

ISSN 2408-932X

НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

RESEARCH RESULT. SOCIAL STUDIES AND HUMANITIES

7(2) 2021

16+

Сайт журнала:
rrhumanities.ru

сетевой научный рецензируемый журнал
online scholarly peer-reviewed journal



НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ. СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ RESEARCH RESULT. SOCIAL STUDIES AND HUMANITIES

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

Свидетельство о регистрации средства массовой информации Эл. № ФС77-67557 от 31 октября 2016 г.

Журнал включен в перечень рецензируемых научных изданий, рекомендуемых ВАК

The journal has been registered at the Federal service for supervision of communications, information, technology and mass media (Roskomnadzor)

Mass media registration certificate El. № FS 77-67557 of October 31, 2016

The journal is included in the list of peer-reviewed scientific publications recommended by the Higher Attestation Commission



Том 7. № 2. 2021

СЕТЕВОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Издается с 2014 г.

ISSN 2408-932X



Volume 7. № 2. 2021

ONLINE SCHOLARLY PEER-REVIEWED JOURNAL

First published online: 2014

ISSN 2408-932X

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: Ольхов П.А., доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теологии, Институт общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Заместитель главного редактора – выпускающий редактор: Мотовникова Е.Н., доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теологии, Институт общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Редактор английских текстов: Ляшенко И.В., кандидат филологических наук, доцент кафедры английской филологии и межкультурной коммуникации, Институт межкультурной коммуникации и международных отношений Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Ответственный секретарь: Ряпухина В.Н., кандидат экономических наук, доцент, директор Института сербского языка и коммуникаций Белгородского государственного технологического университета им. В.Г. Шухова, Россия

Пружинин Б.И., доктор философских наук, профессор, главный редактор журнала «Вопросы философии», Россия – **председатель редакционной коллегии**

Антанасиевич И., доктор филологических наук, профессор кафедры славистики филологического факультета государственного Белградского университета, Республика Сербия

Аронов А.А., доктор культурологии, доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой истории, истории культуры и музееведения Института культурологии и музееведения Московского государственного университета культуры и искусств, Россия

Атлагич С., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой журналистики и коммуникации Факультета политических наук государственного Белградского университета, Республика Сербия

Болгов Н.Н., доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой всеобщей истории Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Борисов С.Н., доктор философских наук, профессор, директор Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Боянич Петар, доктор философии, профессор, директор Института философии и социальной теории, Белградский университет, Республика Сербия

Быкова М.Ф., доктор философских наук, профессор, Университет Северной Каролины, США

Быстрянцев С.Б., доктор социологических наук, профессор кафедры международных отношений, медиалогии, политологии и истории гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного экономического университета, Россия

Вересов Н.Н., доктор философии, кандидат психологических наук, профессор, доцент педагогического факультета, университет Монаша, Австралийский Союз

Винчигуэрра Лоренцо, профессор философии и эстетики, Пикардийский университет имени Ж. Верна (Амьен), директор Центра искусствоведения и эстетики, Франция

Волкова О.А., доктор социологических наук, кандидат педагогических наук, профессор кафедры социальной работы, Академия труда и социальных отношений (Москва), Россия

Денич (Михаилович) Сунчица М., доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой языка и литературы Педагогического факультета во Врanye государственного Нишского университета, Республика Сербия

Жиров М.С., доктор педагогических наук, профессор кафедры искусства народного пения факультета музыкального творчества Белгородского государственного института искусств и культуры, Россия

EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief: PAVEL A. OLKHOV, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

Deputy chief – make-up editor: ELENA N. MOTOVNIKOVA, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

English text editor: IGOR V. LYASHENKO, Ph.D. in Philology, Associate Professor, Department of English Philology and Intercultural Communication, Institute of Intercultural Communication and International Relations, Belgorod National Research University, Russia

EXECUTIVE SECRETARY: VICTORIA N. RYAPUKHINA, PhD in Economics, Associate Professor, Director of the Institute of Serbian Language and Communications, Belgorod State Technological University named after V.G. Shukhov, Russia

BORIS I. PRUZHININ, Doctor of Philosophy, Professor, Editor-in-chief of "Voprosy Filosofii", Russia – **Chairman**

IRINA ANTANASJEVIĆ, Doctor of Philology, Professor, Faculty of Philology, University of Belgrade, Republic of Serbia

ARKADY A. ARONOV, Doctor of Cultural Studies, Doctor of Education, Head of History, History of Civilization and Museum Management Studies Department, Institute of Cultural Studies and Museum Management Studies of Moscow State University of Arts and Humanities, Russia

SINIŠA ATLAGIĆ, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Journalism and Communication, Faculty of Political Sciences, State University of Belgrade, Republic of Serbia

Nikolai N. Bolgov, Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of General History, Belgorod State National Research University, Russia

Sergey N. Borisov, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod State National Research University, Russia

Petar Bojanic, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Republic of Serbia

Marina F. Bykova, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Religion North Carolina State University, USA

SERGEY B. BYSTRYANTSEV, Doctor of Sociology, Professor, Department of International Relations, Mediialogy, Political Science and History, Faculty of Humanities, St. Petersburg State University of Economics, Russia

NIKOLAI N. VERESOV, Doctor of Philosophy, Candidate of Psychology, Professor, Associate Professor, Faculty of Pedagogy, The Monash University, Commonwealth of Australia

LORENZO VINCIGUERRA, Professor of Philosophy and Aesthetics at Picardy University named after Jules Verne (Amiens), director of the Center for Research in Arts and Aesthetics, France

OLGA A. VOLKOVA, Doctor of Sociology, Professor, Department of Social Work, Academy of Labor and Social Relations (Moscow), Russia

SUNČICA M. DENIĆ (MIKHAILOVIĆ), Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Language and Literature, Faculty of Education in Vranje, State University of Nis, Republic of Serbia

MIKHAIL S. ZHIROV, Doctor of Education, Professor, Department of Folk Art, Faculty of Music, Belgorod State Institute of Arts and Culture, Russia

ILYA F. ISAEV, Doctor of Education, Professor, Department of Pedagogy, Belgorod National Research University, Russia

VLADIMIR M. KAPITSYN, Doctor of Political Sciences, Professor, Deputy Head of the Department of Comparative Political Science, Lomonosov Moscow State University, Russia

Исаев И.Ф., доктор педагогических наук, профессор кафедры педагогики Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Капицын В.М., доктор политических наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой сравнительной политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Россия

Кожемякин Е.А., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой коммуникативистики, рекламы и связей с общественностью Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Короченский А.П., доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Липич Т.И., доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Майданский А.Д., доктор философских наук, профессор, кафедра философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Максимович Г., доктор филологических наук, профессор философского факультета государственного Нишского университета, Республика Сербия

Маркович Д., доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка и литературы философского факультета государственного Нишского университета, Республика Сербия

Микешина Л.А., доктор философских наук, профессор, Почетный профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета, Россия

Ойтинен Веса, доктор философии, профессор-исследователь, Хельсинкский университет – Александровский институт, Финляндская Республика

Окладникова Е.А., доктор исторических наук, профессор кафедры социологии и религиоведения Факультета социальных наук, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Россия

Пенской В.В., доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры теории и истории государства и права юридического института; Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Порус В.Н., доктор философских наук, профессор Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва, Россия

Романова А.П., доктор философских наук, профессор, Директор института исследований проблем юга России и Прикаспия; профессор кафедры культурологии Астраханского государственного университета, Россия

Фёдорова М.М., доктор политических наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора истории политической философии Института философии Российской академии наук, Россия

Хамидов А.А., доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Харченко В.К., доктор филологических наук, профессор кафедры филологии историко-филологического факультета Педагогического института Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Чжу Цзяньган, доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой филологического факультета Университета Сучжоу (провинция Цзянсу), Китайская Народная республика

Шаповалов В.А., доктор исторических наук, профессор кафедры российской истории и документоведения Педагогического института Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Шувакович У., доктор политических наук, профессор кафедры философии и социальных наук Педагогического факультета государственного Белградского университета, Республика Сербия

Щедрин Т.Г., доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета, Россия

Юбара Анет, доктор философии, доцент Майнцского университета Иоганна Гутенберга (земля Рейнланд-Пфальц), Федеративная Республика Германия

EUGENE A. KOZHEMYAKIN, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Communication, Advertising and Public Relations, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

ALEXANDER P. KOROCHENSKY, Doctor of Philology, Professor, Department of Journalism, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

TAMARA I. LIPICH, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

ANDREY D. MAIDANSKY, Doctor of Philosophy, Professor, the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

GORAN MAKSIMOVIĆ, Doctor of Philology, Professor, Faculty of Philosophy, State University of Nis, Republic of Serbia

DEJAN MARKOVIĆ, Ph.D., Professor, Department of Russian Language and Literature, Faculty of Philosophy, State University of Nis, Republic of Serbia

LYUDMILA A. MIKESHINA, Doctor of Philosophy, Professor, Emeritus Professor of the Department of Philosophy, Moscow State Pedagogical University, Russia

VESA OITTINEN, Doctor of philosophy, Professor, University of Helsinki (Aleksanteri Institute), Finland

ELENA A. OKLADNIKOVA, Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of Sociology and Religious Studies, Faculty of Social Sciences, Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia

VITALY V. PENSKOY, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Theory and History of State and Law, Law Institute; Belgorod National Research University, Russia

VLADIMIR N. PORUS, Doctor of Philosophy, Professor, School of Philosophy, National Research University "Higher School of Economics", Moscow, Russia

ANNA P. ROMANOVA, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute for the Study of Southern Russia and the Caspian; Professor of the Department of Cultural Studies, Astrakhan State University, Russia

Maria M. Fedorova, Doctor of Political Sciences, Head of the Department of History of Political Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russia

ALEXANDER A. KHAMIDOV, Doctor of Philosophy, Professor, Senior Researcher, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Science, Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

VERA K. KHARCHENKO, Doctor of Philology, Professor, Department of Philology, Pedagogical Institute, Belgorod National Research University, Russia

ZHU TSZYANGAN, Doctor of Philology, Associate Professor, Head of the Department of Philology at the University of Suzhou, Jiangsu Province, People's Republic of China

Vladimir A. Shapovalov, Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of Russian History and Documentation, Pedagogical Institute, Belgorod National Research University, Russia

Uros Suvakovic, Doctor of Political Sciences, Professor, Department of Philosophy and Social Sciences, Faculty of Education, State University of Belgrade, Republic of Serbia

TATIANA G. SHCHEDRINA, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Moscow State Pedagogical University, Russia

ANNETT JUBARA, Doctor of Philosophy, Docent, The Johannes Gutenberg University of Mainz, Germany

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

ИССЛЕДОВАНИЯ		RESEARCHES	
Львов Д. В. Межиндивидуальная природа самости: дополнительность символического интеракционизма к концепции коллективного бессознательного К. Юнга	5	Lvov D. V. The interindividual nature of the self: complementarity of symbolic interactionism to C. Jung's concept of the collective unconscious	5
Кучерова А. О. Социальное кафедрование Ханна Арент (герменевтический эксперимент 1933 и 1944 гг.)	13	Kucherova A. O. Hannah Arendt's Social Kafkaism. The hermeneutic experiment of 1933 and 1944	13
Симора П. У. Онтология сакрального и феноменология мифологического в архаических практиках собственности	23	Seymora P. U. The Ontology of the Sacred and the Phenomenology of the Mythological in Archaic Property Practices	23
Скрипкин И. Н. Проблема призвания варягов и формирование русской национальной идентичности в отечественной историографии XIX века	33	Skripkin I. N. The problem of the vocation of the Varangians and the formation of Russian national identity in the Russian historiography of the 19th century	33
Антишкин А. В. Михаил Пселл как толкователь гимнографических текстов	44	Antishkin A. V. Michael Psellos as an interpreter of hymnographic texts	44
Иеромонах Иоанн (Булыко И. П.) Понятие «aggiornamento» в оценке Второго Ватиканского собора Анри де Любаком	57	Hieromonk Ioann (Bulyko I. P.) The concept of «aggiornamento» in the assessment of the Vatican II by Henry de Lubac	57
Касымова З. А. Расколотое сознание героя времени: о диалогичности в романе А. Чулпана «Ночь и день»	66	Kasymova Z. A. The fractured consciousness of the time hero: dialogicity in A. Chulpan's novel «Night and Day»	66
Подледнов Д. Д. Метамодернистская чувствительность Ольги Молчановой-Пермяковой	80	Podlednov D. D. Metamodern Sensibility in Art of Olga Molchanova-Permyakova	80
Миленкович М. С., Здравич Михайлович Д. Д. Феномен каденции из Музыкальной шутки, К. 522 «Секстет деревенских музыкантов» в фа мажоре В. А. Моцарта	103	Milenkovic M. S., Zdravic Mihailovic D. D. The Phenomenon of Cadence in Mozart's Sextet in F-Major (A Musical Joke) K. 522	103
Кутоманов С. А., Резник С. В. Философия спорта в традиционном обществе Древнего Китая	118	Kutomanov S. A., Reznik S. V. The philosophy of Sports in the Traditional Society of Ancient China	118

АРХИВ	ARCHIVE
Масалов А. Г. Письма О.А. Данилевской Н.Н. Страхову («отчет» о свидании с Л.Н. Толстым) 127	Masalov A. G. Letters from O. A. Danilevskaya to N. N. Strakhov (a "report" on the meeting with L. N. Tolstoy) 127
MISCELLANEOUS: СООБЩЕНИЯ, ДИСКУССИИ, РЕЦЕНЗИИ	MISCELLANEOUS: MESSAGES, DISCUSSIONS, REVIEWS
Кирилл (Зинковский) иером., Кузнецова К. В. Богословская антропология о свойствах личности и педагогическом сотрудничестве: смысловые акценты 132	Kirill (Zinkovskiy) hierom., Kuznetsova K.V. Theological properties of personality and cooperation in pedagogy: semantic accents 132
Лыков Э. Н. Левиафан и Бегемот. Феномен полиции в контексте идей о суверене и гражданине 144	Lykov E. N. Leviathan and Hippo. The phenomenon of the police in the context of ideas about the sovereign and the citizen 144
Адань, Аотгенхуар, Сум Бэр. Интерпретация повседневности как совокупности «жизненных миров» и «миров опыта» 151	Adan, Aotgenhuar, Sum Ber Interpretation of everyday life as a set of "life worlds" and "worlds of experience" 151
Аскарров М. М. Развитие исторических и антропологических знаний о Центрально-Азиатском регионе в Западной Европе и США 160	Askarov M. M. Development of historical and anthropological knowledge about the Central Asian region in the Western Europe and USA 160

ИССЛЕДОВАНИЯ RESEARCHES

УДК: 130.31

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-1

Львов Д. В.

**Межиндивидуальная природа самости: дополнительность
символического интеракционизма к концепции коллективного
бессознательного К. Юнга**

Сибирский федеральный университет, пр. Свободный, д. 79, г. Красноярск, 660041, Россия;
devlal86@gmail.com

Аннотация. Проблема выстраивания картины мира тесно связана с формированием человеком собственного образа себя. Вопросы, связанные с определением места человека в мире и пониманием собственной личности, находились в центре философского осмысления с древнейших времен. Варианты ответов на них были предложены также психоанализом и символическим интеракционизмом. В данной статье проведен сравнительный анализ теоретических выкладок некоторых представителей этих двух направлений, так или иначе выявлявших социальную обусловленность индивидуальности. Психоаналитическая традиция представлена в нашем случае архетипическим подходом и концепцией коллективного бессознательного К.Г. Юнга. При изложении парадигмы символического интеракционизма внимание обращено на теории «обобщенного другого» Дж.Г. Мида и «зеркального Я» Ч.Х. Кули. Делается вывод о комплементарности символического интеракционизма и теории коллективного бессознательного. Оба проанализированных подхода содержат в себе идеи о полноценной реализации личностных потенциалов индивида только через включение в социальные связи и установление общения с себе подобными. Такая коммуникация осуществляется коллективно вырабатываемыми символическими средствами. На это прямо указано уже в самом названии символического интеракционизма. Для функционирования коллективного бессознательного символическое наполнение архетипов также играет ключевую роль.

