роли рефлексии [Леонтьев, 2022] и самоанализа в поведении личности [Леонтьев, Лебедева, Костенко, 2017: 99–103]. Подчёркнём: учитывать специфику формирования личности с позиций научной психологии особенно важно в ситуации неопределённости [Мицкевич, 2018: 51], связанной с риском (или даже необходимостью) обмана, как это случается в политическом дискурсе.

Алексей Николаевич Леонтьев развивает идеи Л.С. Выготского о том, что внутренняя психическая деятельность рождается из действий с предметами. Чтобы действовать, недостаточно иметь предмет перед глазами, люди воспринимают вещи исходя

из того, как с ними можно взаимодействовать. Иными словами, от того, как сопоставляются образ предмета и воздействие на него, зависят индивидуальные и общественные механизмы восприятия и действия. Возрастающая коллективность их жизнедеятельности и усложнение высших психических функций приводит к появлению индивидуального сознания — «рефлексия субъектом действительности, своей деятельности, самого себя» [Леонтьев, 1975: 46]. То есть сознание отдельной личности является не порождение природы, оно возникает только в пределах коллективной жизнедеятельности, основой которой является язык. Язык, в свою очередь, несёт в себе фиксированные общественно-выработанные значения, полностью освобождённые от своей вещественности, и обретает форму разнообразных знаковых систем, прежде всего словесных. Поступающая в форме различных символов информация «выстраивает» внутренний мир человека: идеи, мысли и реакции.

Позже общество стало различать своих членов не только по психическим свойствам (такого рода дифференциация появляется уже у высших животных), а по их социокультурным функциям (по социальной значимости их пола, возраста и других индивидуальных особенностей в жизни общества). Тогда стало возможным говорить о появлении личности, объединяющей в себе реальное положение человека в коллективе и обществе с его самоопределением такового. Тогда-то и появилась личность как относительно самостоятельный «продукт» коллективной жизнедеятельности. Личность как бы двулика: в качестве объекта она отображает в своём внутреннем мире запросы и требования своего окружения, особенно социального, и направляется им. Вместе с тем, в ходе воспитания и обучения индивид наблюдает и подражает реальным социальным ролям, исполняемым старшими. Такое «проигрывание» превращается со временем в ещё одну совокупность свойств личности.

Будучи субъектом общественной жизни и получив от родителей весьма пластичный и одновременно вполне ориентированный набор задатков, предрасположен-

ностей, индивид с момента рождения специфически реагирует на любые внешние воздействия. То есть личность — это ещё и проекция своей психофизической индивидуальности на взаимодействие со своей средой.

Вернёмся к проблеме нарушений в процессе распространения информации и их, этих нарушений, влияния, приводящего к негативным отклонениям от норм в политической жизни общества. Будучи связана с властными отношениями в обществе, политическая деятельность осуществляется большими социальными группами (партиями, слоями и классами), хотя элитные группировки (политическая элита, авторитарный или тоталитарный лидер и его ближайшее окружение), управляющие ими, могут быть сравнительно немногочисленными. Деятельность политиков таким образом зависит как от свойств политических групп, которые их представляют, так и от личных свойств политиков, которые в эти группы входят.

Мотивы политика формируют собственные ему личностные смыслы, которые трансформируются в результате приобретения жизненного опыта; возникновение личностных смыслов — глубоко индивидуальный процесс. Леонтьев пишет, что наиболее ярко проявляется противоречие личностных смыслов и внешнего мира в условиях идеологизированного общества [Леонтьев, 1975: 75]. В таком случае личностные смыслы не всегда могут найти воплощающие их объективные значения, а индивид, который не способен самостоятельно выработать «мироощущение, совпадающее с окружающей действительностью» (то есть найти в собственном жизненном опыте «оправдание» происходящему), получает смыслы от общества как бы в готовом виде. Принятие навязываемых смыслов при этом может встретить внутреннее сопротивление, преодоление которого в каждом отдельном

случае будет определяться индивидуальными психическими свойствами личности (силой воли, степенью зависимости от мнения окружающих и т.п.). Тем самым открывается возможность навязывания личности практически любых, в том числе не подкреплённых реальным практическим опытом, идей и представлений. Такие смыслы превращаются в стереотипы, «вытравить» которые из сознания могут лишь существенные жизненные противоречия.

В то же время человеку необходимо, чтобы личностные смыслы находили адекватные значения, соответствующие внутреннему мироощущению индивида во внешнем мире. Эти значения содержатся в различных общественных позициях, причём не только и не столько в тех, которые более активно навязываются в силу тех или иных обстоятельств. Таким образом, полагает Леонтьев, борьбу за сознание людей выигрывает позиция, в которой выражены наиболее адекватные значения, связанные к тому же с личным опытом индивида<sup>2</sup>.

Борьбу по продвижению значений активно ведут политики, в том числе используя ложь и манипуляции значениями, а, следовательно, и личностными смыслами: особую лексику, эмоциональную окраску (часто используется «сенсация»), повторение, изъятие из контекста, парцелляция и «купаж» информации; использование аргумента «от авторитета».

В этой связи имеет смысл остановиться на том, как одна из самых интеллектуально выдающихся политических команд в истории США приняла глубоко ошибочные решения. Виной тому стал феномен «огруппления мышления», обнаруженный Ирвином Дженисом, психологом Йельского университета. Данное явление, кстати, не противоречит идее А. Леонтьева, согласно которой образ действий и идеи, существующие внутри социальной группы, определяют её взаимодействие с окружением.

<sup>2</sup> Стоит отметить, что современная психология, как и философская теория личности, развернули исследования, намеченные Выгодским и Леонтьевым, в сторону раскрытия структуры личностных смыслов [Барьяхтар, 2018], а также поиска стратегий их реализации в обществе. Одной из трёх ключевых стратегий при этом называют «группоцентрическую» [Абакумова, Годунов, Белова, 2017].

Групповое единомыслие — идеальная почва для распространения неадекватной информации, которая ведёт прежде всего к самообману самих членов группы. К условиям возникновения «огруппления мышления» И. Дженис относит привлекательность членства в группе (все её члены должны быть заинтересованы в долговременном существовании своей «команды»); наличие авторитарного лидера, чьё мнение воспринимается как мнение всей группы; самоизоляция (ограждение от критики и неконтролируемость извне); отсутствие внешней экспертизы решений группы; групповое давление друг на друга. Всё это приводит к полной переориентации на лидера и его мнение, из-за чего возникает ощущение отсутствия альтернативных решений [Janis, 1972: 35–48]. В результате с течением времени непрофессионализм в такой группе растёт, и если вовремя не преодолеть групповое мышление, принятые решения могут привести к политическому кризису.

В США наиболее острая угроза «заражения» группомыслием существует среди администраций американских президентов. Администрация президента США обладает особенностями, которые являются благоприятной «почвой» для группомыслия: формируется и распускается президентом, подчиняется непосредственно ему. Её основная функция — консультирование главы государства. Так, например, когда 35-й президент США Джон Ф. Кеннеди сформировал полностью лояльную себе администрацию, образовалась закрытая элитная группа, ориентированная на мнение «первого лица». «Культ личности» Кеннеди сделал невозможным критический анализ решений первого лица, результатом чего стали операция в бухте Кочинос с целью свержения правительства Фиделя Кастро на Кубе в 1961 г. Последствия инцидента «отрезвили» Кеннеди, который, узнав о результатах вторжения, задался вопросом: «Как мы могли быть так глупы?» [Janis, 1972: 138–146].

Другая особенность огруппления мышления состоит в том, что принятие того или иного политического решения становится зависимым от свойств «команды»:

от степени сплочённости группы, а также от её завышенной самооценки. Естественно, и администрация Кеннеди выработала не вполне адекватные представления об уровне своего влияния и морали, что привело к ряду ошибок. Самым серьёзным просчётом, пожалуй, стало вышеупомянутое вторжение в бухте Кочинос. Администрация президента не принимала во внимание возможность ожесточённого сопротивления кубинского народа, считая высадку морского десанта и подавление революции «благим делом». Такой самообман лишь укрепил связи Кубы с СССР, подорвав позиции США [Janis, 1972: 146–149].

В случае с «огрупплением мышления» информация поступает в группу по различным каналам, само по себе ложное восприятие обстановки формируется в результате самоцензуры, не являясь результатом «добросовестного заблуждения» либо изначально некорректных данных. Но что, если в определённой группе полной информацией изначально обладает один член? «Кто владеет информацией, тот владеет миром»; а значит человек, которому поступает вся информация, неизбежно становится лидером в группе (как обладающий преимуществом кандидат) и может манипулировать фактами (искажать или умалчивать факты о полученной им информации). Такая личность в зависимости от собственных моральных качеств может использовать различные инструменты и формы влияния, включая в том числе и искажение информации.

### Экман о формах лжи

Если при «огрупплении» сознания речь идёт об ошибках при обработке информации, то Экман пишет о её намеренном искажении. Он считает, что есть две основные формы лжи: умолчание (сокрытие истинной информации) и искажение (ложная информация выдаётся за истинную). Чаще всего, полагает Экман, политик предпочитает первый вариант, его легче осуществить и скрыть в случае обнаружения правды. Так, ссылка на забывчивость и плохую память может служить надёжной подушкой безопасности. Экман при-

водит предложение Александра Хэйга, помощника президента Никсона, сослаться на невозможность вспомнить все детали, связанные с выдвинутым Джоном Дином обвинением, и таким образом выпутаться из Уотергейтского дела. Однако автор «Психологии лжи» напоминает, что стратегия «забывчивости» эффективна только в незначительных делах или событиях, произошедших давно [Экман, 2011: 21–23], ведь особо важная информация, как правило, не забывается.

Действительно, память человека — идеальная среда для распространения лжи, виной тому — разнообразные особенности человеческого мышления, в том числе «серые зоны» сознания. Например, описанные Фрейдом *deja raconte* («уже рассказанное» — термин, введённый З. Фрейдом для обозначения убеждённости пациента в том, что он уже рассказывал о каком-либо эпизоде психоаналитику, тогда как в действительности этого не было) и *deja vue* («уже виденное» — психологическое состояние, при котором человек ощущает, что он когда-то уже был в подобной ситуации, однако это чувство не связывается с определённым моментом прошлого, а относится к «прошлому вообще»), проще говоря, ложные воспоминания [Freud, 1949: 2–4]. Человеческая память уязвима к внешнему давлению и фальсификациям. В практике психоаналитиков можно найти множество примеров подмены как отдельных деталей, так и события в целом. Но можно ли изменить память о том или ином событии и, следовательно, его восприятие большой группой людей? Наверное, самый эффективный для этого инструмент в политике — сравнение текущей ситуации с историческими событиями. Подменить истину ссылкой на ложный факт несложно. Ещё легче, если выдуманное «запускает» в сознании процесс узнавания: люди постепенно начинают воспринимать чужой жизненный опыт и переживания, транслируемые СМИ в политическом контексте, как свои собственные. Например, искажая

факты о закупке гражданским населением Украины огнестрельного оружия, нидерландские СМИ, в частности, RTL Nieuws<sup>3</sup>, добиваются эффекта «подмены» воспоминаний, заставляя население думать, что события прошлого (происходящее напоминает нидерландцам об их национальном движении сопротивления немецкой оккупации во время Второй мировой войны) повторяются снова, но уже в настоящем. Таким образом, действия украинцев находят отклик в историческом опыте граждан Нидерландов, вызывая их симпатию и сочувствие несмотря на то, что эти две ситуации несопоставимы по масштабу: в случае Нидерландов граждане защищали страну от захватчика, который уже оккупировал Европу и угрожал всему мировому сообществу, тогда как конфликт в Украине сопровождается совершенно иной расстановкой сил.

Экман утверждает, что легче всего обмануть словами. В третьей главе «Психологии лжи» речь признаётся наиболее контролируемым аспектом поведения лжеца. Во-первых, словам окружающие уделяют много внимания, как наиболее эффективному способу передачи информации; во-вторых, слова, в отличие от тона, телодвижений и выражения лица, намного сложнее оспаривать. К тому же речь можно тщательно подготовить. Намного сложнее контролировать мимику («Знать, что говорить, легко; знать же, что выражает твоё лицо, куда труднее» [Экман, 2011: 72]); однако и речь не всегда можно полностью держать под контролем. Лжеца могут выдать языковые оговорки, нередко свидетельствующие о внутренних психических конфликтах, триады (явление, когда промахом является целая фраза), уклончивые ответы и иные вербальные увёртки.

Тем не менее, не всегда вышеупомянутые словесные приёмы свидетельствуют о лжи. Пол Экман отмечает такое явление, как «капкан Брокау» [Экман, 2011: 144]: игнорирование индивидуальных различий поведения может натолкнуть на неверное

<sup>3</sup> Национальная и телевизионная служба новостей. Охватывает около 1,5 млн. человек. <https://www.rtlnieuws.nl>

истолкование правды или лжи. Стоит помнить, что некоторые политики склонны говорить путанно, многословно (как, например, Н.С. Хрущёв), используя эмоциональные выражения. Чтобы уменьшить вероятность ошибок в оценке человека, необходимо постоянно сравнивать обычное поведение «подозреваемого» и поведение, которое исследуется на предмет наличия лжи.

Иной вид речевой манипуляции — эффект «мёртвой зоны внимания», открытый заведующим лаборатории когнитивных исследований НИУ ВШЭ И.С. Уточкиным. «Мёртвая зона» внимания — это область пространства, которая близко примыкает к наиболее интересному (центральному) объекту, в которой вероятность заметить искомым предмет или событие чрезвычайно низкая [Уточкин, 2011: 119]. Этот эффект активно используется в политическом поле. Используя эмоционально окрашенные выражения и высказывания, политики образуют вокруг эмоциональных акцентов «мёртвую зону». Психолог Т.П. Зинченко описывала эксперимент, который заключался в перечислении испытуемому ряда нейтральных слов, среди которых помещалось одно с яркой эмоциональной окраской. Результаты эксперимента показали, что если слова в середине ряда всегда запоминаются хуже, чем в начале и конце, то слова, находящиеся поблизости от эмоционально окрашенного слова, запоминаются ещё хуже [Зинченко, 2002: 118–120].

Хорошим примером использования политиками «мёртвых зон» с целью обмануть население являлась речь о войне во Вьетнаме, произнесённая президентом Линдоном Б. Джонсоном 29 сентября 1967 г. Американский президент ссылался на «мудрый курс» нации, и на патриотические настроения американцев, и даже на агрессивную коммунистическую экспансию, угрожающую всему миру. Он использовал всевозможные средства выразительности речи, и всё для того, чтобы в конце подтвердить намерение США продолжать войну во Вьетнаме. Более того, Джонсон лично отбирал информацию, стремясь представлять только успехи американской

армии. Таким путём президент в течение нескольких лет обманывал целую нацию, создал иллюзию скорой победы, с которой в январе 1968 г. было покончено Тетским наступлением национальных сил Вьетнама. Таким образом, использование эффекта «мёртвой зоны» мешает обывателю адекватно воспринимать информацию и оценивать обстановку.

Важно отметить, что ложь не является безусловным злом. В быту люди, как правило, лгут, чтобы защитить чувства близкого человека. Политический же обман порою защищает интересы целой страны. С другой стороны, ложь политиков — это всегда игра с «нулевой суммой», ведь одна из сторон неизбежно несёт большие потери: имиджевые, финансовые, человеческие. Пол Экман приводит пример обмана, использованного для сокрытия неожиданного нападения. Успех израильской стороны в шестидневной войне во многом объясняется внезапностью атаки на противника. Чтобы скрыть намерение вступить в войну и усыпить бдительность врага, министр обороны Израиля Моше Даян использовал СМИ для распространения ложной информации о неготовности Израиля начать войну [Экман, 2011: 226]. Тем не менее, ложь политиков всё ещё осуждается, а не превозносится обществом: «Мы всё ещё верим, что можем избавиться от мошенников» [Экман, 2011: 288].

Таким образом, даже беглое обращение к «Психологии лжи» Экмана показывает, что книга находится в мейнстриме современных поисков культурной антропологии и политической психологии. В то же время сегодня рельефнее выделяются и недостатки этого исследования. В частности, в работе Экмана недостаточно внимания уделено психическим особенностям стороны, на которую направлена ложь. Нередко успех лжеца зависит от системы восприятия его оппонента. Восполнить недостатки рассуждений Пола Экмана в этой области помогает теория концептуальной метафоры Дж. Лакоффа и М. Джонсона. Согласно этой теории, люди думают посредством метафор и нарративов, поэтому, когда человеческий мозг адаптирует поступающую в него информацию, он пропускает её че-

рез уже сформированную систему восприятия [Лакофф, Джонсон, 2004: 27]. Лакофф называет этот процесс идеально адаптирующейся системой (best-fit). Правда и факты менее важны, чем «своя правда», изначально присутствующая в голове человека. С точки зрения такого подхода можно рассмотреть и политическую метафорику. Она используется ежедневно, но не все обращают на неё внимание, что и делает её полезной для тех, кто её использует. Политики часто применяют слова, которые в повседневном дискурсе одушевляются, то есть им приписывается субъектность: власть, общество, менталитет, население. Метафора позволяет апеллировать к субъектности явления, перекладывать ответственность: «международное сообщество осудило» является ярким примером политической метафоры и не даёт объективной информации о том, кто осудил действие. В этом и заключается функция политической метафоры: людям сложнее анализировать поступающую информацию вне зависимости от её правдивости.

### Заключение

Пол Экман в конце книги приводит старый американский анекдот: «Когда политик лжёт? — Когда шевелит губами!». История международных отношений доказывает справедливость этой шутки. Но значит ли это, что любая ложь в политике ведёт к разрушительным последствиям?

Не совсем так. Американские политики широко используются различного рода манипуляции информацией, порой во благо, а порой и во вред обществу. Однако тезис о том, что ложь нарушает права обманываемого человека, ведёт в американской политической культуре к требованию своеобразного политического покаяния в случае её обнаружения. То есть, если факт лжи доказан, принято, чтобы государственные служащие открыто её признали и в будущем учитывали недоработки своей публичной деятельности (считается, что таким образом государству предоставляется возможность эти ошибки исправить). Ещё раз подчеркнём: это касается только публично доказанных фактов искажения информации. Такую установку, основанную в том числе на авторитете научной психологии, можно считать следствием роста доверия к этой дисциплине. В чём несомненно есть заслуга книги Пола Экмана «Психология лжи», выявившего специфические культурные паттерны, связанные с практикой политической манипуляции. Сравнение его находок с подходами культурно-исторической школы советской психологии, а также с ключевыми идеями теории группового поведения, показывает отсутствие по крайней мере очевидной связи этих паттернов с локальным культурным фоном. Однако данная гипотеза нуждается в более детальном изучении в рамках конкретных политических культур.

---

### Список литературы:

Абакумова И.В., Годунов М.В., Белова Е.В. Развитие представлений о смыслообразующих стратегиях личности в современном обществе // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. — 2017. — № 5. — С. 13–16. <https://doi.org/10.23672/SAE.2017.5.6050>

Барьяхтар О.Ф. Модель структурных компонентов личностных смыслов // Вестник Кемеровского государственного университета. — 2018. — № 2. — С. 85–91. <https://doi.org/10.21603/2078-8975-2018-2-85-91>

Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 5. Основы дефектологии. — Москва: Педагогика, 1983. — 369 с.

Зинченко Т.П. Память в экспериментальной и когнитивной психологии. — Санкт-Петербург: Питер, 2002. — 320 с.

Знаков В.В. Почему лгут американцы и русские: размышления российского психолога над книгой П. Экмана // Вопросы психологии. — 1995. — № 2. — С. 84–91.

Кузнецова Н.А. Управление политической информацией и манипуляция общественным сознанием // *Власть*. — 2011. — № 11. — С. 19–21.

Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. — Москва: УРСС, 2004. — 252 с.

Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. — Москва: Политиздат, 1975. — 304 с.

Леонтьев Д.А. К психологии возможного: антропологический, детерминистский, аксиологический и экзистенциальный контексты // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Психология*. — 2022. — Т. 12, № 2. — С. 111–121. <https://doi.org/10.21638/spbu16.2022.201>

Леонтьев Д.А., Лебедева А.А., Костенко В.Ю. Траектории личностного развития: реконструкция взглядов Л.С. Выготского // *Вопросы образования*. — 2017. — № 2. — С. 98–112. <https://doi.org/10.17323/1814-9545-2017-2-98-112>

Мицкевич А.Н. Личность в мире неопределенности: методология культурно-исторического познания Л. С. Выготского // *Проблемы современного образования*. — 2018. — № 2. — С. 48–55.

Уточкин И.С. «Мертвая зона» внимания при восприятии изменений в зрительных сценах // *Вопросы психологии*. — 2011. — № 5. — С. 111–121.

Экман П. Психология лжи. Обмани меня, если сможешь. — Санкт-Петербург: Питер, 2011. — 302 с.

Freud S. Über Fausse Reconnaissance («Déjà raconté») während der psychoanalytischen Arbeit // *Gesammelte Werke Band X*. — London: Imago Publ. Co., 1946. — P. 2–4.

Janis I.L. Victims of groupthink: A psychological study of foreign-policy decisions and fiascoes. — Boston: Houghton Mifflin, 1972. — 146 p.

## References:

Abakumova, I. V, Godunov, M. V and Belova, E. V (2017) 'Development of representations about the smysloobrazuyushchikh the strategy of the personality in modern society', *Gumanitarnye, social'no-ekonomicheskie i obshchestvennye nauki*, (5), pp. 13–16. (In Russian). <https://doi.org/10.23672/SAE.2017.5.6050>

Baryakhtar, O. F. (2018) 'Model of Structural Components of Personal Meanings', *Bulletin of Kemerovo State University*, (2), pp. 85–91. (In Russian). <https://doi.org/10.21603/2078-8975-2018-2-85-91>

Ekman, P. (1985) *Telling lies: Clues to Deceit in the Marketplace, Politics, and Marriage*. New York; London: W. W. Norton & Co. (Russ. ed.: (2011) *Psikhologiya lzhi. Obmani menia, esli smozhesh'*. Saint Petersburg: Piter Publ.).

Freud, S. (1946) 'Über Fausse Reconnaissance («Déjà raconté») während der psychoanalytischen Arbeit', in *Gesammelte Werke Band X*. London: Imago Publ. Co., pp. 2–4.

Janis, I. L. (1972) *Victims of groupthink: A psychological study of foreign-policy decisions and fiascoes*. Boston: Houghton Mifflin.

Kuznetsova, N. A. (2011) 'Upravleniye politicheskoy informatsiyey i manipulyatsiya obshchestvennym soznaniyem [Management of political information and manipulation of public consciousness]', *Vlast'*, (11), pp. 19–21. (In Russian).

Lakoff, G. and Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press. (Russ. ed.: (2004) *Metafora, kotorymi my zhivem*. Moscow: URSS Publ.).

Leontiev, A. N. (1975) *Deiatel'nost', soznanie, lichnost'* [Activity, Consciousness, Personality]. Moscow: Politizdat Publ. (In Russian).

Leontiev, D. (2022) 'Towards the psychology of the possible: The anthropological, the deterministic, the axiological and the existential context', *Vestnik of Saint Petersburg University. Psychology*, 12(2), pp. 111–121. (In Russian). <https://doi.org/10.21638/spbu16.2022.201>

Leontiev, D., Lebedeva, A. and Kostenko, V. (2017) 'Pathways of Personality Development: Following Lev Vygotsky's Guidelines', *Voprosy Obrazovaniya / Educational Studies Moscow*, (2), pp. 98–112. (In Russian). <https://doi.org/10.17323/1814-9545-2017-2-98-112>

Mitskevich, A. N. (2018) 'Personality in a World of Uncertainty: Methodology of Cultural-Historical Knowledge of L. S. Vygotsky's', *Problemy sovremennogo obrazovaniâ*, (2), pp. 48–55. (In Russian).

Utochkin, I. S. (2011) 'Dead Zone of Attention in Perception of Changes in Visual Scenes', *Voprosy psikhologii*, (5), pp. 111–121. (In Russian).

Vygotsky, L. S. (1983) *Sobraniye sochineniy: v 6 t. T. 5. Osnovy defektologii* [Collected works: in 6 vol. Vol. 5. *Fundamentals of defectology*]. Moscow: Pedagogika Publ. (In Russian).

Zinchenko, T. P. (2002) *Pamyat' v eksperimental'noy i kognitivnoy psikhologii* [Memory in experimental and cognitive psychology]. Saint Petersburg: Piter Publ. (In Russian).

Znakov, V. V. (1995) 'Pochemu lgut amerikantsy i russkiye: razmyshleniya rossiyskogo psikhologa nad knigoy P. Ekmana [Why Americans and Russians lie: reflections of a Russian psychologist on P. Ekman's book]', *Voprosy psikhologii*, (2), pp. 84–91. (In Russian).

### **Информация об авторах**

**Рудольф Фёдорович Додельцев** — кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры философии им. А.Ф.Шишкина МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

**Полина Андреевна Абрамова** — студент, Факультет международных отношений МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the authors**

**Rudolf F. Dodeltsev** — PhD in Philosophy, Docent, Professor of the Department of Philosophy, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

**Polina A. Abramova** — student, School of International Relations, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 10.01.2023; одобрена после рецензирования 08.02.2023; принята к публикации 06.03.2023.

The article was submitted 10.01.2023; approved after reviewing 08.02.2023; accepted for publication 06.03.2023.



Исследовательская статья  
УДК 316.722 008  
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-85-95>

## ЛОЖЬ КАК НОРМА ПРИЛИЧИЯ В ЯПОНСКОМ СОЦИУМЕ

Екатерина Ивановна Брюхова

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия  
[ebryukhova@hse.ru](mailto:ebryukhova@hse.ru) <https://orcid.org/0000-0002-1447-4499>



**Аннотация.** Тема лжи представляет значительный интерес для культурологического исследования, поскольку обращение к ней позволяет сопоставить собственно языковое поведение с широким спектром социальных установок. Особое значение приобретает подобное сопоставление при изучении специфики японской культуры, одного из модернизирующихся, и в то же время высоко сохранных традиционных обществ Дальнего Востока. В пространстве японской культуры главенствующая роль принадлежит, как известно, синтоистским верованиям. Для синтоизма характерно следование естественному и сообразному с традицией порядку вещей и отсутствие твёрдой шкалы оценки добра и зла. Проведённое исследование показало: ложь у японцев не создаёт отторгающего эффекта, она не осуждается жёстко и не наказывается; произнесённая ложь не является источником внутренних переживаний и нравственных мучений. В виду того, что мораль у японцев носит ситуативный и интуитивный характер, а моральные добродетели зачастую заменяются чувством стыда, необходимостью сохранить гармонию, ложь допускается и принимается благожелательно, является обязательным и даже необходимым элементом этикета, вежливого (приличного) поведения для сохранения гармонии в коллективе. Ложь тесно связана с понятием *татэмаэ* — внешней модели поведения, демонстрируемой перед другим. Такое поведение как будто немного неискренне или двулично, но обычно используется для того, чтобы избежать конфликта и обеспечить гладкое социальное взаимодействие, а не для того, чтобы хитрить или обманывать. Тот, кто не использует правила *татэмаэ*, может задеть чувства собеседника или сделать разговор неприятным, раскрыв слишком много. Ложь может принимать форму вежливого и социально приемлемого молчания, когда говорящий скрывает своё несогласие и истинные мысли от слушателя.

**Ключевые слова:** синто, культура стыда, мораль, гармония, вежливость, группа, *татэмаэ*, норма приличия, социум, молчание

**Для цитирования:** Брюхова Е.И. Ложь как норма приличия в японском социуме // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 85–95. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-85-95>

Research article

## LIE AS A NORM OF DECENCY IN JAPANESE SOCIETY

Ekaterina I. Bryukhova

Higher School of Economics, Moscow, Russia  
ebryukhova@hse.ru

<https://orcid.org/0000-0002-1447-4499>

**Abstract.** The topic of lies is of considerable interest in linguocultural analysis. The article discusses the role of lies in the language behavior of the Japanese in connection with the most important Japanese socio-cultural attitudes. Lying in Japanese culture is characterized as a social phenomenon without negative components. Japanese culture, which reflects the main features of traditional societies of the Far East, has its own special socio-cultural space with the dominant role of Shinto beliefs. Shinto is characterized by following the natural and traditional order of things and the absence of a firm scale of assessment of good and evil. Lies for the Japanese do not create a rejecting effect: they are not condemned harshly and are not punished and lying is not a source of internal experiences and torment. The morality of the Japanese is situational and intuitive, moral virtues are often replaced by a sense of shame, and the Japanese need to maintain harmony, so lies are allowed and accepted favorably. A lie is even necessary as an element of etiquette, polite (decent) behavior to preserve harmony in the group. The Japanese tend to behave relating to the surrounding group members, so the use of easy, inconspicuous, and kind lies may be caused by a specific situation, by the rules of group behavior. In addition, the Japanese are not characterized by the anguish of conscience, internal awareness of their guilt, or reasoning about immorality — the main motivating point for them is what others will say. And people around them will recognize it as acceptable and necessary. Lying is closely related to the concept of *tatemae* — an external model of behavior demonstrated before another person. A person, hiding behind a facade, under a mask, says what the listener wants to hear. That behavior seems a little insincere or duplicitous but is usually used to avoid conflict and ensure smooth social communication, rather than to trick or deceive. One who does not use the rules of *tatemae* may hurt the feelings of the person he or she is talking to or make the conversation unpleasant by revealing too much. Lying can take the form of polite and socially acceptable silence when the speaker hides his disagreement and true thoughts from the listener.

**Keywords:** Shinto, culture of shame, morality, harmony, politeness, group, *tatemae*, norm of decency, society, silence

**For citation:** Bryukhova, E. I. (2023) 'Lie as a Norm of Decency in Japanese Society', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 85–95. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-85-95>

**Т**ема лжи занимала умы европейцев со времён античности. Пока философы обсуждали её онтологический и моральный статус, простые горожане пользовались ею для решения бытовых проблем и других непростых задач. Как выразился С.Е. Лец, и в наши дни «порой ложь так тесно смыкается с правдой, что в оставшейся между ними щелчке тяжело жить» [Лец, 1991: 216].

Вопрос о социальной, психологической и моральной роли лжи в жизни общества играет заметную роль в современных научных исследованиях различного профиля<sup>1</sup> [Знаков, 1999; Егоров, 2012]. Особый интерес с этой точки зрения представляет японская культура. И хотя изучение речевого поведения и национального характера японцев затрагивается в работах многих ученых-японистов [Алпатов, 2003; Бенедикт, 2013; Гуревич, 2016; Полвека в японоведении, 2013; Мещеряков, 2003; Прасол, 2008], анализ представлений носителей японского языка о лжи как своеобразного маркера японской лингвокультуры не получил должного внимания в отечественном японоведении. Данная статья — первое отечественное исследование феномена лжи в качестве элемента социального взаимодействия, выражающего характерные особенности менталитета японцев.

### Ложь и синтоизм

Определяющим для мироощущения и мировидения японского народа является автохтонная религия синто. Синто явился «вместилищем» местных культов и чужеземных компонентов (даосизма, конфуцианства, буддизма), преобразованных и видоизменённых на японской почве. Подобная конфигурация разнотипных религиозных традиций, складывавшаяся на протяжении длительного времени, сформировала специфичный японский тип мировоззрения, пеструю картину японского религиозного сознания, который принято

называть синтоистским. Религия синто рассматривается не как доктрина, этическое учение, а скорее, как форма миропонимания, «стиль жизни» японцев: она даёт «общежитийские предписания» придерживаться естественного порядка вещей, предполагает «инстинктивное понимание добра и зла», подразумевает поведение, скорректированное и согласованное с традицией, с общественными нормами, устоявшимися правилами [Пронников, Ладанов, 1985: 56]. Японская мифология, раскрывающая основы синтоистского мировоззрения, выступает не как свод религиозно-философских концепций, а как культурно-мировоззренческий комплекс, имеющий свою особенность — «эластичность» и «гибкость», поскольку отсутствуют четкие грани между «положительным и отрицательным, добром и злом, светлым и темным, красивым и уродливым, счастливым и несчастным» [Японский феномен, 1996: 158]. Синтоизм отражал воззрения и нужды деревни-общины (яп. *мүра*), синтоистские обряды были нацелены на получение благоденствия для всего коллектива. Японцы приучались к согласованной работе в коллективе, к слаженному совместному общению. Принципы *сопринадлежности к группе, со-переживания* глубоко укоренились в мыслях японцев. Мнение коллектива, окружения (яп. 世間 *сэкан*) предопределяет поведение и поступки человека. Японцы говорят: 口より出れば世間 *кути-ёри дэрэба сэкан*, «Что сорвётся с языка — на весь свет». Поддержание гармонии в группе и бесконфликтность считаются наиважнейшим для носителей японской культуры, поэтому ценятся аккуратность, сдержанность, тактичность в общении. Нельзя не отметить, что среди важных ценностных ориентаций японцев есть конфуцианская категория 礼 *рэй*, трактуемая как «приличие, этикет, тактичность, учтивость, правила вежливости, культурность». Сохранение и соблюдение *рэй* важно для слаженного и гармоничного функционирования группы, а небрежение

<sup>1</sup> Панченко Н.Н. Обман // Антология концептов. Т. 1. — Волгоград: Парадигма. 2005. — С. 176-193.

к рэй может нанести вред семье, коллективу, привести к разладу, что считалось чуть ли не губительным для японского социума. Японцы говорят *親しき仲にも礼儀あり* *ситасики нака-ни мо рэйги ари* «И в общении с близкими соблюдай правила этикета».

Рассматривая феномен лжи в свете вышесказанного, следует отметить, что в японской культуре его нравственная сторона проявляется слабо и зачастую носит положительный характер. В ситуации выбора между ложью и правдой в процессе общения для японцев будет вполне естественным и органичным употребление лжи, если она в данной ситуации будет способствовать поддержанию стабильности и сохранению целостности группы. Ложь может быть допустима и позволительна, поскольку синтоизм не содержит моральных догматов и инструкций, допускающая общепринятое поведение, одобряемое коллективом. Антрополог Т. Сугияма-Лебра в статье, посвященной специфике морального сознания японского общества, пишет: «Японская забота о социальной сплоченности и гармонии основана на наличии невыразимого, спонтанного, взаимного сотрудничества между людьми» [Japanese Culture and Behavior, 1986: 60]. То есть любые деяния соотносятся с окружающими — членами группы, а использование «лёгкой», незаметной, при этом «доброй», лжи может быть обусловлено конкретной ситуацией, правилами группового поведения. И японцам не свойственны мучения совести, внутреннее осознание своей вины, рассуждения об аморальности — главным мотивирующим моментом для них будет являться то, что скажут окружающие, более того окружающие признают её приемлемой и нужной. Так, на вопрос «Полагаете ли вы, что ложь временами необходима?» 83% японцев ответили утвердительно<sup>2</sup>.

Одним из пользователей сайта газеты «Ёмиури» в разделе читательских писем был сформулирован вопрос: «Что будет, если ложь станет невозможной, а можно будет говорить только правду?». Ответы были такими:

- «Согласно статистике, 70-80% того, что мы говорим — ложь. Не осознавая этого. Безусловно, данная ложь безвредная — “социальная”, для гармоничных отношений с людьми. Так называемая “белая ложь”. Если ложь станет невозможна, случится паника. Будем общаться с помощью записок. Например, я и рта не раскрою. И заткну уши, чтобы не слышать собеседника».

- «На работе говорила то, что думала, без утаивания. За что меня сильно бранил начальник. Раздражала коллег, а в ответ они сердились. И в семье были разлады. Была “ходячей проблемой” для всех».

- «Если говорить только правду — то самые большие неудобства будут на работе. Там со всеми разговариваю с улыбкой на лице — и с тем, кто без конца ошибается, и с ворчливым и недовольным начальником. Будет ужасно, если выскажу всё, что о них думаю. Мы переругаемся друг с другом. Всё-таки человек — удивительное существо: может думать одно, а говорить совсем другое».

- «Как же жить без лжи...Представила — у меня нет машины. В качестве кровли — простая солома или черепица. Зачем же нужен мир без лжи... Это то же самое, что оказаться без одежды и прикрываться листком. И никто не стыдится этого. Мне такое неприятно»<sup>3</sup>.

Как видно, ложь в процессе общения выполняет важную роль — проявление заботы о собеседнике, избегание конфликтов, поддержание гармоничного, ровного общения. Просматривается и следующая

<sup>2</sup> 何でも調査。うそについてアンケートランキング [Опросы на любую тему. Анкетирование на тему «ложь»]. — 2022. — 24 окт. — URL: [https://chosa.nifty.com/relation/chosa\\_report\\_A20140725/3/index.html/](https://chosa.nifty.com/relation/chosa_report_A20140725/3/index.html/)

<sup>3</sup> В электронной версии *Ёмиури симбун* с 1999 г. существует раздел *発言小町* *хацугэн комати* (подобие писем в редакцию), в рамках которого преимущественно японки обсуждают волнующие их темы повседневной жизни (о работе/семье/об отношениях между людьми и др.), делятся впечатлениями, просят совета. Обсуждаемые проблемы весьма насущны, поэтому привлекают внимание не только пользователей газетного сайта, но и общественности в целом. — URL: <https://komachi.yomiuri.co.jp/>

функция лжи — защитная; как одежда или кровля закрывает человека, и таким же образом с помощью лжи можно скрыться и замаскироваться от других.

Интересно отметить, что японские исследователи склонны относить правила вежливости ко лжи (точнее, к «хорошей» лжи). Так, японский литературовед Тояма Сигэхико, называя ложь «украшением языка», говорит, что ею часто пользуются в светском общении. Например, обычные слова хозяйки дома гостям «Обеду у нас пока не готов, не хотите ли отведать чаю» [хотя истинное желание таково: «Поскорее уходите!»] являются, по мнению японцев, «белой» (безобидной) ложью [Тоуама, 2008: 104–107], а по сути это весьма распространенный пример формальной любезности, присущей деловому или светскому этикету. Аналогичным образом исследователь Усуи Мафуми к доброй лжи относит формальные фразы, любезное общение (напр., «обязательно заходите в следующий раз»), а также комплименты, социально обусловленную любезность и другие фразы для создания уместной, комфортной атмосферы [Usui, 2008]. Для сравнения: в русской культуре к «хорошей» лжи относят ложь во благо человека, чтобы уберечь его от беды.

Например, японцы также говорят: «И ложь является сокровищем», «Ложь и правда — помощники в разговоре», «С ложью умело идёшь по жизни», «Ложь как смазочное масло» [ложь как способ *смягчить* разговор, как возможность *сглаживать* противоречия, избегать неприятных ситуаций]. Безусловно, для японцев неприемлема «плохая» ложь с целью обмануть или причинить зло человеку, что вызывает неодобрение и осуждение. Это подтверждают японские пословицы: «Ложь — начало воровства», «Будешь лгать — Бог Эмма [властитель царства мертвых] отнимет язык», «Соврешь — тебе дорога в ад», «Солжешь — на животе бамбук вырастет».

У европейца может возникнуть представление, что у японцев отсутствуют нормы порядочности, они бесчестны, и вся их мораль ничем не подкреплена и пустотела. Например, японский просветитель Нитобэ Инадзо (1862–1933) в очерке «Бусидо — моральные принципы в Японии» пишет:

«Общее впечатление иностранных туристов таково, что в японской жизни не хватает нравственных понятий, как её цветам запаха; печальное признание моральной и интеллектуальной упругости самих туристов! Кто сумеет связать запах с розой или мораль с условным христианством, тот, конечно, будет разочарован отсутствием того и другого в Японии, но это ещё не значит, что цветы “уми” не имеют запаха, или что рыцарство не учит нас, как жить» [Стэд, 1906: 241–242]. Здесь просматривается желание автора продемонстрировать, что японцам не чужды принципы морали, но только эти принципы иного характера. И далее в этом же отрывке следует замечание о лжи: «Часто высказывается одно поверхностное замечание <...> европейцев, будто японцы слишком вежливы, чтобы быть искренними, а один миссионер пишет: “Они совершенные лгуны” <...> Если ты спросишь у твоего друга-японца, которого ты видишь в большом горе, что с ним, то он тебе ответит с улыбкой: “ничего”, ибо зачем же ему нарушать мир и веселье своего друга, пока он в состоянии переносить свои страдания один. Такой ответ можно назвать ложью, по крайней мере, условной ложью <...> она не так уж достойна порицания, так как зачем вливать в уши своего соседа всё несчастье, которое тебя поразило до самой глубины души» [Стэд, 1906: 253]. Получается, если в традиционном представлении ложь противостоит честности, искренности, морали, то в японском случае ложь вполне соответствует специфичной морали, принятой в японском обществе [Сосновская, 2009: 152–153], когда в стремлении выглядеть приличным, вежливым в общении, ложь вполне приемлема.

### Ложь и понятие стыда.

Рут Бенедикт в своей широко известной работе «Хризантема и меч» противопоставляла западные культуры вины с акцентом на божественные заповеди восточным культурам стыда. Она писала: «Стыд занимает в японской этике такое же важное место, как и «чистая совесть», «жизнь по-Божески» и боязнь согрешить в западной» [Бенедикт, 2013: 157].

Стыд 恥 (*хадзи*) является своеобразным регулятором поведения в Японии, поскольку японцы особенно восприимчивы к оценкам своих поступков со стороны окружающих. Эффект стыда глубок, когда на всеобщее обозрение выносятся то, что человек, отступивший от общепринятых норм, желал бы скрыть. Чувство стыда обусловлено неумением сохранить баланс/гармонию и руководствоваться общеизвестными и закреплёнными в обществе правилами поведения. Японцы, отрицательно отзываясь о человеке, не знающем чувства стыда, невозмутимом в постыдной ситуации, говорят: 恥を知らねば恥かかず *хадзи-о сиранэба хадзи какадзу*, «Не стыдится того, что не ведаёт стыда». Стыд, по японским представлениям, как будто обволакивает человека и сопровождает всю его жизнь: 命長ければ恥多し *иноти нагакэрэба хадзи ооси*, «Долгая жизнь — много и стыда»; 生き恥を曝す *икихадзи-о сарасу*, «Пронести стыд через всю жизнь»; 言葉多ければ、恥多し *котоба оокэрэба хадзи ооси*, «Много слов — много и стыда».

Японский философ Накамура Юдзиро отмечает, что в культурной традиции Японии наличествует тесная связь между стыдом и скверной<sup>4</sup>. Трактующая в синтоизме скверна — состояние загрязнения — возникает в результате контакта с кровью, болезнью, смертью, а также недолжных, постыдных поступков. Строго говоря, это то, чего человек, склонив глаза и как бы очерчивая линию перед собой, избегает взглядом, не желает видеть, то есть стыдится. Или же сам, совершив позорный поступок, остерегается быть увиденным и раскрыться перед другими. Таким образом, чувство стыда глубоко укоренено в сознании японцев и восходит к их исконным верованиям. Следовательно, чтобы избежать стыда как «грязного», «запятнанного» состояния, японцы в качестве средства защиты не-

редко используют ложь. Ложь возможна из-за стыда, или страха показаться слабым, небезупречным, из-за боязни потерять лицо. Тогда же, когда партнер по разговору оказывается в неловкой ситуации, японцы также могут прибегнуть к лжи, дабы сохранить «лицо» собеседника и избавить его от возможного неудобства и смущения. Например, участник опроса<sup>5</sup> на тему ложь привел такие слова: «Могу солгать при виде смущающегося и краснеющего от стыда собеседника<sup>6</sup>, говорю: “Да, я сама такая”, и этим успокаиваю его». Когда и как солгать — определяется конкретной ситуацией. Ю. Накамура справедливо говорит, что носители «культуры стыда» живут «не по абсолютным, раз и навсегда установленным критериям, а по критериям относительным, ситуационным».

### Ложь и умолчание

Японцы о своей культуре говорят 霞の文化 *касуми-но бунка*, «культура тумана» [Hiraide, 2006: 203]. Климат в Японии мягкий и достаточно влажный; весной часты туманы, летом моросящие дожди создают лёгкую дымку, туманную мглу. Склоны гор, деревья, цветы сливы, затянутые и прикрытые дымкой, — постоянный весенний образ, который воспевается в японской поэзии и изображается на картинах. Хорошо известно, что жанр японской живописи с помощью размывов туши *суйбокуга* отличается наличием нечетких контуров, пятен, размывов, дымки, рождающих ощущение некой пустоты, незаполненности, которые придают картине особое очарование, скрытую глубину, таинственность. Такая «особая красота» наличествует и в японской литературе, живописи, в изделиях прикладного искусства, в традиционных японских искусствах (*икэбана*, чайная церемония, театр *Но* и др.). По словам акаде-

<sup>4</sup> Накамура Юдзиро. Зло и грех в японской культуре. Ещё раз об «Аум синрикё». Перевод с яп. Л.М. Ермаковой // Восточные религии и философия.— 2022. — 25 окт. —URL: [http://tzone.kulichki.com/religion/vostok/zlo\\_japan.html/](http://tzone.kulichki.com/religion/vostok/zlo_japan.html/)

<sup>5</sup> 何でも調査。うそについてアンケートランキング [Опросы на любую тему. Анкетирование по теме «ложь»]— 2022. — 24 окт. — URL:[https://chosa.nifty.com/relation/chosa\\_report\\_A20140725/3/index.html/](https://chosa.nifty.com/relation/chosa_report_A20140725/3/index.html/)

<sup>6</sup> Досл.: 相手が恥をかきそうな時, *аитэ га хадзи-о какисо:на токи*

мика Н.И. Конрада, «это не яркая, блистающая всеми цветами и оттенками» красота, а «сдержанная, прикрытая некоей дымкой, показанной без кричащей обнаженности... как будто покрытая мхом» [Конрад, 1973: 270]. Ещё для японской культуры характерен признак закрытости, «сложенности», замкнутости. Сокрытое тело и эстетика *кимono*, сдержанные движения, опускание глаз и непрямой взгляд, спокойный взор [будто с маской на лице], скрытые занавесом профили придворных дам на древних свитках, маски театра *Но*, завернутые в *фуросики*<sup>7</sup> подарки и вещи — устоявшиеся признаки и явления, свойственные японской поведенческой культуре и повседневности. Эти характеристики проецируются и на речевое поведение японцев: для него характерны неопределенность, расплывчатость, нечеткость, уклончивость высказываний, умолчание. Порой это намеренное утаивание информации ради корыстной выгоды, а иногда — уклонение от прямых, категоричных фраз, уход от неприятного разговора, использование сбивающей с мысли шуток и т.п. Последнее очень характерно для японского общения. Как говорит один из героев романа японского писателя Оэ Кэндзабуро (род. 1935 г.): «Разве не лучше чувствовать, чем обманывать с помощью слов...Словами-то всегда можно выразить, но не всегда хочется говорить»<sup>8</sup>. О взаимосвязи молчания и лжи ярко написал Х. Мураками: «Ложь и молчание — два тяжких греха, которые особенно буйно разрослись в современном человеческом обществе. Мы действительно много лжем — или молчим. Но с другой стороны, если бы мы круглый год говорили — причем, только правду и ничего кроме правды, — то, как знать, может, правда и потеряла бы всю свою ценность»<sup>9</sup>.

Подобные идеи существовали и в картине мира раннесредневековой Японии: в наставлениях хэйанского аристократа Фудзивара-но Моросукэ, к примеру, сказано следующее: «Если твои товарищи в разговоре с тобой отзываются о ком-то неучтиво, пусть и не порочат его, а просто говорят нехорошее, то встань и уйди — хоть бы и были твои собеседники из знатных семей или государева рода. А если уйти не можешь, то молчи, не думай о разговоре и не принимай в нём участия. Даже если и нельзя сказать о ком-то, что он хороший, зачем же говорить, что он плохой? Древние говорили: “Пусть [твой] рот будет как [твой] нос!” [и ты никогда не совершишь ошибки]»<sup>10</sup>.

Общеизвестно, что японский социум плотно окутан сеткой разных норм и многочисленных правил. Ставшие неотъемлемой частью существования человека нормы диктуют усредненное, скрывающее индивида, стандартное поведение и предполагают соблюдать приличие (то, что допустимо «при лицах»)<sup>11</sup>. Нормальным и морально приемлемым в Японии считается скрывать истинные, подлинные и правдивые чувства и мысли. Из этого следует, что ложь, маскирующаяся под умолчание, закрытость, уклончивость, скрытность, — это норма приличия, она позволительна, морально приемлема и даже необходима.

### *Ложь и понятия хоннэ VS татэмаэ, ути VS сото*

В одной из японских телепередач был представлен рейтинг стран, в которых больше всего лгут (рейтинг был составлен по результатам ответа на вопрос «Часто ли вы лжёте?»). В списке «самых лгущих» стран Япония оказалась на 4-м месте — после трёх

<sup>7</sup> Квадратный кусок ткани, который используется для заворачивания и переноски предметов.

<sup>8</sup> «Объяли меня воды до души моей», пер. В.С. Гривнина.

<sup>9</sup> Произведение «Слушай песню ветра», пер. В. Смоленского.

<sup>10</sup> Япония в эпоху Хэйан (794–1185): Хрестоматия / Составление, введение, перевод с древнеяпонского и комментарии М.В. Грачёва. — Москва: РГГУ, 2009. — С. 106, 350.

<sup>11</sup> Шалютин Б.С. Человек лгущий. Москва. // Web-кафедра философской антропологии. — 2019. — 20 мая. — URL: <http://anthropology.ru/ru/text/shalyutin-bs/chelovek-igushchiy/>

стран Южной Америки — Перу, Аргентины и Мексики. Данные выводы вызвали крайнее удивление и даже некоторую обиду и возмущение у зрителей, которые попытались оправдать и объяснить данные результаты: «В японской культуре есть понятия *хоннэ* и *татэмаэ*...ложь в нашем обществе не всегда «плохая» — это как некая «капсула, обёртка», в которую мы вкладываем наши мысли, дабы защитить собеседника»; «Люди других стран, не понимающие, что такое *хоннэ* и *татэмаэ*, могут неправильно столксовать эти данные»<sup>12</sup>.

Профессор Араки Хироюки в своей работе по исследованию поведенческих манер японцев, характеризуя понятия *本音 хоннэ*, («затаенное, истинное») и *建前 татэмаэ* («фасад», социально приемлемое поведение), утверждал, что они связаны с категориями «коллективное» и «личное»: идея «личного» соотносится с *хоннэ*, а «коллективного» — с *татэмаэ*; руководствоваться в поведении принципами *татэмаэ* означает вести себя согласно законам коллектива, общества и подавлять, «задавить» в себе «личное», «индивидуальное» [Araki, 1973: 53]. Иными словами, в общении японцы скрывают, подавляют свои истинные (личные, интимные, глубокие) помыслы и намерения, но демонстрируют общественно приемлемые, социально ориентированные высказывания, которые получают одобрение окружающих.

Категории *内 ути*, «свой» — *外 сото*, «чужой» — ключевые в японской картине мира. Если рассмотреть эти понятия, то можно увидеть, что японцы с их помощью как бы маркируют границы общения с окружающими. Государственная идеология традиционной Японии подразумевала классификацию окружающего пространства на «внутреннее пространство», где распространялась священная мудрость и влияние правителя» и «внешнее пространство», или земли/страны, куда не доходила государева добродетель и священная сила императора (их также называли «варварскими»).

Корень *内 ути* является частью многих слов японского языка со значением «внутренний», «свой», «семейный» (например, *内祝い утиивай*, «семейный праздник»; *内装 найсо*, «внутренняя отделка»; *内情 найдзэ*, «внутреннее положение»; *家内 канай*, «моя жена»).

Противоположное ему по значению слово *外 сото* олицетворяет всё то, что обращено во внешний мир, что доступно взору окружающих. Например, есть такие выражения: *外づら сотодзура*, «наружность»; *外見 гайкэн*, «выглядеть со стороны». То есть японцы при общении трепетно относятся к мнению других и стараются выглядеть в их глазах благопристойно, поэтому обнажают лишь внешнее лицо.

内部 <i>найбу</i> , «внутренний круг» 家族 <i>кадзоку</i> , «семья» 同僚 <i>до:рё</i> , «коллеги» 内集団 <i>найсю:дан</i> , «свой коллектив»	<b>内</b> <b>ути</b>	外部 <i>гайбу</i> , «внешний мир» 知人 <i>тидзин</i> , «знакомые» 外集団 <i>гайсю:дан</i> , «чужой коллектив» 外側 <i>сотогава</i> , «наружная сторона»	<b>外</b> <b>сото</b>
事実 <i>дзидзицу</i> , «факт» 真実 <i>синдзицу</i> , «искренность» 正直 <i>сё:дзики</i> , «честность» 秘めた <i>химэта</i> , «потаённый»	<b>本音</b> <b>хоннэ</b>	話術 <i>вадзюцу</i> , «мастерство рассказа» 仮面 <i>камэн</i> , «маска» 偽り <i>ицувари</i> , «ложь, неправда» 虚偽 <i>кёги</i> , «ложь, неискренность»	<b>建前</b> <b>татэмаэ</b>

В таблице даны «смежные», непосредственно связанные по значению и смыслу слова-ассоциации, благодаря чему формируется «объёмное» представление о понятийном содержании данных категорий. Любопытно рассмотреть использование

этих слов в этом контексте. Видно, что коммуникация со «своими» (семьёй, близкими, коллегами «своей» группы) предполагает доверительное, искреннее общение, трансляцию действительных, правдивых фактов, передачу подлинных чувств и скры-

<sup>12</sup> Jcast news. — 2018. — 2 апр. — URL: <https://www.j-cast.com/2013/03/17169911.html?p=all/>

тых нюансов. И, наоборот, — при контактах с «чужими» (коллегами по работе, партнерами по бизнесу, малознакомыми людьми) японцы будто надевают маску, скрывающую истинные чувства и ограничивающую доступ во внутренний мир, и поверхностно, замаскированно выражают свои мысли, допуская при этом ложные, неискренние высказывания и произнесение неправды.

### Заключение.

1. Ложь в японской культуре характеризуется как «социальное явление», не имеет негативной (презрительное/пренебрежительное отношение) составляющей;

2. Ложь является атрибутом японской морали, когда поведение человека координируется относительно внешней оценки; считается элементом этикета, вежливости, норм приличия, посредством которых поддерживается ровное и гармоничное общение.

3. Ложь зачастую принимает форму умолчания, являясь коммуникативно-значимой (молчание вместо говорения).

4. Ложь проявляется через *татэмаэ*: человек, скрываясь за «фасадом», под маской, произносит то, что хочет услышать собеседник, по существу транслируя ложь.

---

### Список литературы:

- Алпатов В.М. Япония: язык и общество. — Москва: Муравей, 2003. — 193 с.
- Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. — Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 253 с.
- Гуревич Т.М. Японский язык: стратегия и тактика делового общения. — Москва: Восточная книга, 2016. — 272 с.
- Егоров Б.Ф. Обман в русской культуре. — Санкт-Петербург: Росток, 2012. — 192 с.
- Знаков В.В. Психология понимания правды. — Санкт-Петербург: Издательство Алетейя, 1999. — 282 с.
- Конрад Н.И. Очерки японской литературы. — Москва: Худож. лит., 1973. — 462 с.
- Лец С.Е. Непричесанные мысли. — Москва: Книга, 1991. — 313 с.
- Мещеряков А.Н. Книга японских символов. Книга японских обыкновений. — Москва: Наталис, 2003. — 556 с.
- Полвека в японоведении: сборник статей и очерков: МГУ им. М.В. Ломоносова, филологический факультет, ОСИПЛ, выпускники японской группы 1968 г. — Москва: Моногатори, 2013. — 336 с.
- Прасол А.Ф. Япония. Лики времени: менталитет и традиции в современном интерьере. — Москва: Наталис, 2008. — 359 с.
- Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы (этнопсихологические очерки). — Москва: Наука, 1985. — 348 с.
- Сосновская Е.А. Специфика морального сознания японцев // Этическая мысль. — 2009. — № 9. — С. 146-164.
- Стэд А. Японцы о Японии: сборник статей первоклассных японских авторитетов, собранных и отредактированных А. Стэдом. — Санкт-Петербург: Просвещение, 1906. — XVIII, 587 с.
- Японский феномен / под ред. К.О. Саркисова. — Москва: Упрполиграфиздат, 1996. — 180 с.
- Japanese Culture and Behavior: Selected Readings / ed. Lebra T.S., Lebra W.P. — Honolulu: University of Hawaii Press, 1986. — 448 p.
- Araki Hiroyuki. 日本人の行動様式 [Стиль поведения японцев]. — 講談社, 1973. — 185 p.
- Hiraide Shoji. 霞の文化と光の文化 [Культура «тумана» и культура «света»] // Bulletin of the Faculty of Education, Chiba University, 2006. — Vol. 54. — p. 203-208.
- Toyama Shigehiko. 大人の言葉遣い [Речевые манеры взрослых]. — 中経文庫, 2008. — 222 p.
- Usui Mafumi. 嘘の正しい使い方 [Как правильно лгать]. — 大和出版, 2008. — 143 p.

## References:

- Alpatov, V. M. (2003) *Yaponiia: Yazyk i kul'tura [Japan: language and culture]*. Moscow: Muravej Publ. (In Russian).
- Araki Hiroyuki. (1973) *Nihonjin no kōdōyōshiki [The Japanese way of behaving]*. Kodansha. (In Japanese).
- Benedict, R. (1946) *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company. (Russ. ed.: (2013) *Khrizantema i mech: modeli iaponskoi kul'tury*. Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ.).
- Egorov, B. F. (2012) *Obman v russkoi kul'ture' [Deception in Russian culture]*. Saint Petersburg: Rostok Publ. (In Russian).
- Gurevich, T. M. (2016) *Iaponskii iazyk. Strategiia i taktika delovogo obshcheniia [Japanese language: Strategy of business communication]*. Moscow: Vostochnaya kniga Publ. (In Russian).
- Hiraide Shoji. (2006) 'Kasumi no bunka to hikari no bunka [The Culture of Mist and the Culture of Light]', *Bulletin of the Faculty of Education, Chiba University*, (54), pp. 203–208. (In Japanese).
- Konrad, N. I. (1973) *Ocherki iaponskoi literatury [Essays of Japanese literature]*. Moscow: Khud. Lit. Publ. (In Russian).
- Lebra, T. S. and Lebra, W. P. (eds) (1986) *Japanese Culture and Behavior: Selected Readings*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lec, S. J. (1957) *Myśli nieuczesane*. Kraków: Wydawnictwo literackie. (Russ. ed.: (1991) *Neprichesannye myśli*. Moscow: Kniga Publ.).
- Meshcheryakov, A. N. (2003) *Kniga iaponskikh simvolov. Kniga iaponskikh obyknovenii [Book of Japanese symbols. Book of Japanese customs]*. Moscow: Natalis Publ. (In Russian).
- Polveka v yaponovedenii: sbornik statei i ocherkov: MGU im. M.V. Lomonosova, filologicheskii fakul'tet, OSiPL, vypuskniki yaponskoy grupy 1968 g. [Half a century in Japanese studies: a collection of articles and essays: Moscow State University. M.V. Lomonosov, Faculty of Philology, OSiPL, graduates of the Japanese group in 1968]* (2013). Moscow: Monogatari Publ. (In Russian).
- Prasol, A. F. (2008) *Japan. The Changing face of the times*. Moscow: Natalis Publ. (In Russian).
- Pronnikov, V. A. and Ladanov, I. D. (1985) *Iapontsy (Etnopsikhologicheskie ocherki) [The Japanese people: ethnopsychological essays]*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Sarkisov, K. O. (ed.) (1996) *Iaponskii fenomen [The Japanese phenomenon]*. Moscow: Uprpoligrafizdat Publ. (In Russian).
- Sosnovskaya, E. A. (2009) 'Spetsifika moral'nogo soznaniia iapontsev [Specificity of moral conscience of Japanese people]', *Ėtičeskaâ mysl'*, (9), pp. 146–164. (In Russian).
- Stead, A. (1906) *Japan by the Japanese: a Survey by Its Highest Authorities*. London: W. Heinemann. (Russ. ed.: (1906) *Iapontsy o Iaponii. Sbornik statei pervoklassnykh iaponskikh avtoritetov, sobrannykh i redaktirovannykh A.Stedom*. Saint Petersburg: Prosveshchenie Publ.).
- Toyama Shigehiko. (2008) *Otona no kotobazukai [Speech manners of adults]*. Chūkeibunko. (In Japanese)
- Usui Mafumi. (2008) *Uso no tadasii tsukaikata [A right way of living]*. Daiwa Shuppan. (In Japanese)
- Znakov, V. V. (1999) *Psikhologiiia ponimaniia pravdy [Psychology of understanding the truth]*. Saint Petersburg: Aleteiia Publ. (In Russian).

## Информация об авторе

**Екатерина Ивановна Брюхова** — старший преподаватель Школы востоковедения НИУ «Высшая школа экономики», 105066, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4, стр.1 (Россия)

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

## Information about the author

**Ekaterina I. Bryukhova** — Senior lecturer of School of Oriental Studies of National Research University Higher School of Economics, Building 1, 21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, Russia, 105066 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 23.12.2022; одобрена после рецензирования 25.01.2023; принята к публикации 27.02.2023.

The article was submitted 23.12.2022; approved after reviewing 25.01.2023; accepted for publication 27.02.2023.



Исследовательская статья

УДК 008 908

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-96-108>

## СИСТЕМО-УРОВНЕВЫЙ МЕХАНИЗМ СОХРАНЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВНОГО РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ МАЛОЧИСЛЕННОГО НАРОДА (НА ПРИМЕРЕ АБХАЗИИ)

Екатерина Эдуардовна Шишлова<sup>1</sup>, Лиана Руслановна Тванба<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> МГИМО МИД России, Москва, Россия

<sup>1</sup> [Katerina.shishlova@mail.ru](mailto:Katerina.shishlova@mail.ru)

<http://orcid.org/0000-0002-3080-7003>

<sup>2</sup> [ltvanba2@mail.ru](mailto:ltvanba2@mail.ru)

<http://orcid.org/0000-0002-2465-2578>



**Аннотация.** Статья посвящена проблеме историко-культурного наследия, сохранение которого особенно актуально для выживания и развития малочисленных народов. Актуальность выбранной темы обусловлена поиском комплексного механизма сохранения и перспективного развития культурного наследия, который не представлен на должном уровне в культурологической теории и практике. Соответственно предметом исследования является разработка данного механизма. Цель статьи — определение стратегических направлений сохранения и перспективного развития культурного наследия малых народов на примере Республики Абхазия. Методологической основой исследования выступают культурологический и системно-уровневый подходы. Для достижения поставленной цели используется комплекс методов, среди которых сравнительно-сопоставительный и SWOT-анализ. Новизна работы обусловлена тем, что впервые предложен системно-уровневый механизм сохранения исторического наследия как нематериальной культурной ценности. Определены базовые уровни в системе мероприятий по сохранению и перспективному развитию культурного наследия Абхазии: международный, межстрановой, государственный, индивидуальный (человеческий), что позволяет рассматривать изучаемую проблему с учётом широкого социокультурного и социально-политического поля. В результате работы обоснованы роль и место системно-уровневого механизма в разработке перспективных направлений единой Стратегии сохранения культурного наследия, которая до сих пор отсутствует в социокультурном дискурсе.

**Ключевые слова:** культурное наследие; механизм сохранения культурного наследия; Республика Абхазия; культурологический подход; системно-уровневый подход; Стратегия сохранения культурного наследия

**Для цитирования:** Шишлова Е.Э., Тванба Л.Р. Системно-уровневый механизм сохранения и перспективного развития культурного наследия малочисленного народа (на примере Абхазии) // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 96–108. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-96-108>

Research article

## A SYSTEM-LEVEL MECHANISM FOR THE CONSERVATION AND PROSPECTIVE DEVELOPMENT OF THE CULTURAL HERITAGE OF A SMALL NATION (ON THE EXAMPLE OF ABKHAZIA)

Ekaterina E. Shishlova<sup>1</sup>, Liana R. Tvanba<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> MGIMO University, Moscow, Russia

<sup>1</sup> Katerina.shishlova@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-3080-7003>

<sup>2</sup> Itvanba2@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-2465-2578>

**Abstract.** The article is dedicated to the research into the problem of historical and cultural heritage, the preservation of which is especially important for the survival and development of small nations. The relevance of the chosen topic is justified by the search for a comprehensive mechanism for the preservation of cultural heritage, which is underrepresented in cultural theory and practice. The research subject is the development of this mechanism. The article aims to determine the strategic directions for the preservation and prospective development of the small nations' cultural heritage on the example of the Republic of Abkhazia. The methodological basis of the study is the cultural and system-level approaches. A set of methods, including comparative and SWOT analysis are used to achieve the goal. The novelty lies in defining for the first time a system-level mechanism for the preservation of historical heritage as non-material cultural legacy. The authors have identified the basic levels in the system of measures for the preservation and prospective development of the cultural heritage of Abkhazia, which consist of international, multi-country, state, individual (humanitarian). The individual level allows us to consider the studied problem taking into account a wide socio-cultural and socio-political field. To sum up, in this article the authors substantiate the role and place of the system-level mechanism in the development of promising directions for a unified Strategy for the Preservation of Cultural Heritage, which is still missing in the socio-cultural discourse.

**Keywords:** cultural heritage, mechanism for the protection of cultural heritage, Republic of Abkhazia, cultural approach, system-level approach, strategy for the protection of cultural heritage

**For citation:** Shishlova, E. E., Tvanba, L. R. (2023) 'A System-Level Mechanism for the Conservation and Prospective Development of the Cultural Heritage of a Small Nation (on the Example of Abkhazia)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 96–108. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-96-108>

Сохранение самобытных культур, в том числе малочисленных народов, сегодня имеет жизненно важное значение как для самого народа, так и человечества в целом [Кочиева, 2022]. В XXI в. каждая культура, существующая подобно отдельной планете в едином мировом пространстве, считается достойной сохранения и развития [Федотова, 2016]. С точки зрения К.М. Хоруженко, культурно-историческое наследие — одна из форм закрепления и передачи духовного опыта человечества<sup>1</sup>. Изучение другого языка, традиций, правил и норм — это новый взгляд на мир, возможность переоценить ставшие привычными смыслы, придать новую динамику социальным процессам и явлениям [Мелешкина, 2011]. Д.С. Лихачёв под культурным наследием понимает форму закрепления и передачи совокупного духовного опыта человечества<sup>2</sup>. Культурное наследие интерпретируется как совокупность всех культур, материальных и духовных достижений данного общества, его исторический опыт, обладающий непреходящей ценностью и передающийся новым поколениям [Добрынин, 2012]. Сохранение культурного наследия является универсальным ресурсом национального самосознания и самоопределения народа, его благополучного развития как суверенного государства [Веденин, 2019].

Концепция культурного наследия отличается динамичным и дискуссионным характером. Существенное её переосмысление связано с развитием междисциплинарного исследовательского направления «heritage studies», которое ознаменовалось к середине XX в. интерпретацией культурного наследия не только как фактора становления национальной идентичности, но и важного фактора международной политики [Zhu Qian, 2023; Grey, 2020]. Ключевым аспектом трансформации современных представлений о наследии, формируемых в рамках исследовательского направления «critical heritage studies», является переход

от концепции наследия как объекта к наследию как социальному действию и социальному процессу [Sterling, 2020].

Автором и транслятором культурного наследия выступает человек как представитель нации. Его место в едином механизме сохранения культурного наследия рассматривается в рамках настоящей статьи как системообразующее.

Проблема осмысления эффективного механизма сохранения и развития культурного наследия и национальной самобытности является насущной для современной Абхазии, которая развивается сегодня в сложных социально-политических условиях, утверждает свою государственную независимость и культурную значимость за пределами должной поддержки и признания на международной арене. В этих условиях стремление каждого человека к сохранению своей самобытной культуры становится особенно актуальным [Ачугба, 2016].

В поисках решения насущной для человечества проблемы защиты культуры, в том числе малых народов и накопленного ими наследия, предпринимаются специальные меры на международном, государственном, региональном, индивидуальном уровнях. Обобщим и проанализируем данный опыт и рассмотрим его в виде комплексного механизма, объединяющего систему мер в их уровневой иерархии. Формальную иерархию уровней данного механизма можно оценить как нисходящую (сверху вниз), в динамике от международного к индивидуальному уровню, и неформальную — как восходящую (снизу вверх), при которой приоритетная роль принадлежит индивидуальному, человеческому фактору.

Далее опишем каждый из обозначенных уровней в контексте его возможностей для сохранения и развития культурного наследия абхазов. При этом будем иметь в виду преимущественно нематериальный аспект культурного наследия, объекты ко-

<sup>1</sup> Хоруженко К.М. Культурология: Энциклопедический словарь. — Ростов н/Д: Феникс, 1997. — С. 640.

<sup>2</sup> Лихачёв Д.С. Декларация прав культуры и её международное значение // Наука и жизнь. — 2006. — № 2. — С. 23–37.

того интерпретируются как инструменты трансляции ценностей и смыслов, а сам процесс их передачи носит восходящий характер от прошлого времени к настоящему и будущему.

### **Системно-уровневый и культурологический подходы к определению изучаемого механизма**

Комплексная характеристика вышеназванных уровней в системе единого механизма сохранения наследия малочисленного народа позволяет осмыслить и учесть специфику того социокультурного и социально-политического пространства, в котором он существует, оценить место и роль каждого представителя нации и в целом государства в процессе передачи культурных ценностей и смыслов.

*Международный уровень механизма сохранения культурного наследия.*

Данный уровень характеризуется формированием единой нормативной базы, которая определяет вектор предпринимаемых усилий региональными, государственными и общественными институтами по сохранению и развитию культурного наследия. Центральными документами ООН в указанной сфере являются «Конвенция ЮНЕСКО об охране всемирного культурного и природного наследия», которая констатирует, что «повреждение или исчезновение любых образцов культурной ценности представляют собой пагубное обеднение достояния всех народов мира»<sup>3</sup>, и «Конвенция ЮНЕСКО об охране нематериального культурного наследия»<sup>4</sup>, принявшая во внимание неопределимую роль последнего в качестве фактора, способствующего сближению, обменам и взаимопониманию между людьми. Документы ООН служат ориентиром в проведении культурной политики Абхазии, в регулиро-

вании взаимообогащающего культурного обмена с другими странами.

Власти Абхазии демонстрируют свою заинтересованность в установлении долгосрочного взаимодействия с институтами ЮНЕСКО, результатом которого должно стать внесение национальных памятников в список всемирного наследия ЮНЕСКО. Однако принятие данного решения осложняется геополитической ситуацией, в частности обостряющимися претензиями Грузии, являющейся полноправным членом ЮНЕСКО, на Абхазские территории. В результате Абхазия до сих пор не имеет возможности быть полноправной участницей культурно-гуманитарного международного сотрудничества, содействовать реализации программ по сохранению всемирного наследия.

В соответствии с международным правом вплоть до 2008 г. Абхазия имела статус непризнанного государства и рассматривалась международным сообществом как часть Грузии, которая в свою очередь всячески препятствовала проявлению политической субъективности абхазов [Кочиева, 2022]. К настоящему времени республика признана пятью государствами — членами ООН (Россией, Сирией, Венесуэлой, Никарагуа, Науру), а также Южной Осетией, Нагорно-Карабахской республикой, Приднестровской Молдавской республикой.

Остановимся на некоторых особенностях культурно-исторического и социально-политического развития Абхазии и возможностях реализации межстранового культурного обмена как взаимообогащающего.

*Межстрановый (региональный) уровень механизма сохранения культурного наследия.*

История нации складывается в значительной мере на основе накопленного опыта взаимоотношений с другими на-

<sup>3</sup> Конвенция об охране всемирного культурного и природного наследия // UNESCO. — URL: [https://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/conventions/heritage.shtml](https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/heritage.shtml)

<sup>4</sup> Конвенция об охране нематериального культурного наследия // UNESCO. — URL: [https://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/conventions/cultural\\_heritage\\_conv.shtml](https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/cultural_heritage_conv.shtml)

родами. Такой опыт существенно повлиял на культурно-историческое развитие Абхазии, которая смогла аккумулировать духовные достижения соседних народов и создать самобытную и уникальную национальную культуру [Квициния, 2019].

Среди нематериальных объектов культурного наследия особую ценность представляет абхазский язык, привлекающий внимание широкого круга учёных: историков, лингвистов, этнографов, культурологов: «Несмотря на влияние других языков и культур, абхазский язык сохранил свои удивительные архаичные и первородно чистые строй и звучание, представляя собой неисчерпаемый источник информации по древнейшей истории народов Кавказа»<sup>5</sup>. Абхазский язык отнесен ЮНЕСКО к категории «уязвимых» и включён в «Атлас языков мира, находящихся под угрозой исчезновения»<sup>6</sup>.

Сохранение языка, отражающего национальные ценности и смыслы, обеспечивает сегодня выживание малочисленного народа. Не менее значимым объектом нематериального культурного наследия, обеспечивающим целостность и духовное богатство абхазского народа, признан создаваемый им на протяжении веков этнокультурный кодекс поведения «Апсуара», в переводе означающий «абхазство». Единство языка, «Апсуара» и государственности выражает национальную идею современной Абхазии, обеспечивая её способность и возможность противостоять новым геополитическим вызовам и угрозам [Квициния, 2021].

На становление национального менталитета особое влияние оказало географическое положение Абхазии: «Заселённая абхазами территория всегда служила как бы мостом между Северным Кавказом и побережьем Черного моря. Второе направление связей определяло море — вдоль его

берегов издавна двигались корабли в сторону Малой Азии и Крыма. В этой связи можно вспомнить такие приморские цивилизации, как, например: Греция, Рим, Византия, Генуя, с которыми древние предки абхазов также были в теснейшем контакте. Немаловажную роль играло и то, что основание треугольника, занятого абхазами, было открыто воздействием с юго-востока, откуда вела подгорная дорога (Абхазский путь), которой пользовались завоеватели и купцы»<sup>7</sup>.

Кавказский регион, находящийся на стыке западной и восточной цивилизаций, в эпицентре межрегиональных и общемировых политических событий, исторически переживал сложные миграционные, демографические, этнокультурные процессы, которые отражались на существовании его коренных народов, в том числе абхазов. События XIX–XX вв., такие как русско-кавказская война, насильственное переселение коренных этносов, последующая колонизация этих территорий, перекраивание исконных границ и т.д. явились детонатором современных конфликтов и противоречий.

Тяжёлыми последствиями для культурного развития Абхазии обернулась борьба за национальную независимость и государственную самостоятельность в период боевых действий 1992–1993 гг. В результате этих событий «целое поколение абхазов выросло в условиях культурного голода, при отсутствии должных культурных условий и необходимого социального обеспечения» [Шулумба, 2013].

Сегодня Республика Абхазия существует и развивается как самостоятельное демократическое государство. Состояние политической изоляции и исключение из широкого круга международных договоров существенно осложняет процесс культурного обмена и сохранения богатого

<sup>5</sup> Воронов Ю.Н. Абхазы — кто они? // Белая книга Абхазии. Документы, материалы, свидетельства. 1992–1993. — URL: <http://apsuara.ru/portal/book/export/html/15>

<sup>6</sup> Atlas of the world's languages in danger [Карты] / ed.-in-chief: *Christopher Moseley*; cartographer: *Alexandre Nicolas*. 3rd ed., entirely rev., enl. a. updated. Paris: UNESCO, 2010. — 154, 62, [1] с. — URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000187026>

<sup>7</sup> Там же.

исторического наследия республики. Приоритетными в культурном межстрановом взаимодействии абхазского государства являются отношения с Россией, одной из первых признавшей независимость Абхазии [Дамения, 1994]. В культурном взаимодействии двух государств накоплен положительный опыт: популярностью пользуются культурные сезоны «Абхазия — Россия»; на постоянной основе реализуются совместные культурно-благотворительные проекты; осуществляется плодотворное сотрудничество в рамках общества абхазо-российской дружбы.