Ключевые слова: самость; коллективное бессознательное; символический интеракционизм; «зеркальное Я»; «обобщенный другой»

Для цитирования: Львов Д. В. Межиндивидуальная природа самости: дополнительность символического интеракционизма к концепции коллективного бессознательного К. Юнга // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 5-12. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-1

D. V. Lvov

The interindividual nature of the self: complementarity of symbolic interactionism to C. Jung's concept of the collective unconscious

Siberian Federal University, 79 Svobodny Ave., Krasnoyarsk, 660041, Russia;
devlal86@gmail.com

Abstract. The problem of building a picture of the world is closely related to the formation of a person's own image of themselves. Questions related to the definition of a person's place in the world and the understanding of one's own personality have been at the center of philosophical understanding since ancient times. Psychoanalysis and symbolic interactionism have also suggested possible answers to these questions. Below is a comparative analysis of the theoretical calculations of some representatives of these two trends, which in one way or another revealed the social conditionality of individuality. The psychoanalytic tradition is represented by the archetypal approach and the concept of the collective unconscious by C.G. Jung. In presenting the paradigm of symbolic interactionism, attention is drawn to the theories of the "generalized other" by G.H. Mead and the "looking-glass self" by C.H. Cooley. The complementarity of symbolic interactionism and the theory of the collective unconscious is shown. Both analyzed approaches reveal fundamental ideas about the full realization of an individual's personal potentials only through inclusion in social ties and establishing communication with their own kind. Such communication is carried out by collectively developed symbolic means. This is explicitly stated in the very name of symbolic interactionism. For the functioning of the collective unconscious, the symbolic content of archetypes also plays a key role.

Keywords: Self; collective unconscious; symbolic interactionism; "looking-glass self"; "generalized other"

For citation: Lvov D. V. (2021), "The interindividual nature of the self: complementarity of symbolic interactionism to C. Jung's concept of the collective unconscious", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 5-12, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-1

Адаптация к окружающей среде является *conditio sine qua non* для всякого живого существа. Представители *homo sapiens* уже в самоназвании обозначили собственную отличительную особенность. Разум традиционно записывается в адаптивные преимущества нашего вида. Именно благодаря его наличию люди способны к планированию, а значит, во многих сложных ситуациях более эффективному приспособлению. Свидетельство тому – расселение по всей планете, начавшееся некогда с выхода за пределы первоначального ареала обитания.

Но всякая новая возможность с неизбежностью влечет за собой и новые вызо-

вы. Общими для всех обладателей психики фрустрирующими факторами являются непосредственно влияющие стимулы: такие как отсутствие возможности удовлетворения голода, вызванное чем-либо повреждение органов и т. д. Сознание и разум естественно добавляют к ним еще и те, которые отложены во времени, но предсказуемо ожидаются в более или менее отдаленном будущем.

Важнейшим свойством разумного существа оказывается интенция к выявлению закономерностей, а на их основе – прогнозированию будущих самоощущений (не-)удовлетворенности в связи с меняющейся конфигурацией внешних стимулов,

поступающих из динамичной окружающей среды. Для такого прогнозирования необходимо формирование картины окружающего мира и нахождения собственного места в нем. Таким образом, в самой природе разума «вшито» выделение себя и собственных внутренних реакций из океана ощущений, продуцируемых внешними стимулами.

Обретение человеком самообраза как выделенного (для себя же самого) из окружающего мира агента ставит его в трагическую ситуацию, описанную Э. Фроммом: «Пока человек был неотделимой частью мира, пока не осознавал ни возможностей, ни последствий индивидуальных действий, ему не приходилось и бояться его. Но, превратившись в индивида, он остается один на один с этим миром, ошеломляющим и грозным» (Фромм, 2006: 43). О том же самом читаем у А. Камю: «Будь я деревом или животным, жизнь обрела бы для меня смысл. Вернее, проблема смысла исчезла бы вовсе, так как я сделался бы частью этого мира. Я был бы этим миром, которому ныне противостояю всем моим сознанием, моим требованием волюности. Ничтожный разум противопоставил меня всему сотворенному, и я не могу отвергнуть его росчерком пера» (Камю, 1990: 51).

Специфически человеческим оказывается экзистенциальный ужас существа, нашедшего себя в огромном, неизведанном, потенциально несущем неизвестные угрозы, и потому пугающем мире. Усугубляется это положение тем, что осознавший себя индивидом разум, вынырнув из бессознательного слияния с природой, порвав связи со средой, оставил себя в космическом одиночестве.

Тем не менее, беспокойная психика произрастает из физиологического субстрата. Эта основа одинакова для каждого представителя биологического вида. Как и ситуация, в которой рождается сознание любого разумного агента. Базовые адаптивные ответы на типичные стимулы окружающей среды заложены в инстинк-

тах всякого животного. Человек также обладает таким фундаментом психики, являющимся общим для всех индивидов.

Известный исследователь человеческой психики К.Г. Юнг обозначил это в своей концепции коллективного бессознательного: «Коллективное бессознательное состоит из суммы инстинктов и их коррелятов – архетипов» (Юнг, 2008: 159). В то же время специфическая черта человека – разум, сознание – противостоит тотальному детерминизму инстинктов. Сознание оперирует символами. В этом смысле люди живут не только в инстинктивно-бессознательном мире, но также в символических универсумах.

Психоаналитическая теория дает объяснительную модель связи этих пластов психики. Рождаемые на бессознательном уровне влечения и желания служат энергетическим двигателем человека. Но они должны быть рационализированы на сознательном уровне в символических категориях. «Мы должны, однако, постоянно иметь в виду – то, что мы подразумеваем под “архетипом”, по сути своей непредставимо, но некоторые его проявления делают возможным его визуализацию, а именно – архетипические образы и идеи. С подобной ситуацией мы сталкиваемся и в физике: существуют мельчайшие частицы, которые невозможно увидеть сами по себе, но исходя из их проявлений мы можем построить их модель. Архетипический образ, мотив или мифологема – это конструкции подобного рода» (Юнг, 2008: 237). Такие рефлексивные наполнения бессознательных интенций вырабатываются людьми совместно в процессе общения. В этом контексте вспоминаются теоретические выкладки символических интеракционистов.

Интересно, что психоаналитическая традиция, отталкиваясь от индивидуальной психологии, и исследования символических интеракционистов, исходным пунктом которых была социальная (то есть групповая, межличностная) реальность, встречаются в проработывании концепта

самости. Концептуализация этого понятия стало важнейшей проблемой и для К.Г. Юнга, и для Ч.Х. Кули, и для Дж.Г. Мида.

Самость в понимании швейцарского психоаналитика – это важнейший архетип, структурирующий процесс индивидуации и как раз обеспечивающий связь бессознательного и сознания: «В пределах нашего нынешнего опыта можно утверждать, что бессознательные процессы находятся в компенсаторной связи с сознанием. Я намеренно употребляю слово “компенсаторный”, а не слово “противоположный”, потому что сознание и бессознательное совсем не обязательно противостоят друг другу, они взаимодополняются с целью образовать целокупность, именуемую самостью. В соответствии с этим определением самость есть некоторая величина, превосходящая сознательное Я. Она охватывает не только сознание, но и бессознательное психическое и поэтому является, так сказать, личностью, которую мы представляем» (Юнг, 2010: 204).

Ч.Х. Кули разработал концепцию «зеркального Я», согласно которой выстраивание самообраза у индивида происходит в процессе взаимодействия с другими людьми и рефлексивного осмысления этого взаимодействия: «В многочисленных и интересных случаях ссылка на других осуществляется таким образом, что человек более или менее отчетливо представляет себе, как его *я*, то есть любая идея, которую он считает своей, воспринимается другим сознанием, и возникающее при этом у человека чувство *я* определяется тем, как, на его взгляд, это другое сознание относится к данной идее. Социальное *я* такого рода можно назвать отраженным или зеркальным *я*» (Кули, 2000: 136).

Согласование нескольких таких моделей самого себя в чужих сознаниях, с которыми вступает в общение человек, символически оформляет самообраз. Следовательно, представление о себе имеет корни в межличностном взаимодействии. Таким образом, можно было бы констати-

ровать несовместимое противоречие в позициях К.Г. Юнга и Ч.Х. Кули: первый относит личность к психике индивида, второй помещает ее в пространство надиндивидуального общения.

На самом деле, это не противоречащие, а дополняющие друг друга трактовки. Архетипы (в том числе и Самость) в концепции К.Г. Юнга – это структуры коллективного, а не индивидуального бессознательного. Кажущееся противоречие снимается, если обратиться к работам Дж.Г. Мида, который выделил в личности два взаимодополняющих аспекта: «*I*» и «*Me*». Первый – это индивидуальный субстрат личности, базирующийся на собственных мотивах отдельного человека. «*I*» скорее соотносится с юнговским архетипом Самости.

«*Me*» является восприятием себя через включенность в социальную группу. Это понимание своей роли и образа в коллективных взаимодействиях. Этот аспект личности формируется тем же путем, что и «зеркальное *я*» Ч.Х. Кули. Собственно самость (self) в понимании Дж.Г. Мида включает в себя как отдельно-индивидуальные (*I*), так и общественно заданные (*Me*) интенции.

Вместе с такой двойственностью личности, в теории Дж.Г. Мида можно выделить аналогичную двоичность в представлениях человека не только о себе самом, но и о той общности, в которой он действует. Если собственная личность во взаимодействии с социальной группой воспринимается через аспект *Me*, то эта самая группа отражается в личном сознании в модели, обозначенной концептом «обобщенного другого» (generalised other): “The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called “the generalized other”. The attitude of the generalized other is the attitude of the whole community”¹ (Mead, 2019).

¹ «Организованное сообщество или социальная группа, дающая индивиду его единство самости, может быть названа “обобщенным другим”. Уста-

То есть, фигура «обобщенного другого» является для человека удобной синекдой, благодаря которой взаимоотношения с целой социальной группой предстают в виде связи с личностью. В таком ракурсе в мышлении становится возможным применение всех тех приемов, которые изначально приспособлены к описанию взаимодействий между индивидами. В том числе возможно привлечение механизма «зеркального я», концептуализированного Ч.Х. Кули прежде всего для межличностных контактов. В этом смысле именно «зеркальное я» выступает символическим наполнением архетипа Самости. Причем самообраз человека опосредуется идентичностью с социальной группой, в которую он включен. Понимание индивидом самого себя невозможно без социализации. Вспоминаются слова М. Хайдеггера: «Каждый оказывается другой и никто не он сам. Человек, отвечающий на вопрос о *кто* обыденного присутствия есть тот *никто*, кому всякое присутствие в его бытии-друг-среди-друга себя уже выдало» (Хайдеггер, 1997: 128).

Символическое наполнение архетипа Самости суть интериоризация социальных – в межличностном взаимодействии манифестируемых – ролей и статусов. Миловское ‘Me’ – это и есть самовосприятие личности через свою прежде всего функциональную соотнесенность с какой-либо группой. Казалось бы, предельно ориентированный на индивида, а не на общество, направленный прежде всего на процесс личностной индивидуации архетип Самости на самом деле втягивает саморефлексирующего агента в сложный комплекс социальных (межличностных и групповых) связей. Юнгианская традиция также акцентировала определенную надындивидуальность Самости. Здесь можно отсылать к целому параграфу Марии-Луизы фон Франц, более чем прозрачно названному «Социальный аспект Самости» (Юнг,

фон Франц, Хендерсон, Якоби, Яффе, 2006: 223-237).

Дж.Г. Мид для иллюстрации своих мыслей пользовался метафорой человека, играющего в бейсбол. И. Гофман, применив метафору драматургического представления театральных актеров, пришел к схожему заключению: «анализируя определенное социальное Я, можно отвлечься от его обладателя, от того конкретного индивида, кто из-за этого результата больше всего выигрывает или теряет, ибо он и его плоть попросту служат стержнем, вокруг которого временно упорядочиваются некоторые продукты коллективного сотрудничества. И средства для производства и утверждения социальных Я человека находятся не внутри этого организующего стержня: в действительности эти средства часто надо искать в существующих общественных учреждениях» (Гофман, 2000: 300).

Самость, исходя из этого, полноценно реализуется только при погружении в общественные отношения. Это отмечено даже на нейрофизиологическом уровне: например, недавнее исследование показало, что в мозге людей, депривированных от общения с себе подобными в условиях социальной изоляции, фиксируются сигналы, сходные с сигналами, ассоциированными с чувством голода (Tomova, Wang, Thompson, Matthews, Takahashi, Tye, Saxe, 2020). В этом месте психоаналитическая и символически-интеракционистская теории – обе весьма далекие от марксизма – неожиданно с ним совпадают. Так, в шестом тезисе о Фейербахе читаем: «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» (Маркс, 2021).

К. Маркс усмотрел в этом положении основание для межгруппового конфликта и подробнейшим образом развил эту идею в собственной теории классовой борьбы. С другой стороны, в таком социально обусловленном генезе заложены предпосылки для внутриличностного конфликта. Чикаг-

новка обобщенного другого – это установка всего сообщества».

ская школа социологии четко это выявляет: «поскольку индивид обычно принадлежит к нескольким группам, в каждой из которых он имеет роль, то у личности имеется множество граней. Отсюда возникает проблема гармонизации и интеграции его различных Я, чтобы могли быть достигнуты стабильный характер и осмысленная внутренняя жизнь» (Стоунквист, 2015: 294).

Вообще, символический интеракционизм Дж.Г. Мида и (даже еще очевиднее) концепция «зеркального Я» Ч.Х. Кули органично продолжают традицию американской психологии, имевшуюся на начало двадцатого века. В подтверждение достаточно привести цитату из У. Джеймса: «a man has as many social selves as there are individuals who recognize him and carry an image of him in their mind. To wound any one of these his images is to wound him. But as the individuals who carry the images fall naturally into classes, we may practically say that he has as many different social selves as there are distinct groups of persons about whose opinion he cares. He generally shows a different side of himself to each of these different groups»² (James, 1920: 179).

В переводе, приведенном в сноске, social selves проинтерпретировано как «социальные я», что более привычно для русской языковой традиции. Но стоит заметить, что дословный перевод этого словосочетания более соответствует предмету, вынесенному в заглавие данной статьи. Дословно *social selves* переводится как *социальные самости*. То есть, еще классик американской психологии У. Джеймс указывал на важнейший вклад в процесс вы-

страивания самообраза личности тех межиндивидуальных, а следовательно – социальных контактов, в которые вовлечен человек.

В последней приведенной цитате особый акцент сделан на потенциальную угрозу психологической травмы в случае повреждения образа человека в глазах значимых для него групп контрагентов. Аналогичный вывод следует из парадигмы символического интеракционизма. Но что может привести к такому повреждению-искажению образа человека в восприятии других, особенно на уровне внутригруппового согласия? Прежде всего несоответствие поведения (в том числе речевого) человека консенсусным ожиданиям членов группы по отношению к нему.

Важно при этом, что каждый индивид вовлечен в несколько социальных групп. Хорошо, если совпадают деонтологические проекции различных групп, с которыми у человека через механизмы «обобщенного другого» и «зеркального я» устанавливается социальная идентификация. Но в случае противоречия в референтных требованиях возникает казус конфликта интересов, проблематика которого активно разработана, например, в гражданском праве.