Особое место во взаимодействии культур Абхазии и России принадлежит литературному творчеству. Абхазия, с её первозданной природой и богатой культурой, является излюбленным местом для представителей творческой интеллигенции России. А.П. Чехов так описывает свои впечатления от поездки в Абхазию: «Сегодня с утра сижу в Сухуме. Природа удивительная до бешенства и отчаяния. Все новосказочно и поэтично. Эвкалипты, чайные кусты, кипарисы, кедр, пальмы, ослы, лебеди, буйволы, сизые журавли, а главное горы и горы без конца и края. Сижу я сейчас на балконе, а мимо прохаживаются абхазцы в костюмах маскарадных капюшинов, через дорогу — бульвар с маслинами, кедром и кипарисом, за бульваром темносинее море. Если бы я пожил в Абхазии хоть месяц, то думаю, написал бы с полсотни обольстительных сказок. Из каждого кустика, со всех теней и полутеней на горах, с моря и с неба глядят тысячи сюжетов. Подлец я за то, что не умею рисовать» [Пачулия, 1980: 23].

Нельзя не сказать о литературном наследии выдающегося общественного деятеля, старейшины московской абхазской

диаспоры Ф. Искандера. Сюжет многих написанных им рассказов разворачивается на просторах абхазского села Чегем, где прошло детство писателя [Гурцкая, Гурцкая, 2007]. Виртуозно соединяя в персонажах своих произведений лучшие черты русской и абхазской культур, знакомя читателей с традициями и ценностями двух народов, автор способствует их взаимообогащающему транскультурному и транслингвальному диалогу [Прошина, 2017].

Сегодня насущной задачей для Республики Абхазия является выход из состояния внешнеполитической изоляции, установление дипломатических отношений как можно с большим количеством иностранных государств. Актуальным основанием этому служит: «единение народа Абхазии; ассоциированные отношения с Россией; братские связи с народами Северного Кавказа; солидарность непризнанных республик»<sup>8</sup>.

#### *Государственный уровень механизма сохранения культурного наследия.*

Рассмотрим, как строится культурная политика Республики Абхазия и как государство выполняет обязательства по культурному развитию перед своими гражданами. Республика Абхазия признала актуальность задач в сфере культурной политики ещё будучи частью Советского Союза, входя в качестве автономии в состав Грузинской ССР. В условиях обретения государственной независимости вопросы культурной политики были признаны в качестве приоритетных для развития республики [Гицба, 2016]. Её проведение регулируется нормативной базой, в основе которой лежит ряд законодательных документов<sup>9</sup>, отвечающих нормам международного права. Опреде-

<sup>8</sup> Хонелия Р.А. Абхазия в контексте современных международных отношений // Кавказоведение: опыт исследований. Материалы международной научной конференции, Владикавказ, 13-14 октября 2005 г. — Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В.А. Гассиева (РИПП). — URL: <http://kvkz.ru/stati/2432-abxaziya-v-kontekste-sovremennykh-mezhdunarodnykh-otnoshenij.html>

<sup>9</sup> Об историко-культурном наследии: Закон Республики Абхазия // Министерство культуры Республики Абхазия. — URL: [https://minkult.apsny.land/images/docs/OB\\_ISTORIKO-KULTURNOM\\_NASLEDII.pdf](https://minkult.apsny.land/images/docs/OB_ISTORIKO-KULTURNOM_NASLEDII.pdf)  
О культуре: Закон Республики Абхазия // Министерство культуры Республики Абхазия. — URL: <https://minkult.apsny.land/>

ление государственной культурной политики представлено в Законе «О культуре» как совокупность «принципов, приоритетов и норм, которыми руководствуется государство в своей деятельности по сохранению, развитию и распространению культуры, а также сама деятельность государства в области культуры».

Основным программным документом, определяющим государственную политику по сохранению историко-культурного наследия, является «Концепция развития культуры Республики Абхазия до 2025 года»<sup>10</sup>. Ведомством, отвечающим за реализацию культурной политики, выступает Министерство культуры Абхазии, которое взаимодействует с различными неправительственными объединениями, фондами, благотворительными и диспориальными организациями. Среди партнёров Министерства культуры особое место занимают общественная организация «Всемирный абхазо-абазинский конгресс»; неправительственное объединение «Московская Абхазская Диаспора»; благотворительное движение «Послы доброй воли Абхазии», объединяющие известных учёных, общественных и политических деятелей [Тания, Шанава, 2018].

Несмотря на определённые успехи в сфере культурной политики, остается ряд нерешённых проблем [Лакербая, Качия, 2020]: «Наряду с тем, что государством принята Концепция развития культуры, до сих пор отсутствует единая Стратегическая программа, координирующая деятельность различных институтов в сфере сохранения и перспективного развития культурного наследия. При наличии богатого культурно-исторического опыта, Абхазия не имеет выхода на широкую международную арену для развития взаимообогащаю-

щего культурного обмена» [Тванба, Шишлова, 2022: 3–4]. Специально проведённый SWOT-анализ показал, что существенным упущением государственной культурной политики Абхазии является её недостаточно персонифицированный характер, недооценка роли каждого человека, его творческого потенциала в сохранении и развитии культурного наследия республики.

*Индивидуальный (человеческий) уровень механизма сохранения культурного наследия.*

Мероприятия по сохранению культурного наследия, осуществляемые на международном, межстрановом и государственном уровнях, описанные выше, могут оказаться малоэффективными, если не будет задействован потенциал народа в целом и каждого представителя нации в отдельности, — как субъектов, создающих культурные ценности и смыслы, а также транслирующих их внутри страны и за её пределами. Усилия, предпринимаемые на международном, межстрановом и государственном уровнях носят официальный, формальный характер, направлены «сверху вниз», способствуя легитимизации культурного наследия. Однако создателями культурных традиций являются люди как представители нации. Именно в движении «снизу вверх», в его неформальном контексте, культурные ценности, отражая личностные ориентиры человека, формируют должный уровень духовности общества. С учётом вклада каждого отдельно взятого человека формируется единое национальное самосознание, единый менталитет, общие моральные и духовные ценности. Значима роль человека и в продвижении ценностей национальной культуры за пределами своего государства,

Об утверждении Государственного списка объектов историко-культурного наследия Республики Абхазия: указ // Министерство культуры Республики Абхазия. — URL: <https://studylib.ru/doc/2262879/ob-utverzhdenii-gosudarstvennogo-spiska-obektov-istoriko>

Об утверждении списка государственных историко-архитектурных, археологических и историко-культурных памятников Республики Абхазия: указ // Министерство культуры Республики Абхазия. — URL: <https://minkult.apsny.land/images/docs/UP149.pdf>

10 Концепция развития культуры Республики Абхазия на период до 2025 года // Министерство культуры Республики Абхазия. — URL: [https://minkult.apsny.land/images/docs/OB\\_ISTORIKO-KULTURNOM\\_NASLEDII.pdf](https://minkult.apsny.land/images/docs/OB_ISTORIKO-KULTURNOM_NASLEDII.pdf)

что особенно актуально в условиях его международной изоляции и официально-непризнания. В данном контексте индивидуальный уровень рассматриваемого механизма может отчасти компенсировать издержки международного.

Признанным культурным ориентиром абхазского общества является создаваемый человеком в течение многих веков неписанный свод морально-этических, мировоззренческих и правовых норм — кодекс «Апсуара», который отражает историческое видение жизни абхазов, показывает его традиции и ценности [Квициния, 2014]. Считается, что именно с появлением «Апсуара» древние племена, населявшие территорию Абхазии, стали единым абхазским народом. Не случайно само название кодекса происходит от самоназвания этноса — «апсуа»<sup>11</sup>. Имеющая многовековую историю, «Апсуара» — не просто дань прошлому, которое уважают, это ориентир для настоящего и будущего опыта поколений. Неслучайно сегодня по-прежнему актуально возникшее в некогда соседствующей с Абхазией Мегрелии выражение: «Воспитан в духе “Апсуара”» или «Он — истинный апсуа» [Айба, 2014: 153]. Опыт создания подобного кодекса актуален для культурного развития и других государств, может быть предметом международного культурного обмена.

Таким образом, этнокультурная система «Апсуара» демонстрирует особую роль человека в культуре Абхазии. Кодекс «Апсуара» является не только ориентиром в поведении человека, но также создается и транслируется человеком как ценностная картина его жизни и деятельности.

**Новизна** проведённого исследования обусловлена тем, что впервые предложен системно-уровневый механизм сохранения исторического наследия как нематериальной культурной ценности. Определены базовые уровни в системе мероприятий по сохранению и перспективному развитию культурного наследия Абхазии:

1. Международный уровень, реализуемый путём создания единой нормативно-правовой базы культурного развития государств;

2. Межстранный уровень, реализуемый посредством взаимообогащающего культурного обмена;

3. Государственный уровень, реализуемый в контексте государственной культурной политики;

4. Индивидуальный уровень, реализуемый человеком как субъектом культурно-исторического процесса.

Понимание особой роли человека (как представителя и носителя культуры, свойственного национальной культурологии) в сохранении национальных культурных традиций и ценностей, а также их продвижении как внутри страны, так и за её пределами, позволяет впервые говорить об особой актуальности индивидуального, человеческого уровня в составе разработанного единого механизма сохранения и перспективного развития нематериального культурного наследия абхазов. В условиях международной изоляции и официального непризнания государства индивидуальный уровень рассматриваемого механизма может компенсировать издержки международного и межстранного, реализуя взаимообогащающий культурный обмен в процессе межличностного взаимодействия.

Разработка целостного механизма сохранения и перспективного развития культурного наследия стала возможной благодаря применению системно-уровневого подхода, который указал на необходимость учёта широкого спектра разноуровневых процессов, характеризующих политические, экономические, географические, историко-культурные аспекты развития народа в их взаимовлиянии.

В основе понимания особой значимости индивидуального, человеческого уровня — культурологический подход, который позволил рассмотреть проблему создания,

<sup>11</sup> Читашева Р.Г. Абхазская этнокультурная система Апсуара-Абхазство: эволюция, современное состояние и проблемы: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.07. — Нальчик, 2005. — 163 с.

сохранения и популяризации памятников национальной культуры как специфический вид духовной деятельности и проанализировать её через призму системообразующих культурных понятий, таких как нормы и ценности, традиции и смыслы.

**Результаты исследования**

Для анализа возможностей и рисков применения разработанного механизма, а также определения в контексте выделенных уровней стратегических направлений сохранения культурного наследия, был применён специальный метод стра-

тегического планирования и прогнозирования — метод SWOT-анализа. Фактологической базой для его применения послужило изучение научной литературы, нормативных документов и имеющегося практического опыта в рассматриваемой сфере.

SWOT-анализ основан на определении внешних и внутренних сторон изучаемого явления и последующей интерпретации их как: сильных (strength) и слабых (weakness); как возможностей (opportunities) и угроз (threats). Результаты применения данного метода отражены в таблице 1.

**Таблица 1.**

**Возможности и риски на пути сохранения культурного наследия Абхазии. SWOT-анализ**

**Table 1.**

**Opportunities and risks on the way to preservation the cultural heritage of Abkhazia. SWOT-analysis**

<b>Strength (сильные стороны):</b>	<b>Weakness (слабые стороны):</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>· богатое культурное наследие Республики Абхазия;</li> <li>· самобытность культурно-географического измерения;</li> <li>· развитие культурных связей с Россией;</li> <li>· сотрудничество с диаспоральными организациями и родственными народами.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>· политическая изоляция и исключение из международных договоров;</li> <li>· невозможность привлечения достаточного круга инвесторов;</li> <li>· невнимание к реализации творческого потенциала человека, созданию условий для самовыражения каждого.</li> </ul>
<b>Opportunities (возможности):</b>	<b>Risks (риски):</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>· стремление общества к сохранению этнической самобытности;</li> <li>· наличие этнокультурного кодекса абхазства — «Апсуара»;</li> <li>· поддержка со стороны диаспоры и родственных народов;</li> <li>· развитие туризма, способствующего продвижению культурного имиджа страны.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>· низкий уровень взаимопонимания с ближними народами кавказского региона;</li> <li>· ограниченность участия в международных программах по сохранению культурного наследия;</li> <li>· отсутствие единой стратегической программы в сфере сохранения и развития культурного наследия Республики Абхазия.</li> </ul>

Стратегическими направлениями сохранения культурного наследия в рамках создания единой Стратегии с учётом разработанного системно-уровневого механизма могут быть:

- на международном уровне — продвижение культурного имиджа страны в международном формате как малочисленного народа с богатым культурным наследием, нуждающимся в специальных мерах по его защите;
- на регионально-межстрановом уровне — развитие взаимообогащающего культурного обмена с Россией, народами

северного и южного Кавказа, с другими частично признанными странами;

- на государственном уровне — взаимодействие различных институтов, реализующих культурную политику, реализация туристического и предпринимательского потенциала сектора культуры;
- на индивидуальном уровне — интеграция культуры и творчества, участие каждого члена общества в культурном самовыражении и продвижении культурных ценностей внутри страны и за её пределами.

## Заклучение

Представленный в статье системно-уровневый механизм сохранения и перспективного развития культурного наследия малочисленного народа включает комплекс мероприятий, реализация которых возможна на основе общезначимой нормативно-правовой базы (международный уровень); путём организации взаимообогащающего культурного обмена (межстрановый уровень); в контексте национальной культурной политики (государственный уровень); при условии активной роли каждого человека как субъекта культурно-исторического процесса (индивидуальный уровень).

Обозначенный механизм позволил определить ведущие направления сохранения и перспективного развития культурного наследия, которые должны найти отражение в рамках создания целостной Стратегии, до сих пор отсутствующей в социокультурном дискурсе Республики Абхазия. Содержательная характеристика представленных уровней и определение соответствующих им стратегических направлений позволяет осмыслить и учесть

уникальное социокультурное, социально-политическое и международное пространство, в котором развивается Республика, найти дополнительные ресурсы для сохранения её культурной целостности и самобытности.

В работе впервые обоснована определяющая роль индивидуального уровня сохранения культурного наследия, основополагающая ответственность индивидуумов за создание и сохранение ценностей национальной культуры Абхазии, за их трансляцию и распространение не только внутри страны, но и за её пределами. С учётом вышесказанного приоритетное внимание во вновь созданной Стратегии должно быть уделено индивидуальному уровню, что особенно актуально для малочисленных народов, развивающихся в условиях международной изоляции.

Именно богатое культурное наследие народа, сохранению и развитию которого способствует представленный в работе механизм, служит консолидации общества, является инструментом формирования национального самосознания, способствует определению достойного места каждого среди других культур.

---

## Список литературы:

- Айба М.В. Апсуара, апсуа кьабз, этническая идентичность (к постановке проблемы) // Традиционная культура абхазов — Апсуара. — Сухум: РУП «Дом печати», 2014. — С. 136–169.
- Ачугба Т.А. О некоторых проблемах этнокультурной идентичности абхазов (ретроспективный анализ) // Абхазия в мировой истории и международных отношениях. Посвящается 70-летию Владислава Григорьевича Ардзинба. Материалы Международной научной конференции. Сухум, 14–17 мая 2015 г. — Сухум: АБИГИ, 2016 — С. 621–627.
- Веденин Ю.А. Представление о сущности и структуре опорного каркаса культурного пространства России // Наследие и современность. — 2019. — Т. 2, № 3. — С. 7–23.
- Гицба Х.Д. Динамика развития российско-абхазских отношений после признания независимости Абхазии // Успехи современной науки. — 2016. — Т. 7, № 11. — С. 6–8.
- Гурцкая В.Б., Гурцкая Г.Б. Абхазизмы в прозе Фазиля Искандера // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. — 2007. — № 2. — С. 68–72.
- Дамения И.Х. Россия. Абхазия: Из истории культурных взаимоотношений в XIX – начале XX вв. — Санкт-Петербург: Санкт-Петербург. орг. о-ва "Знание" России, 1994. — 70 с.
- Добрынин Д.С. Понятия «культурное наследие» в гуманитарной науке // Вестник Бурятского государственного университета. — 2012. — № 6-1. — С. 236–239.
- Квициния М.Б. История этноса как компонент этнонационального самосознания // Этнос и культура в эпоху глобализации: Сборник материалов IV Международной научной очно-заочной конференции, 1-2 июля 2021 г. — Краснодар: Изд. КубГТУ, 2021. — С. 325–332.

- Квициния М.Б. О соотношении системы «Апсуара» и национального характера // Традиционная культура абхазов — Апсуара. — Сухум: РУП «Дом печати», 2014. — С. 184–195.
- Квициния М.Б. Судьбы культур малых народов в эпоху глобализации // Этнос и культура в эпоху глобализации: Сборник материалов III Международной научной очно-заочной конференции, 27–28 июня 2019 г. — Краснодар: Изд. КубГУ, 2019. — С. 226–232.
- Кочиева А.А. Деятельность ЮНЕСКО по охране культурного наследия на территории частично признанных и непризнанных государств // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 3. — С. 50–67. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-3-23-50-67>
- Лакербая К.А., Кацяя Р.Н. Институты культурной политики в абхазо-российских отношениях // Наука и общество: Материалы международной научной конференции, Ростов-на-Дону, 18 сентября 2020 года. — Москва: Московский университет им. С.Ю. Витте. — С. 196–202.
- Мелешкина Е.Ю. Формирование территориальных политик в Нагорном Карабахе, Абхазии, Южной Осетии и Приднестровье // Асимметрия мировой системы суверенитета: зоны проблемной государственности. — Москва: МГИМО-Университет, 2011. — С. 105–120.
- Пачули В.П. Русские писатели в Абхазии. — Сухум: Алашара, 1980. — 101 с.
- Прошина З.Г. Транслингвизм и его прикладное значение // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: вопросы образования: языки и специальность. — 2017. — Т. 14, № 2. — С. 155–170. <https://doi.org/10.22363/2312-8011-2017-14-2-155-170>
- Тания К.В., Шанава Т.А. Дипломатия республики Абхазия: 25 лет на службе суверенного государства. — Сухум: Министерство иностранных дел Республики Абхазии, 2018. — 124 с.
- Тванба Л. Р., Шишлова Е.Э. Культурная политика Республики Абхазия как инструмент сохранения историко-культурного наследия // Общество: философия, история, культура. — 2022. — № 10. — С. 156–160. <https://doi.org/10.24158/fik.2022.10.26>
- Федотова К.Е. Деятельность ЮНЕСКО по развитию международных культурно-гуманитарных отношений // Общество: политика, экономика, право. — 2016. — № 9. — С. 22–24.
- Шулумба Б.В. Особенности межкультурного взаимодействия Абхазии и России // Известия Иркутской государственной экономической академии. — 2013. — № 6. — С. 24.
- Grey S., Kuokkanen R. Indigenous Governance of Cultural Heritage: Searching for Alternatives to Co-management // International Journal of Heritage Studies. — 2020. — Vol. 26, № 10. — P. 919–941. <https://doi.org/10.1080/13527258.2019.1703202>
- Sterling C. Critical Heritage and the Posthumanities: Problems and Prospects // International Journal of Heritage Studies. — 2020. — Vol. 26, № 11. — P. 1077–1091. <https://doi.org/10.1080/13527258.2020.1715464>
- Zhu Qian. Heritage conservation as a territorialised urban strategy: conservative reuse of socialist industrial heritage in China // International Journal of Heritage Studies. — 2023. — Vol. 29., № 1–2. — P. 63–80. <https://doi.org/10.1080/13527258.2023.2169954>

## References:

- Achugba, T. A. (2016) 'O nekotorykh problemakh etnokul'turnoy identichnosti abkhazov (retrospektivnyy analiz) [On some problems of the ethno-cultural identity of the Abkhazians (retrospective analysis)]', in *Abkhaziya v mirovoy istorii i mezhdunarodnykh otnosheniyakh. Posvyashchayetsya 70-letiyu Vladislava Grigor'yevicha Ardzinba. [Abkhazia in world history and international relations. Dedicated to the 70th anniversary of Vladislav Grigorievich Ardzinba]*. Sukhum: ABIGI Publ., pp. 621–627. (In Russian).
- Aiba, M. V. (2014) 'Apsuara, abkhazian traditions, ethnic identity (to the formulation of the problem)', in *Traditsionnoi kul'ture abkhazov — Apsuara. [Traditional culture of Abkhazians — Apsuara]*. Sukhum: RUP «Dom pechaty» Publ., pp. 621–627. (In Russian).
- Damenia, I. Kh. (1994) *Rossiya. Abkhaziya: Iz istorii kul'turnykhkh vzaimootnosheniy v XIX – nachale XX vv. [Russia. Abkhazia: From the history of cultural relations in the XIX - early XX centuries]*. Saint Petersburg: Sankt-Peterburg. org. o-va 'Znaniye' Rossii Publ. (In Russian).
- Dobrynin, D. S. (2012) 'Concept "cultural heritage" of the humanity', *Vestnik of the Buryat State University*, (6–1), pp. 236–239. (In Russian).
- Fedotova, K. E. (2016) 'UNESCO activities for the development of international cultural and humanitarian relations', *Obshchestvo: politika, ekonomika, pravo*, (9), pp. 22–24. (In Russian).

Gitsba, H. D. (2016) 'The Dynamics of development of the Russian-Abkhaz relations after the recognition of independence of Abkhazia', *Modern science success*, 7(11), pp. 6–8. (In Russian).

Grey, S. and Kuokkanen, R. (2020) 'Indigenous Governance of Cultural Heritage: Searching for Alternatives to Co- management', *International Journal of Heritage Studies*, 26(10), pp. 919–941. <https://doi.org/10.1080/13527258.2019.1703202>

Gurtskaya, V. B. and Gurtskaya, G. B. (2007) 'Abkhazizmy v proze Fazilya Iskandera [Abkhazism in the prose of Fazil Iskander]', *Bulletin of the Adyghe State University. Series Philology and the arts*, (2), pp. 68–72. (In Russian).

Kochieva, A. A. (2022) 'UNESCO Activities for the Protection of Cultural Heritage in the Territory of Partially Recognized and Unrecognized States', *Concept: philosophy, religion, culture*, 6(3), pp. 50–67. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-3-23-50-67>

Kvitsiniya, M. B. (2014) 'On the correlation of the "Apsuara" system and the national character', in *Traditsionnoi kul'ture abkhazov — Apsuara. [Traditional culture of Abkhazians — Apsuara]*. Sukhum: RUP «Dom pechati» Publ., pp. 184–195. (In Russian).

Kvitsiniya, M. B. (2019) 'The destinies of cultures of small nations in the globalization era', in *Ethnos and culture in globalization era. Proceedings of the Third International Scientific Conference, June 27–28, 2019*, Krasnodar: Publishing Horse of the Kuban State Technological University, pp. 226–232. (In Russian).

Kvitsiniya, M. B. (2021) 'The history of an ethnos as a component of ethnonational consciousness', in *Ethnos and culture in globalization era: Proceedings of the Third International Scientific Conference, July 1–2, 2021*. Krasnodar: Publishing Horse of the Kuban State Technological University, pp. 325–332. (In Russian).

Lakerbaya, K. A. and Katciya, R. N. (2020) 'Institutes of cultural policy in relations between Abkhazia and Russia', in *Nauka i obshchestvo: Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, Rostov-na-Donu, 18 sentyabrya 2020 goda [Science and Society: Proceedings of the International Scientific Conference, Rostov-on-Don, September 18, 2020]*. Moscow: Moskovskiy universitet im. S.YU. Vitte. Publ., pp. 196–202. (In Russian).

Meleshkina, E. Yu. (2011) 'Formation of territorial polities in Nagorno-Karabakh, Abkhazia, South Ossetia and Transnistria', in *Asymmetry of the world sovereignty system: zones of troubled stateness*. Moscow: MGIMO-Universitet Publ., pp. 105–120. (In Russian).

Pachulia, V. P. (1980) *Russkie pisateli v Abkhazii [Russian writers in Abkhazia]*. Sukhum: Alashara Publ. (In Russian).

Proshina, Z. G. (2017) 'Translingualism and its application', *RUDN Journal of Language Education and Translingual Practices*, 14(2), pp. 155–170. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2312-8011-2017-14-2-155-170>

Shulumba, B. V. (2013) 'Peculiarities of cross-cultural interaction between Abkhazia and Russia', *Izvestiâ Irkutskoj gosudarstvennoj èkonomičeskoj akademii*, (6), p. 24. (In Russian).

Sterling, C. (2020) 'Critical Heritage and the Posthumanities: Problems and Prospects', *International Journal of Heritage Studies*, 26(11), pp. 1077–1091. <https://doi.org/10.1080/13527258.2020.1715464>

Tania, K. V. and Shanava, T. A. (2018) *Diplomatiia respubliki Abkhaziia: 25 let na sluzhbe suverennogo gosudarstva [Diplomacy of the Republic of Abkhazia: 25 years in the service of a sovereign state]*. Sukhum: Ministerstvo inostrannykh del Respubliki Abkhaziia Publ. (In Russian).

Vedenin, Yu. A. (2019) 'The idea of Russian cultural space supporting framework essence and structure', *Heritage and modern times*, 2(3), pp. 7–23. (In Russian).

Tvanba, L.R. and Shishlova, E.E. (2022) 'Cultural Policy of the Republic of Abkhazia as a Tool for the Preservation of Historical and Cultural Heritage', *Obščestvo: filosofiâ, istoriâ, kul'tura*, (10), pp. 156–160. (In Russian). <https://doi.org/10.24158/fik.2022.10.26>

Zhu, Qian. (2023) 'Heritage conservation as a territorialised urban strategy: conservative reuse of socialist industrial heritage in China', *International Journal of Heritage Studies*, 29(1–2), pp. 63–80. <https://doi.org/10.1080/13527258.2023.2169954>

### Информация об авторах

**Екатерина Эдуардовна Шишлова** — доктор педагогических наук, профессор кафедры педагогики и психологии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия).

**Лиана Руслановна Тванба** — аспирант кафедры педагогики и психологии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия).

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

***Information about the authors***

**Ekaterina E. Shishlova** — Doctor of Pedagogy, Professor of the Department of Pedagogy and Psychology, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454 (Russia).

**Liana R. Tvanba** — PhD student, Department of Pedagogy and Psychology, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia).

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

Статья поступила в редакцию 19.12.2022; одобрена после рецензирования 27.01.2023; принята к публикации 27.02.2023.

The article was submitted 19.12.2022; approved after reviewing 27.01.2023; accepted for publication 27.02.2023.



Исследовательская статья

УДК 008 7.07 7.046.1

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-109-120>

## ХРАНИТЕЛЬ БУРЯТСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ФЕНОМЕН ДАШИ НАМДАКОВА

Рустам Эрдэмович Болотов

МГИМО МИД России, Москва, Россия  
[bolotov.rustam98@gmail.com](mailto:bolotov.rustam98@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-7806-9209>



**Аннотация.** В статье рассматривается творчество известного российского скульптора и архитектора Даши Намдакова. В исследованиях, посвящённых Намдакову, неизменно отмечается, что истоки его таланта кроются в глубинах бурятского традиционного искусства. В свою очередь, корни бурятского искусства уходят вглубь веков: отдельные образы можно проследить ещё на материальных свидетельствах эпохи палеолита, — например, женских статуэток, которые были найдены А.П. Окладниковым на стоянках Прибайкалья. На маленьких скульптурках, сделанных из кости мамонта, тонко проработаны линии лица, которое окаймляют волосы в виде лучей и змей. Головные уборы и одежда в этих статуэтках украшаются звериными элементами, которые можно интерпретировать как элементы нативной архаической культуры, позднее нашедшей своё продолжение в мирозерцании шаманизма. Так древние синкретические образы, объединяющие религиозный культ, мифологию и то, что в современном понимании представляет собой искусство, древние верования и представления о мироздании, проецируются в культовые образы бурят-монголов, а затем транслируются современным автором в причудливом сплаве архаических верований и эзотерики. Своеобразие бурятского искусства накладывает оригинальный и неповторимый отпечаток на современную художественную культуру, вызывает в чувствах людей, посещающих выставки Даши Намдакова, «удивительную связь» современности и мифологической древности. Статья включает короткое интервью с мастером-ювелиром Даши Намдаковым, где он рассказывает о своём творчестве, размышляет о его истоках и делится планами на будущее.

**Ключевые слова:** Даши Намдаков, шаманизм, традиционные ремёсла, ювелирное искусство, Бурятия, культура Бурятии, искусство Бурятии

**Благодарности:** Дашиме Бальжановичу Намдакову, скульптору, художник-графику, ювелиру и дизайнеру, заслуженному художнику РФ, члену Союза художников России, Академику Российской Академии Художеств.

**Для цитирования:** Болотов Р.Э. Хранитель бурятской идентичности: феномен Даши Намдакова // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 109–120. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-109-120>

Research article

## KEEPER OF BURYAT IDENTITY: THE PHENOMENON OF DASHI NAMDAKOV

Rustam E. Bolotov

MGIMO University, Moscow, Russia  
bolotov.rustam98@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7806-9209>

**Abstract.** The article examines the work of the famous Russian sculptor and architect Dashi Namdakov. It is suggested that the origins of his talent lie in the depths of Buryat traditional art. The roots of Buryat art date back to the Paleolithic era, which is confirmed by the images of female figurines that were found by A. P. Okladnikov during the excavations of the prehistoric sites of the Baikal region. On the small sculptures made of mammoth bone, the lines of the face are finely worked out and the faces are framed in hair in the form of rays and snakes. Hats and clothes in these figurines are decorated with animal elements, which are considered to denote the native archaic culture which later appeared in a shamanic worldview. The basis of ancient art was syncretic and synthesized religious cult and myths. Later on ancient art, beliefs and ideas about the universe were incorporated in the cult images of the Buryat Mongols and today are communicated in a combination of archaic beliefs and esoterism. This peculiarity of Buryat art leaves an original and unique imprint on modern art culture. Visitors of Dashi Namdakov's exhibitions get the feeling of an amazing connection between modernity and mythological antiquity. The article includes a short interview with the master jeweler Dashi Namdakov, in which he speaks about his work, about its origins and his future expectations.

**Keywords:** Dashi Namdakov, Nomad's Universe, shamanism, traditional crafts, jewelry art, Buryatia, culture of Buryatia, art of Buryatia

**Acknowledgements:** Dashi B. Namdakov — sculptor, graphic artist, jeweler and designer, Honored Artist of the Russian Federation, member of the Union of Artists of Russia, Academician of the Russian Academy of Arts.

**For citation:** Bolotov, R. E. (2023) 'Keeper of Buryat Identity: The Phenomenon of Dashi Namdakov', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 109–120. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-109-120>

### Истоки творчества бурятских мастеров

Даши Намдаков — один из тех современных художников, которых называют выразителями «духа

предков» [Кубатова, 2022:198]. Его работы погружены в историю. И вместе с тем, «своей пугающей откровенностью» затрагивают самые потаённые струны души зрителя.

Прежде, чем говорить о биографии Даши Намдакова, совершим краткий экскурс в особенности культурной ситуации, которую переживает сегодня Бурятия. Не секрет: одним из источников вдохновения художника стало прошлое бурятского народа, недаром его нередко называют выразителем народного духа. При этом говоря об истоках самого традиционного искусства Бурятии, стоит отметить: его корни уходят вглубь веков, в те времена, когда население Забайкалья ещё только начало формировать образы мира в первых синкретических верованиях. Народ этого региона бережно сохранил эти образы прежде всего в традиционных ремёслах, на протяжении тысячелетий сохранявших и развивавших материальную культуру древности, воплотившую особенности духовной культуры предков. Известно, что в XIX в. традиционные бурятские художественные изделия (например, серебряные украшения) прославили своих авторов далеко за пределами Забайкальской области царской России, в которую территориально входили нынешние Республика Бурятия и Забайкальский край [Павлинская, 2008: 224].

Разумеется, исторический путь «хранения традиции» никогда не бывает гладким и беспроблемным. Известно, что традиционное бурятское искусство не раз угасало, но затем вновь и вновь возрождалось. Так, в минувшем столетии, в эпоху становления советской власти, произошёл очередной спад, который продлился не одно десятилетие. Однако в уже 1970-ые гг. наблюдается период активизации деятельности, например, в бурятском ювелирном деле [Бальжурова, 2012: 155]. Именно в эти годы Союз художников Бурятской АССР возглавил Дашинама Дугарович Дугаров. Народный художник Бурятии и Российской Федерации, член-корреспондент Российской Академии художеств Д.Д. Дугаров разработал целую программу возрождения традиционных промыслов. Он знал и помнил прошлое бурятского искусства, и сделал всё, чтобы вернуть утраченные традиции. По его инициативе полвека назад Совет Министров автономной республики создал в пригороде Улан-Удэ посёлок (ныне именуемый

Солдатским) — для проживания, учёбы и работы народных умельцев со всех районов не только республики, но и соседних регионов. Посёлок стал настоящей кузницей кадров бурятских мастеров различных художественных ремёсел и промыслов.

В результате с конца XX в. и по сей день традиционные ремёсла, а вместе с ними и изобразительное искусство, переживают в Бурятии своеобразный ренессанс, осознанно возвращая в обиход традиционную культурную оптику. Даши Намдаков — ярчайший представитель этого ренессанса. Сохраняя и развивая наработанные традиции, обновляя творческие приёмы и расширяя горизонт культурного взаимодействия, мастера искусства Бурятии принимают активное участие в международных проектах; уверенно представляют свои работы не только на городских, и межрегиональных, но и на всероссийских и международных выставках. Это не удивительно: этноискусство в наши дни бурно развивается не только в Бурятии, но и во всём мире.

### **Сохраняя и укрепляя народные традиции: кузнечное дело, ювелирное мастерство и современная станковая скульптура**

Бурят-монголы создавали украшения, воплощая в них дух природы. Ремесло в этом случае предстаёт как таинство поддержаний традиций своих предков. В свою очередь использование произведений прикладного искусства также носило выраженный культовый характер. Например, ювелирные украшения создавались преимущественно для женщин рода; эти предметы передавались из поколения в поколение от матери к дочери. Украшения, выполненные из серебра, дополнялись драгоценными камнями. Бурятские девушки и женщины носили украшения на голове, руках, шее. Также некоторые изделия предназначались для ношения на бедрах и талии поверх дэгэла — традиционного женского платья. Важно ещё раз подчеркнуть: для бурят украшения служили не только дополнением к наряду, но несли в себе сакральное значение, вы-

полняли роль оберегов, которые помогали защитить их хозяев от злых духов и иных опасностей. И сейчас многие женщины и мужчины верят в силу оберегов и хранят связанные с ними традиции. Однако было бы неверно игнорировать декоративную функцию украшений у бурят. Изделия из драгоценных металлов и камней удовлетворяли эстетические потребности народа, представляя собой немногие радости кочевого образа жизни; давали возможность самоутверждения на различных религиозных и светских праздниках, таких как Сагаалган (новый год по лунному календарю), летний праздник Наадам, или игры трёх мужей (соревнования в конных скачках, бурятской борьбе и стрельбе из лука по кеглям). Как не стремиться к красоте на таком «балу» степных кочевников.

Таинство мастерства в создании украшений носило семейный характер. Все секреты и нюансы изготовления украшений в роду передавались по наследству только самым достойным, о чём свидетельствует шлейф из мифов и сказаний. Так называемые «кузнечные гимны» пронесли из давних времён предания о том, что ремесленники – создатели украшений имели особый дар, которым были наделены в силу «божественного происхождения». Согласно легенде, родоначальником кузнечного дела у бурят был Божигтой-убгэн, кузнец-небожитель, миссия которого состояла в зарождении кузнечного ремесла на земле. А каждый из его девяти сыновей унаследовал дар определённого Богом кузнечного инструмента. В силу такой сакрализации мастерства на бурятской земле сложилось особое уважительное и трепетное отношение к кузнецам и ювелирам [Банаева, 2008: 269]. В самом деле, работая с металлом довольно сложно выделить мелкие, незаметные глазу, детали. Однако уникальное мастерство, сравнимое в мифе с божественным происхождением, давало возможность *дарханам* (так называли кузнецов и ювелиров) показать через неповторимый художественный стиль всю красоту и утончённость, певучесть и гармонию национальной культуры бурят, передать из поколения в поколение духовные ценности бурятской культуры.

В современном ювелирном искусстве украшения приобретают новую форму, наполняются стилем, продиктованным духом времени; и вместе с тем сохраняют непосредственную дерзость и одновременно певучесть бурятской традиции. Бурятский народ славится многими известными мастерами, среди которых можно выделить Б.Г. Жамбалова, Х.Ж. Дашицыренова. Большим спросом пользуются произведения Д. Санжиева, А. Чинбата, Э. Манзарова, Б. Жамбалова и многих других авторов, чьи работы неоднократно экспонировались на всесоюзных и зарубежных выставках. В настоящее время успешно продолжают работать, З. Жамбалов, Ж. Эрдынеев, В. Русских, Н. Танганов и ряд других художников. В России в последние годы стал известен молодой ювелир-оружейник Жигжит Баясхаланов. Он также пробует свои силы в изготовлении скульптур, выполненных в бронзе.

В искусстве бурятских художников и скульпторов прослеживается культурная память коренных народов, проживавших в азиатской части России, в Прибайкалье и Забайкалье. Созданные в этих краях произведения кузнечного ремесла, декоративно-прикладного искусства и других жанров национального изобразительного искусства, «выросших» из этого древнего корня, продолжают восхищать своей оригинальностью и глубиной, привлекая внимание специалистов со всего мира.

Дашинима Бальжанович Намдаков в наши дни является одним из ярких представителей современного искусства, продолжающих дело предков и традиции бурятских дарханов. При этом работы Д. Намдакова не только сохраняют традиции своего народа, но и воссоздают их в авангардном стиле. Творческий подход к наследию предков позволил ему выработать свой неповторимый почерк, который нашёл выражение в форме и пластике его работ. Особая одухотворенность присутствует в каждой скульптуре, каждом изделии, создавая баланс пропорций и гармоничности, передаёт уникальность мирозерцания и мироощущения бурятского этноса [Земляная, 2015: 67].

Если постараться выделить основные направления творчества Намдакова, то следует назвать:

- его ранние работы посвящены анималистической тематике; в скульптурных композициях отражена этнологическая концепция видения самобытной культуры бурятского народа как части кочевой культуры народов Внутренней Азии;
- особое место занимают его монументальные работы зрелого периода — памятник воинам под Ржевом, скульптура скорбящей матери у храма, сооруженного Министерством обороны РФ;
- параллельно им создаются миниатюры, предметы декоративно-прикладного и ювелирного искусства; и даже куклы, при создании которых он сотрудничает со своими сёстрами, внося действенную лепту в современную культуру, основанную на традиционной культуре бурятского народа.

Творчество художника узнаваемо, всё здесь имеет определённый мифологический смысл. Возможно поэтому его работы рождают «странные» для современного человека образы и формы, ускользающие от сухой рациональности. Создавая из хаоса мыслей, сопряженных с бессловесностью, такую удивительную художественную форму, соединяющую космическую красоту и грацию с видением первозданной природы, не тронутой цивилизацией, художник, как и его доисторический предок-ремесленник, един с природой, в некотором смысле наивен и бесхитростен, прямодушен и доверчив в своей тяге к единству с ней.

Работы Д. Намдакова создаются посредствомковки и смешанной техники художественного литья. Практически все скульптуры выполнены из меди, золота, бронзы и серебра. В некоторых работах встречается кость, конский волос и дерево. Однако независимо от вида изделия, все они пронизаны уникальным авторским стилем, основанном на национальной культуре бурят [Миненко, Усольцев, 2020:2016].

Благодаря соединению классического и традиционного Востока с европейской цивилизацией Даши Намдаков в своих работах достиг поразительной, только ему

присущей индивидуальности. С одной стороны, его ярко выраженный стиль носит черты, истоки которых можно обнаружить не только в кузнечном деле, но и в старинных бурятских улигерах и напевах, в широко понятых традициях этого уникального народа, испокон веков, живущих в Забайкалье и Предбайкалье [Комарова, 2021:49]. С другой стороны, Даши Намдаков на высочайшем уровне овладел техникой бронзового литья, которой обучился, находясь в Италии.

Дашинами Намдаков по праву признан национальным достоянием бурятского народа. Он прославил скромную по мировым масштабам этническую Бурятию так, что искусством и творчеством бывших степняков и скотоводов, в далёком прошлом храбрых воинов Чингисхана, заинтересовались на всех континентах и в странах нашей планеты. Международную популярность искусство бурятской скульптуры приобрело благодаря имени Даши Намдакова. Мировое сообщество высоко оценило неповторимость и живую органику, живущие одновременно в его работах. Преданность традициям, сочетающаяся с уникальным видением мира, придаёт изделиям автора особый шарм и неповторимость, что делает его работы феноменом выражения идентичности бурятской культуры. При этом художнику удаётся воплощать в своём творчестве этническую самобытность, задевающую струны души зрителя вне зависимости от его принадлежности к тому или иному народу, этносу, нации. С полным правом можно сказать, что искусство художника не только уникально, но и интернационально (и в этом смысле имеет универсальное значение).

### **Даши Намдаков — скульптор и архитектор, певец родной земли**

Предки Даши Намдакова — хори-буряты, один из самых многочисленных этносов Сибири, происхождение которых связано с кочевыми племенами байырку и курыкан, известных еще с V–VI вв.н.э. [Кубанова, 2022]. Даши Бальжанович Намдаков родился в 1967 г. в небольшом бурятском селе Укурик, в Забайкалье, у

подножий величественных вершин Яблонового хребта, который является великим водоразделом — на восток от хребта воды текут в Тихий океан, а на запад — в Байкал и далее в Северный Ледовитый океан. Даши Намдаков был шестым ребёнком в семье, где всего было 8 детей. Отец назвал сына Дашиным, в переводе на русский это значит «удачливое солнце» [Ткачева, 2018:153]. Будучи резчиком по дереву, отец учил своих детей базовым навыкам своего ремесла.

Автобиографические воспоминания Даши Намдакова, особенно детских лет, поясняют присутствие в его творчестве запредельного начала как отклика на ниспосланные свыше испытания и их чудесное преодоление. В детстве он пережил тяжелую болезнь, потом случилось неожиданное выздоровление (его вылечил бурятский шаман)<sup>1</sup>. Он и предсказал маленькому Дашиному, что его «предназначение быть художником, а не ламой или буддистом-отшельником» [Ткачева, 2018: 153]. Следствием этого духовного опыта стало желание художника поделиться со всем миром историей своего народа, донести до людей те таинственные образы, которые хранятся в легендах и сказаниях, создавая историческую летопись предков. Труд художника таким образом имеет ярко выраженное воспитательное значение, напоминая современникам о необходимости чтить прошлое и не забывать историю своего народа.

Интересно, что Даши Намдаков, запечатлённый многочисленными фотографиями и другими видеоматериалами, выглядит просто и без снобизма, в нём нет надменности и небрежной иронии к собеседнику. Он аристократичен и всегда, даже когда улыбается очень серьёзен. Его фигура, как у всякого джигита, пропорционально сложена, в его пластичных движениях видна внутренняя интеллектуальная и внешняя физическая сила. На открытии выставки в США один из выступающих,

профессор американского университета, сказал: две тысячи лет назад Даши был бы шаманом, тысячу лет назад — ламой, а сегодня он — художник [Ткачева, 2018: 155]. Меткое сравнение довольно точно передаёт особую роль современного искусства, которое возвращается к своему положению ключевого модератора социокультурной реальности и транслятора национально-культурных ценностей.

Однако, признавая наличие у творчества Даши Намдакова мощного фундамента, связывающего его с традиционной национальной культурой, нельзя не прислушаться к его оппонентам, которые относят его творения к «эзотерическому» либо «окультистному» искусству. Так, говоря о специфике юнгианских мотивов образного языка скульптора, М.Л. Ткачева сближает его произведения с «сюрреалистическими экспериментами, основной мотив которых — превращение, промежуточные формы жизни, двусмысленность и неразличимость явлений. Из всех персонажей XX в. Даши наиболее близок Сальвадору Дали по степени убедительности его образов и способности делать незаметным зазор между реальностью и фантастикой, парадоксальностью и наглядной достоверностью» [Ткачева, 2018: 155]. В самом деле, в качестве «особой сферы культуры» выступает сегодня оккультизм, вобравший в себя «явления, не подпадавшие, по мнению журналистов, под компетенцию науки или религии»; созданная ею «вуаль необъяснимого» покрывает в том числе и «восточную мистику» [Носачев, 2011: 54].

Так или иначе, в творчестве Д. Намдакова просвечивает бурятская идентичность, мягкая и немногословная, философски задумчивая, схваченная в миг самосозерцания во Вселенной, в которой они, человек (наделённое умом и телом существо) и Вселенная, как бы меняются местами и наблюдают друг за другом. Многослойность философской рефлексии, включающей философско-религиозный опыт, в худо-

<sup>1</sup> Бухарова О. Ангелы Даши Намдакова. Интервью. // Бурятия — культурный центр российского Востока. — 2020. — 2 сент. — URL: <https://minkultrb.ru/articles/interview/18478-angely-dashi-namdakova/>

жественном преломлении произведений Д. Намдакова передаёт сложность отношений человека и мира во всём их богатстве и многообразии, оставляя зрителя один на один с загадкой бытия. Неуловимое, загадочное, фантастическое в его искусстве (в частности, в скульптуре) соседствует с добрым юмором и невероятной нездешней красотой. Объёмность скульптурных форм даёт возможность более ярко отразить эффект создаваемого предмета. Параллельно прослеживается стремление художника соединить скульптуру с природным пространством, с безбрежными степными просторами или с необозримой Байкальской водной гладью, в спокойствии и умиротворении которых хранится таинство сбережения огромных природных сил.

С этим мировидением связана давняя мечта Даши Бальжановича построить на берегу Байкала, в туристической зоне «Байкальская гавань», отель в виде гигантской головы мамонта с бивнями, погружёнными в байкальскую воду. Это сооружение, как он полагает, будет смотреться весьма аутентично на фоне бескрайнего водного пространства. При этом высота бивня будет достигать 100 метров, а в голове мамонта разместятся конференц-залы и различные помещения<sup>2</sup>. Если задумка станет реальностью и мамонт раскинет свои бивни на берегу Байкала, это произведение может стать визитной карточкой республики, сродни Эйфелевой башни в Париже или монументу Чингисхана в Монголии, привлекающих туристов со всего мира. Резиденты «Байкальской гавани» поддержали эту идею и уже начали строить новые гостиницы. Они понимают, что туристам интересны не просто отели. Многие хотят именно местного колорита, и этноотель

в виде огромного мамонта на фоне Байкала способен увеличить туристический поток. К слову, этот проект поддерживает основатель Иркутской нефтяной компании Николай Буйнов (хотя проект и вызвал много споров, как, отметим, почти все монументальные работы Даши Намдакова). Тем не менее предполагается, что при поддержке инициативного и смелого главы Бурятии Алексея Цыденова в ближайшее время проект может быть осуществлён.

Вместе с тем, нельзя не сказать: скульптура «Хранитель Байкала», сооружённая Д. Намдаковым на острове Ольхон, несмотря на многочисленные восторженные отзывы официальных лиц и кампанию поддержки в прессе<sup>3</sup>, воспринимается отнюдь не всеми местными жителями как элемент сохранения священного моря — напротив, полагают некоторые, подобные коммерческие проекты не способствуют сохранению природоохранной зоны Байкала<sup>4</sup>; подверглись критике в публичном пространстве и такие его работы, как например выставленная им в Лондоне скульптура Чингисхана (выставка в Гайд-парке была приурочена к 850-летию со дня рождения завоевателя)<sup>5</sup>.

В 2020 г. Даши Бальжанович выступил с инициативой создания проекта, который поможет возродить его малую родину. Им стал Ленд-арт-парк «Тужи», который создан в двухстах километрах от Улан-Удэ, на берегу реки у села Укурик Хилокского района — на родине Даши Намдакова. Торжественное открытие парка прошло в августе 2021 г.

В 2022 г. запущена вторая очередь по строительству парка. Здесь возводятся спортооружения, жилые корпуса. Однако наиболее занимательным будет создание

<sup>2</sup> Даши Намдаков разработал проект отеля в виде мамонта для размещения на Байкале // ИА «Иркутск онлайн». — 2017. — 24 мая. — URL: <https://www.irk.ru/news/20170524/project/>

<sup>3</sup> Скульптуру «Хранитель Байкала» устанавливают на Ольхоне // Общественно-политическая газета «Областная». — 2018. — 12 дек. — URL: <https://www.ogirk.ru/2018/12/12/skulpturu-hranitel-bajkala-ustanavlivajut-na-olhone/>

<sup>4</sup> В статье проекта ЭКОДЕЛО Виталий Рябцев называет эту скульптуру не иначе, как «скандальной», см.: Рябцев В. Над Байкалом сгущается тьма // Экодело. — 2018. — 11 дек. — URL: [https://ecodelo.org/rossijskaya\\_federaciya/sibirskiy\\_fo/irkutskaya\\_oblast/44384-nad\\_baykalom\\_sgushchaetsya\\_tma?fbclid=IwAR2qzmP24\\_1nnqRnazlb5hmBSwp6-N4Ny\\_VpqrwAPLX0S\\_Ni4XAfuk-12Xk](https://ecodelo.org/rossijskaya_federaciya/sibirskiy_fo/irkutskaya_oblast/44384-nad_baykalom_sgushchaetsya_tma?fbclid=IwAR2qzmP24_1nnqRnazlb5hmBSwp6-N4Ny_VpqrwAPLX0S_Ni4XAfuk-12Xk)

<sup>5</sup> В Лондоне разгорелся скандал вокруг памятника Чингисхану // РБК. — 2012. — 21 апр. — URL: <https://www.rbc.ru/society/21/04/2012/5703f6699a7947ac81a6733f>

центра креативных индустрий. Во время презентации проекта скульптор обратился к вице-премьеру — Полномочному представителю Президента России в Дальневосточном федеральном округе Юрию Трутневу с просьбой выделить средства для проведения дополнительного электрообеспечения и благоустройства ленд-арт-парка. Ю. Трутнев, ознакомившись более подробно с проектом этнопарка, одобрил колоритные идеи и поручил ПАО «Русгидро» и Минвостокразвития России оказать содействие в реализации проекта по созданию парка развития искусств «Тужи»<sup>6</sup>. Власти также помогли обустроить дороги и провести к объекту электричество и интернет.

### С чего всё начиналось — и к чему пришло

В 1992 г. молодой Даши Намдаков начал свой тернистый путь к вершинам славы в Улан-Удэ, где сначала помогал скульптору Геннадию Васильеву; так что с полным основанием можно сказать, что его творческий путь начинался под наставничеством бурятского скульптора Г.Г. Васильева [Кубанова, 2022: 199]. Г.Г. Васильев стал его наставником. Но не учителем: Даши сразу пошёл своим путём, в поиске своего почерка в чём-то даже отвергая идеи наставника. Даши Намдаков творит по своим правилам, порой неосозанным, идущим от, казалось бы, хаоса идей, смутных представлений о том, что должно получиться в оригинале. Бессонные ночи и трудные, напряжённые дневные будни, мучительные думы и переживания ведут своей неизведанной дорогой к совершенству. На финише мы видим произведение, созданное как бы самой природой, дарованное шаманскими верованиями и буддийскими наставлениями.

Набравшись первоначального опыта и первичных представлений о своей будущей работе, Даши открыл маленькую

ювелирную мастерскую, как он говорил позднее, «помещение было три на два». Здесь-то и начался процесс создания скульптур, которые стилизовались под находки из древних курганов. Затем, в 1988 г., Даши поступил в Красноярский государственный художественный институт, а уже через два года состоялась его первая выставка в г. Иркутск, которая подарила известность художнику [Никульская, 2017: 92]. «В 2000 г. в Иркутске открылась выставка Даши Намдакова, после которой его узнал весь мир», — рассказывала представителям СМИ директор Иркутского областного художественного музея Наталья Сысоева. Именно в Иркутске Даши Намдаков был принят в Союз художников России и получил первую творческую мастерскую. Сейчас в Иркутском музее есть 11 работ мастера; большая часть произведений с первой персональной выставки была приобретена иркутскими коллекционерами и меценатами, которые сразу оценили степень таланта бурятского художника. На той первой выставке были выставлены такие работы, как «Поющая раковина», «Принцесса», «Кокон», «Обнаженная с ягодкой», «Юность», «Воин», «Всадник», — сегодня эти произведения уже стали классикой бурятской станковой скульптуры.

Многие сюжеты позднее мастер воплотил в монументальных работах. Но 22 года назад они поразили всех, ведь ничего подобного в бурятском искусстве на тот момент не существовало. В его произведениях одновременно присутствовало очарование Востока, связь с общей мировой культурой и какая-то тихая гармония, которую хотелось уловить, вглядываясь в эти скульптуры. Вспоминая те дни, научный сотрудник Иркутского музея Татьяна Огородникова говорила, что феномен Намдакова состоит в том, что первая выставка получилась необычная, люди сразу стали приходить, звонить. Самое удивительное, что один за другим пошли иркутские ху-

<sup>6</sup> Юрий Трутнев: мы поможем развитию проекта по созданию парка искусств «Тужи» в Забайкалье // Министерство Российской Федерации по развитию Дальнего Востока и Арктики. — 2022. — 8 июня. — URL: [https://minvr.gov.ru/press-center/news/yuriy\\_trutnev\\_my\\_pomozhem\\_razvitiyu\\_proekta\\_po\\_sozdaniyu\\_parka\\_iskusstv\\_tuzhi\\_v\\_zabaykale/](https://minvr.gov.ru/press-center/news/yuriy_trutnev_my_pomozhem_razvitiyu_proekta_po_sozdaniyu_parka_iskusstv_tuzhi_v_zabaykale/)

дожники. У всех был огромный интерес, без всякого скептицизма и творческой зависти. К нему как-то все было сразу расположены. И главное, что с течением времени это отношение не изменилось, несмотря на его известность. И сам Даши остался человеком добрым и искренним. А ещё Татьяну Огородникову поразили простые зрители. «Никогда не забуду, как к его “Шаману” много раз приходила одна учительница, которая призналась, что работа запала ей в самую душу», — рассказывает она<sup>7</sup>.

«Именно художественный музей им. В.П. Сукачева и город Иркутск поставили меня на ноги как художника, после выставки в 2000 г. передо мной открылись двери всех музеев мира», — признался Даши Намдаков в одном из интервью Иркутской «Областной газете»<sup>8</sup>.

После Иркутска Д. Намдаков представил своё творчество в Центральном доме художника в Москве, а уже через год — в Нью-Йорке, потом в Лос-Анджелесе, в Токио и Пекине. Художник оставил свой творческий след в таких музеях, как Государственный Эрмитаж, Пекинский музей мирового искусства, а также в известных галереях — Nalcyon в Великобритании и National Arts Club в США. В творческой биографии скульптора присутствует и участие в госпроекте под эгидой Российской национальной выставки, проходившей на территории Франции [Никульская, 2017].

И сегодня, несмотря на мировую славу, Даши Намдакова не поразила звёздная болезнь. Кроме того, художник через все эти годы пронёс чувство благодарности к Иркутску и его жителям, которые поддержали его творчество на этапе выхода к зрителю.

Творения художника хранятся в 25 странах мира. В России они есть, как уже говорилось, в Санкт-Петербурге в фондах Государственного Эрмитажа, Российского этнографического музея, в Москве — в Музее искусств народов Востока, Музее

современного искусства; одна из скульптур Даши Намдакова выставлена в ГИМе; а его знаменитая скульптура «Стихия» находится в личной коллекции Президента России В.В. Путина. Выставляются работы скульптора также в музеях многих стран мира, в том числе — в «Тибет-Хаусе» (Нью-Йорк), «Музее искусств» (Гуанчжоу, Китай). Его произведения находятся в частных коллекциях бизнесмена Р. Абрамовича, в частных собраниях коллекционеров Германии, Франции, Бельгии, Швейцарии, Финляндии, Японии, США, Тайваня. Например, работами Намдакова обладают экс-канцлер Германии Г. Шрёдер, звезда кантри-музыки В. Нельсон, актриса У. Турман [Никульская, 2017; Миненко, Усольцев, 2020].

Не менее эпичен, оригинален и талантлив Даши Бальжанович и как архитектор. В столице Татарстана, городе Казань по его проекту построено грандиозное здание «Центр семьи» в виде казана с большой чашей. Необычное сооружение вызывает неподдельный интерес у самих казанцев и у гостей города, здание стало одним из символов этого уникального города на Волге.

### **Даши Намдаков: «Все в нашей семье всегда что-то мастерили...»**

И вот мы ведём беседу с российским скульптором, художником-графиком, ювелиром и дизайнером, членом-корреспондентом Российской академии художеств, заслуженным художником Российской Федерации Дашиным Бальжановичем Намдаковым в его Московском офисе<sup>9</sup>. Прошу мастера рассказать, когда он впервые почувствовал тягу к искусству, как это было. Лаконичность его ответов немного удивила меня, поэтому сразу всплыло в память выражение о краткости — сестре таланта.

**Даши Намдаков (Д.Н.):** Сколько себя помню, я всегда что-то пытался делать. Не было под рукой бумаги и карандаша,

<sup>7</sup> Орлова Е. Эффект Даши Намдакова // Общественно-политическая газета «Областная». — 2020. — 12 фев. — <https://www.ogirk.ru/2020/02/12/jeffekt-dashi-namdakova/>

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Интервью состоялось 15 апреля 2022 г.

и я вслед за отцом резал из дерева ножичком, и вся одежда была в мелких дырочках от этих стараний. Вся семья, старшие и младшие, что-то мастерили.

**Рустам Болотов (Р.Б.):** Пожалуйста, вспомните о своей первой значимой работе, которая привлекла общественное внимание...

**Д.Н.:** В мастерской Геннадия Георгиевича Васильева, скульптора, я вырезал из дерева работы. На своей первой выставке в Иркутске я показал скульптуры «Торс» и «Голова лошади» из дерева наряду с работами в бронзе.

**Р.Б.:** Что или кто вдохновлял Вас в самом начале Вашего творческого пути?

**Д.Н.:** Всегда моим первым учителем я считал своего отца. Он был уникальным человеком. И чем больше времени проходит, тем очевиднее становится этот факт: отец научил меня и всех моих братьев и сестер любить труд, красоту и творчество.

**Р.Б.:** Сейчас модным стало говорить о многообразии культур, мультикультурализме, о глобализации всех общественных, в том числе и культурных процессов. Какое место Вы бы дали бурятской культуре в этом глобальном мире? И как бы Вы оценили свой личный вклад в развитие бурятской культуры?

**Д.Н.:** Процессы глобализации объективны и от моего мнения не зависит результат общечеловеческого развития. Но каждый народ со своей культурой вносит свой вклад в общемировую культуру. Я стараюсь сохранить свои народные традиции осмысленно, развиваюсь в сфере современного искусства. Каждый из художников вносит вклад в развитие культуры. Только так формируется объективная картина мира.

**Р.Б.:** У нас в Бурятии очень многих волнует вопрос: почему у нас в республике нет Вашей значимой скульптурной работы? Планируется ли создание такой работы в столице нашей республики Улан-Удэ? или на Байкале? Если да, то на какой стадии находятся эти решения?

**Д.Н.:** В Национальном музее Бурятии хранятся несколько моих скульптур, графических листов, в том числе и эскизов

городской ландшафтной скульптуры, которые не удалось осуществить. Но переговоры ведутся, они конкретны. Глава Бурятии Алексей Самбуевич Цыденов заинтересован в сотрудничестве, у нас есть планы, которые мы намереемся реализовать.

**Р.Б.:** Вернёмся к вопросу об истоках Вашего творчества. Что является для Вас источником вдохновения в создании новых скульптур, новых архитектурных работ? И, если возможно, поделитесь пожалуйста творческими планами.

**Д.Н.:** Никогда не угадаешь, что будет новым толчком для создания той или иной композиции. Воспоминания о детстве, сказки стариков, наши обычаи или какой-то обряд, вызывавший бурю эмоций... Но я не загадываю вперёд. Очень хочется делать крупные формы для ландшафта Сибири, необъятной степи или горных отрогов. Пейзажи вокруг нас просто уникальные, история потрясающая и интересная.

**Р.Б.:** И последнее — наверное, очень важное для жизни художника, великого мастера, каким Вы признаны современной общественностью, — есть ли у Вас ученик или ученики, способные продолжить ваш путь? Многие искусствоведы склонны говорить о «Школе Намдакова». Как Вы к этому относитесь? Ваше творчество выходит за рамки так называемого постреализма, соцреализма и т.д. Значит ли это, что складывается новая — Ваша — школа?

**Д.Н.:** Мы работаем в команде, в нашей студии молодые и уже опытные скульпторы и художники, мастера-ювелиры и архитекторы. Мы просто единомышленники. Вряд ли можно говорить о школе Даши Намдакова. Но пройдут годы и всё будет расставлено по своим местам. Мне кажется, что размышления о жизни пришли к нам в семье от родителей, их тихого и доброго отношения друг к другу, к своим детям. Это традиция, в которой сочетается высокая личностная культура с культурой всего народа, она и отражается в восточной философии, в языке, в мифологии.

### Заклучение

Подводя итог, следует выделить специфику творчества Даши Намдакова, которая, по нашему мнению, состоит в соединении традиционной мифологической основы с авангардизмом, близким ультрасовременным поисками единой праосновы существующего. Это парадоксальное сочетание востребовано и художественной культурой, и масштабными скульптурными и архитектурными проектами, имеющими мощное коммерческое измерение: язык архаики не только выглядит современно, он является релевантным современности. Воспроизводство традиции та-

ким образом убедительно демонстрирует заложенные в ней «точки роста» и самообновления, что представляет собой проявление одного из механизмов культуры. Яркое и оригинальное, творчество выдающегося бурятского художника, Художника с большой буквы, иногда воспринимается как «скандальное». При этом его глубинная связь с народными истоками не отрицается даже его противниками; а авангардные идеи оказываются «врезаны» в корни родового сознания, из которого выделился этот творческий индивид, поставив неизменность формы существования этого сознания под вопрос самим фактом своего существования.

### Список литературы:

- Бальжурова А.Ж. «Странное пространство» в искусстве Даши Намдакова // Вестник Бурятского государственного университета. — 2012. — № 14–1. — С. 154–158.
- Банаева В.А. Кузнечные культы в религиозно-мифологических представлениях бурят // Вестник Бурятского государственного университета. — 2008. — № 10. — С. 268–273.
- Земляная Т.Н. Особенности пластического языка Даши Намдакова // Наука и современность. — 2015. — № 37–1. — С. 64–67.
- Комарова Н.П. Особенности ювелирного искусства Даши Намдакова // Изобразительное искусство Урала, Сибири и Дальнего Востока. — 2021. — № 1. — С. 48–55
- Кубанова Т.А. Истоки и художественные особенности скульптурных произведений Даши Намдакова (2000-е гг.) // Общество: философия, история, культура. — 2022. — № 5. — С. 198–201. <https://doi.org/10.24158/fik.2022.5.29>
- Миненко Л.В., Усольцев В.А. Художественный металл Западной Сибири: история и современность // Кооперация науки и общества — путь к модернизации и инновационному развитию. — Стерлитамак: Агентство международных исследований, 2020. — С. 214–221.
- Никульская А.Б. Анималистические мотивы в ювелирном искусстве Даши Намдакова // Вестник Восточно-Сибирского государственного института культуры. — 2017. — № 3. — С. 91–95.
- Носачев П.Г. Эзотерика: Основные моменты истории термина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. — 2011. — № 2. — С. 49–60.
- Павлинская Л.Р. Буряты. Очерки этнической истории (XVII–XIX вв.). — Санкт-Петербург: Европейский дом, 2008. — 256 с.
- Ткачева М.Л. Творчество Даши Намдакова в контексте процессов современной художественной культуры // Известия Байкальского государственного университета. — 2018. — Т. 28, № 1. — С. 150–158. [https://doi.org/10.17150/2500-2759.2018.28\(1\).150-158](https://doi.org/10.17150/2500-2759.2018.28(1).150-158)

### References:

- Balzhuurova A. J. «Strange space» in the art of Dasha Namdakov, *Bulletin of the Buryat State University*. (14–1). pp.154–158. (In Russian).
- Banaeva V. A. Blacksmith cults in religious and mythological representations of the Buryats, *Bulletin of the Buryat State University*. (10). pp.268–273. (In Russian).

- Komarova N. P. Features of Dasha Namdakov's jewelry art, *Fine art of the Urals, Siberia and the Far East*. (1). pp.48–55. (In Russian).
- Kubanova, T. A. (2022) The origins and artistic features of Dashi Namdakov's works of sculpture (2000s). *Society: Philosophy, History, Culture*. (5), pp.198–201. (In Russian). <https://doi.org/10.24158/fik.2022.5.29>
- Minenko, L. V and Usoltsev, V. A. (2020) 'Khudozhestvennyy metall Zapadnoy Sibiri: istoriya i sovremennost' [Artistic metal of Western Siberia: history and modernity]', in *Kooperatsiya nauki i obshchestva — put' k modernizatsii i innovatsionnomu razvitiyu [Cooperation of science and society — the path to modernization and innovative development]*. Sterlitamak: Agent-stvo mezhdunarodnykh issledovaniy Publ., pp. 214–221. (In Russian).
- Nikuskeya, A. B. (2017) 'Animalistic Motives in the Jewelry Art of Dashi Namdakov', *Vestnik Vostochno-Sibirskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury*, (3), pp. 91–95. (In Russian).
- Nosachev, P. G. (2011) 'Esoterics: the Basic Moments of History of the Term', *St Tikhon's University review. Series I. Theology, philosophy*, (2), pp. 49–60. (In Russian).
- Pavlinkskaya, L. R. (2008) *Buryaty. Ocherki etnicheskoy istorii (XVII–XIX vv) [Buryats. Essays on ethnic history (17 – 19 centuries)]*. Saint Petersburg: Yevropeyskiy dom Publ. (In Russian).
- Tkacheva, M. L. (2018) Dashi Namdakov's art in the context of contemporary artistic culture. *Bulletin of Baikal state university*. (28:1). pp.150–158. (In Russian). [https://doi.org/10.17150/2500-2759.2018.28\(1\).150-158](https://doi.org/10.17150/2500-2759.2018.28(1).150-158)
- Zemlyanaya, T. N. (2015) 'Osobennosti plasticheskogo yazyka Dashi Namdakova [Features of the plastic language of Dashi Namdakov]', *Nauka i sovremennost'*, (37–1), pp. 64–67. (In Russian).

#### **Информация об авторе**

**Рустам Эрдэмович Болотов** — аспирант кафедры философии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия).

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

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

**Rustam E. Bolotov** — 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 14.01.2023; одобрена после рецензирования 10.02.2023; принята к публикации 01.03.2023.

The article was submitted 14.01.2023; approved after reviewing 10.02.2023; accepted for publication 01.03.2023.



Исследовательская статья

УДК 130.2 291.12. 7.046.3

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-121-134>

# КОЛЛЕКЦИЯ СОВРЕМЕННОГО ХРИСТИАНСКОГО ИСКУССТВА В ЕНИСЕЙСКОМ ИСТОРИКО-АРХИТЕКТУРНОМ МУЗЕЕ-ЗАПОВЕДНИКЕ ИМ. А.И. КЫТМАНОВА: ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Виктор Владимирович Барашков

Национальный исследовательский Московский государственный строительный университет,  
Москва, Россия

[v.barashkov@gmail.com](mailto:v.barashkov@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-9806-6504>



**Аннотация.** Предмет настоящего исследования — произведения современной христианской живописи, графики и скульптуры на примере коллекции, вошедшей в 2021 г. в состав Енисейского музея-заповедника. Актуальность работы состоит в уточнении ряда теоретических аспектов диалога современного искусства и религии на примере взаимодействия священника Андрея Юревича с сибирскими художниками. Новизна заключается в описании социокультурного контекста формирования коллекции в 2000-е гг. С целью выявления основных тенденций в христианском искусстве был применён метод типологизации, также было проведено интервью

с основателем коллекции священником Андреем Юревичем и искусствоведом М.В. Москалюк, изучены оригиналы произведений в Енисейском музее-заповеднике. К теоретическим результатам относится реконструкция истории формирования коллекции, этапов её развития (из частной инициативы священника в приходской музей, впоследствии в епархиальный и, наконец, включение в краевой государственный музей). На основе анализа отдельных работ из коллекции разрабатывается эскиз типологии основных направлений в современном христианском искусстве. В последней части статьи получили разработку различные варианты актуализации рассмотренных произведений в выставочной деятельности Енисейского музея-заповедника. В частности, показана особая значимость картин, раскрывающих локальную историю Восточной Сибири, оценивается возможность сравнительной демонстрации произведений коллекции с работами художников второй половины XIX – начала XX вв. В заключении под-

чёркивается закономерность вхождения коллекции в государственный музей в связи с новым подходом к определению понятия «музей», который предполагает работу с разными сообществами, в том числе с верующими людьми.

**Ключевые слова:** современное искусство, религиозное искусство, библейские сюжеты в живописи, искусство и религия, музейные коллекции, Енисейский музей-заповедник, Приенисейская Сибирь, философия культуры

**Благодарности:** исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 22-28-01668 «Комплексное исследование сакрального пространства старожилов Енисейского Севера: механизм сохранения и развития (на основе междисциплинарного исследования памятников истории и архитектуры)» (рук. А.П. Дворецкая), <https://rscf.ru/project/22-28-01668/>.

**Для цитирования:** Барашков В.В. Коллекция современного христианского искусства в Енисейском историко-архитектурном музее-заповеднике им. А.И. Кытманова: история формирования и перспективы развития // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 121–134. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-121-134>

Research article

## COLLECTION OF CONTEMPORARY CHRISTIAN ART IN THE YENISEI HISTORICAL AND ARCHITECTURAL MUSEUM-RESERVE NAMED AFTER A. I. KYTMANOV: HISTORY OF FORMATION AND DEVELOPMENT PROSPECTS

Viktor V. Barashkov

Moscow State University Of Civil Engineering (National Research University), Moscow, Russia  
v.barashkov@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-9806-6504>

**Abstract.** The subject of this study is the works of modern Christian painting, graphics and sculpture on the example of the collection that became part of the Yenisei Museum-Reserve in 2021. The relevance lies in the clarification of a number of theoretical aspects of the dialogue between contemporary art and religion on the example of the interaction of the priest Andrei Yurevich with Siberian artists. The novelty lies in the description of the socio-cultural context of the formation of the collection in the 2000s. In order to identify the main trends in Christian art, the typology method was applied, and an interview was also conducted with the founder of the collection, priest Andrei Yurevich, and with art historian M. V. Moskalyuk, the original works in the Yenisei Museum-Reserve were examined. The theoretical results include the reconstruction of the history of the formation of the collection, the stages of its development (from the private initiative of the priest to the parish museum, later to the diocesan museum and, finally, inclusion in the state museum). Based on the analysis of individual works from the collection, a typology of the main trends in contemporary Christian art is developed. In the last part of the article, various options for updating the considered works in the exhibition activities of the Yenisei Museum-Reserve were developed. In particular, the special significance of paintings that reveal the local history of Eastern Siberia is shown, the possibility of a comparative demonstration of the collection's works with the works of artists of the second half of

the 19th – early 20th centuries is assessed. In conclusion, the regularity of the collection entering the state museum is emphasized in connection with the new approach to the definition of the concept of museum, which involves working with different communities, including believers.

**Keywords:** contemporary art, religious art, biblical scenes in painting, art and religion, museum collections, Yenisei Museum-Reserve, Yenisei Siberia, philosophy of culture

**Acknowledgements:** The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project № 22-28-01668 "Comprehensive study of the sacred space of the old-timers of the Yenisei North: a mechanism for preservation and development (based on an interdisciplinary study of historical and architectural monuments)" (A. P. Dvoretzkaya), <https://rscf.ru/project/22-28-01668/>.

**For citation:** Barashkov, V. V. (2023) 'Collection of Contemporary Christian Art in the Yenisei Historical and Architectural Museum-Reserve named after A. I. Kytmanov: History of Formation and Development Prospects', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 121–134. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-121-134>

## Введение

Проблема взаимоотношения религии и искусства сохраняет актуальность для философских исследований в связи с целым рядом вопросов. Более того, для характеристики современного искусства (со второй половины XX в.), стало дискуссионным само использование понятий «религиозного» или «христианского»<sup>1</sup>. Разберём эту коллизию подробнее, и для начала напомним: в узком смысле слова под христианским искусством понимают литургическое (церковное) искусство или классические произведения на библейские сюжеты. Вместе с тем нельзя исключать из объёма понятия «христианское искусство» феномены многоуровневого диалога художников с религиозным мировоззрением, принятия и актуализации ими тех духовных смыслов, которыми пропитана любая, в том числе и светская, культура. Наконец, нельзя игнорировать и те явления, в которых присутствует вопрошание, обращённое к некоему транс-

цендентному началу (при этом художники могут и не быть верующими).

Как известно, религиозная тематика в искусстве отвечает на духовные искания как художника, так и зрителей. Искусствовед М.В. Москалюк пишет о «необходимости и смысле искусства <...> в том, чтобы раскрыть нечто стоящее над повседневностью, выразить либо символизировать духовное начало бытия в линии, краске, форме»<sup>2</sup>. Исследователи отмечают, что художник в ситуации духовного кризиса не только способен зафиксировать этот кризис, но и наметить определённый путь его преодоления [Квитко, 2009: 34]. Не прервали подобные духовные поиски и современные мастера изобразительного искусства.

Сегодня в России можно констатировать отчётливую тенденцию увеличения количества (а также качества) временных выставок работ современных художников, посвящённых непосредственно религиозной тематике (примером могут служить I Биеннале христороцентричного искусства в Москве (2021), специальный проект

<sup>1</sup> Тульпе И.А. Религия и искусство в системе культуры: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.14. — Санкт-Петербург, 2020. — 433 с.

<sup>2</sup> «Вера без дел мертва». Вторая выставка современного христианского искусства: каталог / сост. В. Ракова. — Красноярск, 2002. — С. 5.

Ярославской биеннале «Просветление» (2022), выставки проекта «После иконы» в разных городах России и др.<sup>3</sup>), что говорит об актуальности диалога художников, чьи работы имеют христианскую направленность, с широкой аудиторией, в том числе с верующими людьми. Помимо временных выставок, в России имеются единичные примеры постоянных коллекций современного христианского искусства, претендующие на целостность и высокое качество художественных работ. Предмет рассмотрения данной статьи — коллекция современного христианского искусства, собранная протоиереем Андреем (Юревичем) в Лесосибирске Красноярского края и переданная в 2021 г. в Енисейский историко-архитектурный музей-заповедник им. А.И. Кытманова.

В качестве материалов исследования использовалась данная коллекция, а также интервью с её собирателем протоиереем Андреем (Юревичем) и куратором выставок христианского искусства М.В. Москалюк.

Методология исследования опиралась на философско-культурологический анализ произведений искусства в фондах Енисейского музея-заповедника и типологический метод их классификации.

Современные исследования убедительно показывают, что религиозные мотивы так или иначе осмысливались в отечественной художественной культуре; не был исключением и советский период (хотя в это время негласно и находились под запретом) [Шаманькова, 2019]; не остановился этот процесс и в наши дни. Однако в научной литературе ещё не сложилось целостного представления о современной динамике в сфере религиозно-художественных доминант творческого процесса. Тому есть как минимум три причины, связанные с условной неполнотой исходного художественного материала.

Во-первых, это временная неполнота: любое исследование современности принципиально открыто, оно имеет исходные точки отсчёта, но не имеет логического окончания (предположительно в связи с этим в XXI в. становится всё более проблематичной однозначная характеристика магистральных линий развития искусства, в том числе религиозного). Во-вторых, произведения изобразительного искусства, которые можно отнести к артефактам, важным для исследования религиозно-художественных доминант творческого процесса, не сводятся исключительно к картинам на религиозные (и тем более только христианские) сюжеты. И, в-третьих, даже творения, созданные на христианские сюжеты, разобщены: некоторые из них находятся в личных собраниях художников, другие — в частных коллекциях либо в коллекциях государственных музеев. Соответственно, трудно говорить о содержательной полноте материала, который предстоит типологизировать с целью установления искомым религиозно-художественных доминант.