Оказавшись в таком противоречивом положении, индивид, тем не менее, должен предпринимать вполне конкретные действия. Здесь как раз выпячивается потенциал индивидуации, центральный для К.Г. Юнга в его концепции архетипа Самости. Таким образом, можно констатировать, что в архетипической схеме Самости важнейшим элементом является необходимость делать выбор из альтернатив, конструируемых на межиндивидуальном уровне.

При этом, какие именно это будут альтернативы, для самого архетипа Самости совершенно не важно. В то же время, потенции и мотивы, проистекающие из этой структуры коллективного бессознательного, требуют конкретного наполнения, которое оформляется только на соци-

² «У человека столько же социальных “я”, сколько индивидуумов, которые его признают и носят его образ в своем сознании. Ранить любой из этих его образов – значит ранить его. Но поскольку индивиды, носители этих образов, естественно делятся на классы, мы можем практически сказать, что он имеет столько же различных социальных “я”, сколько существует различных групп лиц, мнение которых ему небезразлично. Он обычно показывает разные стороны себя каждой из этих различных групп».

альном уровне символического сознательного творчества. Микросоциологические детали этого процесса представлены в положениях символического интеракционизма, в частности, в моделях «зеркального я» Ч.Х. Кули и «обобщенного другого» Дж.Г. Мида. В этом смысле символический интеракционизм отлично дополняет теорию коллективного бессознательного К.Г. Юнга.

Литература

Гофман, И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: КАНОН-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. 304 с.

Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // А. Камю. Бунтующий человек: Философия. Политика. Искусство: Сборник. М.: Политиздат, 1990. С. 23-92.

Кули, Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. 320 с.

Маркс, К. Тезисы о Фейербахе // Онлайн-журнал КИПФ. 2021. [Электронный ресурс] URL: <https://www.politpros.com/library/14/24/> (дата обращения: 18.01.2021).

Стоунквист, Э.В. Маргинальный человек // Чикагская социология: Сб. переводов. М.: РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии, 2015. С. 265-299.

Фромм, Э. Бегство от свободы. Человек для себя. М.: АСТ, 2006. 571 с.

Хайдеггер, М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

Юнг, К.Г. Человек и его символы / Юнг К.Г., фон Франц М.-Л., Хендерсон Дж. Л. и др. М.: Медков, С.Б., «Серебряные нити», 2006. 352 с.

Юнг, К.Г. Очерки по психологии бессознательного. М.: Когито-Центр, 2010. 352 с.

Юнг, К.Г. Структура и динамика психического. М.: Когито-Центр, 2008. 480 с.

Acute social isolation evokes midbrain craving responses similar to hunger / Tomova L., Wang K.L., Thompson T., Matthews G.A., Takahashi A., Tye K.M., Saxe R. // Nature Neuroscience. 2020. № 23. P. 1597-1605.

James, W. Psychology. Briefer Course. New York: Henry Holt and Company, 1920. 478 p.

Mead, G.H. Mind Self and Society. Section 20 Play, the Game, and the Generalized Other

// Brock University, 2019. [Электронный ресурс] URL:

https://brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs2/minds/elf/Mead_1934_20.html (дата обращения: 20.04.2019).

References

Camus, A. (1990), "The Myth of Sisyphus. An essay about Absurd", A. Kamju. *Buntujushhij chelovek: Filosofija. Politika. Iskustvo: Sbornik* [A. Camus. The rebellious man: A Philosophy. Politics. Art: Collection], Politizdat, Moscow, Russia, 23-92 (in Russ.).

Cooley, C. H. (2000), *Chelovecheskaya priroda i sotsial'nyy porjadok* [Human Nature and the Social Order], Ideja-Press, Dom intelektual'noy knigi, Moscow, Russia (in Russ.).

Fromm, E. (2006), *Begstvo ot svobody. Chelovek dlya sebya* [Escape from Freedom. Man for Himself], AST, Moscow, Russia (in Russ.).

Goffman, E. (2000), *Predstavlenie sebya drugim v povsednevnoy zhizni* [The Presentation of Self in Everyday Life], KANON-Press-C, Kuchkovo Pole, Moscow, Russia (in Russ.).

Heidegger, M. (1997), *Bytie i vremya* [Being and Time], Ad Marginem, Moscow, Russia (in Russ.).

James, W. (1920), *Psychology. Briefer Course*, Henry Holt and Company, New York.

Jung, C. G. (2010), *Ocherki po psikhologii bessoznatel'nogo* [Essays on the psychology of the unconscious], Kogito-Centr, Moscow, Russia (in Russ.).

Jung, C. G. (2008), *Struktura i dinamika psikhicheskogo* [Structure and dynamics of the mental state], Kogito-Centr, Moscow, Russia (in Russ.).

Jung, C. G., von Franz, M.-L., Henderson, J. L., Jacobi, J. and Jaffé, A. (2006), *Chelovek i ego simvol* [Man and His Symbols], Medkov S. B., "Serebrjanye niti", Moscow, Russia (in Russ.).

Marx, K. (2021), *Tezisy o Fejebakhe* [Theses on Feuerbach] [Online], available at: <https://www.politpros.com/library/14/24/> (Accessed 18 January 2021).

Mead, G. H. (2019), *Mind Self and Society. Section 20 Play, the Game, and the Generalized Other* [Online], available at: https://brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs2/minds/elf/Mead_1934_20.html (Accessed 20 April 2019).

Stonequist, E. V. (2015), "The Marginal Man", *Chikagskaya sociologiya: Sbornik*

perevodov [Chicago Sociology: Collection of Translations], in Efremenko, D. V. (ed.), RAN INION, Moscow, Russia, 265-299 (in Russ.).

Tomova, L., Wang, K. L., Thompson, T., Matthews, G. A., Takahashi, A., Tye, K. M., Saxe, R. (2020), "Acute social isolation evokes midbrain craving responses similar to hunger", *Nature Neuroscience*, 23, 1597-1605.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для декларации.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Львов Денис Владимирович, кандидат философских наук, доцент, кафедра социологии, Сибирский федеральный университет, пр. Свободный, д. 79, г. Красноярск, 660041, Россия; devlal86@gmail.com

ABOUT THE AUTHOR:

Denis V. Lvov Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Sociology, Siberian Federal University, 79 Svobodny Ave., Krasnoyarsk, 660041, Russia; devlal86@gmail.com

УДК 172.1

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-2

Кучерова А. О.	Социальное кафковедение Ханны Арендт (герменевтический эксперимент 1933 и 1944 гг.)
----------------	--

Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы,
д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; kucherovaa94@gmail.com

Аннотация. В статье анализируется ранняя работа Х. Арендт «Франц Кафка: переоценка» (1944). Обосновывается, что она является своего рода герменевтическим экспериментом – опытом социального понимания, которое приобретает смысловую определенность и развивается по мере толкования Х. Арендт романов Ф. Кафки («Замка» и «Процесса»). Содержательно эта статья Арендт далека от эстетико-литературной формализации; это не литературная критика и не образец литературоведческого историзма; напротив, Арендт читает Кафку «прямо», как его современница, – сквозь призму доступной, интенсивно переживаемой ею социально-политической реальности, в которой оказывается под вопросом ее собственная идентичность. Показывается, что активная социальная деятельность и первые опыты социальных исследований Х. Арендт нашли свою питательную среду в романах Кафки и восполнили друг друга в этот ранний период ее философского творчества (1930–40-е гг.), став своего рода методологическим прецедентом ее крупнейших трудов.

Ключевые слова: Х. Арендт; Ф. Кафка; посмертный другой; социальное понимание; «Замок»; «общество романа»; вынужденное одиночество; сознательное уединение

Для цитирования: Кучерова А. О. Социальное кафковедение Ханны Арендт (герменевтический эксперимент 1933 и 1944 гг.) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 13-22. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-2

A. O. Kucherova	Hannah Arendt's Social Kafkaism. The hermeneutic experiment of 1933 and 1944
-----------------	--

Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St, Belgorod, 308015, Russia;
kucherovaa94@gmail.com

Abstract. The article analyzes the early work of H. Arendt "Franz Kafka: A revaluation" (1944). This is a kind of hermeneutic experience or social understanding that develops as H. Arendt interprets F. Kafka's novels (The Castle and The Trial). Substantially, this Arendt's article is far from aesthetic-literary formalization; it is neither literary criticism nor an example of literary historicism. Arendt reads Kafka "directly", as his contemporary, through the prism of her socio-political reality, in which her own identity is in question. The article shows that H. Arendt's intense social activity and her first experiments in social research were predetermined by her experi-

ence of reading Kafka's novels and complemented each other in this early period of her philosophical work (1930-40s), becoming a kind of methodological precedent for her major works.

Keywords: Hannah Arendt; Franz Kafka; posthumous other; social understanding; “The Castle”; the novel’s society; forced loneliness; conscious solitude

For citation: Kucheroва А. О. (2021), “Hannah Arendt's Social Kafkaism. The hermeneutic experiment of 1933 and 1944”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 13-22, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-2

Наследие Франца Кафки, одного из крупнейших мыслителей прошлого столетия, пережило и продолжает переживать непростую историю восприятий и интерпретаций. Не получив должного внимания при жизни, Ф. Кафка надолго стал *посмертным другим* литературоведов и филологов, философов и историков культуры – В. Бенямина (1934), Х. Арендт (1933, 1944), Т. Адорно (1951), Г. Андерса (1951) (Anders, 1967), Ж. Батай (1957) (Батай, 1994), Ж. Делёза и Ф. Гваттари (1975) (Делёз, Гваттари, 2015), М. Бланшо (1981) (Blanchot, 1982), Дж. Приса (Preese, 2002) и других. У самых истоков его посмертного существования уже действовала некая своенравная сила – решимость Макса Брода, душеприказчика, представить «всего Кафку», посмертно и публично возвысить его, как будто бы ничего о нем не скрывая, обнародовав все его произведения, личные дневники и сугубо приватную переписку. Эта решимость преданного друга была прямым противодействием воле самого Кафки. Между тем, интерпретативные установки М. Брода являлись наиболее влиятельными на протяжении многих лет и стали основой концептуально жесткого «кафковедения», в котором эффективным, по слову М. Кундера, оказывается «одно и то же умозрительное заключение, которое, все более и более отстраняясь от произведений Кафки, питается лишь собственными соками» (Кундера, 2008: 46); тем самым исторически реальный Ф. Кафка вытесняется и подменяется созданием М. Брода – «кафковедческим Кафкой». Читая работы М. Брода или, например,

К. Давида, легко заметить, что сам Кафка, а не его литературное наследие, стал предметом некоего культа: «Ему (Кафке. – А.К.) отводят один-единственный контекст; он отослан в мини-мини-мини-контекст собственной биографии, подальше от истории романа, подальше от искусства» (Кундера, 2008: 276).

Менее всего напряжение между личностью и произведениями Кафки, кажется, занимало Х. Арендт. Вдали от кафковедческих построений, полемик или апологий она провела свое небольшое, но личное исследование – ради сплывающей ее с Кафкой силы социально-политического понимания, когда важнее «того, кто говорит», оказывается правда социально ответственного мышления. Спустя семь лет после выхода первой книги о Кафке (Broad, 1937), Ханна Арендт пишет эссе «Франц Кафка: переоценка». В это время еще не были изданы дневники Кафки¹, что, как можно предполагать, ограничивало исследовательские возможности Арендт, не давало ей с большей обстоятельностью размышлять о личности писателя и сложной взаимообусловленности его творчества и его *modus vivendi*. Однако и после издания дневников Арендт не нашла необходимым пересмотреть свои взгляды. Сосредоточиваясь на текстах Кафки, а не на его творческой индивидуальности, Х. Арендт предпочла *социальное* кафковедение – откликаясь на *социальную восприимчивость* Кафки, она тем самым точнее определялась в

¹ Первое английское издание «Дневников» вышло в 1948/1949 годах в Нью-Йорке; на немецком языке – в 1951 году.

своих собственных социально-политических позициях.

Землемер К., или последнее воплощение парии: «Замок» Ф. Кафки в интерпретации Х. Арендт

К началу 1930-х годов² Ханна Арендт была хорошо знакома с творчеством Ф. Кафки. В статье она упоминает и «юношеские произведения» писателя, однако наибольшее внимание обращает на его неоконченный роман «Замок», который сам Ф. Кафка не хотел публиковать и считал несостоявшимся. Написан роман был в 1922 году (издан в 1926 г.) – в разгар антисемитизма. Данный факт всегда был ключом к его толкованию; как отмечал М. Брод, из этого произведения можно почерпнуть больше информации об антисемитизме, чем из научных работ (Брод, 2003: 203). Подобное отношение к «Замку» Ф. Кафки как «учебнику» антисемитизма на некоторое время определило подход Х. Арендт к интерпретации романа: ее не интересует художественный язык и стиль, но только социальное содержание, которое являет себя сквозь живописную форму абсурда.

Начало 1930-х годов в жизни Арендт ознаменовано неким общим поворотом к сфере политики и, в частности, сионизму как некоему новаторскому, исторически основательно ориентированному политическому течению. В это время Арендт совмещает работу по сбору и анализу антиеврейских высказываний для «Сионистского объединения Германии» с проведением собственного социокультурного исследования, посвященного двум ипостасям еврейской идентичности: «парии» и «парвеню» (см.: Arendt, 2007; Arendt, 1946; Arendt, 1974; Арендт, 2008). Из этих двух форм наиболее позитивной, по мнению Ханны Арендт, является *пария*, находящийся вне иерархий общества и не рвущийся занять свое место в них человек.

Статус парии, социального изгоя, как замечает Х. Арендт, характеризует положение евреев в Западной Европе даже после Просвещения, так как они никогда не были по-настоящему приняты европейским обществом. За период своего существования (XIX – начало XX вв.) «пария», не теряя своей сущности, не единожды менял инструменты борьбы за свои человеческие права. Х. Арендт указывает на этапы видоизменения парии – от Генриха Гейне (1797–1856) до Франца Кафки (1883–1924). Именно описанный последним землемер К. – «следующее и покуда последнее воплощение парии» (Арендт, 2008: 79).

Х. Арендт ставит в заслугу Ф. Кафке целеустремленную агрессию, с которой выходит навстречу обществу его К. С подобной целеустремленностью сама Х. Арендт в первый и последний раз вступила в ряды немецких сионистов. В начале 1930-х годов лишь сионизм представлялся ей позитивным моментом во всей мрачной картине политической истории евреев и беспомощности парии. Это «единственный политический ответ, который евреи когда-либо находили на антисемитизм, и уникальная идеология, в рамках которой они впервые всерьез восприняли направленную против них враждебность» (Arendt, 2007: Lii).

Начиная с 1920-х годов сионизм как явление социально-политическое стал феноменом культурным; его возрожденческая аура привлекала многих деятелей философии и искусства. Ф. Кафка сионистом не стал; попытки Макса Брода привить Кафке вкус к сионизму не увенчались успехом. В этом не было ничего исключительного: отношения между сионизмом как преимущественно политически развивавшимся явлением (при изначально историческом, философско-религиозном генезисе) и социокультурными практиками были часто неустойчивыми и нередко обограчивались кризисом для тех, кто увлекался идеей сионизма и оказывался не готов к политической ее локализации. Но сионизм стал вдохновляющим началом еврейской

² При жизни Ф. Кафки были опубликованы его рассказы; после его кончины М. Брод во второй половине 20-х годов издал основные романы «Процесс» (1925 г.), «Замок» (1926 г.), «Америка» (1927 г.).

культуры того времени, единым для Ф. Кафки, В. Бенямина, Х. Арендт и других, даже тех, кто был весьма скептически настроен по отношению к нему – онтологической попыткой начать историю всегда социального библейского мышления как бы заново, в обстановке общей ненаивности культуры и социальных катастроф XX столетия.

Арендт высоко ценит Ф. Кафку как писателя за то, что он создал персонажа, которому удалось снять сформировавшийся в течение двух предшествующих столетий дуализм «пария» (оппозиционеры обществу) / «парвеню» (решившиеся на ассимиляцию еврей), уйти от этих двух форм репрезентации евреев в европейском обществе. Землемер К. противостоит всему умозрительно правильному, завершённому, совмещая в себе обе ипостаси. К. – это полнокровный пример ассимиляции, он готов пойти на все, чтобы стать частью общества. С другой стороны, он решительно избавился от своей идентичности, стал одиноким ради равноправия со всеми людьми. Следуя «доброй воле», он начал все сначала и в качестве «прибывшего» он решает «остаться»³. У него нет имени и прошлого, которое бы обременяло его; Х. Арендт видит в нем еврея не потому, что он обладает характерными *чертами*, а потому, что К. попадает в классические социальные *ситуации*. Тогда, например, когда К. ввязывается в открытую борьбу с системой за свои права: все его оппоненты исчезают, уходят от сражения, оставляя его в видимом выигрыше, – он выиграл, но он одинок, его победа не признана и не разделена обществом, а значит, не приносит никакого удовлетворения. Отсюда, «нет ничего бессмысленнее, ничего отчаяннее, чем эта свобода, эта неуязвимость» (Кафка, 1991: 79).

Анализ одиночества К., который безуспешен в своих «добровольческих» инициативах, у Х. Арендт вполне точен и под-

³ В одном из эпизодов романа К. заявляет: «Я пришел сюда по доброй воле и по доброй воле тут остался» (Кафка, 1991: 180).

тверждается за пределами ее статей. В подобных ситуациях ложной свободы оказывался и сам Кафка. В его дневниках описывается случай, произошедший с ним в 1920 году, на территории очередного санатория: один полковник пригласил его к собственному столу и долго выпытывал, какой национальности его сотрапезник. Кафка отказался скрытничать, признался, что он еврей, после чего участники застолья были вынуждены покинуть стол и удалиться, оставив Ф. Кафку в одиночестве... и в сочувствии к ушедшим: «Зачем их стеснять? Лучшим решением будет снова остаться одному на своем месте» (Давид, 1998: 12).

В романе К. упрекают: «Вы не из Замка, не из Деревни. Вы *ничто*. Но, к несчастью, вы все же *кто-то*, вы *чужой*, вы всюду лишний, вы всюду мешаете...» (Кафка, 1991: 55). По замечанию чопорного учителя из романа, «между Замком и крестьянами особой разницы нет», но есть разница между своими и пришельцем, для всех (и во всем!) чужим (там же: 23). Может быть, там, откуда К. пришел, он *кто-то*, но не *здесь*. Если, как утверждают М. Брод, К. Давид, Х. Арендт и многие другие, К. – еврей в исходном своем статусе пришельца и чужака, он везде онтологически бесправен, в любом «Замке», то есть в любом городе, стране. Арендт читит социальную заслугу К. Она состоит в выходе землемера за рамки предписанной ему свойскости, отказе от политической прописки, дарованной государством, и поиске своего дома в опоре на собственные силы и «естественное право»⁴. Заместитель Кламма⁵ отметил, что К. сильно близко принимает все к сердцу, а это – «лишнее»,

⁴Словосочетание «естественное право», используемое Арендт при анализе «Замка», никак не связано с устоявшимся понятием «естественного права» в политической философии. Она его использует исключительно для обозначения права каждого на достойную жизнь и работу, права обосноваться в любом месте, создать семью.

⁵ Кламм – один из главных персонажей романа Ф. Кафки «Замок», начальник X канцелярии, главный антагонист, человеческое воплощение Замка.

и та радость, которую К. доставляет осознание причастности к жизни Деревни, по сути, ничего не должна значить; даже если бы К. стал ее жителем, он не получил бы равных прав.

«Ничто» (пришельца) маркирует его специфическая праздность (К. владеет ремеслом, но не может найти ему применения). Но через герменевтическую скважину «ничто» можно различить нечто, что, возможно, было бы понято иначе вне «Замка», – *сверхсовершенство*, отождествление всего того, что не есть «ничто», с работой, опознание «нечто» и «ничто» во власти компетентности и связанной с нею машинерии. Страдания в жизни Кафки складывались из многих факторов, но не последним была *вынужденная* работа, отбиравшая множество его сил. М. Брод назвал главу своей книги (в которой содержится часть биографии Кафки между окончанием университета и получением степени) «Зарабатывать на жизнь или жить?». Кафка тогда выбрал работу и старался совмещать ее с творчеством. На исходе жизни в дневнике он напишет о множестве страданий того времени, которые исключали возможность «спокойной творческой жизни, т. е. творческой жизни вообще» (Кафка, 2017: 480). В социальном кафковедении Х. Арендт остро дает себя знать и развивается далеко за пределы плодотворной среды романов Кафки антагонизм работы и свободного, творчески сосредоточенного созидания. Уже в книге о *vita activa* она выступала против «счастья трудящегося животного» и работы как труда. Человек как «строитель мира», титан сверхсовершенства ограничивается только сферой постоянного производства, потребления и поглощения, не оставляя места публичным, общественным делам и созиданию предметов, «подлежащих использованию и применению» (Арендт, 2017: 165).

Франц Кафка, как замечает Х. Арендт, пренебрегает богатым наследием парий-предшественников – свободой и неприкосновенностью в искусстве и куль-

туре (Гейне), чтобы «в нижайшей скромности попытаться осуществить свой маленький замысел» (добиться человеческих прав) (Арендт, 2008: 92-93). Уже в 1913 году Ф. Кафка отмечает собственную убежденность в бессмысленности любого действия в мире. В то же время М. Брод упоминает реформу, которую предлагал Ф. Кафка в эти годы, – модель устройства рабочего коллектива; «ему хотелось, чтобы улучшалась жизнь простых людей»; при этом собственная «его энергия была направлена только внутрь себя и внешне проявлялась лишь в пассивном упорстве» (известны редкие случаи присоединения Кафки к демонстрациям и митингам) (Брод, 2003: 91, 83). Друг утверждает отсутствие у Кафки предрасположенности к каким бы то ни было классификациям. Сам себя Кафка называл «канторским клерком, имеющим пороки *слабости, нерешительности*» (Кафка, 2017: 122). Х. Арендт же считала себя сознательным парией. Выбрав эту позицию социального *самопонимания*, она расположилась в некотором характерном герменевтическом *между* (*еврейской и западноевропейской традицией*). Ф. Кафка такой ясности так и не достиг. В 1913 году он задается вопросом: «Что у меня общего с евреями? У меня даже с собой ничего нет общего, мне бы забиться в угол и быть довольным тем, что могу дышать» (Давид, 1998: 157).

В романе «Замок» Ф. Кафка со свойственной ему неустойчивостью размышляет, де-реализует самоуверенность мира. Землемер К., он же человек доброй воли, в попытке добиться некоего *гражданского положения* сталкивается со стеной социального нечто, которому чужды *естественные права*; эти права не функционируют ни в Деревне, ни в Замке, о них *там* не известно. Арендт кажется социально точнее, решительнее Кафки: она интерпретирует центрального персонажа «Замка» как иноземца, *чужого*, стремящегося добиться в любом месте на Земле своих основных *человеческих прав*. Г. Шолем считал, что Арендт втискивает фигуру Кафки в соб-

ственные концепции и что ее подход не имеет никакого смысла при анализе «Замка», неустойчивого при такой архитектуре социального понимания, о чем он сообщил ей в переписке 1944 года (признаваясь в приверженности к богословским прочтениям сочинений Ф. Кафки) (The Correspondence..., 2017: 24). Целый ряд крупных работ, написанных Арендт позднее, свидетельствует против данного утверждения Шолема. Кафкианские романы и притчи стали питательной средой для некоторых ее концептов. В данном же эссе мы впервые встречаемся с интерпретативными установками Арендт, которые останутся практически неизменными на протяжении всей ее жизни ума.

Пере-прочтение: от романа к манифесту

Арендт называла Кафку одним из «любимых писателей интеллигенции» и подчеркивала новизну его искусства рассказывать истории на очищенном от сложных конструкций языке (Арендт, 2018: 157). Для нее умение сообщать и записывать истории человеческих действий – одно из исключительных в социальном отношении. В ее глазах «Замок» – свидетельство глубинной реалистичности социального мышления Ф. Кафки, смысловой зов для социально ангажированного читателя. На смену недоумевающему и подчиняющемуся слепой необходимости герою «Процесса» приходит землемер из «Замка», который руководствуется собственной волей, пытаясь достичь своей цели – стать полноправным человеком-гражданином.

Х. Арендт пишет: «мы знаем, что построения Кафки не были просто ночным кошмаром» (Арендт, 2018: 103). Под «мы» она, видимо, имеет в виду поколение 1940-х годов, людей, оказавшихся свидетелями нацистского режима. При этом Х. Арендт отказывает Ф. Кафке в титуле пророка ⁶,

закрепившемся за ним, и замечает: «так называемые пророчества Кафки – это не что иное, как трезвый анализ базовых структур, которые сегодня стали очевидными» (Арендт, 2018: 164). Х. Арендт настаивала на том, что ни во времена жизни Ф. Кафки, ни после его смерти невозможно в трезвом сознании принять его произведения только за вымысел. Отметим, что к середине XX века сюжеты его романов и вовсе приобретают натуралистичный характер.

«Людей больше пугала сказка, чем быль»; многие читатели не сталкивались лично с социальными процессами, описанными Ф. Кафкой, и считали его романы фантазмагорией, «искали другие... толкования, и они находили их, следуя моде времени, в мистическом описании религиозной реальности, выражении жуткой теологии» (Арендт, 2018: 170, 160). Но это больше говорит о самом читателе, чем о произведении. Обычаи деревенских жителей, единство моноэтнической общины и феодально-административная система, описанные в «Замке», вполне могли представлять отдаленный регион Центральной или Восточной Европы до начала XX века. Большинство персонажей – носители предрассудков и предубеждений, в их среде не функционируют основы права (есть законы, но прав не существует на территории Деревни и Замка), а связывают их пассивные гражданские отношения.

Х. Арендт оставляет за границами своих интерпретаций наивные читательские ассоциации и интертекстуальные аналогии, оставляя место только для социального воображения, которое является характерной чертой творчества Франца Кафки. Согласно Ханне Арендт, действие воображения – это суждение «об объектах уже отсутствующих, устраненных из непосредственного чувственного восприятия... хотя объект устранен из внешних чувств,

⁶ Критика Арендт здесь направлена в первую очередь на М. Брода, однако и ее друг В. Беньямин утверждал, что «искусство Кафки – искусство пророческое». Схожего с ним мнения был и другой знакомый Х. Арендт, Б. Брехт. Х. Арендт ознакомилась с еще не опубликованной статьей

В. Беньямина о Ф. Кафке одной из первых. Ее отправил «в качестве дружеского подарка» Х. Арендт Г. Шолем в 1945 году, т. е. уже после публикации эссе Арендт о Франце Кафке.

он становится объектом для внутренних чувств» (Арендт, 2012: 120). Именно сила социального воображения, или умение писать «иначе», позволяет выходить за границы художественного правдоподобия – «не для того чтобы вырвать из мира реальность, а чтобы лучше ухватить ее суть» (Кундера, 2008: 57). «Замок» Ф. Кафки – это игра с клише, а не предвидение будущего – описание гением уже существующего, того, что происходит на глазах у общества, но чего оно до последнего кризисного момента не замечает. Однако Арендт была убеждена, что истории Кафки – результат размышлений, равно как и чувственного опыта.

Согласно Х. Арендт, его творчество – синтез операции воображения, делающей отсутствующее непосредственно явленным для внутреннего чувства, и некоторой воли к размышлению. Взгляд Арендт при чтении зацепился за страстное желание кафкианских персонажей *знать*. Этот акцент философа не случаен, если вспомнить слова самой Арендт о том, что для нее важен процесс понимания. Во Франце Кафке и в его героях она отмечает в первую очередь эту характерную особенность, и она ей импонирует вполне предсказуемым образом. «Замок» получает у Х. Арендт статус перформативного сочинения, действующая сила которого – в призыве к поступку. Она смотрит на «Замок» как на некий революционный манифест⁷, видит в нем план или чертеж будущего человека и общества. Воплотить этот план может только специфический читатель, «для которого жизнь, мир и человек так сложны и так ужасно интересны, что он хочет узнать о них правду» (Арендт, 2018: 168).

⁷ Мишель Карруж в своем толковании «Замка» Ф. Кафки пишет: «Единственное, в чем можно упрекнуть Кафку, это в скептическом отношении к любому революционному действию, потому что он ставит не политические, а общечеловеческие и постреволюционные проблемы» (Carrouges, 1949: 77).

М. Брод видел в Кафке человека на пути к святости⁸; согласно Х. Арендт, Ф. Кафка «несет изображение человека, создателя мира, который может освободиться от изъянов его устройства и перестроить мир» (Арендт, 2018: 173). Ж. Батай в своей статье о Ф. Кафке развивает критику марксистских прочтений, которая справедлива и для интерпретации Х. Арендт. Он пишет, что бесполезны поиски в литературных произведениях того, чего там, как правило, и нет, или, «в лучшем случае, сие нечто скрывается, не успев появиться, при малейшем незначительном утверждении» (Батай, 1994: 106). Особенно уместно это утверждение относительно Ф. Кафки, который мог на что-то решиться и в следующую же секунду навеки отказаться от задуманного.

Во время написания «Замка», за два года до смерти, он отметил в дневнике: «Но кого еще может так, как меня, порадовать беседа с людьми! Возвращаясь к людям, вероятно, слишком поздно и странными обходными путями» (Кафка, 2017: 493). Общественная жизнь для него – существование среди убийц, и Кафка чаще всего рад ее избежать, «вырваться из ряда убийц» в «это странное, таинственное, спасительное утешение, которое дает сочинительство» (там же: 487). Писатель понимал, что, отстраняясь от социума, он становится независимым от него и в тоже

⁸ У М. Брода есть целый ряд работ, посвященных творчеству его друга, но стоит взглянуть лишь на одно заглавие, чтобы усмотреть основную идею, вкладываемую Бродом в творчество Кафки: «Франц Кафка – путь указующий». Это агиографическое название – следствие личного взгляда Брода на своего друга как на воплощение «святости» в жизни и работе. Брод считал, что Кафка был на пути к этой вершине. При этом писатель, по мнению Брода, не применял к себе обычных человеческих стандартов, «он оценивал себя с точки зрения конечной цели человеческого бытия» (Брод, 2003: 54-55). Не известны предпосылки этих умозаключений Брода, однако дневники Кафки свидетельствуют, что он в первую очередь стремился достичь бытового, семейного земного счастья, завести детей – вот что было, по мнению Кафки, смыслом человеческой жизни.

время начинает следовать собственным законам творческого движения. Единственное упоминание о связи Кафки с его персонажами мы встречаем в его дневнике, в виде воображаемой ситуации в гостинице, когда его записывают под именем «Йозеф К.»⁹ и он спрашивает себя: «Просветить мне их или самому у них просветиться?» (Кафка, 2017: 487). Но это персонаж из «Процесса», которого будет преследовать позор и после его смерти. В дневниках Кафки сохранилось множество набросков рассказов, в которых встречается тема противостояния деятельного человека и фантазера, активного и одинокого. К. боролся «за нечто живое – за самого себя», в то время как превосходно организованные власти от имени «далеких и невидимых господ» занимались далекими и невидимыми делами (Кафка, 1991: 62). Боролся в схожих ситуациях и сам Ф. Кафка, когда, используя свои должностные полномочия, доставал разрешение на жительство для нуждающихся из Восточной Европы.