Тем не менее, метод типологизации, применённый к ограниченному материалу одной отдельно взятой коллекции, позволяет с высокой степенью достоверности оценить процессы, касающиеся как минимум краеведческого масштаба. А заодно — дать эскиз тенденции, имеющей, возможно, более широкие рамки.

### История формирования коллекции

Коллекция ведёт отсчёт с юбилейных мероприятий к 2000-летию христианства и непосредственно связана с личностью и деятельностью священника Андрея Юревича. Последний, будучи ещё светским человеком, архитектором по образованию, вместе с женой и маленькой дочкой в начале 1980-ых гг. переехал из Москвы

<sup>3</sup> Автор данной статьи выступал куратором выставки «Валерий Пьянов. Соединяя времена: от древнерусского искусства к модернизму» в Выставочном комплексе города Владимира (29 апреля – 17 июня 2021 г.) На выставке были показаны поиски Валерием Пьяновым (1940–2012), художником-нонконформистом, средств художественного выражения духовных ценностей в российской истории и культуре.

в Лесосибирск и был вскоре назначен главным архитектором города. В 1991 г. стал священником, настоятелем первого православного прихода в городе. Впоследствии в 1995–2002 гг. участвовал в разработке проекта (вместе с А.В. Банниковым) и в строительстве первой церкви Лесосибирска — Крестовоздвиженского собора, ставшего одним из крупнейших храмов в Сибири. К 2000 г. прот. Андрей был хорошо знаком с членами творческого объединения художников «Енисей», включавшего в себя мастеров из Лесосибирска и близлежащего Енисейска. У него возникла мысль провести конкурс художественных работ христианской тематики. Эту инициативу поддержала Инна Александровна Лебедь (жена тогдашнего губернатора Красноярского края А.И. Лебеда), которая попросила подключиться к конкурсу региональное отделение «Урал, Сибирь и Дальний Восток» Российской академии художеств (РАХ) в Красноярске (его тогда возглавлял академик Ю.П. Ишханов)<sup>4</sup>. В отделении РАХ это направление стала координировать искусствовед Марина Валентиновна Москалюк, ставшая куратором как первой, так и последующих выставок.

В конце 2000-го года по итогам конкурсного отбора в рамках Всероссийского духовно-патриотического фестиваля «За Русь Святую» была проведена первая выставка «Сибирские художники — 2000-летию Рождества Христова» в Лесосибирске, а затем и в Красноярске в залах РАХ<sup>5</sup>. Выставка получила широкий общественный резонанс как в художественной среде, так и в среде церковных людей. Ряд художников на открытии выставки в Лесосибирске подарили свои работы свя-

щеннику. В результате возникла мысль, во-первых, сделать эти выставки регулярными (в формате биеннале), а во-вторых, организовать постоянную галерею из даров и посильных приобретений. За десять лет (до начала 2011 г., когда прот. Андрей переехал на служение в Москву) было проведено 5 выставок. Тщательно продумывались их названия, имевшие «сцепляющее» символическое значение: «Вера без дел мертва»<sup>6</sup> (2-ая выставка, 2002), «Во свете Твоем узрим свет»<sup>7</sup> (3-я выставка, 2004), «Небо становится ближе»<sup>8</sup> (5-ая выставка, 2011). Со второй выставки к проекту подключились художники из других городов Сибири и Дальнего Востока — Челябинска, Омска, Новосибирска, Барнаула, Иркутска, Благовещенска, а также из центральной части России — Москвы, Ярославля, Санкт-Петербурга. Критерии отбора выставочных работ выработала М.В. Москалюк, среди них — «глубина и искренность размышлений и ощущений художника, выраженная им в эстетически значимой и пластически убедительной изобразительной форме»<sup>9</sup>.

Постоянная коллекция также продолжала пополняться и получила название «Музей современного христианского искусства». 4-ая выставка «Из фондов музея современного христианского искусства»<sup>10</sup> в доме художников г. Красноярска (2006) впервые представила коллекцию в её полноте. Вскоре у галереи появилось и здание. Православному приходу в Лесосибирске передали бывшую городскую школу, на первом этаже которой расположилась православная гимназия, а второй переоборудовали под анфиладу залов для музея (он был открыт 31 января 2009 г.). Позднее,

<sup>4</sup> Барашков В.В., Дворецкая А.П. Интервью с протоиереем Андреем Юревичем, 10.03.2021 г. Архив автора.

<sup>5</sup> Сибирские художники — 2000-летию Рождества Христова: каталог / ред. протоиер. Андрей Юревич. — Лесосибирск, 2000. — 50 с.

<sup>6</sup> Вера без дел мертва. Вторая выставка современного христианского искусства: каталог / сост. В. Ракова. — Красноярск, 2002. — 57 с.

<sup>7</sup> В свете Твоем узрим свет. 3 выставка современного христианского искусства: каталог / сост. Н. Тригалева. — Красноярск: КГХИ, 2004. — 56 с.

<sup>8</sup> Небо становится ближе: V Всероссийская выставка современного христианского искусства: каталог / сост. А. А. Антонова, Л. В. Дадыко. — Красноярск: Союз художников России, 2011. — 28 с.

<sup>9</sup> Вера без дел мертва, 2002: 5.

<sup>10</sup> Музей современного христианского искусства. Выставка произведений: каталог. — Красноярск, 2006. — 13 с.

после перевода прот. Андрея в Москву, картины были перенесены в подклет Кресто-воздвиженского собора, а коллекция получила статус епархиальной.

По своей сути коллекция служила просветительским целям и претендовала на то, чтобы включать в себя наиболее значимые произведения современных художников, созданные на религиозную тематику и отражающие разные стили и течения в искусстве. Целостность её определяли принципы отбора, которых придерживался прот. Андрей (Юревич): «Я собираю некричащее, неапатичное, непр provокативное, достаточно тихое, глубокое, многослойное искусство, иногда не без юмора»<sup>11</sup>. При этом «христианское искусство не хулиганит, не безобразничает»<sup>12</sup>. Главное в содержании собранных им произведений прот. Андрей (Юревич) видит в следующем: «Это искусство о чём-то трансцендентном... Когда человек задумывается об инобытии, о том, что за пределами того, что можно потрогать, увидеть, чувственно воспринять...»<sup>13</sup>. При этом произведения, вошедшие в коллекцию, отличаются единством формы и содержания: первая должны быть «красивой», второе — быть «глубоким».

После переезда в Москву прот. Андрей Юревич продолжает работу, в Москве складывается новая коллекция. В Лесосибирске же коллекция была «законсервирована», поскольку новых выставок не проводилось, а другого человека, способного организовать эту работу, не нашлось. В 2021 г. Лесосибирская часть коллекции была передана Енисейской и Лесосибирской епархией (епископом Игнатием (Голинченко) при содействии прот. Андрея) на хранение в Енисейский историко-архитектурный музей-заповедник им. А.И. Кытманова.

Об этой коллекции и пойдёт речь далее. Отметим: одним из важнейших стимулов передачи коллекции в музей стало его активное развитие, расширение его выставочных площадей, в том числе в храмовых пространствах (Троицкий храм), а также подключение профессиональных хранителей, искусствоведов, способных развивать данный проект<sup>14</sup>.

### Классификация художественных произведений коллекции

Коллекция произведений современного христианского искусства Енисейского музея-заповедника включает в себя 209 единиц хранения<sup>15</sup>: живопись, графику, скульптуру, произведения декоративно-прикладного искусства<sup>16</sup>. В своей основе она имеет региональную специфику — представлены произведения художников из Енисейска, Лесосибирска, Красноярска, Новосибирска, Омска, Благовещенска и др. городов Сибири и Дальнего Востока. Её заведомо меньшую часть представляют работы художников из Москвы, Санкт-Петербурга, Ярославля и др.

Тематику работ можно разделить на несколько блоков:

- 1) региональная историко-культурная и архитектурная тема;
- 2) тема древнерусской культуры и архитектуры;
- 3) библейские сюжеты;
- 4) философско-религиозное осмысление христианских символов и понятий;
- 5) художественное осмысление языка иконы.

Предложенная классификация охватывает разные по содержанию единицы, дополняющие друг друга. Так, значима

<sup>11</sup> Священник Андрей Юревич: создатель первого в России музея современного христианского искусства // Youtube канал Теозстетика. — 2021. — 4 окт.— URL: [https://youtu.be/h\\_x2CcA1\\_yE](https://youtu.be/h_x2CcA1_yE)

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> В оценке мотивов передачи коллекции в музей взгляды прот. Андрея совпадают с мнением М.В. Москалюк. См.: Барашков В.В., Дворецкая А.П. Интервью с протоиереем Андреем Юревичем, 10.03.2021 г. Архив автора; Барашков В.В. Интервью с искусствоведом М.В. Москалюк, 07.06.2022 г. Архив автора.

<sup>15</sup> Коллекционная опись произведений современного христианского искусства // Енисейский музей-заповедник.

<sup>16</sup> Воспроизведения большинства произведений из коллекции можно найти в интернете. См.: Музей современного христианского искусства: сайт. — Москва. — URL: <https://christian-art.arhiv-museum.ru/works/collections/lesosibirsk/>

связь локального и общероссийского, когда личностное восприятие религии, локальный (региональный) уровень идентичности (1) включается в историческую перспективу русского православия в его исторической канве (2). Это искусство занято осмыслением традиционных для христианского искусства библейских сюжетов (3); что дополняется философско-религиозным осмыслением христианских символов и понятий (4). Наконец, работы можно классифицировать исходя из их связи с литургическим искусством, в данном случае мы имеем образцы художественного осмысления языка иконы (5). Разберём каждый из выделенных блоков<sup>17</sup>.

1. Безусловно, *региональная историко-культурная и архитектурная тема* — это естественная точка отсчёта коллекции, её ценностное ядро. В этой связи логична передача коллекции музею города Енисейска — одного из исторических центров Восточной Сибири. Архитектурные пейзажи Енисейска (работы В. Сулова, А.А. Клюева, Ю.И. Разыщикова и др.) поэтически передают облик древних храмов, их гармоничное слияние с природой. Можно отметить несколько портретов местных священников: собирателя коллекции прот. Андрея (Юревича) кисти А.И. Волокитина и В.Д. Меньшикова, а также о. Георгия и матушки Валерии (Г.Х. Фуфачева). «Церковный сторож» А.И. Волокитина (1956–2019) — портрет человека, преданного своей вере, со всей ответственностью относящегося к своему послушанию при храме. Взгляд персонажа картины этого же художника «Звонарь» погружён в глубины души, которая непрестанно беседует с Богом. Звонарь ещё не начал раскачивать колокол, он сжимает в своих руках верёвку, испрашивая у Бога благословения. Но в его душе как бы поднимается благовест, который спустя мгновения зазвучит над изображённым в пролёте звонницы старым городом.

К региональной теме примыкают работы из коллекции, представляющие *религиозность в повседневности*, а именно особый строй видения мира, когда небесное переплетается с земным. Так, в работах Варвары Бондиной (1974–2013), художницы из Минусинска, изображены Покров Пресвятой Богородицы над её родным городом, ангел-хранитель, оберегающий спящего младенца, новобрачные в руках ангельских, крестный ход, летящие над городом муж и дети художницы. Эти полотна полны непосредственности. К этому же ряду относятся работы, выполненные детьми в воскресной школе Лесосибирска: изображения храмов, православной гимназии, ангелов, сцен крестин — всего, что близко ребёнку.

2. Произведения на *темы древнерусской культуры и архитектуры* углубляют историческое измерение коллекции. В российской духовной культуре и искусстве уже с 1960-ых гг. (после периода слома культурных ценностей 1920–1930-х гг.) всё чаще осознаётся значимость «корней», которые художественная интеллигенция связывает прежде всего с древнерусской культурой. Напомним: утверждение православия в Сибири произошло в конце XVI–XVII вв. Однако для современных художников очевидна связь архетипических культурных основ православия Сибири (прежде всего, церковной архитектуры) с Центральной Россией, ядром русского православия. Не случайно в работах Германа Паштова, Дениса Реутова, Натальи Муриной изображены древние храмы Ростова Великого и Ярославля. Екатерине Савочкиной принадлежат тонкие акварели, передающие красоту деревянного храмового зодчества Новгородской земли. Андрей Машанов и Виктор Степанов обращаются к образам первых святых Древней Руси — Бориса и Глеба. В работе А. Машанова уже убиенные князья лежат рядом у подножия креста,

<sup>17</sup> Более подробный обзор произведений этой коллекции представлен автором статьи в рукописи, подготовленной по проекту гранта Российского научного фонда № 22-28-01668 «Комплексное исследование сакрального пространства старожилов Енисейского Севера: механизм сохранения и развития (на основе междисциплинарного исследования памятников истории и архитектуры)» (рук. А.П. Дворецкая), <https://rscf.ru/project/22-28-01668/>

символически обозначающего их жертву; в работе В. Степанова святые изображены верхом на конях. Борис и Глеб облачены в красные одежды мучеников и держат в руках крест, их взгляды говорят о решимости принять мученическую кончину. Другая работа А. Машанова посвящена житию Александра Невского: поле офорта (с неровностями, отсылающими к древней рукописи) поделено на две части, на одной из них показана битва русских воинов с неприятелем, на второй древнерусской вязью выписано начало летописного текста жития князя. Художник обратился в своем творчестве и к обобщённому образу древнерусских зодчих, представленных на фоне резного каменного чудного зверя (отсылка к владимирскому белокаменному зодчеству). А в ксилографиях Александра Сорокина взят ещё более ранний, былинный, пласт древнерусской культуры, который довольно рано получил христианские интерпретации.

3. Произведения на *библейские сюжеты* представляют современные интерпретации классических для мировой и российской живописи нарративов. Здесь можно выделить работы известных художников (Т. Бугаенко, А. Савочкина, Д. Джеймс-Леви), а также курсовые и дипломные работы учеников Красноярского художественного института (М. Кабилов, И. Югай, И. Муценко, В. Степанов). Последние оказались в коллекции, поскольку в 2000-ые гг. прот. Андрея приглашали в институт консультировать учащихся в их работе над библейскими сюжетами. Глубокое проникновение в богословское толкование этих сюжетов вкупе с художественным мастерством, вложенным в ребят их наставниками, способствовало высокому художественному уровню учебных работ (когда коллекция занимала второй этаж школы, им был даже отведён отдельный зал). Нестандартна, к примеру, композиция работы «Голгофа» Игоря Югая. Вид сверху обеспечивает композиции монументальность (данный ракурс вызывает в памяти композиции А. Альтдорфера). В результате евангельское событие предстаёт вселенски значимым. К освещённой лучом света Голгофе длинной цепочкой

тянутся люди, апостолы же в одиночестве и страхе наблюдают за происходящим.

«Искушение Христа» Игоря Муценко (художника из Красноярска) построено на антитезах. Ярко освещённая фигура Христа противопоставляется тёмной, погружённой в тень, фигуре искушителя. Спаситель стоит твёрдо, уверенно, его образ решён в монументальных традициях, — в то время как искушитель полуприсел и весь изогнулся. Он показывает вниз, очевидно, на камни, Христос же крепко схватил его за правую руку, говоря «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4: 3–4). «Бегство Лота» того же художника композиционно делится на два плана: на первом, покрытом тёмными тучами, как будто прямо нам в глаза смотрит жена Лота, обернувшаяся на разрушаемые города. Она не в силах оставить прошлое и уже превращается в соляной столп. На втором плане мы видим самого Лота с дочерьми: они с верой в Бога идут вперёд, к освещённому солнцем пейзажу. Композиция выстроена так, что зритель как будто идёт вслед за героями библейской истории и выбор остаётся за ним: идти вперёд или обернуться, довериться Богу или поступить вопреки ему.

Художник Александр Савочкин из Челябинска использует технику ксилографии. В коллекции представлена серия из пяти работ «Притча о сеятеле». На первой («Сеятель») изображены три большие полупрозрачные монументальные фигуры (Троица), разбрасывающие зёрна (Слово Божие). На последующих четырёх показана судьба этих зёрен: мы видим больших птиц, как будто распугивающих людей («Птицы»), пробивающиеся сквозь камни, но сухие деревца («Места каменистые»), огромные и острые, похожие на чудовищ, тернии («Тернии») и, наконец, красивое здоровое деревце, на которое смотрят собравшиеся рядом люди («Приносящие плод»). Образы Савочкина лаконичны и убедительны, на последних четырёх работах рефреном становятся лучи, сходящие с неба и символизирующие божественное присутствие, которое изображённые люди (кроме «приносящих плод») как будто не замечают.

4. Целый ряд работ можно охарактеризовать как *философско-религиозное осмысление христианских символов и понятий*. Коллекция богата первоклассными произведениями этого уровня, предполагающими творческую свободу и одновременно несомненного мастерства от художника. К этому ряду работ (и вообще к числу наиболее значимых для коллекции по своему художественному качеству и глубине религиозно-философских идей) относятся картины уже упомянутого красноярского художника Александра Волокитина. Когда коллекция находилась на втором этаже школы, его работам был посвящён отдельный зал. У прот. Андрея сложились глубокие отношения духовной дружбы с художником; художественные образы А. Волокитина отразили эти отношения. Триптих «Ангелы творения» (каждая из частей имеет формат 196 x 270) даёт оригинальное истолкование творения мира, вернее, его обустройства ангелами по воле Божией. Фигуры ангелов монументальны, их лики благостны. В белоснежных одеяниях на синем «космическом» фоне они бережно держат нашу планету (центральный ангел), кадило (левый ангел) и зажжённую свечу и крест (правый ангел). Работа «Отче! В руки Твои предаю дух Мой» отсылает к последним словам, сказанным Христом на кресте. Распятый Христос, погружённый во тьму, изображён с широко открытыми доверяющими глазами, смотрящим на сияние с небес (знак Бога Отца). «Человек спасённый» отсылает к композиции «Пьета». Резко опущенная рука человека (Христа?) подчёркивает свершившуюся жертву. Богородица (с непривычным для иконографии красным нимбом — очевидно, намекающим на страдания) бережно держит его голову и как бы благословляет другой рукой. Композиция передаёт впечатление от таинства, совершающегося на наших глазах, а именно тайны спасения рода человеческого посредством крестной жертвы Христа.

Скульптурные работы Елены Красновой из Красноярска символически изображают четыре греха («Гордыня», «Чванство», «Безверие», «Злоба»). Грех представлен в них бескомпромиссно,

со всем его уродством. Серия из шести работ «Молитва Оптинских старцев» омского живописца Сергея Александрова представляет редкий пример символического изображения слов молитвы, причём не без юмора. Так, слова молитвы «на всякий час сего дня во всём наставь и поддержи меня, Господи» иллюстрируются картинкой, изображающей человеческую фигурку, раскачивающуюся над бездной на качелях. Присмотревшись, можно заметить две руки в белоснежной одежде — очевидно, это руки Господа, бережно нас поддерживающего. Этот приём призван демонстрировать как хрупкость человека, так и определяющую роль Бога в его спасении. Работы Румяны Внуковой (Красноярск) — не просто иллюстрации псалмов; это выраженное цветом, линиями, штрихом глубоко эмоциональное религиозное размышление о жизни человеческой души, о беседах души с Богом, полных воплей и жалоб, а также размышление над радостью избавления души от страданий и упованием её на Бога, стремлением идти «по пути праведных». Работа Р. Внуковой «90 Псалом. “Живущий под кровом Всевышнего”» отражает размышления на тему одного из самых важных для верующих текстов. Важных, поскольку этот псалом обещает надежду на Божью помощь в трудных жизненных обстоятельствах. Фигура человека как будто осенена белыми (божественными) крыльями («Перьями Своими осенит тебя, и под крыльями Его будешь безопасен; щит и ограждение — истина Его» (Пс. 90:4)).

Работа иркутского художника Сергея Элояна «Чаша» построена по правилам, характерным для иконописного пространства: стол, на котором стоит чаша, изображён в обратной перспективе. Внимательный зритель сразу вспомнит «Троицу» Андрея Рублёва, где эту чашу благословляет средний ангел (по предположениям ряда искусствоведов, Иисус Христос). Здесь же изображена лишь одна чаша; она выступает лаконичным и всеобъемлющим символом — и искупительной жертвы Христа, и евхаристической чаши. Эта работа непосредственно подводит нас к последней категории произведений.

5. *Художественное осмысление языка иконы* в русском искусстве можно отсчитывать с 1910-ых гг., когда реставраторами были раскрыты ранние слои древнерусских икон. Оригинальное прочтение языка иконы даёт художник из Благовещенска Александр Тихомиров (1956–2017). Свою технику он запатентовал как «оконопись». Название отсылает как к материалу, по которому он работает (старые оконные ставни), так и к мотивам, дающим осмысленные иконописи. Его работы построены на использовании естественной древесной структуры. Художник лишь «проявляет», «высвечивает» из этого материала религиозные мотивы. Так, пять работ из коллекции формируют «деисис» (моление): перекладины оконных ставней задают ритм всей композиции, иконография близка канону. «Всевидящее око» — более вольное истолкование канона: лик Христа дан укрупнённым фрагментом, Вседержитель будто заглядывает через окно (всё-таки это ставни) в дом или, что вернее, в душу. «Ангел летящий» словно проявляется из древесных волокон, и освещается светом, исходящим извне, очевидно от Бога. Работы художника камерны и монументальны одновременно, в них «соединены душевная теплота, лиризм и высокая духовность, запечатлённая в аскетических образах и суровых ликах»<sup>18</sup>.

Фон офортот Андрея Машанова имитирует тон старинной бумаги или неровную поверхность стены древнего храма. Изображения (чаще всего однотонные), проступающие на этом фоне, читаются как фрески. В «Несении креста» у персонажа в белоснежной одежде (Христа?) появляются крылья; динамику работе придаёт изображённый по диагонали крест. На картине «Вознесение» фигура белоснежного персонажа почти не выделяется из фона. Она как будто вся пронизана божественным светом. Художнику достаточно лишь более чётко прорисовать лик, ладони и ступни фигуры, чтобы её можно было

«прочитать». Особое место в символике художника занимает тема полёта, становящаяся глубокой метафорой духовной трансформации [Прошкина, 2020].

Акварели Вадима Иванкина (Новосибирск) по колориту очень яркие, звонкие. Колорит отсылает к цветовому символизму иконы и фрески, да и сам цикл работ называется «Эскизы утраченных фресок». Так, акварель «Фома» отсылает к сюжету уверения Фомы. В работе господствует красный цвет Воскресения, в красные же одежды облачён и Христос, которого окружают апостолы (и Фома в их числе). Сам художник отмечал, что тема «библейского цикла» является для него «способом самовыражения через обращение к древнерусскому, византийскому искусству. То есть некой внешней формой, взятой отсюда и трансформированной, адаптированной к современному мышлению» [Чирков, 2022: 53].

### **Перспективы экспонирования произведений коллекции в Енисейском музее-заповеднике**

Проведя классификацию и представив краткий анализ наиболее значимых работ коллекции, перейдём к осмыслению тех возможностей, которые собранные здесь работы могут получить в пространстве музея. То, что дар был принят государственным музеем-заповедником, с одной стороны говорит о признании высокого художественного и историко-культурного уровня коллекции, выходящего за пределы инициативы отдельного круга людей. С другой стороны, новое место хранения коллекции влечёт за собой и определённые вызовы. В исторически образцовом для Восточной Сибири городе Енисейске с его богатой церковной историей эти произведения могут приобрести в музейной деятельности новые контексты, получить дополнительное историческое измерение. В одной из наших статей о вероятной

<sup>18</sup> Казанцева С. Собственная песня в искусстве // Александр Тихомиров. Оконопись: каталог. — Благовещенск: Группа компаний «Платина», 2014. — С. 14.

(но не реализованной) перспективе превращения этой коллекции в епархиальный музей было отмечено, что для России, в отличие от Западной Европы, подобный музей — это уникальное явление [Барашков, 2021] (следует отметить, что музеев современного христианского искусства в мире, конечно, не три, как это описано в статье И.К. Языковой [Языкова, 2018], а гораздо больше). Возможно, время для обогащения церковных музеев России свидетельствами современного богоискательства ещё не пришло. Главная же задача светского музея — сохранять и популяризировать свои «единицы хранения» в рамках широкой историко-культурной постановки задачи.

Вместе с тем Енисейский музей-заповедник обладает рядом уникальных черт, которые помогут развивать историко-культурный и даже религиозный потенциал изучаемой коллекции. В составе музея есть Троицкая церковь, являющаяся одновременно музейным и церковным пространством. Это позволит выставлять работы на библейские сюжеты в сакральном пространстве (возможны выставки, посвящённые тем или иным праздникам или важным периодам церковного календаря — Страстная седмица, Пасха, Рождество Христово и т.д.). Музей имеет перспективы в плане создания виртуальных экспозиций и популяризации своей коллекции и за пределами Восточной Сибири. Он находится в городе с богатой церковной историей и сохранившимися историческими памятниками, что позволит организовать в нём, например, выставки современного христианского искусства с тематическими пленэрами для художников разных регионов России.

Возможна и сравнительная демонстрация произведений коллекции параллельно с работами художников второй половины XIX – начала XX вв. Ключевым здесь может стать богоискательская направленность творчества художников начала XX в. и наших современников<sup>19</sup>. В коллекции присутствуют работы как глубоко верующих

художников, так и мастеров, относящих себя к культурной традиции православия, но не воцерковлённых. Основой для адекватного искусствоведческого сопоставления является реалистическая традиция в изображении религиозных сюжетов, преобладающая в изученной коллекции. Напомним также, что столица региона Красноярск — родина В.И. Сурикова, известного и своими работами на религиозные сюжеты («Благовещение», «Милосердный самарянин»), и ярко выраженным интересом к истории Сибири.

Вместе с тем следует учитывать границы набирающего популярность в Западной Европе так называемого «трансисторического подхода». В частности, проблемным является вопрос экспонирования в рамках одной выставки работ из этой коллекции и икон из собрания музея. На наш взгляд, сами контексты здесь различны (религиозный/светский), как различны и цели создания икон и произведений христианского искусства. Вместе с тем, если рассматривать поздние иконы (с XVII в.) с их развёрнутой сюжетностью, то их, вероятно, можно сопоставить с картинами на библейские сюжеты.

Состав произведений из коллекции на выставках будет отличаться и в зависимости от целевой аудитории. Так, для самого широкого круга посетителей будут интересны работы, содержательно иллюстрирующие те или иные события из Ветхого или Нового Завета. В идеале их следует сопровождать соответствующими текстами-цитатами и комментариями. Если выставка адресуется верующим, то надо учитывать роль религиозного чувства, религиозных и эстетических переживаний, в частности от богослужения. Так, многие верующие хорошо знают псалмы и глубоко их чувствуют. На наш взгляд, работы Румяны Внуковой по-настоящему могут быть прочувствованы именно верующими, хотя их эстетический посыл универсален. Подобные выставки можно устраивать, например, в притворе музейной

<sup>19</sup> Барашков В.В. Интервью с искусствоведом М.В. Москалюк, 07.06.2022 г. Архив автора.

Троицкой церкви, где после богослужений могут проводиться беседы настоятеля с прихожанами.

Многочисленные посетители Енисейска интересуются локальной историей этих мест. В коллекции есть работы, раскрывающие формирование древнерусской православной культуры, что позволит экскурсоводу выстроить связь с культурой переселенцев в Сибирь XVII в.: какой духовный «багаж» они несли с собой, какими ценностями руководствовались. На такие выставки можно привлекать и артефакты из других фондов музея: археологический материал, свидетельство исторических документов и т.д. Наиболее универсальны для использования в экспозициях музея работы первой из выделенных в нашем исследовании категорий — картины с выраженной региональной спецификой.

### Заключение

Из XX в. идёт чёткое отделение понятия «музей» от понятия «церкви»; однако в наши дни становятся актуальными иные акценты. Работы художников, раскрывающие религиозные мотивы, глубину духовного постижения мира и человека, вполне закономерно входят в государственные музейные коллекции; они являются важным звеном работы музеев с сообществами верующих разных конфессий (что вполне соответствует новому определению музея, принятому в 2022 г. Международным советом музеев ИКОМ<sup>20</sup>). Растёт и роль музеев в реконструкции локальной истории в контексте культуuroобразующей роли религии. В просветительской деятельности современного музея, тем более музея-заповедника (экспонаты которого неизбежно центрируются вокруг местной истории),

эта задача, несомненно, остаётся актуальной. Потенциальному посетителю, соприкасающемуся с творчеством изученных современных художников, благодаря такой работе музея становится легче сопоставить свой внутренний мир с мировосприятием художника. Переживая подобную эмпатию, зритель в определённой мере становится со-творцом произведения, «до-страивая» в своём сознании те знаки, которые были даны художником в картине или скульптуре.

Пример формирования коллекции современного христианского искусства показывает новые пути раскрытия религиозного измерения современной культуры. Трудно переоценить роль духовных лиц (священников), имеющих хороший художественный вкус и желающих вступать в диалог с художниками. Следует также отметить, что коллекция стала плодом деятельности не одного человека, а целого содружества единомышленников (в более широком поле диалога церкви с обществом)<sup>21</sup>: духовных лиц и художников; культурных деятелей и благодарных зрителей.

Современные теоретики религиозно-художественных проектов и кураторы приходят к выводу о плодотворности разделения искусства литургического и внелитургического. С ними соглашается прот. Андрей (Юревич), отмечающий, что «современное христианское искусство — это как раз внелитургическое искусство, это станковое искусство, не икона. Икона — некое пророчество, окно в иной мир, в мир Божий»<sup>22</sup>. Современное же христианское искусство свидетельствует нам о человеке, его непростою пути к вере, его сомнениях, его не угасшем желании прикоснуться к вечным темам, выраженным в религиозных текстах.

<sup>20</sup> Согласно этому определению, музеи «способствуют разнообразию и устойчивости. Они работают и общаются этично, профессионально и с участием сообществ, предлагая разнообразный опыт для обучения, развлечения, побуждая к размышлениям и обмену знаниями». См.: Сеймур Т. Принято новое определение понятия «музей» // The Art Newspaper Russia. — 2022. — 26 авг. — URL: <https://www.theartnewspaper.ru/posts/20220826-jord/#:~:text=Новая%20формулировка%20звучит%20так%3A%20«Музей,музеи%20способствуют%20разнообразию%20и%20устойчивости>

<sup>21</sup> Барашков В.В., Дворецкая А.П. Интервью с протоиереем Андреем Юревичем, 10.03.2021 г. Архив автора.

<sup>22</sup> Священник Андрей Юревич: создатель первого в России музея современного христианского искусства // Youtube канал Теозстетика. — 2021. — 4 окт. — URL: [https://youtu.be/h\\_x2CcA1\\_yE](https://youtu.be/h_x2CcA1_yE)

Действительно, в изученной коллекции нет произведений с пресловутой «злободневностью»; они отсылают к вечным проблемам, говорят о серьёзности размышления над теми событиями, которые изложены в Библии. О том, что духовные переживания — это реальность в том числе и для наших современников. Всегда ин-

тересно прикоснуться в музее к древней истории церкви, но не менее значимо чувствовать и своё поколение звеном общей культурной цепи. В этом смысле пополнение музея современными произведениями искусства, глубоко погружающими зрителя в «вечные» темы, остаётся насущной и актуальной задачей.

### Список литературы:

Барашков В.В. Пространства для экспонирования внеконфессионального религиозного искусства: российский и зарубежный опыт // *Academia*. — 2021. — № 2. — С. 149–162. <https://doi.org/10.37953-2079-0341-2021-2-1-149-162>

Квитко А.А. Христианская символика в произведениях художников Сибири (на примере коллекции Музея современного христианского искусства) // *Культурное наследие Сибири*. — 2009. — № 10. — С. 34–42.

Прошкина О.А. Пространство полета в офортах Андрея Машанова // *Изобразительное искусство Урала, Сибири и Дальнего Востока*. — 2020. — № 5. — С. 148–155.

Чирков В.Ф. Живопись Вадима Иванкина (наброски к исследованию творчества художника) // *Изобразительное искусство Урала, Сибири и Дальнего Востока*. — 2022. — № 3. — С. 50–59. <https://doi.org/10.17516/2713-2714-0046>

Шаманькова А.И. От храма в пейзаже — к «Распятию». Христианские мотивы, образы, сюжеты в отечественной живописи второй половины XX века. — Москва: БуксМАрт, 2019. — 336 с.

Языкова И.К. Куда пойду от лица Твоего?.. Художники Сибири в собрании Музея современного христианского искусства // *Дары. Альманах современной христианской культуры*. — 2018. — № 4. — С. 70–79.

### References:

Barashkov, V. V. (2021) 'Spaces for Exhibiting Religious Art: Russian and Foreign Experience', *Academia*, (2), pp. 149–162. (In Russian).

Chirkov, V.F. (2022) 'The Painting by Vadim Ivankin (a Research on the Artist's Creative Work)', *Fine Art of Urals, Siberia and Far East*, (3), pp. 50–59. (In Russian).

Iazykova, I.K. (2018) 'Kuda poidu ot litsa Tvoego?.. Khudozhniki Sibiri v sobranii Muzeia sovremennogo khristianskogo iskusstva [Where can I go on Your behalf?.. Artists of Siberia in the collection of the Museum of Contemporary Christian Art]', *Dary. Al'manakh sovremennoi khristianskoi kul'tury*, (4), pp. 70–79. (In Russian).

Kvitko, A.A. (2009) 'Khristianskaia simbolika v proizvedeniiakh khudozhnikov Sibiri (na primere kollektsii Muzeia sovremennogo khristianskogo iskusstva) [Christian symbolism in the works of artists of Siberia (on the example of the collection of the Museum of Contemporary Christian Art)]', *Kul'turnoe nasledie Sibiri*, (10), pp. 34–42. (In Russian).

Proshkina, O.A. (2020) 'The Space of Flight in the Etchings of Andrey Mashanov', *Fine Art of Urals, Siberia and the Far East*, (5), pp. 148–155. (In Russian).

Shamankova, A.I. (2019) *From the Temple in the Landscape to the Crucifixion. Christian Motives, Images, Plots in Russian Painting of the Second Half of the Twentieth Century*. Moscow: BuksMArt Publ. (In Russian).

***Информация об авторе***

**Виктор Владимирович Барашков** — кандидат философских наук, преподаватель кафедры истории и философии НИУ МГСУ, 129337, Москва, Ярославское шоссе, 26 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

***Information about the author***

**Viktor V. Barashkov** — PhD in Philosophy, Lecturer at the Department of History and Philosophy, Moscow State University of Civil Engineering (MGSU) National Research University, 26, Yaroslavskoye Shosse, Moscow, Russia, 129337 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 25.12.2022; одобрена после рецензирования 18.01.2023; принята к публикации 22.02.2023.

The article was submitted 25.12.2022; approved after reviewing 18.01.2023; accepted for publication 22.02.2023.



Исследовательская статья

УДК 130.2+7.01

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-135-148>

## «НЕЗДЕШНИЙ ЗВУК»: ПОЭТИКА ЗВУКА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Г.Ф. ЛАВКРАФТА НА ПРИМЕРЕ РАССКАЗА «ИЗГОЙ»

Чертовских Матвей Григорьевич<sup>1</sup>, Чертовских Дарья Владимировна<sup>2</sup>

<sup>1</sup> МГИМО МИД России, Москва, Россия

matt780@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0008-6976-0653>

<sup>2</sup> Научно-исследовательский институт «Восход», Москва, Россия

frolodar@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-7786-9160>



**Аннотация.** В статье предлагается философско-культурологический анализ лавкрафтоведческого концепта «нездешний звук» для описания медиума иномирного в онтологии и эпистемологии Г.Ф. Лавкрафта. Настоящий концепт в тексте проявляется через поэтику звука, выражающую всю совокупность приёмов, тропов и способов представления аудиального поля. Исследовательская гипотеза предполагает, что разные медиумы иномирного обладают разными свойствами и реализуют разные режимы доступа

к истине weird-действительности, а их понимание может добавить что-то новое к знаниям о *странной онтологии* писателя. Авторы разрабатывают феноменологическую типологию звука, адаптируя методологию Мишеля Шиона и встраивая её в контекст поэтики лавкрафтианского универсума. Полученные три группы звуков, представленные шестью типами звуков, используются для описания концепта и применяются к рассказу «Изгой» (The Outsider, 1921). Результаты показывают примечательное распределение определённых типов упоминаемых звуков в рамках сюжетной композиции рассказа. Это позволяет дополнить знания об особенностях мира произведения и внутреннем состоянии главного героя, что также даёт возможность полнее проинтерпретировать развязку сюжета в контексте эпистемологии Лавкрафта. Поэтика звука Лавкрафта находится в тесной связи с другими средствами выражения странности реальности, её weird-материальности. При этом звук как уникальный медиум предлагает специфические возможности для построения художественных образов, создания атмосферы и отображения философского замысла писателя. Данная стратегия звукового исследования литературного текста может быть применена и к другим литературным произведениям.