Ф. Кафка был самым «современным» писателем, которого, как полагала Х. Арендт, она знала в период между 1930 и 1944 годами. Сама Арендт всегда была заинтересована преимущественно современностью, которую изучала сквозь призму собственного опыта. Общий для обоих контекст – развитая бюрократическая машина, нарастающая интоксикация общества, испытывающего «синдром “Замка”» – ничтожного социального самопонимания, отсутствия человеческого в мире и т. д. Но эта «современность» была для них общей вплоть до 1945 года, когда режим в Германии рухнул, еврейский вопрос приобрел другой характер, и Арендт перенесла свое внимание на изучение корней режима, который ей удалось пережить.

Оставив в начале 1930-х годов сферу теоретической философии с ее заботой о трансцендентальном, Х. Арендт укрепи-

лась и стала известна как философ широкой практической складки (Арендт, 2000). Ее мышление, настроенное на социальное понимание, политически ангажировано и, вместе с тем, несводимо к дисциплинарным матрицам сугубо политического мышления. Ее интересует все пространство властного действия, которое дает себя знать не теоретически завершено, но проявляется и опознается в нравственно-смысловой пластике социальных ситуаций, поэтике деятельного возобновления и преобразования социального. Подобно Йозефу К., Арендт видит в искусстве не объект религиозного или эстетического созерцания, а именно пластическую социальную аллгорию специфического пространства власти. Она прочитывает романы Ф. Кафки не как произведения, а как аллгорические свидетельства о себе «общества романа», частью которого является и она сама (Кундера, 2008: 33). Внутри этого общества, в «сфере разговора» с Ф. Кафкой Х. Арендт уточняет свои политические взгляды (в отношении прав человека, общества, идентичности, тоталитаризма и др.), постепенно уточняя политическую поэтику общества, в котором действительны иносказания, – переходя постепенно на глубинные уровни социального понимания. В 1930-х годах ее мышление, деятельно сионистское, направлено на социально-политическую репрезентацию еврея в Мире, в котором ему как будто опять нет места и который поэтому должен быть познавательно атакован. Арендт обращается к текстам Кафки, практически утверждая необходимость формирования нового Человека, не сдерживаемого ни бюрократией, ни общественным театром, ни национальностью, способного трансформировать «общество романа». Мир вынужденного одиночества должен возобновиться как мир людей, начаться с сознательного уединения – преодоления той усталости, которая настигала К., когда он покидал свою совсем неутомительную «дальнюю дорогу»: «сказывались последствия сильнейшего переутомления... Его неудержимо

⁹ Имя героя романа Ф. Кафки «Процесс».

тянуло к новым знакомствам, но каждая новая встреча усугубляла усталость» (Кафка, 1991: 23). В социальной герменевтике Х. Арендт нет онтологического прогноза; речь идет, скорее, об онтологических альтернативах практического действия, которое очевидно незавершимо и по необходимости не может не становиться другим по отношению к себе прежнему, не может переставать быть другим по отношению к себе – переставать быть аллегорией себя и становиться аллегорией своего другого: не расчеловечиваться в социальном, а очеловечиваться вновь.

Литература

- Арендт, Х. *Vita Activa, или О деятельной жизни* / пер. с англ. и нем. В.В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
- Арендт, Х. Лекции по политической философии И. Канта / пер. с англ. А. Глухова. СПб.: Наука, 2012. 303 с.
- Арендт, Х. Опыты понимания 1930–1954. Становление, изгнание и тоталитаризм / пер. с англ. Е. Бондал, А. Васильева, А. Григорьева. М: Ин-т им. Гайдара, 2018. 707 с.
- Арендт, Х. Скрытая традиция / пер. с нем. Т. Набатниковой, А. Шибаровой, И. Мовниной. М.: Текст, 2008. 221 с.
- Батай, Ж. Литература и Зло / пер. с франц. Н.В. Бунтман, Е.Г. Домогацкой. М.: Изд-во МГУ, 1994. 166 с.
- Беньямин, В. Франц Кафка / пер. с нем. М. Рудницкого. М.: AdMarginem, 2000. 220 с.
- Брод, М. Франц Кафка. Узник абсолюта / пер. с нем. Л.А. Игоревского. М.: ЗАО «Центрополиграф», 2003. 286 с.
- Давид, К. Франц Кафка / пер. с франц. А.Д. Михилева. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. 383 с.
- Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Кафка: за малую литературу / пер. с франц. Я.И. Свирского. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015. 112 с.
- Кафка, Ф. Романы, новеллы и притчи; Письмо отцу; Письма к Милене / пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 576 с.
- Кафка, Ф. Дневники / пер. с нем. Е.А. Кацевой. СПб.: ООО «Издательство «Пальмира»», 2017. 635 с.
- Кундера, М. Нарушенные завещания: Эссе / пер. с франц. М. Таймановой. СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2008. 288 с.
- Anders, G. *Kafka, pro und contra die Prozess-Unterlagen*. München: C.H. Beck, 1967. 109 p.
- Arendt, H. *Privileged Jews* // *Jewish Social Studies*. 1946. 8 (1). P. 3-30.
- Arendt, H. *Rahel Varnhagen, the life of a Jewish woman*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974. 236 p.
- Arendt, H., *The Jewish Writings* / J. Kohn (ed.). New York, 2007. 559 p.
- Blanchot, M. *De Kafka à Kafka*, Paris: Galimard, Collection Folio essais (№ 245), 1982. 256 p.
- Broad, M. *Franz Kafka, eine Biographie*. Prague, 1937. 272 s.
- Carrouges, M. *Franz Kafka. Labergerie*, 1949. 156 p.
- Franz Kafka: *Tagebücher 1910-1923*. Herausgegeben von Max Brod. Frankfurt am Main, 1951. 748 p.
- Preece, J. *The Cambridge Companion to Kafka*. Cambridge University Press, 2002. 254 p.
- The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem* / edited by M. L. Knott; Transl. by A. David. Chicago: The University of Chicago Press, 2017. 352 p.
- The Diaries of Franz Kafka 1910-1923*. New York: Secker and Warbur, 1948/1949. 352 p.

References

- Anders, G. (1967), *Kafka, pro und contra die Prozess-Unterlagen* [Kafka, pro and contra the Process-documents], in Beck, C. H. (ed.), München, Germany (in German).
- Arendt, H (2008), *Skrytaya traditsiya* [Hidden tradition], Transl. by Nabatnikova, T., Shibarovoy, A., Movninoy, I., Tekst, Moscow, Russia (in Russ.).
- Arendt, H. (1946), “Privileged Jews”, *Jewish Social Studies*, 8 (1), 3-30.
- Arendt, H. (1974), *Rahel Varnhagen, the life of a Jewish woman*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, USA.
- Arendt, H. (2000), *Vita Activa, ili O deyatel'noi zhizni* [The human Condition], Transl. by Bibikhin, V.V. Aleteiya Publ., St. Petersburg, Russia (in Russ.).
- Arendt, H. (2007), *The Jewish Writings*, in Kohn, J. (ed.), New York, USA.

Arendt, H. (2018), *Opyty ponimaniya 1930–1954. Stanovlenie, izgnanie i totalitarizm* [Essays in understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism], Transl. by Bondal, E., Vasil'eva, A. and Grigorev, A., Institut imeni Gaidara Publ., Moscow, Russia (in Russ.).

Arendt, H. (2012), *Leksii po politicheskoy filosofii I. Kanta* [Lectures on Kant's political philosophy], Transl. by Glukhov, A., Nauka Publ., St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Bataille, G. (1994), *Literatura i Zlo* [La littérature et le mal], Transl. by Buntman, N. V., Domogackaya, E. G., Izdatel'stvo MGU, Moscow, Russia (in Russ.).

Benjamin, W. (2000), *Franz Kafka* [Franz Kafka], Transl. by Rudnitskiy, M., Ad Marginem, Moscow, Russia (in Russ.).

Blanchot, M. (1982), *De Kafka à Kafka* [From Kafka to Kafka], Collection Folio essays (Vol. 245), Gallimard, Paris (in French).

Broad, M. (1937), *Franz Kafka, eine Biographie* [Franz Kafka, a biography], Prague, Czechoslovakia (in German).

Brod, M. (ed.) (1951), *Franz Kafka: Tagebücher 1910–1923* [Franz Kafka: Diaries 1910–1923], Frankfurt am Main, Germany (in German).

Brod, M. (2003), *Franz Kafka. Uznik absoljuta* [Franz Kafka. Eine Biographie], Transl. by Igorevskiy, L. A., ZAO "Tsentrpoligraf", Moscow, Russia (in Russ.).

Carrouges, M. (1949), *Franz Kafka* [Franz Kafka], Labergerie (in French).

David, C. (1998), *Franz Kafka* [Franz Kafka], Transl. by Mihilev, A.D., Folio, Rostov-on-don, Russia (in Russ.).

Deleuze, G., Guattari, F. (2015), *Kafka: za maluju literaturu* [Kafka: pour une littérature mineure], Transl. by Svirskiy, Ja. I., Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, Moscow, Russia (in Russ.).

Kafka, F. (1991), *Romany; Novelly i pritchi; Pis'mo otsu; Pis'ma k Milene* [Der Process], Politizdat, Moscow, Russia (in Russ.).

Kafka, F. (2017), *Dnevnik* [Diari 1910–1923], Transl. by Katsev, E. A., Pal'mira, St. Petersburg, Russia, (in Russ.).

Knott, M. L. (ed.) (2017), *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, Transl. by David, A., The University of Chicago Press, Chicago, USA.

Kundera, M. (2008), *Narushennye zaveshhaniya: Jesse* [Les testaments trahis], Transl. by Tajmanova, M., Azbuka-klassika, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Preece, J. (2002), *The Cambridge Companion to Kafka*, Cambridge University Press, Cambridge.

The Diaries of Franz Kafka 1910–1923 (1948/49), Secker and Warbur, New York, USA.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Кучерова Анна Олеговна, магистр культурологии, аспирант кафедры философии и теологии, Белгородский национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; kucherovaa094@gmail.com

ABOUT THE AUTHOR:

Anna O. Kucherova, Master of Cultural Studies, Postgraduate Student, Department of Philosophy and Theology, Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St, Belgorod, 308015, Russia; kucherovaa094@gmail.com

УДК 008:1

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-3

Симора П. У.

**Онтология сакрального и феноменология мифологического
в архаических практиках собственности**

Белгородский государственный институт искусств и культуры, ул. Королева, д. 7, Белгород,
308000, Россия; *Simora68@mail.ru*

Аннотация. Проблема истоков человеческого бытия и сознания волновала философов и богословов древности, но остается загадкой и для современных ученых, естествоиспытателей и гуманитариев. Автор исходит из различения сакральности мифа и священности религии, которые регулировали в процессе человеческой истории основные сферы жизнедеятельности человека, в том числе и первичные отношения собственности. Собственность в архаике определялась всецело дуальными отношениями (мы – они; свои – чужие; старшие – младшие; мужчины – женщины; старики – дети) и имела также два измерения: коллективная и индивидуальная. Коллективная собственность регулировалась мифом (табу) и была тем сакральным в онтологии человека и родовой общины, которое защищалось всеми средствами, материальными и символическими. Индивидуальная собственность связана с онтологией антропологической телесности и также имела мифологическое и символическое санкционирование.

Ключевые слова: миф; сакральное; религия; священное; речь-миф; дуально-этническое отношение; собственность

Для цитирования: Симора П.У. Онтология сакрального и феноменология мифологического в архаических практиках собственности // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 23-32. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-3

P. U. Seymora

**The Ontology of the Sacred and the Phenomenology
of the Mythological in Archaic Property Practices**

Belgorod State Institute of Arts and Culture, 7 Korolev St., Belgorod, 308000, Russia;
Simora68@mail.ru

Abstract. Philosophers and theologians of antiquity were preoccupied with the problem of the origins of human existence and consciousness, but this remains a mystery for modern scientists, naturalists and humanitarians. The author proceeds from the distinction between the sacredness of myth and the sacredness of religion, which regulated the main spheres of human activity in the course of human history, including the primary property relations. Property in the archaic period was determined entirely by dual relations (we – they; friends – foes; seniors – juniors; men – women; old people – children) and also had two dimensions: collective and individual. Collective property was regulated by a myth (taboo) and was the sacred in the ontology of man and the tribal community, which was protected by all means, material and

symbolic. Individual property is linked to the ontology of anthropological corporeality and has also had mythological and symbolic sanctioning.

Key words: myth; sacred; religion; sacred; speech-myth; dual-ethnic relationship; property

For citation: Seymora P. U. (2021), “The Ontology of the Sacred and the Phenomenology of the Mythological in Archaic Property Practices”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 23-32, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-3

В современном дискурсе, научном, философском и публицистическом, столь часто встречается термин «священная собственность», что невольно возникает вопрос: что именно представляет собой «собственность»? И что в ней священного? Апология собственности присутствует в современной либеральной идеологии (Трудолюбов, 2015), а критика – в «левой» (анархистской, социалистической и т. п.) (Жижек, 2014: 208-271). В.В. Биbihин по этому поводу писал: «Идет захват земли, богатств, зданий, сфер влияний, интеллектуальной собственности, наследия. По активности принимаемых мер можно судить, насколько люди захвачены захватом. Идеологическое принятие мер, нравственное негодование против захвата *собственности* ... мешает и нам просто видеть вещи и думать, осуждает за непринятие мер, объявленных настоящими, нравственно необходимыми» (Биbihин, 2012: 22, 23). Вокруг собственности не только ломаются политико-идеологические «копья», но и в повседневности мы сталкиваемся и с ее не совсем благими проявлениями, и с насущными жизненными смыслами.

В этом контексте возникает сразу и другой вопрос: что такое «священное» (сакральное)? Но данный вопрос выводит нас прямо в сферу «религии» и требует ответа на другой: что такое «религия»?

Чтобы ответить на эти первичные вопросы, следует обратиться к изначальным смыслам и коннотациям используемых терминов и слов, к их философской интерпретации и пониманию. И здесь уместно также привести мнение В.В. Биbihина: «Зря кто-то думает, будто

пространство философского дискурса, кажущееся таким академически безмятежным в своей лексике, проблематике, тематике, могло возникнуть как-то иначе, чем в жестокой войне. А если кто еще так думает, то наша современность, когда захват идет так широко, что захватывается и перезахватывается и так называемое “наследие”, культурное, философское, научит другому, отправит на свалку “философию”, которая пошла в прошлое искать оскорбленному сердцу уголок, академическую нишу, сказав, что захват дело приватизаторов, а ее, философию, интересуют вечные ценности. Как раз здесь, посреди захвата казалось бы совсем дикого, беспредела совсем вроде бы нового, философия имеет уникальный шанс вспомнить о самой себе, о своем первом начале, исходном существе» (Биbihин, 2012: 24-25). Но именно «архаическое» и есть то «начальное», «первобытное» не в его идеологизированном варианте «примитивного», и даже не просто «простого» как варианта «примитивного», а именно в качестве *архэ*, первого бытия, *первичного бытия*, порождающего человека и историю бытия.

Не случайно Б.Ф. Поршнев, М. Хайдеггер и М. Фуко, столь разные по судьбе и ситуации мышления люди и философы, призывали вернуться и взглянуть в истоки нашего «начала», нашего *первобытия*, без которых не откроются и смыслы *современности*. В основном труде Б.Ф. Поршнева есть одно важное методологическое высказывание: «Загадка человека и состоит в загадке начала человеческой истории. Что началось? Почему и как началось? Когда началось? <...> Решение спора

должно исходить прежде всего от естественных наук. В силах они или бессильны с достаточной полнотой объяснить особенности жизнедеятельности высших приматов до *Homo sapiens*, как и объяснить его появление? <...> Однако направляющий луч должна бросить на предмет не философия естествознания, а философия истории. В частности, категория историзма» (Поршнев, 1974: 14, 15).

Но хотелось бы привести и философскую интуицию М. Хайдеггера: «Начало есть то, что в сущностной истории приходит последним... Такое предваряющее и определяющее всю историю мы называем изначальным (*das Anfängliche*). Поскольку оно не остается в прошлом, а предлежит будущему, изначальное снова и снова дарует себя той или иной эпохе» (Хайдеггер, 2009: 15). Как бы ведя с М. Хайдеггером диалог, М. Фуко писал: «Стремясь самоопределиться в качестве живого существа, человек обнаруживает свое собственное начало лишь в глубине жизни, начавшейся раньше него; стремясь понять себя как трудящееся существо, он выявляет зачаточные формы труда лишь внутри такого человеческого времени и пространства, которое уже подчинено обществу и его институтам; наконец, стремясь определить сущность самого себя в качестве говорящего субъекта по ту сторону всякого уже сложившегося языка, он всегда сталкивается лишь с возможностями уже развернувшегося языка, а совсем не с тем лепетом, тем первословом, на основе которого стали возможны все языки и вообще язык, как таковой. Лишь на основе всегда уже начавшегося человек может помыслить то, что имеет для него значение первоначала» (Фуко, 1994: 351). Мы и хотели бы, следуя мнению Фуко, вернуться к тому «первослову» (или первым словам), которое и способно пролить свет на тайны человеческого бытия не только в его начале, но и в наши дни.

Ведь даже если взять за отчет «начала» установленные наукой 70000 лет, а продолжительность жизни одного поколе-

ния измерить пятидесятилетием, то между нами и нашими предками лежит время жизни всего лишь 1400 поколений (в антропологических персоналиях – численность небольшого факультета в современном университете). В библейском летоисчислении и того меньше – раз в десять (Соколов, 2019).

Последние двести лет существования ряда научных дисциплин о прошлом – истории, археологии, этнографии, культурной антропологии, исторической психологии и многих других – преподносят нам столь много разных споров и дискуссий о «начале человечества», что вряд ли уместно их здесь рассматривать (Уэйд, 2017). Мы обратимся лишь к одной проблеме, которая связана с поставленными нами выше вопросами. Эта проблема так называемого «безрелигиозного периода» человеческой истории, который большинством авторов относится чуть ли не на миллионы (сотни тысяч) лет назад. При этом семидесятитысячная история *Homo sapiens* уже рассматривается как период безусловного существования «религии».

Но сомнения в таких интерпретациях закрадываются даже при внимательной расшифровке самого термина «религия», которую, например, проделал Э. Бенвенист. Е.И. Аринин пишет: «Собственно, филолого-этимологические исследования показывают, что привычное нам слово “религия” возникает из латинского “*religio*”, в совершенно определенной и сравнительно недавней культурно-исторической ситуации. Это слово отсутствует в “индоевропейском словаре”, в отличие от значительно более древних слов “бог”, “священное” и “вера”, входящих в него» (Аринин, 2014: 42). Мы не будем останавливаться на развитии идей Э. Бенвениста современными отечественными авторами, показавшими всю сложность открывающихся здесь «религиоведческих смыслов» и проблем (Аринин, 2005: 51-62; Аринин, 2014; Свеча – 2013, 2013; Феномен религии, 2015), а обратимся к первоисточнику.

Э. Бенвенист резюмировал свои изыскания: «Не воспринимая религию — эту неотъемлемую характеристику человеческого общества — как некое обособленное установление, индоевропейцы не знали и особого слова для его обозначения... Если верно, что религия представляет собой установление, то она не отделена от всех прочих и не стоит вне их. Ясно почувствовать и, следовательно, обозначить религию можно лишь с момента, когда она выделилась в отдельную область, о которой известно, что в нее входит и что ей чуждо» (Бенвенист, 1995: 394). Но когда же религия выделилась в «отдельную область» и «что ей чуждо»? Великий лингвист, пройдя ряд этимологических узлов, приходит к выводу, что в развитой греко-римской цивилизации «религия» противоположна «суеверию» (*superstitio*): «Из значения ‘религиозные верования, достойные презрения’ возникло новообразование ‘*superstitiosus* преданный *superstitio*’. Отсюда появилась новая идея *superstitio*, составившего антитезу с *religio*; на ее основе образовали новое прилагательное — *superstitiosus* ‘суеверный’, не имеющее ничего общего с прежним, антонимичное *religiosus* и сходным образом оформленное. Но это уже просвещенный и философский взгляд рационализирующих римлян отделил *religio* ‘религиозную рьяность, истинное почитание’ от *superstitio* ‘деградировавшей, извращенной религиозной формы’» (Бенвенист, 1995: 402). Понятно, что возникшая «религия» нечто, как более раннее и «примитивное», отмечает (суеверия). Но тогда что же в нее входит из более «раннего», «первоначального»?

Проливает свет один смысловой узел «религии» из его изыскания. Комментируя текст Цицерона, Э. Бенвенист пишет: «Приведем текст Цицерона, который должен главенствовать при любом обсуждении (*De natura deorum* II, 28, 72): *Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo ut elegantes ex eligendo, ex diligendo diligentes. Nunc enim*

in uerbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso ‘Те же, кто добросовестно и многократно переработали (*retractarent*) и словно заново собрали (*relegerent*) все, что связано с почитанием богов, именуются *religiosi* от *relegere*, так же как *elegantes* от *eligere* и *diligentes* от *diligere*’ [*elegantes* ‘изысканные, разборчивые, *eligere* ‘действовать с разбором’; *diligentes* ‘усердные, внимательные’, *diligere* ‘высоко ценить, любить’]. — Прим. перев.]» (Бенвенист, 1995: 396). Так что же римляне (и другие древние народы) «переработали и заново собрали»?

Уместно обратиться к той исторической, культурологической, религиоведческой и философской традиции, которая различает миф и религию, миф и фольклор, миф архаический и миф современный как стадии и специфические формообразования духовной и культурно-исторической эволюции человека и человечества (Мопин, 2019: 167-175). В.П. Римский еще в 1983 году сделал следующий вывод: «В первобытном сознании действительность осваивается в духовно-практических формах мифа. В мифологических образах даны в зародыше все категории мышления, функционирующие в превращенных формах созерцания — пространственно-временных представлениях, что определяет принципиальный топографизм мифо-мышления. Специфика мифологических форм идеального зависит от их функционирования в различных структурах первобытной общины: предметная, трудовая деятельность требовала актуализации категориальных форм и эстетического освоения мира, а другие сферы жизнедеятельности вызывали к жизни суггестию и порождали фетишизм. И только в условиях классовообразования появляются специфические группы людей, которые воспроизводят мифосознание в двух формах — сакрального и мирского шаманизма. Только здесь и происходит раздвоение самого первичного “сакрального”. Сакральный шаманизм оказался тем модифицирующим фактором, действие которого обусловило трансфор-

мацию мифа в особую религиозную форму духовного производства и сознания. Мирской шаманизм (как форма мифосознания) лежал у истоков генезиса искусства и знания, как особых форм производства идеального, и народной, фольклорно-ритуальной культуры» (Римский, 1983: 6-7). Тогда в советской философии само упоминание о «сакральном» и «профанном» в духе Б. Малиновского и М. Элиаде вызывало негодование. Автором были подробно рассмотрены многочисленные точки зрения на дихотомию «миф – религия», поэтому мы попытаемся остановиться на новых аспектах проблематики, требующих нетривиального осмысления.

Сейчас возникает необходимость рассмотреть смыслы культурной категории «сакральное», чтобы лучше понять, чем «сакральное мифологическое» отличается от «сакрального религиозного». И вновь уместно опереться на исследования Э. Бенвениста, которой сделал такой вывод: «Изучая обозначения “священного”, мы обнаруживаем необычайную лингвистическую ситуацию – отсутствие особого термина в общеиндоевропейском языке и одновременно двойное обозначение во многих отдельных языках (иранских, латыни, греческом). Исследование, в ходе которого определяются коннотации этих исторически засвидетельствованных терминов, направлено на уточнение структуры понятия, выражение которого требует не одного, а двух знаков. Изучение всех засвидетельствованных пар – авест. *spanta: yaozdāta* (ср. также гот. *hails : weihs*), лат. *sacer : sanctus*; гр. *hierós : hágios* – заставляет предполагать в предыстории языка одно понятие в двух видах: положительном – ‘освященное присутствием божества’ – и отрицательном – ‘то, соприкосновение с чем для человека запретно’. (Гр. *hósios* не входит в обозначение “священного”: его значение определяется двойным противопоставлением *hierós* и *dikaíos* (*ἱερός* и *δίκαιος*) ‘то, что богами дозволено людям’ (курсив мой. – П. С.))» (Бенвенист, 1995: 343). Было бы большим искушением за-

явить, что двойное обозначение «сакрального» как бы подтверждает устоявшуюся в религиоведении дихотомию «сакральное – профанное» (священное – мирское), как и наши ранние идеи. Однако, даже на уровне этимологии, как следует из лингвистических контекстов, не все так просто.

Э. Бенвенист пришел к парадоксальному выводу: «Латинское *sacer* включает в себе представление, которое для нас является наиболее точным и специальным выражением “священного”. Именно в латыни наиболее отчетливо проявляется различие между профанным и сакральным, но в латыни же обнаруживается двойственный характер “священного” – это и посвященное богам, и отмеченное неистребимой запятнанностью, величественное и проклятое, достойное почитания и вызывающее ужас. Это двойное значение свойственно *sacer*, и оно способствует различению *sacer* и *sanctus*, поскольку слово *sanctus* никоим образом не затронуто этой двойственностью... Если теперь попытаться определить, что отличает *sacer* от *sanctus*, можно сказать, что это отличие имплицитного “священного” (*sacer*) от эксплицитного “священного” (*sanctus*). Само по себе *sacer* наделено таинственным значением. *Sanctus* есть состояние, протекающее из запретов, установленных людьми, из *предписаний, основанных на законе*. Различие между этими двумя словами проявляется в композите, где они объединены: *sacrosanctus*, т.е. *sanctus* благодаря *sacrum*, – то, что запрещено настоящим священнодействием» (курсив мой. – П. С.)» (Бенвенист, 1995: 347-348, 349). Выскажем такое мнение: уже исходя из данной этимологии имеет смысл употреблять латинский термин «сакральное» исключительно в характеристиках мифа, а «священное» – по отношению к религии (лат. *sanctus*; ст.-слав. *svętŭ*, от которого в русск. – святой); лит. *šventas*, авест. *spənta* (Бенвенист, 1995: 344)).

Двойственность *sacer* не только проливает дополнительный свет на изначальность мифа, но и просветляет многие па-

радоксы многих более поздних формообразований человеческой культуры, в том числе и собственности в различные эпохи вплоть до модерна, как показал Дж. Агамбен (Агамбен, 2011; Агамбен, 2019). Еще одну, *онтологическую парадоксальность sacer* уловил и Э. Бенвенист, но не придал ей особого значения: «Однако при помощи этих пар невозможно построить единую модель: все эти слова функционируют каждое внутри своего языка, так что установленные отношения между парами оказываются разноплановыми, а иногда соответствие значений устанавливается в разных словах. В авест. *spənta*, как в гр. *ἱερός*, под этимологически различными формами проходит единая мысль о могуществе, полном жара, исполненного *плодовитости*, чему соответствует в готском *hails* (мысль о целокупности, совершенном исполнении) – *сила*, помещающая предмет или живое существо под защиту от любого ущерба или ранения. Напротив, латинское *sacer* позволяет уловить только состояние *изъятости*, качество божественного происхождения, *величественное*, но *недозволенное*, ставящее вне любых человеческих отношений (курсив мой. – П. С.)» (Бенвенист, 1995: 358). *Мощь, сила, плодовитость, жизнь* – это всё те *онтологические смыслы sacer*, которые помещают его выше любого «человеческого» и «общественного», изымают «сакральное» из этих сфер, но они, тем не менее, на нем и *основываются* (они и присутствуют на протяжении всего текста Э. Бенвениста). Это то *изначальное*, на котором и основывается человек и человеческая история. То, что *выше и до* них.

Но что это за *sacer* и *homo sacer*, от которых отталкивается и убегает человек, человек разумный? Для Б.Ф. Поршнева, потратившего десятилетия своей жизни для ответа на этот вопрос, решение было однозначно: это палеоантропы (неандертальцы), предшествовавшие современному человеку антропологические формы. В своей знаменитой книге, не только оставшейся недоступной для западных ученых-

антропологов, но и непонятой отечественными специалистами, он писал: «Социальное нельзя свести к биологическому. Социальное не из чего вывести, как из биологического. В книге я предлагаю решение этой антиномии. Оно основано на идее инверсии. Последняя кратко может быть выражена так: некое качество (A/B) преобразуется в ходе развития в свою противоположность (B/A), здесь все не ново, но все ново. Однако надлежит представить себе не одну, а две инверсии, следующие одна за другой. Из них более поздняя та, о которой только что шла речь: последовательный историзм ведет к выводу, что в начале истории все в человеческой натуре было наоборот, чем сейчас (если отвлечься от того, что и сейчас мы влачим немало наследства древности): ход истории представлял собой перевертывание исходного состояния. А этому последнему предшествовала и к нему привела другая инверсия: “перевертывание” животной природы в такую, с какой люди начали историю. Следовательно, история вполне подпадает под формулу Фейербаха “выворачивание вывернутого”» (Поршнев, 1974: 17). И вряд ли можно упрекнуть Б.Ф. Поршнева в том, что он воспроизводит некую формулу просветителей о «естественном состоянии» человека и общества в основании «линейного прогресса» или структуралистскую дихотомию К. Леви-Стросса «натура – культура». Уж скорее есть смысл вести речь о библейском «грехопадении», после которого человек «тот, да не совсем тот»...

Человек, как показывают исследования (Римский, 2003), вступает в собственную историю не «нагим человеком» (Ж.-Ж. Руссо, К. Леви-Стросс): развитые технологические способы предметно-трудовой деятельности, использование огня, пластичные формы поведения и коммуникации, механизмы обмена генофондами – все это получило колоссальное развитие уже на заре человеческой истории. Однако если жизнедеятельность – технология, экология и этология – предковых форм (палеоантропов) поддается доста-

точно достоверной реконструкции, а в последние десятилетия и генетическим подтверждением, то процесс возникновения «социального» и «сознания» представляет наиболее неосвоенное «проблемное поле».

Сознание не возникает как некое «сознание вообще» – в начале человеческой истории оно проявляется в конкретно-исторической форме, которая детерминирована формами культурной жизнедеятельности людей. Исходной формой сознания (скорее, ментальности) и был миф, который выполнял не только функцию общения и регулирования «социального», первичных отношений собственности (дуально-этнических отношений), но и мышления, явился первичной формой идеального, регулирующего деятельность первых людей и психологию первичных социальных коллективов (Olivia, 2019: 87-102). Длительная традиция отождествления мифологии с религией привела к тому, что большинство исследователей «пугает» использование понятия «мифология» при характеристике сознания древних людей (Римский, 2003). Психологическим выражением этих процессов было формирование оппозиции «мы – они» (Olivia, 2019: 87-102). Это и подтверждает символика неандертальских захоронений, ритуальное использование охры, костей животных. В глубинах антропосоциогенеза на основе трудового общения у предков человека возникла вторая сигнальная система как психофизиологический базис сознания, сигнальные системы (и кинетические, и звуковые) под действием торможения (запрет) и возбуждения (показ, научение) организовались в бинарные (двоичные) комплексы.