**Ключевые слова:** Г.Ф. Лавкрафт, философия звука, имагология звука, weird-реализм, лавкрафтоведение, онтология Г.Ф. Лавкрафта, гносеология Г.Ф. Лавкрафта, американская литература, странная проза, литература ужасов, готическая литература

**Для цитирования:** Чертовских М.Г., Чертовских Д.В. «Нездешний звук»: поэтика звука Г.Ф. Лавкрафта на примере рассказа «Изгой» // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 135–148. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-135-148>

Research article

## THE POETICS OF SOUND IN H. P. LOVECRAFT'S FICTION ON THE EXAMPLE OF THE STORY *THE OUTSIDER*

Matvey G. Chertovskikh<sup>1</sup>, Daria V. Chertovskikh<sup>2</sup>

<sup>1</sup> MGIMO University, Moscow, Russia

matt780@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0008-6976-0653>

<sup>2</sup> Research Institute «Voskhod», Moscow, Russia

frolodar@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-7786-9160>

**Abstract.** The reality in the works of H. P. Lovecraft is described as strange, inhumanistic, and alien to the mankind but it is not mystical. On the contrary, the creations and events described by the writer are presented as material facts of the world. In modern philosophy following Graham Harman this view of the world is called *weird-realism* or *weird-materialism*. This paper explores one of the media used in building Lovecraft's ontology and proposes a philosophical and cultural analysis of the new concept of *The Sound Out of Space* in Lovecraft studies to describe the audial medium of the weird-ontology and weird-epistemology of H. P. Lovecraft. The name of the concept should refer to the headline of the famous work of the writer *The Colour Out of Space* (1927). The concept in the text is presented through the poetics of sound, which is the whole set of ways of representing the audial field. The article consists of the introduction with a brief historical overview, the methodological study of sound as an otherworldly medium, sound mapping of the story *The Outsider* (1921), the analysis of the narrative meaning of sound, discussion of the results gathered and the conclusion. The research hypothesis assumes that different media of the Lovecraftian weird-materialism have different properties and implement different modes of access to the truth of weird-reality, and their understanding can add something new to the knowledge about the strange ontology of the writer. The authors develop a phenomenological typology of sound adapting the methodology of Michel Chion and embedding it into the context of the poetics of the Lovecraftian universe. The resulting three groups of sounds represented by six types of sounds are used to describe the concept and are applied to the story *The Outsider*. The results show a remarkable distribution of certain types of referenced sounds within the plot composition of the story. This makes it possible to supplement the ideas about the features of the world of the story and the internal state of the protagonist, as well as to interpret the denouement of the plot more fully in the context of Lovecraft's epistemology. The poetics of Lovecraft's sound is closely connected with other means of representing the strangeness of reality, its weird-materiality. At the same time, sound as a unique medium offers specific opportunities for creating artistic images, an atmosphere, and displaying the writer's philosophical intention. This strategy of sound research of a literary text can be applied to other literary works.

**Keywords:** H. P. Lovecraft, Philosophy of sound, Imagology of sound, Weird-realism, Lovecraft studies, H. P. Lovecraft's ontology, H. P. Lovecraft's epistemology, American literature, Weird fiction, Horror literature, Gothic literature

**For citation:** Chertovskikh, M. G., Chertovskikh, D. V. (2023) 'The Poetics of Sound in H. P. Lovecraft's Literature on the Example of the Story *The Outsider*', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 135–148. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-135-148>

В статье предлагается рассмотреть концепт «Нездешний звук» как отдельную функциональную единицу творчества Г.Ф. Лавкрафта, средство указания на границы привычной реальности и зоны развертывания *странного материализма*. Статья состоит из введения с кратким историческим обзором, методологической проработки звука как медиума иномирного, звукового картирования рассказа «Изгой» (*The Outsider*, 1921), анализа нарративного значения звука, обсуждения полученных результатов и вывода.

Нездешний звук — условный концепт, который не входит в число категорий и концептов, на которых Лавкрафт заостряет внимание, однако при этом такой концепт содержится в его творчестве как вариант проявления иномирного. Говоря о «Нездешнем звуке», мы имеем в виду аналогию с «Нездешним цветом» (вариант перевода названия рассказа *The Colour Out of Space* (1927), предложенный Вадимом Эрлихманом), работой Лавкрафта, где именно цвет из иных миров становится причиной изменения реальности, открывающей истинный облик странной (weird) действительности, противящейся человеческому представлению. В данном случае «странная действительность» и есть объективная реальность, открывающаяся человеку. Наше предложение состоит в том, чтобы продемонстрировать попытку рассмотрения звука как такого медиума иномирного, который способен реализовывать схожие цели: раскрывать сверхматериальную картину мира Лавкрафта. Исследовательскую гипотезу можно сформулировать так: если в творчестве Лавкрафта существуют разные медиумы иномирного, то, скорее

всего, они обладают разными свойствами и реализуют разные режимы доступа к истине действительности, понимание которых может добавить что-то новое к знаниям о *странной онтологии* писателя.

Стоит сделать небольшое замечание относительно термина «медиум», который часто будет применяться в исследовании. Это понятие заняло важное место в философии и теории коммуникаций в XX в., хотя его историю можно проследить ещё с классического периода истории античной мысли [Фатыхова, 2010]. В общем смысле медиум может быть истолкован как средство познания мира, посредник между внешней реальностью и нашим восприятием, вместе с тем до некоторой степени воплощающий саму коммуникативную операцию познания мира. Анализ медиумов для философии художественного творчества и литературы в частности релевантен уже по той причине, что писаное слово является медиумом *per se*. В любом художественном произведении, стремящемся донести особенное видение мира (или какой-либо его частной сферы), можно будет выделить широкое поле литературных средств выражения значений и знаков, отсылающих к такому видению. И в данном случае мы проанализируем подобное семиотическое поле референции к аудиальным образам, служащим созданию лавкрафтианского мироощущения.

Можно заметить, что для анализа существует и более подходящий рассказ — «Музыка Эриха Цанна» (*The Music of Erich Zann*, 1921). В этом рассказе наш условный концепт является основным медиумом иномирного. Однако обратиться к этой работе стоит, на наш взгляд, лишь после

более пробного исследования, в котором будут заложены методологические основы подобной работы с текстами. Поэтому в качестве объекта исследования был выбран «Изгой», где звук не играет основополагающей роли. Если стратегия анализа привнесёт нечто новое в понимание этого текста, то после её уже можно будет применить и к «Музыке Эриха Цанна», но уже не в виде отдельного исследования данного медиума, а скорее в рамках обзора многообразия медиумов иномирного в творчестве Г.Ф. Лавкрафта.

«Изгой» был написан с марта по август 1921 г. и опубликован в журнале *Weird Tales* в апреле 1926 г., где произвёл сенсацию, принеся автору известность. Стилистически рассказ напоминает (порой даже вычурно, почти пародийно) работы Эдгара По. Действительно, определённые параллели с рассказами По «Вильям Вильсон» и «Береника» есть, но в равной степени можно указать и на «День рождения инфанты» Оскара Уайльда, рассказ «Фрагменты из дневника одинокого человека» Натаниэля Готорна и даже «Франкенштейн» Мэри Шелли (эпизод с отражением в озере) [Джоши, 2022: 528].

Для большей ясности немного остановимся на самом тексте. Сюжетно перед нами следующая композиция: герой провёл свою жизнь в полном одиночестве, не считая старика, присматривавшего за ним в детстве, воспоминания о котором весьма смутны. Он никогда не слышал человеческой речи и даже собственного голоса, вероятно, он не умеет говорить, но способен читать. Действие происходит в странном замке, находящемся в пространстве, напоминающем лес, столь высокий, что за кронами никогда не видно неба. В какой-то момент, достигнув пика отчаяния, герой предпринимает рискованную попытку взобраться по самой высокой башне, чтобы, наконец, увидеть небо. С огромным

трудом достигнув вершины, он обнаруживает, что вместо крон деревьев его окружает твердая поверхность, на которую можно сойти. Изучая это место, он набредает на замок, кажущийся ему подозрительно знакомым. В окнах горит свет, а внутри веселятся люди. Желая скорее оказаться среди них, он заходит через окно, расположенное вровень с землей. В этот момент зал наполняется криками ужаса, и люди в панике сбегают. Оставшись в помещении один, герой замечает чудовище напугавшее их. Он приходит в ужас и, отшатнувшись от монстра, теряет равновесие. Стараясь не упасть, он делает несколько шатких шагов вперед и выбрасывает руку в тщетной попытке отстранить от себя существо. В тот самый момент, когда рука героя должна соприкоснуться с лапой демона, пальцы наносят на гладкую поверхность зеркала.

Методологию исследования необходимо предварить небольшим историческим экскурсом, который задаст траекторию методологического поиска требуемых категорий. В разное время и в разных местах пугающими могли считаться разные звуки и шумы. История звука в литературе ужасов существует столь же давно, сколь и сам обобщённый жанр пугающей прозы. В качестве характерного примера обратимся к письму Плиния Младшего к Луцинию Суре — одному из древнейших памятников литературы ужасов в эпистолярном жанре и родоначальников сюжета о «доме с приведениями»<sup>1</sup>. Уже во втором предложении, после вводной части о доме «просторном и вместительном, но ославленном и зачумлённом»<sup>2</sup>, приводится широкий ряд аудиальных образов, направленных непосредственно на передачу звука. Среди них — «звук железа» в антитезе с «ночной тишью», а также своего рода образ, направленный на градацию, передачу нарастания звука: «...звон оков слышался сначала издали, а затем совсем близко...»<sup>3</sup>. Далее

<sup>1</sup> Глушкова М. История хоррора: как писатели пугали читателей от Античности и до наших дней // Нож интеллектуальный журнал о культуре и обществе. — 2020. — 14 июня. — URL: <https://knife.media/horror-literature/>

<sup>2</sup> Письма Плиния Младшего / Перевод М. Е. Сергеенко, А.И. Доватура и В.С. Соколова. — Москва — Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1950. — С. 223.

<sup>3</sup> Там же.

«лязг железа» и «звон оков» неоднократно употребляются в тексте в действительном залоге — это примечательно, поскольку именно действительный залог создаёт эффект одушевлённости цепей и оков и внушает большой ужас читателю.

Помимо одушевлённости, однако, есть иной аспект, создающий ощущение ино-родности, потусторонности и психологического отторжения в аудиальных образах ужаса в литературе. Он кроется в разграничении определений звука, шума и музыки, которые подробно рассмотрены Мишелем Шионом в книге «Звук: слушать, слышать, наблюдать». Будучи французом, автор в первую очередь акцентирует внимание на чёткой разнице двух понятий — «звук» (фр. son) и «шум» (фр. bruit), которые являются семантически противоположными. Во французском языке «son» обозначает звук в позитивном значении, как нечто музыкальное и приятное на слух, в то время как «bruit», — неудобства или помехи — закладывает, скорее, «психологически-аффективное значение», как отмечает сам Шион, ссылаясь на работу Жака Аттали «Шумы» [Шион, 2021: 83-85]. В русском языке так же, почти на интуитивном уровне, прослеживается разница в коннотациях: если понятие «звук» может использоваться как нечто нейтральное или неопределённое (например, при первом знакомстве со звуковым сигналом), то «шум» — это, как правило, объект, который является препятствием в аудиальном поле и требует устранения. Либо он выступает фоном, но всё равно претерпевает определённую объективацию, нарративно и семантически нагруженную в литературном тексте: «шум города», «вой сирен», «перестук колёс» и пр. Это можно подтвердить, вновь обратившись к Письму Плиния Младшего. В переводе М.Е. Сергеевко друг за другом следуют два предложения: «Он [Афинодор — прим. автоторов] не поднимает глаз, не выпускает стиля [палочка для

письма — прим. автоторов], но укрепляется духом, закрывая тем свой слух. Шум чаще, ближе, слышен будто уже на пороге, уже в помещении»<sup>4</sup>. Сам контекст даёт понять, что оковы (цепи) призрака мешают тишине, в которой работает Афинодор, а эффект нарастания ужаса если не самого мыслителя, то читателя, напряжение которого возрастает по мере приближения к развязке сюжета истории, рассказанной в письме.

Отдельный интерес в контексте этой статьи представляет значение звуковых терминов — звука и шума — в английском языке, необходимом для понимания роли звука в оригинальных текстах произведений самого Лавкрафта. Дело в том, что понятие «sound» достаточно универсально, поскольку может быть применимо как в значении звуков приятных и музыкальных, так и шумов противоестественных и мешающих. Однако необходима оговорка — в английском языке также есть понятие «noise», характеризующееся как «громкий, обычно неприятный звук»<sup>5</sup>.

Напряжение читателя — вот основная задача всякой пугающей литературы, оперирующей ужасающими образами, живописующей странные картины. Относительно жанровой принадлежности текстов Лавкрафта до сих пор существуют дискуссии. Их выделяют в отдельный поджанр ужасов «Лавкрафтовские ужасы» (Lovecraftian Horror), почти синонимичный космический ужас, рассматривают как продолжение готической литературы или ставят автора и его тексты у истоков жанра странной прозы. Жанровая принадлежность — предмет отдельного обсуждения, которое здесь, быть может, даже не так важно, по той причине, что напряжение и страх читателя, как цели объединяют всё названное. Однако вопрос какого рода это должен быть страх и как его оформлению может способствовать описание звука — важная тема.

<sup>4</sup> Письма Плиния Младшего / Перевод М.Е. Сергеевко, А.И. Доватура и В. С. Соколова. — Москва — Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1950. — С. 224.

<sup>5</sup> Noise // Cambridge Dictionary. — URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-russian/noise>

Обратимся к статье Лавкрафта «Сверхъестественный ужас в литературе» (*Supernatural Horror in Literature*, 1927). «В настоящей истории о сверхъестественном (ориг. «weird tale» — прим. *авторов*) есть нечто большее, чем тайное убийство, окровавленные кости или простыня с гремящими цепями. В ней должна быть осязаемая атмосфера беспредельного и необъяснимого ужаса перед внешними и неведомыми силами; в ней должен быть намёк, высказанный всерьёз, как и приличествует предмету, на самую ужасную мысль человека — о страшной и реальной приостановке или полной остановке действия тех непреложных законов Природы, которые являлись нашей единственной защитой против хаоса и демонов запредельного пространства»<sup>6</sup>. Именно нездешнее, иномирное и непривычное становятся источниками ужаса, который создаёт писатель. Вся эта странность должна работать на разрушение привычной реальности, она ставит её под сомнение, порой буквальнойшим образом.

В любом тексте на звук можно либо прямо указать, назвав его: «крик», «вопл», «скрип», «треск», «звон» и т.д., либо передать его, используя несчётные приёмы. Ниже приведён фрагмент из «Музыки Эриха Цанна», в котором описывается разрушение привычной реальности героя. Звук здесь играет главенствующую нарративную и имагологическую роли. «Передо мной была крошечная тьма бескрайнего невообразимого пространства, тьма, исполненная движения и музыки, не имеющего ничего общего с земным. И пока я стоял, в ужасе глядя вниз, ветер задул обе свечи в старой мансарде, и я остался один в страшной непроницаемой тьме; впереди — хаос, позади — безумный дьявольский хохот виолы»<sup>7</sup>. Однако на что концептуально указывает Лавкрафт? По всей видимости, сам звук здесь должен стать медиумом иномирного, «нездешним зву-

ком», указывающим на сбой в привычной картине мира и открывающий его истинное устройство.

Сам по себе звук уже обладает таким художественным потенциалом. В области зрительных восприятий, отличающихся (аксиоматической) объективностью и строгой пространственной локализацией, связь с внешней реальностью конвенционально сильна. У человека при слуховых ощущениях, как бы они ни возникали, способность к проецированию, объективированию и пространственной локализации не может достигнуть столь высоких степеней, как при зрительных, в силу физиологических причин. Это затрудняет определение действительного происхождения звука, его источника и, разумеется, может быть использовано автором для целей в своих сложности и изящности, превосходящих функциональные задачи создания атмосферы гнетущего ожидания, когда, допустим, в пустом помещении нечто падает, гулко ударившись о пол, и привлекает внимание героя. Звук, в силу физиологически обусловленной двойственности восприятия человеком, как нечто непременно относящееся к реальности, и в то же время интериоризированное и незавершённое, может быть примечательным литературным медиумом нездешнего.

Предложим некоторую феноменологическую типологию природы звука. Для построения этой системы мы будем опираться на собственные интуиции относительно изучаемого объекта и методологию звуковых исследований Мишеля Шюона [Шюон, 2021], адаптированную для целей нашего анализа. Прежде всего, для достижения рассмотренных выше литературных задач, необходимо такое звучание, в котором нарушается причинно-следственная связь, являющаяся одним из важнейших бастионов здравого смысла, нашей укоренённой вредной привычкой. Беспричинное звучание может таким образом быть перспек-

<sup>6</sup> Lovecraft H. P. *Supernatural Horror in Literature* // The H.P. Lovecraft Archive. — URL <https://www.hplovecraft.com/writings/texts/essays/shil.aspx>

<sup>7</sup> Лавкрафт Г.В. Музыка Эриха Цанна / пер. с англ. Людмила Биндеман // Сайт о Г.Ф. Лавкрафте и его вселенной. — URL: <https://lovecraft.arkham.town/writings/the-music-of-erich-zann>

тивным направлением поисков медиумов иномирного в тексте Лавкрафта. Первые два типа: афориб — отсутствие звука при видимости источника, который должен издавать звук; акусма — звук без источника, акусматическое звучание. Далее, необходимо выделить акуфен — звук, слышимый «внутри себя», мысли, внутренний монолог и пр. И его эзотерический вариант, который нам может пригодиться в силу того, что типология строится для жанра художественного творчества допускающего мистику. Это будет эзотерический звук — акуфен, возможность услышать который объясняется «прозрением», определенным оккультным опытом или безумием, т.к. гносеология Лавкрафта предполагает возможность действительной эпифании за подобным состоянием. Здесь необходим краткий комментарий.

Лучше всего этому комментарию поспособствуют слова Бена Вударда: «Лавкрафт утверждает, что создает истории с целью приостановить действие законов природы, хотя в то же время указывает на их ненадежность, подразумевая безграничные возможности космического. То напряжение, которое Лавкрафт устанавливает между своими историями и вселенной или природой (какой мы её знаем), воспроизводится в его текстах с помощью общего мотива ненадежного рассказчика. Ненадежного именно потому, что либо рассказчик сумасшедший, либо то, чему он был свидетелем, ставит под вопрос границы нашей материальной реальности» [Вудард, 2019]. Иными словами, говоря об онтологии Лавкрафта, мы не говорим о фактической мистике, но лишь о кажущейся, по той причине, что его (сверх)материалистичные объекты и создания настолько превосходят человеческие представления, что выглядят, как колдовство, а опыт встречи с ними может быть лучше всего описан в терминах, напоминающих мистическое откровение.

Это были звуки, способные быть «нездешними» в силу онтологических и феноменологических характеристик. При этом обычный, не эзотерический, акуфен занимает пограничное состояние между названными типами, и теми, о которых речь пойдет дальше.

Далеко не обязательно звук должен нарушать причинно-следственную связь или иметь эзотерическую природу, чтобы быть медиумом иномирного. Несложно представить буквальное проявление нездешнего, сопровождающееся гулом, неуместными шумами и кощунственными (как возможно выразился бы сам Лавкрафт) речами на древних языках. Поэтому необходимо добавить к нашей типологии: шум — как препятствие в аудиальном поле; интершум — как аудиальный фон, воспринимаемый нейтрально, но могущий быть осмысленным, при этом обладая возможностью развиться в шум или иной тип звука; речь — как звук, предполагающий смысловой план связанного или бессвязного, декодируемого или недекодируемого характера. Итого: типология представлена афорибом, акусма, двумя типами акуфенов, шумом, интершумом и отдельно выделенной речью. Звуки, издаваемые животными и, учитывая контекст, чудовищами, могут быть распределены по имеющимся типам. Это в свою очередь затрагивает вопрос об антропоцентричности литературы Лавкрафта, остающийся не вполне проясненным. В рамках настоящего исследования мы можем лишь немного затронуть этот вопрос, так как его действительное рассмотрение может значительно отклонить от темы.

Бен Вудард характеризует вселенную Лавкрафта как поле тотального ингуманизма [Вудард, 2019]. Человек не венец творения, не центр вселенной, а встреча с «иным» губительна для его хрупкого рассудка. Значит ли всё это, что нам необходимо отделить звуки животных и чудовищ в отдельные категории, тем самым ещё раз подчеркнув деантропоцентричную тенденцию? Наш ответ — нет по той причине, что герои рассказов Лавкрафта почти всегда начинают как рациональные и антропоцентричные агенты и уже после осознают истинный порядок вещей. К тому моменту, когда происходит это прозрение, уже нет возможности усомниться в нездешнем характере звука. Однако прежде звук воспринимается через обычную антропоцентричную логику, в которой, конечно же, проводится разница атрибутивного харак-

тера между человеческой речью и собачьим лаем. Однако это не имеет отношения к природе звука, в том смысле, что крики птиц и удары волн одинаково могут выступать как шумом, так и интершумом, вне зависимости от источника.

Последним замечанием будет введение дополнительного параметра: прямое и косвенное указание на звук. В данном случае

это исключительно литературоведческая категория, призванная улучшить понимание образа и схватывание послания. В некоторых ситуациях сам способ указания на звук может привнести нечто новое в понимание ситуации.

Анализ встречающихся звуков и звуковое картирование рассказа приводят к следующим результатам:

Таблица 1.

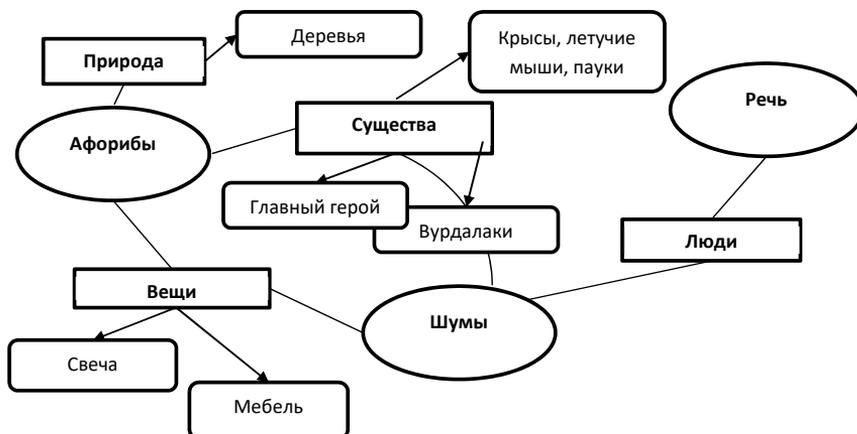
Типизация звуков, описанных в рассказе Г.Ф. Лавкрафта «Изгой»

Table 1.

Sounds described in H. P. Lovecraft's story *The Outsider*

Слово/ выражение	Указание на звук	Классификация	Источник звука в тексте	Пояснение
Silently wave	Прямое	Афоризм	Branches of trees	Free from noise and sound
Light	Косвенное	Афоризм	Candles	To ignite, set on fire
Noiseless	Прямое	Афоризм	Rats, bats, spiders	Making no noise, silent
Gay crowds	Косвенное	Афоризм	Crowds of people	Full of joy, merry, light-hearted, carefree
Mute	Прямое	Афоризм	Trees	Silent, not speaking
The eerie echoes of its fall	Прямое	Шум	Trap-door	Loud noise of falling slab
Sound of the gayest revelry	Прямое	Интершум	Crowds of people	Loud sound of joyful celebration
Speaking brightly	Прямое	Речь	People	Hold loud and joyful discourse
The most horrible screams	Прямое	Речь	Every throat	Utter a piercing cry, cry out with a shrill voice
Overturning furniture	Косвенное	Шум	Crowds of people	Smashing
Cries	Прямое	Речь	People	Yell out
Vanishing echoes	Прямое	Интершум	People	Sound repeated by reflection
Hollow breathing	Прямое	Шум	Carrion thing	Breeze, a movement of free air
Shriek	Прямое	Шум	Ghouls	Loud, high cry
Ran swiftly and silently	Прямое	Афоризм	The main character	Free from noise and sound
Ride in the night-wind with mocking ghouls	Косвенное	Шум	Ghouls	With evil laugh, or to imitate, simulate, resemble closely

Для более точного ориентирования также предлагаем рассмотреть результаты звукового картирования текста:



**Рисунок 1.** Карта взаимосвязи типов звука и его источников в рассказе Г.Ф. Лавкрафта «Изгой»

**Описание:** на схеме в эллипсах представлены типы звуков, в прямоугольниках основные типы источников которые их вызывают, а в прямоугольниках со скруглёнными углами представлены конкретные проявления источников в тексте.

**Figure 1.** Map of the relationship between the types of sound and its sources in the story of H.P. Lovecraft *The Outsider*

**Description:** the types of sounds are represented in ellipses, the main types of sources that cause them are in rectangles, and rectangles with rounded corners are for specific manifestations of sources in the text.

Как уже было сказано, мир вокруг замка безлюден. Герой пытается исследовать окрестности, которые описаны как «безмолвные» и в оригинальном тексте, и в рассмотренных вариантах русских переводов О. Мичковского (1992)<sup>8</sup>, Я. Шапиро (1992)<sup>9</sup>, И. Чебартынова (1992)<sup>10</sup>, Е. Головина (2007)<sup>11</sup> и Н. Бавиной (2011)<sup>12</sup>.

В первом абзаце жизнь героя описывается как «безмолвные бдения» (в переводе О. Мичковского) среди пугающего, пустого, увядающего окружения. Интересно, что эта характеристика «безмолвности» относительно состояния жизни героя в целом, присутствует лишь в одном переводе, где

так передаётся «awed watches» из оригинального текста.

Если обратить внимание на таблицу, то мы заметим, что мир вокруг замка полнится отчётливым отсутствием звука, на что указывают афоризмы. Беззвучны все объекты, которые способны издавать звуки и логически должны это делать в описанных условиях: деревья и их ветви беззвучны (в оригинале «Silently wave») «безмолвно простирающихся изогнутые ветви» в переводе Мичковского; «с их молчаливо скрученными в вышине ветвями» в переводе Чебартынова; «безгласно качающих искривлённое ветви далеко в вышине»

<sup>8</sup> Лавкрафт Г.В. Изгой / пер. с англ. О. Мичковский // Сайт о Г.Ф. Лавкрафте и его вселенной. URL: [https://lovecraft.arkham.town/upload/stories/The\\_Outsider\\_Oleg\\_Michkovskiy\\_1992.pdf](https://lovecraft.arkham.town/upload/stories/The_Outsider_Oleg_Michkovskiy_1992.pdf)

<sup>9</sup> Лавкрафт Г.В. Изгой / пер. с англ. Я. Шапиро // Сайт о Г.Ф. Лавкрафте и его вселенной. URL: [https://lovecraft.arkham.town/upload/stories/The\\_Outsider\\_Yan\\_Shapiro\\_1992.pdf](https://lovecraft.arkham.town/upload/stories/The_Outsider_Yan_Shapiro_1992.pdf)

<sup>10</sup> Лавкрафт Г.В. Чужой / пер. с англ. И. Чебартынов // Сайт о Г.Ф. Лавкрафте и его вселенной. URL: [https://lovecraft.arkham.town/upload/stories/The\\_Outsider\\_I\\_Chebartynov\\_1992.pdf](https://lovecraft.arkham.town/upload/stories/The_Outsider_I_Chebartynov_1992.pdf)

<sup>11</sup> Лавкрафт Г.В. Потусторонний / пер. с англ. Е. Головин // Сайт о Г.Ф. Лавкрафте и его вселенной. URL: [https://lovecraft.arkham.town/upload/stories/The\\_Outsider\\_Evgeniy\\_Golovin\\_2007.pdf](https://lovecraft.arkham.town/upload/stories/The_Outsider_Evgeniy_Golovin_2007.pdf)

<sup>12</sup> Лавкрафт Г.В. Стронний / пер. с англ. Н. Бавина // Сайт о Г.Ф. Лавкрафте и его вселенной. URL: [https://lovecraft.arkham.town/upload/stories/The\\_Outsider\\_Nina\\_Bavina\\_2011.pdf](https://lovecraft.arkham.town/upload/stories/The_Outsider_Nina_Bavina_2011.pdf)

в переводе Бавиной; «безмолвно качающих в вышине искривлёнными ветвями» у Шапиро; в переводе Головина, тем не менее, остаётся пространство для спекуляции относительно косвенного указания на монотонный гул: «в могучем и монотонном волнении ветвей». Мы ожидаем шум при волнении ветвей, но его нет, лес вокруг замка или аномально тих, или вовсе беззвучен. Так происходит и с другими объектами: ночь (или попросту темнота) вокруг замка представляет собой отдельную преграду, оставляющую героя: «В лабиринте ночной немоты» (Мичковский); «В лабиринте ночного безмолвия» (Головин); «в немых лабиринтах теней» (Шавиро); «в лабиринте ночной безгласности» (Бавина).

Даже существа, потенциально способные издавать звуки — крысы и летучие мыши, живущие в замке, описываются как «бесшумные» (в оригинале «noiseless»). В такой тишине даже треск горящей свечи мог бы стать примечательным акустическим событием, но мы не видим ни малейшего указания на её звук.

Герой никогда не слышал звуков человеческой речи и даже собственного голоса, ему не приходило в голову пытаться читать вслух: «for although I had read of speech, I had never thought to try to speak aloud»<sup>13</sup>. Интересно, что в следующей строке мы обнаруживаем, что о своём внешнем виде он также не задумывался, представляя себя молодым человеком по аналогии с образами из книг, которые были единственным источником его знания. В замке не было зеркал, и сюжетно мы понимаем почему, ведь иначе осознание пришло бы раньше, но вот связь отсутствия знаний о своём облике и собственном голосе представляется примечательной. Отметим также, что даже в самый момент высшего отчаяния, когда он собирается взобраться по каменной стене башни, герой с мольбою простирает руки к башне. Как в оригинальном тексте Лавкрафта, так и в переводах, мы понимаем, что мольба его была безмолвна.

До подъёма по стене башни внутренний и внешний миры пребывают в тишине, противоречивой и неестественной, выражающейся афоризмами. Шум «весёлых толп» упоминается как объект мечтаний героя, как недостижимое и невозможное. «I would often lie and dream for hours about what I read in the books; and would longingly picture myself amidst gay crowds in the sunny world beyond the endless forest»<sup>14</sup>.

Но звуки появляются. При пересечении границы «нижнего» и «верхнего» миров, встречается первое прямое указание на шум: герой безуспешно старается избежать громкого звука падения крыши люка в башне, уже после того, как он рывком взбирается на её самый высокий уровень. Учитывая, что у него это не выходит, шум раздаётся, причём со зловещим эхом, в оригинале «the eerie echoes of its fall». Сама по себе дверь является заметной архетипической метафорой перехода в иные миры, и тот факт, что переход через неё сопровождается ранее невозможным явлением — шумом, лишь закрепляет впечатление.

Далее мы видим уже прямое и непротиворечивое указание на звук: приблизившись к «верхнему» замку, герой слышит в начале гомон застолья, а после и громкую человеческую речь. Его появление в зале демонстрирует даже более широкий спектр звуковых событий: здесь и крики, и подразумеваемый шум переворачиваемой мебели, затихающее эхо и глухой шум дыхания чудовища.

Начать обсуждение результатов можно с замечания, что «Hollow breathing» — последний названный звук перед первой развязкой рассказа. И, на самом деле, это важно. Крупнейший биограф Лавкрафта Сунанд Триамбак Джоши в первом томе монументальной биографии писателя «Я — Провиденс» указывает на множественность кульминаций рассказа: он приводит слова Лавкрафта, характеризующие «Изгой» как «последовательность кульминаций», где в начале герой должен был,

<sup>13</sup> Lovecraft H.P. The Outsider // Сайт о Г.Ф. Лавкрафте и его вселенной. URL: [https://lovecraft.arkham.town/upload/stories/The\\_Outside\\_Eng.pdf](https://lovecraft.arkham.town/upload/stories/The_Outside_Eng.pdf)

<sup>14</sup> Ibid.

выбравшись из башни, оказаться на кладбище (намек на то, что он вылезает именно из склепа, присутствуют и в финальной версии текста); затем он должен был встретить людей и только потом Лавкрафт решил, что чудовище должно увидеть само себя [Джоши, 2022: 529–530].

Но у рассказа, по нашему мнению, есть и «ещё одна кульминация», которая происходит уже после осознания героем себя как чудовища. На эти последние три абзаца обрушил свою критику современник Лавкрафта писатель Уильям Пол Кук, посчитавший, что рассказ должен кончиться на моменте когда пальцы героя и чудовища, стоящего в золотой арке, соприкасаются. Здесь нет прямого указания на то, что это было зеркало, однако есть множество намёков, и в целом идея читается [Джоши, 2022: 529–530]. То, что это точно было зеркало, мы узнаём в последнем предложении, например в переводе Евгения Головина: «Я понял это, когда протянул руку к позолоченной раме, где стоял монстр, когда мои пальцы коснулись холодной и неуступчивой поверхности зеркала»<sup>15</sup>. Развязка, за которую выступает У. Пол Кук, была бы неоднозначной и по-своему притягательной, но в ней бы отсутствовал интересный момент, который мы и называем четвёртой кульминацией рассказа.

Если третья кульминация наступает с касанием, и последнее, что слышит герой перед этим, — дыхание чудовища, то все звуки после уже не принадлежат герою, он возвращается в состояние, схожее с тем, в котором пребывал в самом начале, однако с оговоркой. Не он издаёт вопль, но вурдалаки (ghouls), летящие в ночном небе, и не его, а их хохот полнит ветер. Тем самым они признают его существование, а он утверждается в собственном наличии-как. Сам же герой безмолвен. Если в «нижнем» мире не было ни внешнего звука, ни внутреннего, то теперь звук вовне существует, а единственное, на что способен сам герой, — глухой шум дыхания, не являющийся человеческой речью.

Концепция стадии зеркала, введенная Анри Валлоном как поворотный момент в психической жизни человека и популяризованная Жаком Лаканом как структура субъективности, может быть проинтерпретирована в рамках «Изгоя» с привязкой к узнаванию собственного голоса. «В итоге подобной идентификации себя с имаго другого, в результате «опрокидывания» знания в состоянии опосредованности желаниями другого складываются и «мир объектов», и «аппарат Я», а всё вместе позволяет говорить о соприкосновении с «экзистенциальной негативностью» и т.д.» [Ванеян, 2015]. Отметим: на развитие этой концепции Лаканом значительно повлияла реактуализация гегелевского учения Кожевым, в рамках которой на передний план выходит антропологическая перспектива: «для Кожева то, что онтологически полагалось как негативность и метафизически полагалось как время, феноменологически полагается как человеческое действие» [Наумова, 2010]. Негативность как возобновляемая возможность становления играет определяющую роль в концепции стадии зеркала. Драматизм финальной сцены рассказа высвечен установлением воображаемого порядка, становления безголосого героя чем-то новым. Можно сказать, что, не обладая специфически понятой речью как способностью произносить слова (ведь читать он умеет), в «нижнем» мире герой является субъектом альтернативного воображаемого порядка. Воображаемое в определённом смысле «запускает» миропорядок, ведь в его рамках рождаются идентификации, его построение начинается со стадии зеркала [Печенина, 2007].

Однако в данном случае мы всё же имеем дело с уже включённым в определённый воображаемый порядок субъектом, но, всё же коснувшись зеркала и распознав в глухом шуме собственное дыхание, герой выстраивает новый символический порядок. Быть может, это лишь метафорическое сходство, но определённая логика здесь

<sup>15</sup> Лавкрафт Г.Ф. Потусторонний / пер. с англ. Евгений Головин // Сайт о Г.Ф. Лавкрафте и его вселенной URL: [https://lovecraft.arkham.town/upload/stories/The\\_Outsider\\_Evgeniy\\_Golovin\\_2007.pdf](https://lovecraft.arkham.town/upload/stories/The_Outsider_Evgeniy_Golovin_2007.pdf)

есть. Вспомним также и о (сверх)материализме Лавкрафта, осознать природу которого не способен обычный рациональный агент, но субъект безумия или и вовсе нечеловеческие субъекты, принадлежность к которым открывается герою, способны увидеть истинное положение вещей. Звук — «сверхматериальный» медиум, он пронизывает тело, интернализируется, от него нельзя укрыться, как от отражения в зеркале, — которое само по себе уже только завершает открытие героя, выступает очевидным дополнением к звуку собственного дыхания. Это и есть четвёртая кульминация сюжета, выраженная в опыте «прозрения».

Может показаться, что анализ звуковых образов не привнёс ничего нового, и все выводы были сделаны исключительно из разбора сцены с зеркалом через упомянутую концепцию. И действительно, звук в данном тексте не был для Лавкрафта фундаментом для выстраивания сюжета, как музыка в рассказе «Музыка Эриха Цанна» или цвет в рассказе «Цвет из иных миров». Зеркало в Изгое — основной элемент, и именно оно предпосылает основные пути толкований. Но разве при этом звук не привнёс в наше понимание нечто новое?

«Изгой» как цельное произведение состоит из взаимосвязанных элементов, и даже финальная катастрофа самоотжествления героя с ужасным созданием подчёркивается звуком, дыханием монстра, к которому мы столь часто обращались. Это один из важных элементов новой телесности героя, ведь не просто так дыхание описывается автором как «hideous» (омерзительное, ужасающее) и «hollow» (пустое).

Исходя из сопоставления звуков в «нижнем» и «верхнем» мирах, удалось подчеркнуть их различия, выраженные в преобладающих типах встречаемых звуков (см. Таблицу 1). Это, в свою очередь, подчёркивает разницу мировосприятия героя, обуславливает возможность наличия определённых знаний об окружающем мире. Звук подчёркивает странность, отчуждённость и неправильность «нижнего» мира, а интершумы, речь и шум в «верхнем» мире настаивают на его привычности и обыденности.

Как медиум иномирного «Нездешний звук» выполняет схожие задачи с другими подобными медиумами лавкрафтианского универсума, он призван очерчивать определённые условия возможности наличия знания о мире, с тем чтобы позднее они могли быть подвержены негации, и таким образом достигалось развитие сюжета в сторону развёртывания странной версии лавкрафтианского материализма.

Для понимания поэтики звука в творчестве Лавкрафта необходимо ещё раз обратить внимание на буквальную материалистичность его ужаса, не кантианские ноумены, но феноменологически схватываемые отвратительные создания из крови и плоти. Помимо уже упомянутого Бена Вударда, на эту особенность обращают внимание Грэм Харман [Харман, 2019] и Мишель Уэльбек [Уэльбек, 2006: 18-19]. Таким образом, Лавкрафт стремится изобразить вполне реальные звуки, наделяя их странными (в максимальном приближении значения этого русского слова к английскому «weird») особенностями. Неожиданно, что в тексте не встретилось ни единого акусмата, но закономерность, с которой распределены акуфены из первой группы типов (нарушающих причинно-следственную связь звуков) и звуков второй группы (обыденных) несомненно, подчёркивает описанные композиционные особенности пути героя к осознанию своего незавидного места в заново непривычном мире, таком далеком от его мечтаний за чтением книг в замке.

Исследовательскую гипотезу, впрочем, нельзя считать полностью подтверждённой. Тот режим доступа к нездешнему, который предлагается звуком, едва ли отличается от обычной эпистемологической схемы рассказов Лавкрафта. В конечном итоге, может быть, и вовсе неверной исходная идея о каком-то разграничении этих слуховых, визуальных, тактильных и любых других режимов, ведь человек почти всегда использует каждый из них одновременно или в комбинации, в частности в рассказах Лавкрафта. Однако при этом звук, как минимум, не равнозначен зрительному восприятию, и предложенная типология может описывать образы с

большей точностью, заостряя внимание на их феноменологической странности или напротив обыденности, которая, будучи помещённой в контекст повествования, всё же позволяет добавить что-то к пониманию истории. В этой работе мы уже продемонстрировали некоторые возможности подобной стратегии в результатах и обсуждении. Схожий подход в перспективе

можно без изменений применить к любому произведению в жанре странной прозы.

Как бы там ни было, сам по себе литературный текст безмолвен, далеко не так просто ответить на вопрос, к чему же тяготеет описание звука в нём: отображение ли это реальности, её строительство или исследование. Но, так или иначе, эти строки прямо сейчас звучат в вашей голове.

### Список литературы:

- Ванеян С.С. От Эго-теории к Жаку Лакану: переходный объект и стадия зеркала // Современная терапия в психиатрии и неврологии. — 2015. — № 2. — С. 37–46.
- Вудард, Б. Безумная спекуляция и абсолютный ингуманизм: Лавкрафт, Лиготти и weirding философии // Логос. — 2019. — Т. 29, № 5. — С. 203–228. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2019-5-203-225>
- Джоши С. Т. Лавкрафт. Я — Провиденс. Книга 1. — Москва: Эксмо, 2022. — 800 с.
- Наумова Е.И. Феноменологическая диалектика Гегеля-Кожева // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. — 2010. — № 3. — С. 15–18.
- Печенина О.В. Функции реального, воображаемого и символического в коммуникативной модели структурного психоанализа Ж. Лакана // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия, политология, социология, право, международные отношения. — 2007. — № 4. — С. 208–215.
- Уэльбек М. Г. Ф. Лавкрафт: против человечества, против прогресса. — Екатеринбург: У-Фактория, 2006. — 144 с.
- Фатыхова Н.С. Природа медиума как философская проблема // Проблемы истории, филологии, культуры. — 2010. — № 2. — С. 375–382.
- Харман Г. Ужас феноменологии: Лавкрафт и Гуссерль // Логос. — 2019. — Т. 29, № 5. — С. 177–202. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2019-5-177-200>
- Шион М. Звук: слушать, слышать, наблюдать. — Москва: Новое литературное обозрение, 2021. — 312 с.

### References:

- Chion, M. (2018) *Le Son: Ouir, Ecouter, Observer*. Malakoff Cedex: Armand Colin. (Russ.ed.: (2021) *Zvuk: slushat', slyshat', nablyudat'*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.).
- Fatykhova, N. S. (2010) 'Medium as a philosophical problem', *Journal of historical, philological and cultural studies*, (2), pp. 375–382. (In Russian)
- Harman, G. (2019) 'On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl', *Philosophical Literary Journal Logos*, 29(5), pp. 177–202. (In Russian) <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2019-5-177-200>
- Houellebecq, M. (1991) *H. P. Lovecraft : Contre le monde, contre la vie*. Monaco: Éditions du Rocher. (Russ.ed.: (2006) *H. P. Lovecraft: protiv chelovechestva, protiv progressa*. Ekaterinburg: U-Faktoriya.).
- Joshi, S. T. (2013) *I am providence. The live and times of H. P. Lovecraft*. New York: Hippocampus Press. (Russ.ed.: (2022) *Lovecraft. Ya — Providens. Kniga 1*. Moscow: Eksmo Publ.).
- Naumova, E. I. (2010) 'Phenomenological dialectic of Hegel-Kojève', *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seria 6, Filosofii, kul'turologiâ, politologiâ, pravo, mezhdunarodnye otnosheniâ*, (3), pp. 15–18. (In Russian)

Pechenina, O. V. (2007) 'Function of the real, the imaginary and the symbolic in the communicative model of structural psychoanalysis (J. Lacan)', *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriâ 6, Filosofîâ, politologiâ, sociologiâ, psihologiâ, pravo*, (4), pp. 208–215. (In Russian)

Vaneyan, S. S. (2015) 'From theory to Ego-Jacques Lacan: transitional object and the mirror stage', *Sovremennââ terapiâ v psichiatrii i nevrologii*, (2), pp. 37–46. (In Russian)

Woodard, B. (2019) 'Mad Speculation and Absolute Inhumanism: Lovecraft, Ligotti, and the Weirding of Philosophy', *Philosophical Literary Journal Logos*, 29(5), pp. 203–228. (In Russian) <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2019-5-203-225>

### **Информация об авторах**

**Матвей Григорьевич Чертовских** — магистр журналистики, преподаватель кафедры философии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

**Дарья Владимировна Чертовских** — магистр журналистики, администратор проектов ФГАУ НИИ «Восход», 119607, г. Москва, ул. Удальцова, д.85 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the authors**

**Matvey G. Chertovskikh** — MA of Journalism, Lecturer of the Department of Philosophy, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

**Daria V. Chertovskikh** — MA of Journalism, Project administrator, Research Institute «Voskhod», 85, Udaltsova str., Moscow, Russia, 119607 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 30.12.2022; одобрена после рецензирования 18.02.2023; принята к публикации 07.03.2023.

The article was submitted 30.12.2022; approved after reviewing 18.02.2023; accepted for publication 07.03.2023.



Философское эссе

УДК 130.2 141.336

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-149-166>

## ОБРАЗ ДЕРВИША В ПОЭЗИИ ПАРВИН ЭТЕСАМИ: ДУХОВНЫЙ ИДЕАЛ ПОЭТА

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



**Аннотация.** В статье рассматривается программный для поэзии Парвин Этесами (1907–1941) образ дервиша, персонажа традиционной суфийской лирики и дидактики. В единственном сборнике поэта, вышедшем в художественном переводе на русском языке («Путешествие слезы», 1984), суфийские мотивы почти не явлены. На основе новых филологических переводов в статье анализируется духовный идеал поэта, её размышления о пути к Истине, которые она доверяет своему любимому герою — мудрецу, аскету, дервишу, проводнику в мир богопознания. Выявляются средневековые истоки образа дервиша у Парвин, его связь с персидской классической поэзией религиозно-дидактического направления, а также причины необычайной устойчивости мотивов, группирующихся вокруг образа дервиша. На примере стихотворений разных жанровых форм (маснави, моназере, касыда), в которых присутствует этот образ (или его субституты — мудрец-мистик, безумец, нищий), показана его концептуальная роль для Парвин Этесами. Образ дервиша, в двух своих ипостасях развёрнутый в персидской классике, предстает самобытным в её стихотворениях: доминантными являются черты дервиша-аскета, мистика, отстранённого от мира, при этом предельно чуждого человеку обыденного сознания и им презируемого. Дервиш предстаёт в поэтической проповеди Парвин как высшее проявление человеческой личности, носитель нравственных истин, понятных всем, и одновременно человек глубоких мистических прозрений; тем самым поэт вовлекает каждого читателя в непрекращающуюся жизнь многовековой религиозно-мистической традиции.

**Ключевые слова:** персидская поэзия XX в., дервиш, дервишество, суфизм, персидская религиозно-дидактическая поэзия, Парвин Этесами

**Для цитирования:** Кошемчук Т.А., Рейснер М.Л. Образ дервиша в поэзии Парвин Этесами: духовный идеал поэта // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 149–166. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-149-166>

Philosophical essay

## THE IMAGE OF THE DERVISH IN THE POETRY OF PARVIN ETESAMI: THE SPIRITUAL IDEAL OF THE POET

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

<sup>1</sup> Saint-Petersburg state agrarian University, Saint Petersburg, Russia

koshemchuk@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>

**Abstract.** The article analyzes the image of a dervish, a character of traditional Sufi lyrics and didactics, that is a key image for poetry by Parvin Etesami (1907-1941). In the only collection of the poet published in literary translation in Russian (*The Journey of the Tear*, 1984), Sufi motives are almost not revealed. On the basis of new philological translations, the article analyzes the spiritual ideal of the poet, her reflections on the path to the Truth, which she trusts to her beloved hero – a sage, ascetic, dervish, a guide to the knowledge of God. The paper reveals the medieval origins of the image of the dervish of Parvin Etesami, its connection with the Persian classical poetry of the religious and didactic direction, as well as the reasons for the extraordinary stability of the motives grouped around the image of the dervish. On the example of poems of different genre forms (*masnavi, monazere, kasida*), in which this image is present (or its substitutes — a sage-mystic, a madman, a beggar), its conceptual role for Parvin Etesami is shown. The image of the dervish, in its two hypostases deployed in the Persian classics, appears original in her poems: the dominant features of the dervish are ascetic, mystic, detached from the world, at the same time extremely alien to the men of ordinary consciousness and despised by them. In Parvin's poetic sermon the dervish appears as the highest manifestation of human personality, the bearer of universal moral truths and at the same time deep mystical insights; thus, the poet engages every reader in the ongoing life of a centuries-old religious and mystical tradition.

**Keywords:** Persian poetry of the 20th century, dervish, dervishness, Sufism, Persian religious and didactic poetry, Parvin Etesami

**For citation:** Koshemchuk, T. A., Reysner, M. L. (2023) 'The Image of the Dervish in the Poetry of Parvin Etesami: the Spiritual Ideal of the Poet', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 149–166. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-149-166>

**П**арвин Этесами (1907–1941), одна из первых и ярчайших поэтесс в Иране 1920-ых – 1930-ых гг., воплотила в своих стихах особый тип мудрости, восходящий к феномену исламского (конкретнее, суфийского) мистицизма, и особый путь богопознания, которому учили дервиши. Как поэт она встала на путь служения родной классической традиции, сознательно следуя сложившимся за долгие века законам поэтики и нормам стихосложения (эту черту её творчества прежде всего выделяют иранские филологи — см.: [Кошемчук, Рейснер, Яхьяпур, 2021: 192]). Выработав собственную авторскую манеру, Парвин Этесами осталась в стороне от модернистских тенденций, возобладовавших в то время в европейской литературе и проникших в поэзию на персидском языке.

Малек ош-Шо'ара Бахар, выдающийся поэт и учёный-филолог рубежа XIX и XX вв., строгий приверженец классики, писал о Парвин Этесами в предисловии к собранию её стихов: «Если в Иране, который является сокровищницей литературы и культуры, найдутся поэты-мужчины, достойные восхищения, это не удивительно. Однако до сей поры среди женщин не нашлось поэта, который бы обладал такими дарованиями и способностями, и, освоив основы стихосложения и следования образцам, мастерски сочинял настолько прекрасные стихи. Это истинная редкость, достойная удивления и заслуживающая тысячи хвалебных эпитетов»<sup>1</sup>. Бахар поставил Парвин в один ряд с великими мужами персидской поэзии ушедших эпох, не найдя ей равной среди немногочисленных женщин-поэтов классического Средневековья. Женщины тогда говорили в стихах на «языке сердца», а Парвин заговорила на «языке разума», встав вровень с мудрецами и мистиками. Обращение к поэзии как к средству назидания, несомненно органичное для литературной традиции Ирана (см., напри-

мер, [Рейснер, 2004: 150–164]), в художественных опытах молодой поэтессы было подкреплено просветительскими устремлениями, определившими направление её творчества.

Широкому российскому читателю поэзия Парвин почти не известна. В 1984 г. вышел единственный сборник художественных переводов на русский язык из наследия Парвин Этесами — «Путешествие слезы»<sup>2</sup>. В нём сказались особенности советского времени: и в отборе стихотворений (что акцентировано в предисловии В.Н. Дворянковой), и в достаточно тенденциозном характере переводов — в них религиозно-мистическое начало оригиналов либо ослаблено, либо вовсе устранено. Монографические исследовательские работы, посвящённые поэтическому наследию поэтессы, в отечественной науке тоже, по существу, отсутствуют. Общие сведения о жизни и творчестве Парвин Этесами содержатся в основном в обзорных работах по истории литературы Ирана XX в. (см., например, [Короглы, 1999: 109–116]). Поэтому в данной статье при изучении одной из важных составляющих её произведений мы опираемся на филологические переводы, осуществлённые М.Л. Рейснер, профессиональным иранистом, и публикуемые впервые; их важное качество — смысловая точность, необходимая для понимания мысли поэта. Для перевода выбраны стихотворения, в центре которых стоит образ дервиша, — как те, что отчасти уже были опубликованы в поэтическом переводе в названном сборнике и для настоящего исследования были переведены заново, так и те, с которыми читатель знакомится впервые.

Именно мудрецам, мистикам-суфиям, дервишам<sup>3</sup>, равнодушным к мирским благам и одолевшим в себе земные страсти и желания, по традиции доверяет Парвин свои главные мысли — о Боге, о смысле человеческого существования, о пути души

<sup>1</sup> Бахар М. ош-Ш. Дибаче [Предисловие] / Диван / П. Этесами. Изд. Х.А. Гиви, предисл. М. ош-Ш. Бахар. — Тегеран: Нашр-е Катре, 2002. — С. 46.

<sup>2</sup> Этесами П. Путешествие слезы : Избр. стихотворения. Пер. с перс. / Парвин Этесами; [Сост. авт. предисл. и примеч. В. Н. Дворянкова]. — Москва: Наука, 1984. — 109 с.

<sup>3</sup> Буквальное значения слова «дервиш» в персидском языке – 1) «нищий», «бедняк»; 2) «попрошайка».

к бессмертию. Об этих мудрецах — дервишах, персонажах порога, стоящих у самого входа в иной мир, и пойдёт дальше речь в статье. Для обычных людей, готовых следовать их «Путём» (*tariqat*), дервиши, любимые герои Парвин — проводники в мир богопознания.

Дервишество, движение мудрых отшельников и нищих странников, — уникальное явление духовной жизни мусульманского мира, явление многогранное, почти не сводимое в единый образ. Но в разных потоках этого движения есть и общие черты. Прежде всего, внешняя обособленность от магистральной линии религиозной традиции ислама: основы жизни для дервишей — не только Коран, хадисы, исполнение религиозных обязанностей (т.е. жизнь по мусульманскому закону — шариату), но и индивидуальный сокровенный опыт богопознания (следование тарикату, т.е. «Пути») и особенное личное чувство — любовь к Богу, эмоционально восполняющая кораническую традицию поклонения и послушания. В свете этого всепоглощающего чувства мудрецы-мистики воспринимают в Коране прежде всего близкое им самим на путях личностного истолкования.

В целом в перидской традиции можно выделить два типа дервишей.

Первый «нищий мудрец и аскет», познавший Истину мистик, называемый *'aref*, отрешенный от земного мира и всецело устремленный к Богу. Второй — «неимуший гуляка», часто именуемый «ринд», опьянённый вином, что подразумевает экстатическое состояние, опьянённость высшим знанием, постижением Истины и созерцанием её неизъяснимой красоты. Этот второй образ помещён в семантический круг целого ряда других, завсегдатаев кабаков, обитателей квартала трущоб — Харабата. Дервиш этого типа есть мудрец, который своей порой эпатажирующей манерой поведения сигнализирует о том, что он обрёл Бога в своем внутреннем опыте и видит Его во всех высших проявлениях

земного бытия (из русских писателей образы двух дервишей отразил Н.С. Гумилев в пьесе «Дитя Аллаха» [Рейснер, Кошемчук, 2022]).

Парвин Этесами следует в основном первому образу мудреца-отшельника, отстранившегося от мира и не подвластного ему, так что мирское презрение и осуждение его не задевают, а насмешки, обиды и даже гонения не причиняют страдания. Экстатика переживаний божественного в целом не близка ей. Речи дервишей первого типа Парвин включает в ряд своих стихотворений, в касыды и *моназере* («прения»), проникнутые учительным началом, и вкладывает в них то, что она адресует своим современникам как духовное наставление. Её литературная опора — дидактические традиции классической литературы, к примеру, притчи с участием дервиша как персонажа в «Гулистане» великого мастера нравочения Саади Ширази (начало XIII в. – 1293), видевшего возможность придать суфийским этическим постулатам более универсальный смысл и проложившего дорогу к тем моральным принципам, которые будет отстаивать в своих стихах и Парвин.

«Дух дервиша превыше власти Джама»<sup>4</sup> — так в сборнике «Путешествие слезы» Парвин Этесами в переводе Вяч. Пушкина в касыде 39 дана одна из её важнейших мыслей, которая в точном филологическом переводе звучит так: «Счастье дервиша превыше власти Джама». Парвин выбирает для сравнения с дервишем предельный по ценности образ царя Джамшида, наделённого и духовными дарами, ведь он, согласно легенде, владел чашей, в которой отражался весь мир. Многозначное слово *dowlat*, употребленное поэтом в этом бейте, может помимо счастья обозначать и власть, но также и государство, и богатство. Но власть (счастье) царя, даже если это премудрый царь-цивилизатор, для Парвин ниже, чем духовные дары нищего отшельника, ведь могущество и всеведение Джама не уберегли его от грехопадения в конце жизни, о чём сообщает

<sup>4</sup> Этесами, 1984: 92.

древнее мифологическое предание. В персидской классике Джам становится символом двойственным: абсолютной власти и государственной мудрости с одной стороны, и преходящей природы земной славы и могущества — с другой [Рейснер, 2020: 348–367]. Это одна из важнейших мыслей Парвин — утверждение высочайшей ценности того, что несёт в себе дервиш.

Каков же, по Парвин, путь, ведущий к высшему счастью, силе и богатству человека на земле — к ситуации дервиша? Об этом речь идёт в стихотворении, сложенном в рифмовке маснави и отражающем концепцию человека в творчестве Парвин, — «Свободный дух»<sup>5</sup>, в котором утверждается основная идея — превращение

души в свободный дух, эта трансформация и есть одинокое дело дервиша. Стихотворение весьма своеобразно по построению. Композиция персидских стихотворений представляет для русского восприятия, как и для европейского, особую трудность: внутреннее движение мысли в произведении нередко предстает как проблема, рассыпаясь в ряд отдельных частей или высказываний, не связанных в логическое целое<sup>6</sup>. В «Свободном духе» Парвин соединяет в единую композицию три разнородных фрагмента. Его первая часть — это восторженный гимн человеческой душе — «золоту» земного мира, его «жемчужине», облечённый в поток афоризмов:

Ты как золото, о сияющая душа,  
Сколько ещё тебе томиться в темнице праха?!  
Ты — жемчужина в волнах моря Предвечности,  
Ты — купец, что торгует перлами добытого знания.  
Оставь это ничтожное брненное тело,  
Преодолей этот путь, падая и поднимаясь.  
Разве есть родство у золота рудника с глиняными черепками?  
Что общего у отважного льва с шакалом?  
Разумно заключай мир и давай советы,  
Наступи на голову скорпиону тела.  
Никто не обладает твоею чистотой,  
В ухе Бытия второй такой серьги нет.  
Ты была сверкающей жемчужиной,  
Зачем же свой лик запятнала темнотой?  
Ты — светильник в тёмном царстве тела,  
Среди темноты ты подобна солнцу.  
Ты скрыта от взора, ты сделана не из сердца.  
Поведала бы, откуда ты и кто ты.  
Не томись в плену тела, отправляйся в полёт,  
Освободись от этих сгнивших пут на ногах,  
Чтобы узреть то, что видел Единый (букв.: Неделимый).  
Чтобы познать уединение праведников Божьих...

По мысли этого стихотворения Парвин, душа человека есть сотворенная Богом светлая сущность, подобная солнцу в мрачном земном мире; поэт созерцает

эту сущность как великую загадку Бытия и предстоит перед собственной душой — с изумлением, поражаясь несходству её с тем миром, в котором она вынуждена оби-

<sup>5</sup> [Этесами, 2002: 247–248] Несмотря на то, что в тексте стихотворения само слово «дервиш» не упоминается, очевидно, что речь идёт именно о пути преображения духовной природы человека, который пролагали приверженцы дервишеского образа жизни и мысли.

<sup>6</sup> Специфика композиции в персидской классической поэзии связана с нормой автономности бейта, исходившей от заимствованной арабской поэтики. При этом в практике, особенно в нарративных жанрах, требование это по необходимости нарушалось. Однако во многих произведениях внешняя дискретность смыслового рисунка сохранялась, но единство часто подкреплялось аллегорическим его восприятием, т.е. скрытыми смыслами, подтекстом.

тать. Это изумление рождает ряд вопросов («откуда ты?» и «кто ты?») и поток призывов к душе, вызванных переживанием этой несоотнесенности души и брэнного мира — отсюда несопоставимость образов в острейших антиномиях поэта: золото и прах, золото и глиняные черепки, лев и шакал, полёт и путы на ногах, сверкающая жемчужина, светильник, солнце — и темнота. Изумление поэта вызвано и горестной констатацией: душа запятнана миром, её лик искажён темнотой. И задача её —

освободиться от мира, отправиться в полёт, вырвавшись из тела. И как вывод: это нужно, чтобы достичь искомой цели, то есть приобщиться к опыту лучших, праведников Божьих, — дервишей. Такова кульминация этой части стихотворения: вершина пути человека на земле есть опыт дервишей, одиноко постигающих Бога. Далее следует, уже в конкретизации общей линии, перечисление обогащающих душу ценностей — познаний, которые рождаются в подобных трудах, чтобы...

...Чтобы изведать радость беседы с друзьями,  
 [Оценить], как прекрасны разметанные кудри красавиц.  
 Когда ты поймешь, что цель твоя — Кааба,  
 Откроешь свои сонные вежды,  
 Когда тебе покажут во время твоего движения  
 Пути, где нет охотников и капканов,  
 Когда приобщат тебя к тайнам Истины (Бога),  
 Когда превратят тебя в абсолютно влюбленную,  
 Когда тебе, скрытой от самой себя, [объяснят] что и как —  
 Обеты, клятвы, [родственные] связи,  
 Сколько в каждый силок должно попасть дичи,  
 Сколько от каждого дива должно ждать козней,  
 Сколько каждым мечом должно срубить голов,  
 Сколько от [удара] каждого камня должно упасть перьев.

Душа, обретшая свободу, легко преодолевает любые расстояния в своём мистическом странствии по божественному мирозданию, там она и обретает знания обо всём и о себе самой. Характерно, что здесь Парвин, выражая искомый опыт, говорит об «абсолютной влюблённости» души, собирая в целое два пути, добавляя к познаниям дервиша, отстранённого от мира,

и любовь дервиша, опьянённого миром и его красотой.

Во второй части стихотворения Парвин даются два совсем иных фрагмента — две притчи-аллегии. Первая о птенце, покидающем своё гнездо, — речь идёт о душе, оставляющей в итоге свою брэнную оболочку, хоть и жажущую светлой и просторной, о душе, которая обретает свободу, становясь свободным духом:

Когда в яйце появляется птенец,  
 Говорят, что там ему достаточно просторно и светло,  
 Но в конце концов он разбивает эту прочную крепость  
 И видит весь мир сверху донизу.  
 Порой он свободно парит в горах,  
 Порой горделиво красуется в цветниках,  
 Порой клюет зерно на крышах,  
 Распевает сладко томные песни.  
 Он видит, как прыгают и скачут другие птицы,  
 Он на миг свободно спускается в траву...

Вторая притча звучит в иной тональности — это сугубо бытовой сюжет о бедняке и торговце:

У одного бедняка была блестящая бусина,  
И от её блеска радость была глазам и сердцу.  
И вот он, изумлённый этим блеском,  
Радостно принес её торговцу жемчугом.  
Сказал он: «Это яхонт, купи его у меня».  
Тот ответил: «Это камень, зачем называешь его драгоценным?  
Ступай, этот товар мне не подходит,  
Если у тебя есть что-то получше — приноси.  
Лавка, где торгуют бусами для осликов в другом месте,  
Подарок для торговца жемчугом — жемчуг».  
[Однако] ценность — не во [внешней] прелести,  
Зеркало души — не для отражения лица.  
Пока не узнает, какова цена внешнего и внутреннего,  
Никакой купец прибыли не получит.  
Око души зрит, не видя,  
Стопы сердца ступают, не шагая.

Здесь мотив превосходства духовного начала над телесным выступают в синтезе с мотивом противостояния внешнего и внутреннего. Душа недоступна внешним чувствам, поэтому её превосходство понятно не каждому. Но ценно внутреннее, его превосходство над внешним выражено в ясных басенных образах. Внутренняя ценность бусины, которая даёт радость бедняку, превосходит внешнюю ценность жемчужины, которая нужна купцу. Парвин использует разные стилистические приёмы, чтобы убедить каждого читателя: душа человека неотмирна и призвана следовать путями мудрости, приобщаясь к опыту лучших из людей — к духовным плодам, данным дервишами, которые можно видеть только «оком души», к которым можно приблизиться лишь «стопами сердца». В концовке стихотворения после басенной простоты Парвин возвращается к углублённой философичности. Таким образом, структура стихотворения, равно как и его стилистический рисунок, с одной стороны, уходят корнями в традицию классической религиозно-мистической и дидактической поэзии, а с другой — полностью отвеча-

ют замыслу Парвин, которая стремилась представить даже самые абстрактные философские сентенции в зримой и умопостигаемой форме, доступной не только людям, посвящённым в сокровенное знание мудрецов-наставников прошлого, но и любому читателю.

Моназере «Мистика»<sup>7</sup> напрямую говорит о духовном идеале Парвин. В нём два монолога — первая реплика выражает рассудочный взгляд мирянина на мудреца-отшельника, обличение его в житейской неразумности, а во втором монологе говорит сам мистик, который противопоставляет рациональному сознанию своё, выработанное на путях самосозидания. Причём второй диалог является подробным и доброжелательным ответом на первый, несмотря на то что обыватель наполнил свою реплику обличительной презрительностью. В ответные слова мудрец вкладывает не только подробное разъяснение, но и учительный смысл, призыв к обретению подобной же позиции, понимая то, как именно воспринимает обыденное сознание его позицию — принимая упрек в своей выключенности из человеческого

<sup>7</sup> [Этесами, 2002: 236–237] В оригинале стихотворение называется «Одеяние мистики» (*Jame-ye 'erfan*): речь об «одежде для души», многократно превосходящей «одежду для тела». Мотивы духовного знания как «одежды души» и «пищи души» широко представлены в поэзии выдающегося поэта, философа и проповедника Насира-и Хосрова (1003–1088), влияние которого на творчество Парвин Этесами отметил М.Ш. Бахар [Бахар, 2002: 41].

сообщества. Парвин не боится показать здесь именно крайнюю форму асоциальности дервиша, своего рода юродство, — отказ не только от одежды, но и от лекарства, вообще от всех удобств, столь ценимых человеком «внешнего пути». Дервиш не стремится кого бы то ни было шокировать своим образом жизни, не вмещающимся в представления о нормальности. Он просто любит Бога и живёт так, что, кроме любви

к Богу, ничем иным не руководствуется, обычные житейские представления он не учитывает и, по точному выражению исследователя исламской духовности, «...он не хулит мир и не славит его. Он его не замечает» [Андре, 2003: 122].

Собеседник и обличитель дервиша в стихотворении вовсе не злодей, он даже оказывает дервишу благодеяния и удивляется, что они не нужны.

### **Мистика**

Некий знатный человек подарил дервишу одежду [со словами]:

«Выкинь эти обноски, которые падают с плеч.  
 Зачем ты кутаешься в заплатанные лохмотья,  
 Когда люди жертвуют тебе туфли и платье?  
 Когда сам ты гол, зачем отдаёшь кафтан?  
 Когда болеешь, зачем выливаешь лекарство?  
 Право на дарение и щедрость имеет лишь тот,  
 У кого есть [золотые] динары, а не дирхемы».  
 Тот ответил: «О, друг, встань в ряды мистиков,  
 Заботься о душе, пренебрегай телом.  
 Бренное тело рубашки не стоит,  
 А если [для кого-то] и стоит, в моих глазах не стоит ничего.  
 Прегради путь телу, чтобы выжила душа,  
 Свяжи этого дива, чтобы не исчезла вера.  
 Если кто-то кичится своей рубашкой,  
 Для тела лучше, если он её выкинет.  
 Мы свободны от тягот повиновения,  
 Поскольку сбыли с рук всё, что имели.  
 Я для того сидел у дороги,  
 Чтобы узнать о тех, кто ведаёт Путь [к Истине].  
 Те, кто ведаёт тайны, подарили мне искренность,  
 Лучшую одежду моей душе подарили.  
 Мы взяли то, что дал подлый Ахриман,  
 Одной рукой, а другой — отшвырнули прочь.  
 Услышав мольбы растерянных страстей о прощении,  
 Мы впустили их в одно ухо, а в другое — выпустили.  
 Мы заперли в темноте алчность и жадность,  
 Они открыли сотни дверей, но мы их снова замкнули.  
 Вся низость рождается от дива страстей,  
 Вся темнота исходит из царства тела.  
 Когда душа чиста, она достигает предела совершенства,  
 Требовать совершенства от тела — [пустые] тяготы.  
 Если я мотылек, летящий на Божественное пламя,  
 Куда я с собой потащу туфли и кафтан?  
 Те, кто узрел этот чистый свет,  
 Поспешили покинуть тёмное пристанище.  
 Если амбары полны алчности и жадности,  
 Неприятельному бытию в них нет нужды.  
 Не подчиняйся приказам Ахримана,  
 Не оставляй урожай на пути молнии.

Что толку от этой замаранной одежды,  
 От этих грёз о сбывшемся и несбывшемся?  
 Если шапок и кафтанов слишком много,  
 Шапка становится тщеславием, кафтан — причудой.  
 Если тело опозорено, зачем скрывать его пороки?  
 Если тело неразумно, к чему радеть о его делах?  
 Мы его раскололи, ведь душа — ядрышко, а тело — скорлупа.  
 Каждый, кто познал эту тайну, — мудрец.  
 Если каждый день тело просит кафтан,  
 Лик души чистоту не сохранит.  
 Если каждый миг голова требует шапку,  
 Беспомощный нрав каждый миг сбивается с пути».

Парвин в этом стихотворении использует традиционный образ одежд — добродетелей, истинных одеяний души, в отличие от одежды, украшающей тело, — то есть суетных забот мира сего о телесной стороне жизни. Здесь сказывается учение Парвин о природе зла и страстей, многократно звучащее в её стихах: дьявол (Ахриман, див) — хозяин плоти мира, из его воздействий происходят страсти, и искать чистоты души нужно на пути преодоления искушений, которым она подвержена. Именно мистики учат этому пути, у мистиков дервиш, герой стихотворения, нашёл искомое — искренность, одну из важнейших добродетелей. Искренность в этом учении означает большее, чем передаёт русское слово: это не просто правдивость, но открытость миру и Богу незамутненной души. Дервиш, открытый высшему, с удивляющим обычное сознание безразличием

относится к тому, что ценно для носителя обыденной точки зрения: мирские ценности, если и касаются его, то тут же им отстраняются. Он лишь мотылек, летящий к божественному пламени, — зачем ему тащить с собой туфли и кафтан?

Любовь к Богу — средоточие мистического сознания, об этом главном достижении и одновременно о Божьем даре речь идёт у Парвин в моназере «Любовь Бога»<sup>8</sup>. В нём также представлено столкновение двух позиций: здравого житейского смысла и сознания дервиша. Контраст этот дан здесь в ещё более гротескных формах: дервиш показан в восприятии обывателя как безумец, утративший всё человеческое, дошедший почти до состояния животного, хуже, сравнялся с дивом... Причём чувство негодования выплескивается с неистовым презрением: обвиняющий требует, чтобы дервиш обратился к врачу для исцеления.

### *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!

<sup>8</sup> Благодаря грамматическим особенностям персидского языка название стихотворения может быть переведено и как «Любовь к Богу» (Этесами, 2002: 272–273).

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 ее отбросил.  
 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 огнём,  
 Ты страдал, но огонь с ладони не стяхнул.  
 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».

Здесь у Парвин выражено острейшее от- фактом существования иного. Дервиш в от-  
 вращение мирского бытия к бытию духов- вет произносит монолог, просветительно и  
 ному. Обыденное сознание оскорблено уже проповеднически объясняя свою позицию.

Тот ответил: «Я безумство своё умножил тысячекратно,  
 Чтобы узреть Творца во всем 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 сотворён я из глины, а не из огня,  
 Пусть на голову сыплют глину — это близко моей [природе].  
 Обрёл 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».

Позиция дервиша в этом стихотворении сродни тому, что сказал некогда знаменитый багдадский подвижник и мученик старец Халладж<sup>9</sup>: «Величие природы (хулк) в том, чтобы презрение людей не оказывало на тебя действия, после того как ты приобщился к истине» [Рейснер, Чалисова, 1998: 148]. Суфийская тема истинного безумия (подвластности миру) и истинной разумности (отказа от мира) в острых формулах входит в стихотворение Парвин: то, что безумно для этого мира, есть высшая разумность для Бога и для мудрецов. Здравый смысл мира не постигает любви к Богу и её мощного воздействия на всю жизнь мудреца и считает её болезнью, от которой нужно и можно излечиться.

Дервиш же эти оскорбления, нестерпимые для обычного человека, — их три в стихотворении — воспринимает как символические знаки, лишь укрепляющие его в его позиции: земля (глина), которую бросают дети, как символ есть напоминание о телесной природе человека, сотворённого из глины (а не из огня, как джинн). Пепел, который дервишу бросают в глаза, говорит не о человеческом унижении, а о тоске в разлуке с Богом, выраженной в жесте посыпания главы пеплом. Огонь, которым обожгли ему руку, боль ожога напоминают о жгучем пламени Божьей любви.

Не порицай риндов, о аскет, что чист по природе,  
Ибо чужих грехов тебе не припишут.  
Хорош я или плох — ты иди, позаботься о себе:  
В конце концов каждый пожинает то, что посеял.  
Каждый стремится к другу — что трезвый, что пьяный,  
Повсюду — жилище любви, что в мечети, что в синагоге<sup>10</sup>.

От лица дервиша Парвин передаёт читателю опыт мудрости ещё в одном её стихотворении — «Цена доброты»<sup>11</sup>. Дервиш произносит наставительную речь, обращаясь к человеку обыденного сознания. Сюжетная основа стихотворения в том, что его персонаж, богатый человек, даёт дервишу в качестве милостыни мелкую моне-

ту, полагая надменно, что этого достаточно, чтобы нищий молился о нём. Дервиш в ответ предлагает свои нравственные поучения, обличая показные добродетели и объясняя, в чём отличие истинной милостыни от внешнего сострадания, происходящего от лицемерия, самодовольства и алчности.

В итоге дервиш — своего рода маргинал, внешне исключённый из человеческого сообщества, обретает то *счастье, которое выше власти Джамы*, то есть созерцание Бога, Его красоты и совершенства, самой сути Бытия, и райских садов, и всего земного мира. Дервиш воистину разумен, а мир преходящий и бранный несёт в себе лишь мнимую «разумность».

В этом стихотворении появляется и символический образ вина и опьянения («...без вина пьян», «...твой хмель длится непрерывно»), столь значимый в персидской мистической поэзии [Pourjavady, 2012] и столь редкий у Парвин, с её глубоким, отмеченным её биографами трезвым целомудрием.

Отметим, что Парвин в данном случае использует мотив осуждения «пьяного дервиша» или, выражаясь языком классической газели, «ринда». Это смысловое клише унаследовано от лирической традиции, в которой у «пьяного дервиша» имеется целая череда антагонистов, его ярких хулителей. Во множестве вариантов мотив встречается у великого Хафиза (ок.1325–1389/1390. Вот начало одной из известнейших газелей, в которой также идёт речь о любви к Богу, отменяющей внешние различия между трезвыми и пьяными, мусульманами и иудеями:

ту, полагая надменно, что этого достаточно, чтобы нищий молился о нём. Дервиш в ответ предлагает свои нравственные поучения, обличая показные добродетели и объясняя, в чём отличие истинной милостыни от внешнего сострадания, происходящего от лицемерия, самодовольства и алчности.

<sup>9</sup> Мансур Халладж (858 – казнён 922) — известный суфийский мистик и мученик, за свою проповедь экстатического пути единения с Богом был заключён в тюрьму и казнён.

<sup>10</sup> Перевод Н.И. Пригариной, Н.Ю. Чалисовой, М.А. Русанова. См.: [Хафиз, 2021: 489]

<sup>11</sup> [Этесами, 2002: 53–54].

Подал богатый нищему дирхем,  
 Помяни, мол, меня в своей молитве.  
 Тот усмехнулся и сказал: «Дирхема мало  
 Для такой купли-продажи.  
 Душу чистую не пачкай,  
 Не скрывай сердце завесой лицемерия.  
 Никогда не покоряйся самолюбванию,  
 Выставляя напоказ убранство своего дома.  
 На пути разума напади на воров,  
 Подчини себе алчность и страсть.  
 Что ты мне дал, кроме этого дирхема? А желаешь-то  
 Рая и всех благ земли и небес?  
 Если знаешь путь, не ходи по следам алчности,  
 Ведь собьёт тебя с дороги такой предводитель.  
 Не стоит требовать у дервиша награды,  
 Не следует пресекать милости и щедроты.  
 Чистота сада бытия — благодеяния,  
 Как прекрасен тот сад, светлый и чистый!  
 Двери сочувствия открываются в безнадежности,  
 Праведному достаточно надежды на милосердие.  
 Ты делай добро несчастным и неимущим,  
 Добро само станет причиной молитвы.  
 Для того твоё пиршество наполнили светом,  
 Чтобы ты подарил свет тем, кто сидит в темноте.  
 Для того дали силу твоей руке,  
 Чтобы ты подал руку каждому, кто упал.  
 Для того небосвод сделал тебя лекарем,  
 Чтобы ты отличал, что болезнь, а что — лекарство.  
 Отринь себялюбие, ведь милость к нищим —  
 Первейшая обязанность богачей.  
 Разунай, в чём нуждаются неимущие, о ты,  
 В чьих руках светоч власти и сокровище достатка».