Первобытное мифосознание отражало и регулировало кровнородственные отношения, в том числе и первичные формы собственности, что и проявлялось в воспроизводстве дуальной психологической структуры «мы – они» и ее закреплении в первичных тотемических классификациях, первобытных табу – первых нормативно-волевых ценностях человечества. Двоич-

ные знаковые системы (жесты, действия, речения, предметы, раскраска тела, «графика» и «живопись») участвовали в регуляции *дуальных кровнородственных отношений собственности* и форм общения посредством внушения, навязывания индивидам форм (идеальных целей и образцов) деятельности, необходимых первобытному коллективу.

В верхнем палеолите система естественного разделения труда слаженно функционировала на уровне как внутригруппового, так и межгруппового общения, что существенно усилило функции *дарообмена как перераспределения первичной собственности на вещи*. С переходом от палеолита к мезолиту произошли резкие изменения в каменной индустрии – появилась техника микролитов, усложнились составные орудия. К этому времени относится изобретение лука, первых средств передвижения по воде, приручение некоторых животных, сбор и стихийный контроль роста дикорастущих растений – создавались предпосылки перехода к производящей экономике эпохи неолита. Этот период в библейском изложении, несомненно, нашел отражение в главах о потопе и послепотопной жизни потомков Ноя.

Важнейшим регулятором всех этих процессов, как показал В.П. Римский, и был прогрессирующий первобытный миф (речь-миф). Эффект достигался не только культивированием императивно-коммуникативной, но и интеллектуальной, ментальной функции мифа (Римский, 2003: 53-111). В рамках мифомышления развивалось действие сериации, перерастающее в *счет* с использованием мнемотехники (зарубки, узелки и т.п.), *генетическая логика* дипластий (бинарных оппозиций) весьма эффективно пользовалась выводными правилами и правилами перехода от одной классификационной системы с ассоциативно-оппозиционной структурой к другой.

Собственно, это подтверждает и этимология греческого слова «мифология». Выявляя семантику слов «миф» и «логос»

в языке античности (Римский, 2003: 133-141), мы понимали, что языковая рефлексия того времени далека от нашей, включенной в научные, понятийные способы мышления, и все перечисленные значения составляют лишь малую часть живой, народной этимологии древней Греции. Но этимология слова никогда не остается безразличной к «обозначаемой» предметности бытия, в языковых категориях бессознательно осмыслились исторические формы развивающихся феноменов – мифа и логоса. Поэтому можно заключить, что архаика скорее всего не разделяла их и знала только целостный «мифологос»: *слово-мысль-дело, жест-мысль, вещь-мысль, слово-мышление, слово-миф, речь-миф*.

Очевидно, что этимологии, связывающие миф с верой в богов, с религиозными функциями – продукты зрелой языковой системы, указывают этим на асинхронность мифа и религии, на их сложное историческое взаимодействие. Особенно языковая рефлексия проявилась в деятельности древнегреческих поэтов и натурфилософов – в этом древние греки подобны современным детям с их обостренной чуткостью к усваиваемому языку. Филологические исследования показывают, что в контекстах их произведений слово «миф» получало большой спектр значений и часто нерелигиозных. Стихийно, в формах языкового сознания *античность различала миф и религию*. Тем более это характерно для развитых греко-римских философских систем.

Итак, миф и воспроизводил то сасег, которое отрицала «религия», схватывая всё «санта», «священное» (светлое и святое) и отбрасывая в табу все темное (природное, греховное и т.п.), что могло возвращать человека в глубины действительно «природного существования», до/начального бытия. Первичные формы собственности были всецело сакральными, здесь еще не было разделения на «профанное – сакральное», как считал М. Элиаде, а все оставалось для человека сугубо «священным», амбивалентным сасег, которое в ми-

фологической форме регулировало жизнедеятельность не только архаических коллективов, но и каждого человека.

Позже, например, в Ветхом Завете повествуется о собственности как о «божественном даре» и бытийном установлении, которое не следует человеку нарушать во избежание впадения в грех. В поэмах Гомера и Гесиода мы также находим своеобразное предфилософское, мифопоэтическое и образное осмысление собственности, разумеется, «богоустановленной». И для всей древнегреческой философии полисная собственность в двух ее формах, общественной и частной, оставалась «сакральной». Христианство и христианское богословие внесло существенные коррективы в понимание собственности и ее роли в жизни человека (Плореапи, 2020: 151-164). Однако это уже проблематика дальнейших исследований.

Литература

- Агамбен, Дж. Номос сасег. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. 256 с.
- Агамбен, Дж. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления / пер. с ит. Д.С. Фарафоновой (гл. 1-8), Е.В. Смагиной (приложение); под науч. ред. Д.Е. Раскова, А.А. Погребняка, Д.С. Фарафоновой. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2019. 552 с.
- Аринин, Е.И. Религиоведение в XXI веке: «религия» как слово и термин: монография; Владим. гос. ун-т им. А.Г. и Н.Г. Столетовых. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. 336 с.
- Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: пер. с фр. / общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.
- Бибихин, В.В. Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012. 536 с.
- Жижек, С. Накануне Господина: сотрясая рамки. М.: Европа, 2014. 280 с.
- Поршнева, Б.Ф. О начале человеческой истории. М.: Мысль, 1974. 487 с.
- Римский, В.П. Методологические проблемы социогенезиса религии. Автореферат дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Ростов-на-Дону: РГУ, 1983. 19 с.

Римский, В.П. Миф и религия: К проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород, 2003. 200 с.

Свеча – 2013: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Т. 23 / отв. ред. Е.И. Аринин. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2013. 278 с.

Соколов, А.Б. Мифы об эволюции человека. М.: Альпина нон-фикшн, 2019. 506 с.

Трудолюбов, М. Люди за забором: Частное пространство, власть и собственность в России. М.: Новое издательство, 2015. 246 с.

Уэйд, Н. На заре человечества. Неизвестная история наших предков / пер. с англ. В.А. Мезина. М.: Альпина нон-фикшн, ЛКИ, 2017. 408 с.

Феномен религии в конфликте интерпретаций: колл. моногр. / под ред. д-ра филос. наук, проф. Е.И. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2015. 220 с.

Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. 408 с.

Хайдеггер, М. Парменид / пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. 382 с.

Arinin, E. Science & religion in Russian post-Soviet context // *European Journal of Science and Theology*. March 2005. Vol. 1. № 1. P. 51-62.

Monin, M.A., Terekhova, V.A., Ledeneva, E.V. V.Y. Propp and C. Lévi-Strauss on the myth and folktale // *European Journal of Science and Theology*. June 2019. Vol. 15. № 3. P. 167-175.

Olivia, A. Aspects of the psychology of religious life // *European Journal of Science and Theology*. August 2019. Vol. 15. № 4. P. 87-102.

Plopeanu, A.-P. The economic thinking of scholastics a symbiosis between faith and reason // *European Journal of Science and Theology*. February 2020. Vol. 16. № 1. P. 151-164.

References

Agamben, J. (2011), *Homo sacer. Suverenaya vlast' i novaya zhizn'* [Homo sacer. Sovereign power and naked life], Evropa, Moscow, Russia (in Russ.).

Agamben, J. (2019), *Kingdom and Glory. Toward a Theological Genealogy of Economics and Management*, Transl. by Farafonova, D. S. and Smagina, E. V., in Raskov, D. E., Pogrebnyak, A. A. and Farafonova, D. S. (ed.), Gaidar Institute Publishing House, Faculty of Liberal Arts and Sciences, St. Petersburg State University, Moscow, Russia (in Russ.).

Arinin, E. (2005), "Science & religion in Russian post-Soviet context", *European Journal of Science and Theology*, 1 (1), 51-62.

Arinin, E. I. (ed.) (2013), *Svecha – 2013: Religija, religio i religioznost' v regional'nom i global'nom izmerenii* [Religion, religio and religiosity in the regional and global dimension], Vol. 23, Vladimir State University, Vladimir, Russia (in Russ.).

Arinin, E. I. (ed.) (2015), *Fenomen religii v konflikte interpretatsiy: kollektivnaya monografiya* [The phenomenon of religion in the conflict of interpretations: collective monograph], Vladimir State University Publishing House, Vladimir, Russia (in Russ.).

Arinin, E. I. (2014), *Religiovedenie v XXI veke: "religiya" kak slovo i termin: monografija* [Religious studies in the 21st century: "religion" as a word and term: monograph; Akexander and Nikolay Stoletovs Vladimir State University], Vladimir State University Publishing House, Vladimir, Russia (in Russ.).

Benveniste, E. (1995), *Slovar' indoevropeiskikh sotsial'nykh terminov* [Dictionary of Indo-European Social Terms], Transl. from French, in Stepanov, Yu. S. (ed.), Progress-Univers, Moscow, Russia (in Russ.).

Bibikhin, V. V. (2012), *Sobstvennost'. Filosofiya svoego* [Property. The philosophy of your own], Nauka, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Foucault, M. (1994), *Slova i veschi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [Words and Things. Archeology of the Humanities], A-cad, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Heidegger, M. (2009), *Parmenid* [Parmenides], Transl. by Shurbelev, A. P., Vladimir Dal', St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Monin, M. A., Terekhova, V. A. and Ledeneva E. V. (2019), "V.Y. Propp and C. Lévi-Strauss on the myth and folktale", *European Journal of Science and Theology*, 15 (3), 167-175.

Olivia, A. (2019), "Aspects of the psychology of religious life", *European Journal of Science and Theology*, 15 (4), 87-102.

Plopeanu, A.-P. (2020), "The economic thinking of scholastics a symbiosis between faith and reason", *European Journal of Science and Theology*, 16 (1), 151-164.

Porshnev, B. F. (1974), *O nachale chelovecheskoy istorii* [On the beginning of human history], Mysl, Moscow, Russia (in Russ.).

Rimsky, V. P. (1983), "Methodological problems of the sociogenesis of religion", Ab-

stract of PhD dissertation, philosophical sciences, Rostov State University, Rostov-on-Don, Russia (in Russ.).

Rimsky, V. P. (2003), *Mif i religiya: K' probleme kul'turno-istoricheskoy spetsifiki arkhaicheskikh religiy* [Myth and religion: On the Problem of cultural and historical specifics of archaic religions], Belgorod, Russia (in Russ.).

Sokolov, A. B. (2019). *Mify ob evoljutsii cheloveka* [Myths about human evolution], Alpina non-fiction, Moscow, Russia (in Russ.).

Trudolyubov, M. (2015), *Ljudi za zaborom: Chastnoe prostranstvo, vlast' i sobstvennost' v Rossii* [People Behind the Fence: Private Space, Power, and Property in Russia], Novoe Izdatelstvo, Moscow, Russia (in Russ.).

Wade, N. (2017), *Before the Dawn: Recovering the Lost History of Our Ancestors*, Transl. by Mezin, V. A., Alpina non-fiction, LKI, Moscow, Russia (in Russ.).

Zizek, S. (2014), *Nakanune Gospodina: sotrjasaja ramki* [On the Eve of the Master:

Shaking the Frame], Evropa, Moscow, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Симора Пётр Устинович, аспирант кафедры философии, культурологии, науковедения, Белгородский государственный институт искусств и культуры, ул. Королева, д. 7, г. Белгород, 308000, Россия; Simora68@mail.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Piotr U. Seymora, Postgraduate Student, Department of Philosophy, Culturology and Science, Belgorod State Institute of Arts and Culture, 7 Korolev St., Belgorod, 308000, Russia; Simora68@mail.ru.

УДК 93

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-4

Скрипкин И. Н.

Проблема призвания варягов и формирование русской национальной идентичности в отечественной историографии XIX века

Липецкий казачий институт технологий и управления (филиал) ФГБОУ ВО «Московский государственный университет технологий и управления имени К.Г. Разумовского (Первый казачий университет)», ул. Краснознаменная, влд. 4, г. Липецк, 398006, Россия;
Ivan-skripkin@yandex.ru

Аннотация. Одна из важнейших проблем, существующих в отечественной исторической науке и философии начиная с грандиозных, но крайне противоречивых петровских преобразований, – проблема кризиса идентичности, поиска пути собственного развития, можно сказать, борьба между западничеством и самобытностью. Следствием такого поиска всегда является возрастающий интерес к родной истории, ее истокам. Этот интерес возник в XVIII–XIX вв. Актуален он и для современного русского общества. Основные вопросы, которые при этом задаются: были ли мы на протяжении истории отсталыми и зависимыми от других стран; каковы истоки и характер государственной власти в нашей стране; в чем заключается особый «русский характер»? Следует подчеркнуть, что однозначные ответы на вышеназванные вопросы ни в XVIII, ни в XIX, ни даже в XX и XXI веках получены не были. Это связано как с их политизированностью и общей идеологической направленностью, так и с противоречивыми источниковыми данными, позволяющими по-разному трактовать события 862 года, традиционно считающиеся началом истории России. Речь идет о проблеме призвания варягов (так называемый «варяжский вопрос» в исторической науке) и ее осмыслении в отечественной науке.

«Варяжский вопрос» в русской истории – особый вопрос. Его объективная сложность заключается в запутанности и противоречивости источниковой базы, включающей в себя разновременные данные о варягах и русах, содержащиеся в византийских, арабских, западноевропейских и, конечно же, русских источниках, обозначающих терминами «варяг» и «рус» разные народы, социальные группы, что не может не вызывать сложность при определении достоверности трактовки источниковых данных. Однако еще большая сложность этого вопроса заключается в противоборстве сложившихся в исторической науке двух течений, *норманизма* и *антинорманизма*, не позволяющем историкам, придерживающимся той или иной версии, объективно, без пристрастия, рассматривать и оценивать исторические данные. Решение варяжского вопроса субъективно связано также с общими мировоззренческими представлениями историков о пути развития России, ее специфике по сравнению с государствами Запада и Востока. Данный вопрос очень сложно решить. Тем не менее, от его решения зависит выбор пути развития России.

Ключевые слова: летописи; норманизм; антинорманизм; варяги; государственность; политогенез; социогенез

Для цитирования: Скрипкин И. Н. Проблема призвания варягов и формирование русской национальной идентичности в отечественной историографии XIX века // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 33-43. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-4

I. N. Skripkin

The problem of the vocation of the Varangians and the formation of Russian national identity in the Russian historiography of the 19th century

Lipetsk Cossack Institute of Technology and Management, 4 Krasnoznamennaya St., Lipetsk, 398006, Russia; Ivan-skripkin@yandex.ru

Abstract: One of the most important problems that exist in Russian historical science and philosophy, starting with the grandiose, but extremely contradictory Peter's transformations, is the problem of the crisis of identity, the search for a way of their own development, we can say, the struggle between Westernism and identity. The result of such a search is always an increasing interest in the native history, its origins. This interest arose in the 18th and 19th centuries. It is also relevant for modern Russian society. The main questions that are asked here are: have we been backward and dependent on other countries throughout history, what are the origins and nature of state power in our country, what is the special "Russian character". It should be emphasized that unambiguous answers to the above questions were not received in the 18th, 19th, or even 20th and 21st centuries. This is due both to their political nature and general ideological orientation, as well as to the contradictory source data that allow for different interpretations of the events of 862, which are traditionally considered the beginning of the history of Russia. We are talking about the problem of the vocation of the Varangian (the so-called "Varangian question" in historical science) and its understanding in Russian science.

The "Varangian question" in Russian history is a special question. Its objective complexity lies in the complexity and inconsistency of the source base, which includes different-time data on the Varangian and Russ contained in Byzantine, Arab, Western European and, of course, Russian sources, which denote different peoples and social groups by the terms "Varangian" and "Rus", which cannot but cause difficulty in determining the reliable interpretation of the source data. However, an even greater complexity of this issue lies in the confrontation between the two trends that have developed in historical science, Normanism and antinormanism, which does not allow historians who adhere to one or another version to objectively, without bias, consider and evaluate historical data. The solution of the Varangian question is also subjectively connected with the general worldview ideas of historians about the way of development of Russia, its specifics in comparison with the states of the West and the East. This issue is very difficult to solve. Nevertheless, the choice of Russia's development path depends on its decision.