Дервиш говорит о купле-продаже, в которую лицемерный богач превратил исполнение заповеди, то есть предписанную религиозным законом норму ислама — милостыню. Поданная мелкая монета должна обеспечить ему, как уверен этот человек, «рай и все блага земли и небес». Смысл стихотворения отсылает к принципиальной

позиции Насир-и Хосрова (1004–1088), который осуждает ту самую куплю-продажу, стремление богатого в результате проявления щедрости взамен получить нечто лично для себя (неважно что это — наслаждения в земной жизни или «пропуск» в райские кущи), при этом не оказывая истинную милость, заповеданную Богом:

Не вкусишь ты плодов виноградника и пашни  
 Летом, если ты зимой им воды не дашь.  
 Как ты можешь стремиться к многоцветным шелкам рая,  
 Если *дервишу* и куска потертой ткани не дашь?  
 Почему муэдзину ты с трудом жертвуешь лепешку,  
 Зато шуту с легкостью [золотой] динар отдаёшь?

От тебя *дервиши* не получают ни холста, ни грубой дерюги,  
Зато певцам ты исфаханские шелка раздаёшь<sup>12</sup>.

Мотив алчности и щедрости важен для учения мусульманских мыслителей разных течений, и в особенности для суфиев: щедрость, великодушие есть одно из «состояний», то есть одно из дарований свыше, переживаемых мистиком на пути к Богу. В этом суфии ссылаются на слова Пророка: «Щедрый человек близок к Богу, близок к людям, близок к раю, от ада далеко» (см.: [Арбери, 2002: 125]). В богаче же из притчи Парвин нет истинной щедрости, одно лишь требовательное ожидание от дервиша духовной платы за брошенную монету.

Аргументы Парвин, выстроенные в речи дервиша, следуют один за другим с нарастанием глубины, от бытовых наставлений к духовным. И их мистическая кульминация такова: в благодеяниях чистой души создается «чистота сада бытия», и прекрасен этот светлый сад. Мир преобразуется в райский сад, если человек оказывает другому истинную милость. Далее, однако, в течении мысли стихотворения Парвин обращается вновь к внешним наставлениям богачу, с присущей ей постоянной интенцией обличения внешнего богатства и сочувствия бедности: в этом обязанность богача — помогать бедным, понимать их, узнавать их нужды, ибо богатство дано именно для этого. А в последнем, заключительном, бейте мысль поэта снова взлетает к горнему, обобщая: надо давать с одной мыслью — о Боге.

В касыде, озаглавленной «Добродетель и знание — эликсир»<sup>13</sup>, Парвин приводит соединённые в единый текст наставления мистиков, учителей Истины, о чём говорит первая строка: *'arefan* (мистики) — это су-

фийский термин, означающий «познавшие Истину». Поэт даёт здесь 45 афоризмов — 45 бейтов, каждый из которых несёт в себе некую грань мудрости дервишей. И здесь мы встречаемся с той композицией стихотворения, в которой читателю, не знакомому в персидской поэтической классикой, трудно выявить внутреннюю логику движения мысли от бейта к бейту — скорее, здесь проще усмотреть собрание мыслей на близкие темы без строгой обязательности переходов в потоке наставлений. Всё же мы обнаруживаем развитие основных мотивов, характерных для мистической персидской поэзии, по-своему трансформируемых автором, в которых отражается своеобразие духовной личности поэта.

В касыде доминируют две темы — добродетели и знания, характерные для Парвин и для всей литературной традиции Ирана. С этого начинается касыда: *добродетель (душа) и знание (мысль)* — это два крыла для полёта, это философский камень, и к ним надо стремиться. Далее, в 13 бейте, вновь: душа, одетая в шелка *добродетели и знания*, обретает духовные плоды. В конце наставлений две темы ещё раз соединяются: *знанием ты обретаешь славу, в добродетели ты воистину человек*. Звучит на протяжении всего текста и противопоставление пути Бога и пути дива, в последнем — исток зла. В потоке прямых и иносказательных наставлений и противопоставлений тема выстраивается как бы волнами: она звучит впрямую, далее обогащается многими образами и подтверждениями, а вновь возвращаемая, обретает усиленное смысловое звучание.

1. Говорят мистики (*'arefan*): «Добродетель и знание — эликсир (*kimiya*)<sup>14</sup>,  
Медь, ставшая ему супругой, — золото.

<sup>12</sup> Насир-и Хусрав Кубадийани. Диван-и аш'ар / Сост. Н. Такави, предисл. Х. Таки-зада, ред. М. Минуви. — Тегеран: Энтешарт-е мо'ин, 1380 (2002). — С. 478.

<sup>13</sup> Несмотря на то, что в касыде слово «дервиш» не употреблено, набор программных высказываний роднит его именно с теми стихотворениями, в которых дервиш выступает как ключевой персонаж — носитель авторских идей [Этесаи, 2002: 68–70].

<sup>14</sup> Под термином *kimiya* в средневековой арабской и персидской терминологии понимался магический эликсир, «философский камень», способный превращать в золото недрагоценные металлы.

2. Благословенна птица, что парит на этих крыльях,  
Она равна птице счастья и летит рядом с Хумай.
3. Ушедшее время невозможно прожить заново,  
Не трать время понапрасну, оно — бесценный перл.
4. Если ты жив, а не мертв, трудись над своей душой,  
Что пользу лелеять тело, если душа невежественна.
5. Ты рождён человеком, счастье людей в знании,  
Твоя обязанность не том, чтобы лишь спать и удовлетворять потребности.
5. Сверни с того пути, где не найдёшь спутников,  
Опасайся человека, что дружит с дивом.
6. Путнику не нужен заблудившийся проводник,  
Разумный не станет подвергать допросу безумца.
7. Поскольку знание — рудник, а дух в нём рудокоп,  
Связаны знание и душа слова, они соломинка и янтарь.
8. Знанием сделай себя прекрасней, чем рубин, [хранимый] в земле,  
Со знанием взлети выше птицы, что [парит] в воздухе.
9. Если ты просудал, то нет в том вины пастуха,  
Ведь ты проспал время, когда надо было пастись.
10. Послушай, что сказал кузнечик, когда в холода увидел снег:  
«Пока в тепле я прыгал и скакал, настало время голода».
11. Возвышай душу, в этом превосходство,  
Униженность — не от земли, величие — не от неба.
12. Суховой не принесёт свежесть ветра весны,  
Ароматы несёт лишь дыхание восточного ветерка.
13. Того, кто одет в шелка добродетели и знания,  
Не печалит, что вместо ковра в его доме циновка.
14. Свободным никто тебя не назовёт, пока твоя душа  
То в плену у алчности, то в рабстве у страстей.
15. Мы стали поденщиками дива и таскаем для него дрова,  
Потому что презренное тело голодно и помышляет только о еде.
16. Взгляни на дива, который стал проводником на пути человека,  
Посмотри на человека, ведомого его рукой.
17. Незнакомого грабителя, что сидит в засаде, можно поймать,  
Невозможно уберечься от вора, с которым ты водишь дружбу.
18. Взгляни на друга и врага глазами разума,  
Не обманись, ведь за каждой личиной скрывается ещё одна.
19. Джамшид создал «Чашу, зрящую мир» для того,  
Чтобы мир больше не был чашей, зрящей лишь себя.
20. Ржавчина на сердце тех, кто замаран бранным миром,  
Не всякий, на ком чиста одежда, праведник.
21. О сердце, гордыня и алчность — это подлость и ничтожность,  
О глаза, путь дива и путь Бога — это разные [дороги].
22. Если мыслью возвысишься и над страстями воспариишь,  
Увидишь, где ты, и каков твой путь.
23. Душа — это ветка для плодов науки, знания и суждения,  
Взгляни, как румяны плоды на этой ветке.
24. О юная веточка, ты выросла в цветнике,  
Ничтожнее травы тот розовый куст, что не даёт цветов.
25. Узрев всё это, постигни смысл:  
Тот, кто совершил грех, не догадывается, что согрешил.
26. Если в хижине довольства малым найдет бесценное сокровище  
Слабый муравей, но, возможно, уподобится Сулейману.

27. Ты — крестьянин на ниве царства своего бытия,  
Труды твои зерно, а дни — мельница.
28. Голова твоя без лампы разума в плену темноты,  
Тело без духа немощно, словно пылинка.
29. Вот так и веточка, не выросшая в чинару,  
Гнётся от любого ветерка, подобно иве.
30. Если я дам тебе горький совет, не морщись,  
Усвой эту горечь, ведь в ней свойство лекарства.
31. Смотри, куда ступаешь, а потом делай шаг,  
На дороге ямы, а у тебя всегда «глаза на затылке».
32. Разве может давать свет погасшая лампа?  
Разве отступит болезнь, если болен лекарь?
33. Не сажали мы пшеницу в пору посевной, и потому  
В амбаре у нас вместо муки одна фасоль.
34. Чтобы взлететь к небу знаний, дела — лучшие крылья,  
В стране бытия добродетель — наилучшая пища.
35. Ищи, даже если цель твоя превосходит замысел,  
Шагай, даже если твой путь лежит через пасть дракона.
36. Среди превратностей Пути любовь — цель,  
В волнах морских счастье — корабль.
37. Непрístupная крепость истинного знания и дворец человечности —  
Это самые высокие строения во прахе этого низкого мира.
38. Разумен тот, кто трудится в степи стремлений,  
Блажен тот, кто надеется, что деревня станет селом.
39. Ты стал купцом, а товара у тебя нет,  
Удивляюсь я, что тебя почему-то зовут купцом.
40. Знанием ты стяжаешь славу, не имуществом и не помещьем,  
Только добродетели отличают человека от животного.
41. О бунтующем потоке с гор и грохочущих волнах  
Не задумывается лишь безбожник, о законовед!
42. Не безумие ли рассказывать о предопределении и роке:  
Свалиться с крыши и говорить, что это судьба.
43. Те подлецы, что зовутся муфтиями или судьями,  
Сшили себе одежду из взяточничества и воровства.
44. Подавая дирхем, они жаждут попасть в рай,  
Где тот, чья вера и воздержание нелицемерны?
45. Для души каждый, кто постиг Знание (*mo'arafat*), — человек,  
Для сердца каждый, кто защитил Добродетель, — падишах.

В последнем бейте касыды, в её итоге, сведены воедино Знание и Добродетель — два столпа человеческой жизни. Можно обратить внимание здесь, что группа наблюдений и наставлений Парвин, связанных с идеями разума и знания, восходит к любимому поэту Парвин — Насир-и Хосрову, выразившему в своих касыдах одну из важнейших тем мусульманской духовности — культ знания, истинной разумности, стремления к Истине. В духе его мудрой проповеди Парвин говорит о превосходстве души над телом, об обретении знания как

цели человека в его земной жизни, о преодолении страстей (власти дива), о разуме как путеводителе; образ крестьянина как идеала поведения (ведь он возделывает ниву, запасает урожай) тоже созвучен афористической дидактике Насир-и Хосрова.

Соединяя в единый поток наставления разных течений в мистической традиции, Парвин включает в стихотворение и чисто суфийские идеи (например, о любви как о единственной «цели Пути»). В завершающем касыду фрагменте излюбленные суфийские мотивы преобладают — пори-

цание лицемерия и стяжательства, соотношение предопределения и свободы воли, добродетель как отличие детей Адама от четвероногих. Впрочем, эту последнюю мысль и дидактик Насир-и Хосров, и дидактик Саади тоже охотно обсуждали, ибо, по их мнению, человек — единственное из творений Бога, кому дано право выбирать между добром и злом, ни ангелов, ни демонов Господь этим правом не наделил. Парвин идёт и по стопам Саади, главного «воспитателя», «властителя дум» иранцев, который стремился этическую доктрину суфизма, идеал «совершенного человека», превратить в универсальную поведенческую мораль, пригодную для вполне житейских нужд воспитания<sup>15</sup>.

В касыде Парвин тема разума явно преобладает: именно разум является истинным путеводителем для человека. Отметим, что знание у Парвин в её жизни и поэзии — это и образование, и приобщение к культуре — то, что она получила сама в своей семье и в чём видит своё истинное счастье. К этому она призывала и всех женщин Ирана, — так сказывалась её просветительская миссия. В анализируемой касыде Парвин говорит от лица дервишей, познавших закон Творца и суть сотворённого Им мира, и тема знания возвышается к своим духовным истокам: знание — это знание Пути к Истине. В начале касыды сконцентрированы мысли Парвин о знании как высшем основании для восхождения души: *знание есть рудник, а дух в нём рудокоп*, из знания дух извлекает сокровища.

Итак, в образах дервишей Парвин описывает именно их сознание как вершину проявления человечности, как высшее достижение земной жизни, которая призвана следовать Науке откровения. В речах дервишей, которые создала Парвин, прозвучали авторские высказывания поэта, откровения об идеале, принятом за образец и за модель собственной жизни. Стихи её давали то представление о дервише, те ракурсы многогранной религиозной персидской

традиции, которые были близки самой Парвин. Свой духовный мёд она собирала с разных цветов, соединяя различные, порой борющиеся между собой учения. При этом она выбрала как доминантную не тему экстатического озарения, когда поэтическое вдохновение приравнивается к пророческому, что характерно, к примеру, для лирики Хафиза, а тему морального закона, исходящего от Бога, что в высшей степени типично для дидактиков, в первую очередь для Насир-и Хосрова. Это предпочтение есть, несомненно, дань эпохе и семейному воспитанию, настроенному на просветительский и нравоучительный лад. Парвин говорит с читателем на языке великих проповедников и учителей прошлого — она поучает, как Насир-и Хосров или Саади. Чтобы так писать, очень молодой женщине той эпохи, на которую пришлось её творчество, требовались незаурядная личная и творческая отвага. Она посмела уравнивать себя в правах с Учителями, включиться в цепь традиции, в которой поэт-пророк — не фигура речи, а концепция и самоидентификация. Так, Насир Хосров выразил это парадоксально, но предельно точно: «Узнай меня на путях Пророка, // не считай меня поэтом, хотя я и поэт»<sup>16</sup>. То, что в эту традицию попыталась встроиться женщина — факт редкий и незаурядный, хотя в истории были примеры суфийских подвижниц. Однако те из них, кому дарован был поэтический талант, ибо среди них были и такие, изъяснялись в стихах на языке любви, а не на языке мудрости.

Безупречный образ жизни Парвин Этесами и строгое следование избранному пути дали ей моральное право на обращение к современникам с этическими и духовными воззваниями. Оставаясь при этом человеком светским, она не была отделена от своего адресата, современного ей читателя, порой такого же юного, как она сама. И поэтическая миссия её трагически короткой жизни заключалась в передаче идеала в стихотворной проповеди, в вовлечении

<sup>15</sup> Не случайно в книге «Круг чтения», этом учебнике нравственности, в которой Л.Н. Толстой выступил собирателем мудрости разных времён и народов, самым цитируемым из персов оказался именно Саади.

<sup>16</sup> Насир-и Хосров, 2002: 356.

читателя в непрекращающуюся жизнь многовековой религиозно-мистической традиции. Она стремилась говорить со своим современниками на языке философии разума, убеждая их вновь понять и полюбить поэтическую классику и универсаль-

ные истины, которые не подвержены переосмотру и девальвации. С этой точки зрения наследие Парвин остается актуальным и в нашу эпоху кризиса идеалов гуманизма и борьбы за сохранение общечеловеческих духовно-нравственных ценностей.

### Список литературы:

- Андре, Т. Исламские мистики. — Санкт-Петербург: Евразия, 2003. — 240 с.
- Арбери А.Дж. Суфизм. Мистики ислама. — Москва: Сфера, 2002. — 272 с.
- Короглы Х. Поэзия XX века (Первая половина XX века) // История персидской литературы XIX-XX веков. — Москва: Восточная литература, 1999. — С. 81–119.
- 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., Чалисова Н. Ю. Я есмь Истинный Бог: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе Аттара // Семантика образа в литературах Востока. — Москва: Восточная литература, 1998. — С. 121–158.
- Рейснер М.Л. Насир-и Хусрав (1003/4-1077): поэзия как проповедь // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. — 2004. — № 4. — С. 150–164.
- 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>
- Рейснер М.Л., Кошемчук Т.А. Интерпретация образа дервиша в пьесе-сказке Николая Гумилёва «Дитя Аллаха» // Культура и образование. — 2022. — № 2. — С. 72–82. <https://doi.org/10.24412/2310-1679-2022-245-72-82>
- Pourjavady N. Love and the Metaphors of Wine and Drunkenness in Persian Sufi Poetry // Metaphor and Imagery in Persian Poetry. — Leiden–Boston: Brill, 2012. — pp. 125–136. [https://doi.org/10.1163/9789004217645\\_006](https://doi.org/10.1163/9789004217645_006)

### References:

- Andrae, T. (1960) *Islamische mystiker*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH. (Russ. ed.: (2003) *Islamskiye mistiki*. Saint Petersburg: Evraziya Publ.).
- Arberry, A.J. (1950) *Sufism: an account of the mystics of Islam*. London: Allen & Unwin. (Russ. ed.: (2002) *Sufizm. Mistiki islama*. Moscow: Sfera Publ.).
- Korogly, H. (1999) 'Pojezija XX veka (Pervaja polovina XX veka) [Poetry of the XX century (The first half of the XX century)]', in *Istorija persidskoj literatury XIX-XX vekov [History of Persian literature of the XIX-XX centuries]*. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., pp. 81–119. (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>
- Pourjavady, N. (2012) 'Love and the Metaphors of Wine and Drunkenness in Persian Sufi Poetry', in *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*. Leiden–Boston: BRILL, pp. 125–136.: [https://doi.org/10.1163/9789004217645\\_006](https://doi.org/10.1163/9789004217645_006)
- 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>

Reysner, M.L. (2004) 'Nasir-i Husrav (1003/4–1077): poezija kak propoved' [Nasir-i Khusrav (1003/4–1077): poetry as a sermon], *Moscow State University bulletin. Series 13. Vostokovedenie*, (4), pp. 150–164. (In Russian).

Reysner, M.L. and Chalisova, N.Yu. (1998) 'Ja esm' Istinnij Bog: obraz starca Halladzha v lirike i zhitinoj proze Attara [I am the True God: the image of the elder Hallaj in the lyrics and hagiographic prose of Attar]', in *Semantika obraza v literaturah Vostoka [Semantics of the image in the literatures of the East]*. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., pp. 121–158. (In Russian).

Reysner, M.L. and Koshemchuk, T.A. (2022) 'Interpretation of the image of a dervish in the play-tale by Nikolai Gumilyov "Child of Allah"', *Culture and Education: Scientific Informational Journal for Universities of Culture and Arts*, (2), pp. 72–82. (In Russian). <https://doi.org/10.24412/2310-1679-2022-245-72-82>

### **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)

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)

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

Статья поступила в редакцию 20.01.2023; одобрена после рецензирования 20.02.2023; принята к публикации 12.03.2023.

The article was submitted 20.01.2023; approved after reviewing 20.02.2023; accepted for publication 12.03.2023.



Книжная рецензия

УДК 008

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-167-169>

## О КНИГЕ ТАТЬЯНЫ ПИГАРЁВОЙ «ИСПАНИЯ ОТ И ДО Я»: ВЗГЛЯД ЧЕРЕЗ ЛИЧНОЕ «Я» И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ КУРЬЁЗЫ

Елена Васильевна Астахова

МГИМО МИД России, Москва, Россия

[e.v.astakhova@inno.mgimo.ru](mailto:e.v.astakhova@inno.mgimo.ru)



Пигарёва Т.И. Испания от И до Я. Двойники Дали, сервантесовская вобла и другие истории заядлого испаниста. — Москва: Слово/Slovo, 2022. — 440 с.

**В** издательстве «Слово» вышла замечательная книга об Испании. Автор — Татьяна Ивановна Пигарёва, известный филолог, искусствовед, многолетний координатор культурных программ Института Сервантеса в Москве. Уже само название книги необычно: «Испания от И до Я». И этот труд — не энциклопедический словарь, не сухое академическое исследование, а авторское прочтение разных тем через личную интонацию и одновременно приглашение увидеть своими глазами образы Испании сквозь призму историй об искусстве, литературе, кино.

Девять глав-интермедий («девять актов пьесы», по словам автора) представляют собрание очерков, нанизанных на персональный опыт, восприятие и впечатления. В книге скрыты секреты: прочтения картин, поэтических строф, исторический событий. Татьяна Пигарёва часто пользуется приёмом поиска аналогий, «закольцовывания» темы, ищет символические звучания в своих открытиях.

Даже обложка книги не тривиальна, в ней зашифрованы предметы и изображения, отбрасывающие тени-темы-образы очерков: истории Музея Прадо

в Мадриде, мистификации портрета Сервантеса, интерпретация «Герники Пикассо», приключения Сальвадора Дали, испанские абстракционисты в эпоху франкизма, язык Педро Альмодовара и другие. В развернутой суперобложке скрыта карта Мадрида 1656 г., где можно продолжать поиски адресов и «гениев места».

Метафора, которую мастера испанского барокко довели до совершенства в культе символов и аллегорий, помогает выразить сокровенные смыслы. Описывая частности, она прокладывает путь к целостному образу. И именно к этому средству прибегает Татьяна Пигарёва, обращаясь с метафорой осторожно, ведь она может быть и истиной, и ложью.

Страницы о великом художнике Диего Веласкесе занимают особое положение в ткани повествования. Выстраивается исследование об истории и значении развески знаковой картины «Менинас» («Вот он, истинный театр!», — восклицала выдающаяся актриса Элеонора Дузе, проводившая свободное время в Мадриде, сидя в кресле перед «Менинами»). Об этой многослойной картине написаны тома, но автор находит новые слова и открывает «складки флёра»: тайну переплетения зеркал и лучей света, кого всё-таки пишет Веласкес на холсте, повёрнутом обратной стороной к зрителю, как и почему в залах Музея Прадо Веласкес восторжествовал над Рафаэлем, и, самое главное — куда манит «зовущим светом» настезь открытая дверь в глубине холста...

Несомненно, Татьяна Пигарёва обладает талантливым даром обращения непосредственно к читателю — выстраивает сюжет и интригу в тексте, ценит детали, держит ритм рассказа. Это отличает истории о «детях войны», испанских обитателях Новодевичьего кладбища, русской жизни Галы (Елены Дьяконовой), музыки Дали. «Инфанта-колокольчик», «Мадридский мажор», «Золотая шляпка и Дали во плоти», «Жёлтый пиджак и 12 стульев Альмодовара» — вот некоторые названия глав, которые вовлекают в разгадку сюжета.

Читатель с увлечением следит за поисками документов, фотографий, артефактов в архивах и музеях, но главную роль играют личные встречи автора, её «разговоры» на фоне современных площадей и улиц Мадрида и Москвы.

Отдельного внимания заслуживают красочные иллюстрации, которых множество, что, безусловно, украшает книгу. Воспроизводятся, как известные картины мастеров, гравюры, кадры из кинофильмов, так и найденные автором редкие рисунки и фотографии, — все они сопровождают повороты сюжета.

Можно предположить, что книга не окончена, нас ждут новые «штудии» Татьяны Пигарёвой, которые будут воплощены в скрещении смыслов и сюжетов об Испании, её неисчерпаемой культуры и всегда нового искусства. Диалог со зрителем, слушателем и читателем продолжается.

---

Book review

# ON TATIANA PIGARIOVA'S BOOK *SPAIN FROM S TO N:* A LOOK THROUGH THE PERSONAL / AND CULTUROLOGICAL CURIOSITIES

Elena V. Astakhova

---

MGIMO University, Moscow, Russia  
e.v.astakhova@inno.mgimo.ru

---

Pigariova, T. (2022) *Ispaniya ot I do YA. Dvoyniki Dali, servantesovskaya vobla i drugiye istorii zayadlogo ispanista [Spain from S to N. Dali's doubles, Cervantes' vobla and other stories of an inveterate Hispanist]*. Moscow: Slovo.

**Abstract.** The newly published book by a well-known expert in Hispanic studies Tatiana I. Pigariova presents a truly personal look on Spain. Its nine chapters, or *acts*, invite readers to join the author and set off on a fascinating journey across Spain *from S to N*. The very cover of the book suggests a notion of the adventure the readers are about to treat themselves to. As an art critic T. Pigariova reads deeply into fine art, poetry and historical events and comes up with advanced and original symbolic interpretations. She turns to the art of metaphor elaborated by the masters of Spanish Baroque yet does so with great care: at one time a metaphor highlighting scattered pieces helps outline the entire puzzle, but at times its light can be misleading. One of the most elysian lines and pages of the book are devoted to Diego Velázquez. For instance, the author reflects on what is hidden in his paintings and why his works are at the heart of the Museo Nacional del Prado. This exquisite and gripping reading carries the audience through a gallery of portraits and mysteries. Tatiana Pigariova skillfully navigates archives and museums, leading excited readers to their treasures — artifacts, documents, and photos. Illustrations make the story feel real and so does the dialogue of the author and her readers. As we turn the pages and find ourselves on the streets of nowadays Moscow and Madrid, together with the author we fall in love with Spain, its unique culture and art.

### ***Информация об авторе***

**Елена Васильевна Астахова** — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры испанского языка МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия).

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

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

**Elena V. Astakhova** — PhD in History, Associate Professor of the Spanish Language Department, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia).

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



## РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ «НОВЫЕ ТЁМНЫЕ ВЕКА»

Наталия Александровна Остроглазова

МГИМО МИД России, Москва, Россия  
[n.ostrogazova@inno.mgimo.ru](mailto:n.ostrogazova@inno.mgimo.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-4321-2594>



Брайдл Дж. Новые тёмные века. — Москва: АСТ, 2023. — 320 с.

**В** 2023 г. в серии «Философия» издательства АСТ вышла первая переведённая на русский язык книга современного британского писателя, художника и специалиста по компьютерным технологиям Джеймса Брайдла. Пересыпая увлекательное повествование интересными и зачастую пугающими фактами из самых разных областей и отсылками к философии, её автор по кусочкам собрал в «Новых тёмных веках» убедительную и отрезвляющую картину мира, в котором мы живём, даже не подозревая о его все растущей сложности и внечеловечности.

В последние годы много говорят о культурной грамотности, о том, как важно уметь видеть в людях общечеловеческое.

Однако в центре внимания Брайдла напротив — наша слепота и безграмотность в отношении технологических систем, подобно грибнице опутавших всю планету и просочившихся в повседневную жизнь. Автор книги убедительно призывает читателя признать своё незнание и откровенно поговорить о реальности, не приукрашивая картину мира пустыми фантазиями.

Брайдл с горькой обречённостью констатирует нарастающий кризис понимания, коммуникации и самого мышления, бросая при этом вызов слепой тьме незнания. Это — не пророчество, это — манифест человека, снявшего розовые очки, его отчаянный призыв к критическому мышлению. Страсть и искренняя увлечённость

предметом исследования заводят его то в глубины океана, где проложены соединяющие континенты электрические кабели, то в подземные зернохранилища, то в расчерченное инверсионными следами небо. В результате писатель высвечивает тонкие прочные нити, которыми связаны облака в небе, «облака»-хранилища данных и многое другое. Электричество, непредсказуемая погода и изменение климата, первые вычислительные машины и засекреченные разработки, работы великих математиков и падения на бирже, спутниковые карты, мировая авиация, «Конкорды» и истребители, «кратковременная турбулентность» и химиотрассы, неудачные путешествия по указке GPS, компьютерные игры, соцсети и развлекательные видео в Интернете, ошибки научных исследований, вызванные множеством факторов, от погрешностей измерительных приборов до хромающей этики публикаций в современном научном сообществе, вечная мерзлота, история и машина времени, биоразнообразие и чума... Интернет вместил в себя и породил непостижимую массу информации, но если он и повлиял на качество наших решений, то, полагает Брайдл, не в лучшую сторону. Большие данные мешают мыслить, «за деревьями не видно леса». Большие нарративы не выдержали давления больших данных, и новые крупницы знания дополняют не стройную картину мира, а наваливаются в общую кучу неосвоенной информации.

В числе прочего Брайдл ставит под сомнение линейность прогресса. Слепая вера в технологии, предвзятость и неспособность отличить реальность от манипуляций ведёт человечество к краю бездны. В условиях тотальной компьютеризации сама культура стала «закодированным пространством». Большие данные, многокилометровые сети коммуникаций и Интернет как гиперобъект приобрели новое измерение, стали по-настоящему особой культурной формой. Более того, возможно, мы уже перешли точку «пикового знания» и сегодня знаем меньше, чем знали вчера, и больше, чем будем знать завтра. И чем отчаяннее мы пытаемся проводить вычис-

ления, тем очевиднее становится запретельная сложность мира как запутанного клубка: вместо элегантной и работающей системности нас окружает повсеместный хаос под видом вычисленной упорядоченности. Сам Интернет (как и искусственный интеллект) стал тем «чёрным ящиком», ящиком Пандоры, содержимое которого неведомо, а может и в принципе непостижимо. С одной стороны, это объясняется желанием разработчиков избавить пользователей от лишнего инфошума и предложить настолько упрощённый продукт, что им сможет пользоваться даже младенец. С другой — технологии претендуют на бытийный статус, по крайней мере, если говорить о их бытии в культуре. Так в изложении Джеймса Брайдла невидимое и бесплотное тело современной культуры обретает вполне материальное измерение, экономическое и политическое: невидимая «сеть» оказывается «голодной на ресурсы» физической инфраструктурой, зависящей от капризов природы; а протянувшиеся по планете кабели-вожжи сосредоточены в немногочисленных руках.

Множащиеся вокруг специфики бытования технологий конспирологические теории, по мнению Брайдла, — только симптом более глубокой тьмы, в которую погружается запутавшееся в информационных сетях человечество. Знать всё невозможно и необязательно, намного важнее преодолеть разрыв между пониманием и практическим применением технологий, овладеть базовыми знаниями о них и перестать слепо доверяться норовящему выйти из-под контроля «прогрессорству».

В своём программном сочинении Брайдл обличает безразличие и интеллектуальную лень человека XXI в., чьё бегство от сложности нового мира и связанных с ней рисков выражается в уклонении от «простых вопросов», вскрывающих суть происходящего. Однако за его критикой нет попытки пристыдить читателя: Брайдл охотно делится личными историями о непростых путях познания и признаёт, что эти пути отнюдь непросты и далеко не всегда результативны.

Book review

## ON THE *NEW DARK AGE* BY JAMES BRIDLE

**Natalia A. Ostroglazova**MGIMO University, Moscow, Russia  
n.ostroglazova@inno.mgimo.ru<https://orcid.org/0000-0002-4321-2594>

Bridle, J. (2018) *New Dark Age: Technology and the End of the Future*. London: Verso. (Russ. ed. (2023) *Novye temnye veka*. Moscow: AST Publ.).

**Abstract.** This year AST published *The New Dark Age* the first ever translation into Russian of James Bridle, contemporary British writer, artist, and computer technology expert. Sprinkling a fascinating narrative with interesting and often frightening facts from various fields and references to philosophy, the author created a convincing and sobering picture of the world in which we live, not even suspecting its ever-growing complexity and inhumanity. Despite the modern trend on cultural literacy, Bridle focuses on our blindness and arrogance regarding pervasive technological systems. Bridle encourages his readers to engage in critical thinking, see the reality for what it is and embrace it in its overwhelming complexity and fragility. Questioning the linearity of progress, he posits that we might have already passed our peak knowledge. It means that ongoing calculations and the resulting additional data only make the world a less understandable place to live in. Instead of an elegant and working picture of the world, we are surrounded by darkness, pervasive chaos under the guise of calculated order. Bridle's zeal to trace back the hard basis of cyber reality takes him on a journey from the electric cables in the depths of the ocean to the contrails-lined sky. Electricity, unpredictable weather and climate change, the first computers and secret inventions, the works of great mathematicians and stock market crashes, satellite maps, world aviation, Concorde and short-term turbulence, unsuccessful GPS journeys, computer games, social networks and entertainment videos on the Internet, scientific research errors caused by a variety of factors from measuring instrument deficiency to dubious publishing ethics in the modern scientific community, permafrost, history and time machine, biodiversity and plague... Technology is a black box and it clouds our vision. With more data available (and increasingly hard to digest) we are less apt to good decision-making and are likely to be taking a leap of faith in the dark of the black box of omnipresent technologies. Are we standing at the edge of an abyss? In this fascinating read, Bridle invites us to admit and possibly bridge the gap between our understanding of reality and the reality.

### *Информация об авторе*

**Наталья Александровна Остроглазова** — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры английского языка №6 МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### *Information about the authors*

**Natalia A. Ostroglazova** — PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the English Language Department No.6, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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



## XXVII МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ЯЗЫКОЗНАНИЕ ДЛЯ ВСЕХ»

Нина Дмитриевна Афанасьева

МГИМО МИД России, Москва, Россия  
afan-nina@yandex.ru



XXVII Международная научно-практическая конференция «Языкознание для всех» была проведена на Московском государственном педагогическом университете 2–3 марта 2023 г. (соучредители мероприятия — Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена г. Санкт-Петербурга и школа № 1561 ЮЗАО г. Москвы). Тема конференции этого года — «Язык и личность».

Два дня обсуждения лингвистических исследований традиционно делятся на студенческую часть (открытие конференции; круглые столы, в работе которых могут принять участие и школьники, и студенты; студенческие секции, участниками которых становятся студенты российских и зарубежных вузов) и школьную часть (секции, на которых о результатах своей исследовательской работы докладывают ученики 6–11 классов школ разных городов, регионов, стран).

На открытии конференции 2 марта с приветственными словами выступили ректор МПГУ д.ист.н., проф, академик РАО А.В. Лубков, ректор РГПУ им. А.И. Герцена д.пед.н., проф, С.В. Тарасов, директор Института филологии МПГУ д.филол.н., проф. Е.Г. Чернышева и зам. директора д.филол.н., проф. И.С. Урюпин.

Председателем оргкомитета конференции, её ведущим уже много лет является зав. лабораторией междисциплинарных филологических проектов в образовании, доц. кафедры методики преподавания русского языка д.пед.н. О.Е. Дроздова.

В состав жюри вошли учёные ведущих вузов страны — МПГУ, МГУ им. М.В. Ломоносова, МГИМО МИД РФ, РГПУ им. А.И. Герцена, Гос. ИРЯ им. А.С. Пушкина, Российского гос. университета правосудия, Санкт-Петербургской Академии постдипломного пед. образования, Нижегородского института развития образования и учителя московских школ.

В конференции приняли участие 32 студента и 97 школьников из вузов

и средних учебных заведений Москвы, Санкт-Петербурга, Волгограда, Смоленска, Казани, Тамбова, Пермского края, Удмуртской республики, Казахстана, Приднестровья, Беларуси и др.

Направления, согласно которым участники конференции могли выбрать интересующие их секции и представить свою оригинальную исследовательскую работу на более узкую тему, были следующими: языковой портрет реального человека или литературного персонажа, язык разных социальных групп, языковая картина мира (например, отражение в языке исторических событий, научных открытий, явлений культуры), языковое воздействие на человека, язык как инструмент профессионала и др.

Более ста человек участвовали в проведении круглых столов «Человек в языковых картинах мира: история и современность» (ведущая — Е.Б. Яковенко, д.филол.н., ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН), «Языковой портрет героев художественных произведений» (ведущие Е.Р. Ядровская, д.филол.н., проф. кафедры образовательных технологий в филологии и А.И. Дунев, к.филол.н., доц. кафедры русского языка РГПУ им. А.И. Герцена), «Язык общения учителей и обучающихся в социальных сетях» (ведущая Г.Д. Полякова, учитель физики и астрономии школы № 1248, член Совета учителей-блогеров при Мини-

стерстве просвещения РФ).

Затем учащиеся школы № 1547 провели лингвистическую игру, в которой по языковым портретам нужно было определить известных медиаперсонажей.

На заседаниях студенческих секций было заслушано 30 докладов. Лучшими были признаны доклады студентов из МПГУ, Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева, Российского государственного университета правосудия.

Заседания девяти школьных секций проходили 3 марта в школе № 1561. Директор школы к.филол.н. В.В. Пазынин и председатель оргкомитета конференции пожелали школьникам успехов в их научной деятельности и отметили, что в исследовательской работе не первый год принимают участие не только те учащиеся, которые готовятся стать филологами, но и будущие биологи, географы и др. Дипломы I, II, III степеней были вручены 33 школьникам из Москвы, Казани, Уфы, Перми, Волгограда, Тамбова, Казахстана, Беларуси и др. Обсуждение докладов, общение учащихся с членами жюри, известными учёными-филологами, ответы на вопросы участников конференции создают атмосферу творчества и вызывают у школьников желание продолжать поиски новых знаний, логических связей, лингвистических открытий.

# THE 27<sup>TH</sup> INTERANTIONAL CONFERENCE *LINGUISTICS FOR ALL*

**Nina D. Afanasyeva**

---

MGIMO University, Moscow, Russia  
afan-nina@yandex.ru

---

**Abstract.** In the beginning of March the 27th annual scientific and practical conference took place in the Moscow State Pedagogical University in association with the Herzen State Pedagogical University and School No. 1561. This year the conference was devoted to the topic of *Language and Person*. As usual, the two-day conference was divided into two parts: one started with the opening of the Conference and reports made by university students, while in the second part the floor was given to school students who participated in nine sections. On the 2nd of March, participants of the conference were greeted by distinguished professors, such as academician A. V. Lubkov, rector of the Herzen University S. V. Tarasov, director of the Institute of Philology Ye. G. Chernysheva, and professor I. S. Uryupin. The conference was anchored by O. Ye. Drozdova and its jury included scholars of leading universities and schoolteachers. Dozens of university and school students from Russia and abroad took part in the Conference. They presented thirty reports on a variety of topics: language portrayal of people and characters of literature; language of different social groups; language worldview; linguistic influence on people; language as a professional tool, etc. More than a hundred participants joined discussion panels — person in language worldviews now and then; language portrayal of characters in literature; and the language of communication of teachers and students in social networks — hosted by Ye. B. Yakovenko, A. I. Dunev, G. D. Polyakova, respectively. Discussion panels were followed by a linguistic game. Participants of the conference were awarded diplomas. Discussion of reports, communication of students with jury members, famous philologists, answers to questions from conference participants create an atmosphere of creativity and make students want to continue searching for new knowledge, logical connections, and linguistic discoveries.

### *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 authors*

**Nina D. Afanasyeva** — PhD in Pedagogy, Docent, Head of the Russian Language Department, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)