Keywords: chronicles; Normanism; antinormanism; Varangian; statehood; politogenesis; sociogenesis

For citation: Skripkin I. N. (2021), "The problem of the vocation of the Varangians and the formation of Russian National Identity in the Russian historiography of the

XIX century”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 33-43,
DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-4

Одна из важнейших проблем российского общества XVIII-XIX вв., начиная с колоссального перегиба петровских преобразований, – проблема кризиса идентичности, поиска пути собственного развития через осмысление ошибок прошлого. Русское общество XVIII-XIX столетий мучительно пыталось найти свое место в сообществе государств (каких? – Европы? Азии? Евразии?). Этот поиск возобновился в условиях идеологического вакуума начала 90-х гг. XX столетия, когда погиб Советский Союз и вновь встал вопрос: идти ли нам, русским, навстречу Западу или искать собственный путь развития?

Именно в атмосфере идеологической неопределенности вновь вспыхнул, казалось бы, затихший спор норманистов и антинорманистов. Возрождение антинорманизма связано с именем одного из выдающихся историков современности – А.Г. Кузьмина. Именно его работы позволили по-новому взглянуть на «старые проблемы».

И вновь вспыхнули споры, которые до сих пор продолжаются на страницах журналов, интернет-ресурсов и т. д. Появились и новые подходы, которые стремятся радикально по-новому переосмыслить начальные страницы русской истории. Обобщенно такой подход был нами назван вненорманистским (см.: Скрипкин, Шкурят, 2019).

В пылу полемики не всегда удается выдержать беспристрастный научный тон. Порой научные противники, как на настоящей войне, используют ненаучные обороты, характеризуя и критикуя взгляды друг друга, обвиняя в псевдонаучности и создании фейков. Это свойственно и норманистам, и антинорманистам. Так, О.Л. Губарев в работе, написанной с явной поддержкой деятельности Л.С. Клейна, обвиняет антинорманизмов в сектантстве, при этом автор сам воссоздает новый образ

«святого подвижника» уже норманизма – Л.С. Клейна (см.: Губарев, 2020).

Вернемся к духовным поискам русского общества XIX века.

Духовные искания пути собственного развития, продолжавшиеся на всем протяжении XIX столетия, всколыхнули интерес разновозрастного населения к истокам русской цивилизации, тем самым подогревая споры о процессе образования Киевского государства, началом которого считалось призвание варяга Рюрика на княжение в земли новгородских словен, кривичей и веси.

Большую роль в процессе формирования интереса русского общества XIX века к родной истории сыграла «История государства Российского» Н.М. Карамзина. А.С. Пушкин писал: «Все, даже светские женщины, бросались читать историю своего отечества, дотоле им неизвестную. Она была для них новым открытием. Древняя Россия, казалось, найдена Карамзиным, как Америка – Колумбом. Несколько времени ни о чем ином не говорили» (Пушкин, 1962: 279). Это грандиозное по своей масштабности и стилю произведение, тем не менее, сыграло не только положительную роль. Дело в том, что Н.М. Карамзин своим авторитетом утвердил в нем и в сознании русского общества норманскую концепцию происхождения Русского государства, ставшую на долгие десятилетия основой для понимания начала процесса политогенеза и специфики влияния Европы на Россию: ведь именно Европа подарила нам государство и обеспечила всем необходимым для эволюционного развития. Н.М. Карамзин на вопрос: «Какой же народ назывался русью?» отвечал, что варяги-русь обитали в королевстве шведском, где одна приморская область издавна именуется Roslagen. К тому же финны называли жителей этой области ротсами (руотси) (Карамзин, 2003: 24). Находясь

под бесспорным влиянием А. Шлёцера, он, вслед за ним, утверждал, что с норманна Рюрика начинается собственно русская история, а до его призвания восточные славяне жили разрозненно, ничего стоящего не совершали и в мировой истории никак себя не обозначили.

Историки-норманисты особенно часто использовали строчки из летописи о том, что славяне «жили звериным образом» до прихода варягов. Данные строки относятся к описанию летописцем восточнославянских племен. Контекст источника позволяет предположить, что летописец родом из Киева, в прошлом земли полян. Именно поэтому автор «облагораживает» обычаи полян и «очерняет» образ жизни соседних племен. Следовательно, мы имеем дело с тенденциозностью летописца, заведомо предвзято относящегося ко всему «не-полянскому». Тенденциозность летописца многократно увеличилась тенденциозностью историков, которые усилили негативный оттенок высказывания и превратили восточных славян в «дикарей». К большому сожалению автора этих строк, цитата летописца о славянах, живших «звериным образом», выхваченная из контекста, вошла в школьные учебники истории, издававшиеся как в XIX веке, так и в XX. Собственно, используется она до сих пор, несмотря на то, что на учебниках написано «ФГОС 2 поколения». Таким образом, у подрастающего поколения изначально складывается образ Руси как дикого государства, а их предков – как дикого народа.

Подобный ультраанорманизм, укоренившийся в сознании русского общества XIX века, доживший, как это ни странно, до нашего времени (достаточно почитать работы современных норманистов), зародился в шведской историографии – в трудах шведских авторов XVII века П. Петрея, Ю. Видекинди, А. Скарина. На русской почве оно получило развитие в трудах Г.З. Байера «О варягах» (см.: Байер, 1767), А.Л. Шлёцера (см.: Шлёцер, 1809; 1816) и О.И. Сенковского (см.: Сенков-

ский, 1834). Основа ультраанорманизма заключается в идее о неспособности славян самостоятельно, без вмешательства извне, создать собственное государство. Методологически ультраанорманизм согласовывался с идеей завоевания как основного средства образования государств.

А.Л. Шлёцер, в трудах которого теоретически обоснованно возникла концепция норманизма, представлял процесс развития русского государства аналогичным тому, который происходил в Западной Европе – как следствие завоевания восточных славян германским племенем, принесшим на славянскую землю начатки цивилизации, создавшим государство у славян. Тот же процесс протекал в Европе вследствие завоевания Римом кельтских и германских народов и наоборот – вторжения варваров в Империю и ее завоевания. Однако концепция завоевания противоречила летописному преданию о добровольном призвании варягов, поэтому ученый считал это предание вымыслом переписчиков. Шлёцер был уверен, – отмечал В.А. Мошин, – что в России, как и во всей остальной Европе, произошло завоевание, разделившее население ее на победителей и побежденных (Мошин, 1931: 129).

Наиболее радикальное течение ультраанорманизма в XIX в. связано с именем О.И. Сенковского. В его концепции Русь – это продукт бурной и плодотворной деятельности скандинавов, которые внесли изменения (или создали) буквально во все сферы общественной жизни славян: «руссы (они же скандинавы – *И. С.*) привезли с собою все свои нравы, обычаи, понятия, правление, веру, и даже полный причет своих священнослужителей» (Сенковский, 1834: 18).

Удивительно, но идеи ультраанорманизма живы и в современной отечественной историографии, несмотря на сформированные в советское время методологические принципы политогенеза, согласно которым только внутренние предпосылки ведут к образованию государственности, что не исключает возможности «навязыва-

ния» ее извне в виде завоевания, призвания, привнесения и иных форм внешнего воздействия. Так, в работах Р.Г. Скрынникова (см.: Скрынников, 1997), посвященных истории Киевской Руси, подчеркивается, что неправомерно говорить о быстром ассимилировании норманнов в славянской среде, о чем в большинстве своем говорят историки-норманисты, дабы объяснить факт отсутствия норманнского влияния в языке, традициях, обычаях Руси, ссылаясь при этом на договоры Олега с греками, где представлены имена княжеских дружинников, которые можно трактовать, по его мнению, исключительно как норманнские. А потому и говорить о Руси славянской можно только с Владимира. До него Древней Руси, в привычном нам понимании, не существовало, а вместо нее существовало особое государство, первооткрывателем которого можно назвать самого Скрынникова, так как до него ни один источник такого государства не знает, а именно Восточно-Европейская Нормандия. Следует особо подчеркнуть, что монография Скрынникова «История Российская IX–XVII вв.», в которой он высказывает вышеприведенные суждения, издана как пособие для абитуриентов и учащихся старших классов для углубленного изучения истории. По всей видимости, по мысли автора, данная работа призвана воспитать из русских подростков настоящих европейцев.

Подобные идеи ультранорманизма находили отклик в сердцах иностранцев, находящихся на вершине власти в Российской империи, начиная уже со времен Петра Первого. В XIX веке мало что изменилось. Именно поэтому, несмотря на менявшиеся парадигмы развития России от ультразападничества при Петре Первом до умеренного национализма и консерватизма Николая Первого, идеи норманизма находили отклик в сердцах русских людей XIX века. Находят они отклик и в умах ультразападников современности, призывающих российскую власть отказаться от национальных интересов и с распростер-

тыми объятиями идти навстречу коллективному Западу.

Ультранорманизм, как и более умеренный норманизм, резко критикуется историками-антинорманистами. Сразу же после возникновения идеи завоевания славян норманнами началась ее резкая критика М.В. Ломоносовым (см.: Ломоносов, 1952). Под влиянием этой критики Г.Ф. Миллер, который считается вторым, после Байера, а иногда и основоположником норманизма, изменил свои взгляды на возникновение русской государственности. Так, Байер делал вывод о том, что призвание варягов – это политический акт поражения славянского и финно-угорского населения перед боевыми дружинами храбрых викингов, которые извне принесли начала политической жизни на просторы Русской равнины и положили начало русской государственности. Миллер формулирует иное понимание появления Рюрика и его братьев на славянской земле. Их призвание – результат найма дружин викингов для охраны Новгородской земли. Как мы видим, коннотация предания о призвании Рюрика меняется. Осмысливая предание о призвании варягов, Миллер отмечает, что приглашающая сторона создает условия для того, чтобы приглашенные викинги выполняли именно те функции, которые и были определены рядом (договором). Также, чтобы они не смогли узурпировать власть в племенном союзе, их разделяют – рассаживают по разным крепостям и в разных племенных центрах: Рюрика – в Ладогу, Синеуса – в Белоозеро, Трувора – в Изборск. И лишь спустя определенный промежуток времени, после смерти своих братьев, Рюрик становится единовластным правителем во всем племенном союзе словен, кривичей, чуди и веси. Захват власти в Новгороде – точка отсчета для утверждения варягов в качестве господствующей силы во всей Русской земле. Таким образом, несмотря на несколько разные акценты в осмыслении предания о призвании варягов, родоначальники норманизма уверены в одном:

летописные варяги – это скандинавы, скорее всего шведы. И именно этот вывод считал ошибочным М.В. Ломоносов.

Здесь необходимо отметить, что мнение Ломоносова об ошибочности выводов Байера-Миллера связано не с его ультрапатриотическими взглядами, которые якобы заставляли ученого вопреки данным источников отстаивать небылицы о происхождении варягов и их роли в русской истории, отрицая «очевидное» и «само собой разумеющееся», а именно с неувязками и прямыми ошибками в работах родоначальников норманизма, на которые он и указал в своем знаменитом произведении «Замечания на диссертацию...» (см.: Ломоносов, 1986). Гениальная прозорливость ученого, которого многие исследователи пытаются представить химиком, физиком, литератором, но не историком (см. подробнее: Фомин, 2006), позволила ему собрать корпус неоспоримых доказательств того, что варяги – это не норманны, который до сих пор используется как некая целостная система современными историками-антинорманистами. Назовем основные компоненты этой системы:

1) в самой Скандинавии этноним «русь» неизвестен, но именно оттуда историки-норманисты его выводят и распространяют затем на территорию, населенную восточнославянскими племенами;

2) скандинавские источники не зафиксировали призвание Рюрика в Гардарики (наименование Руси в скандинавских источниках), хотя о более поздних путешествиях в нашу страну содержится довольно подробная информация;

3) в летописи четко зафиксировано, что приглашенные варяжские князья клялись славянскими, а не норманнскими богами (тут, впрочем, можно признать гениальную хитрость скандинавов, которые, по мнению Л.С. Клейна (см.: Клейн, 2009), прятали идолов своих настоящих богов в трюмах кораблей, а на виду клялись чужими богами, чтобы быстрее «втереться в доверие» к наивным славянам;

4) историк ввел новый документ – окружное послание византийского патриарха Фотия, говорившее о пребывании росов на Черном море до призвания Рюрика и перечеркивающее мнение Миллера об отсутствии в Причерноморье до варягов этнонима «русь»;

5) ученый указал на наличие на юге будущего Киевского государства топонимов с корнем -рос- (например, приток Днепра Рось-река) до призвания и распространения термина «русь» с севера.

В своей критической части воззрения Ломоносова представлены более целостно, чем в позитивной: как настоящий историк он следует данным источников, а они слишком противоречивы. Вследствие этого ученый намечает путь развития науки, по которому пойдут следующие поколения антинорманистов в поисках ответа на тот вопрос, которым задавался еще киевский летописец: «Откуда есть пошла Русская земля...». В целом, М.В. Ломоносов доверяет сказанию о призвании варягов и считает, что Рюрик с братьями были призваны «из-за моря». Только приходят они не из Скандинавии, а с южных берегов Балтийского моря. Фраза «из-за моря» вовсе не означает «с противоположного берега моря», как об этом любят писать норманисты. Коннотация источникового материала позволяет утверждать, что «из-за моря» – это более широкое понятие, означающее «издалека», «из другой страны». А данные летописи недвусмысленно позволяют говорить о том, что приглашенные варяги – это славяне: они основывают города и дают им славянские названия, клянутся славянскими богами, знают «славянский закон». В IX столетии все южное побережье Балтийского моря было населено славянскими племенами. Логичнее предположить, что «приглашали на княжение» тех, кто знает традиции и обычаи, чтобы судить и рядить по праву, а это свои, близкие прибалтийские славяне, можно сказать двоюродные братья, а не «сдьмая вода на киселе» – скандинавы.

Противоречивость источниковой базы позволяла делать исследователям довольно пространные построения картины далекого прошлого. По этому пути пошли историки-антинорманисты в первой половине XIX века, вследствие чего исследования М.А. Максимовича (Максимович, 1837), Ф.Л. Морошкина (Морошкин, 1840, 1842), С. Руссова (Руссов, 1836) и других выглядели нереалистичными, вызвали критику и неприятие. Совсем по-другому воспринималась норманнская концепция, считавшаяся более доказательной и подержанная ведущими учеными-историками того времени. К тому же ее придерживались многочисленные сановники-иностранцы, находящиеся у власти при Александре I и Николае I. Также она позволяла объяснить устремленность высшего русского общества стать частью Европы, что вполне соответствовало пониманию русской национальной идентичности в то время.

В условиях, когда норманизм, казалось бы, надежно занял место ведущей концепции, объясняющей процесс происхождения Русского государства, появляется работа С.А. Гедеонова «Отрывки исследований о варяжском вопросе», опубликованная в «Записках императорской Академии наук» в 1862–1863 гг., а затем вышедшая отдельной монографией под названием «Варяги и Русь» (1876). Автор пошагово развенчивает мифы норманистов, опираясь на данные многочисленных привлеченных источников. После работы Гедеонова норманисты были вынуждены отказаться от многих своих позиций (см.: Гедеонов, 1876).

Своеобразной автохтонной теорией политогенеза у восточных славян является концепция И.Е. Забелина (Забелин, 1876). Он считал, что славяне – исконные жители тех мест, которые зафиксированы в «Повести временных лет» (далее ПВЛ). Поселились они на этих территориях, может быть, еще за несколько веков до новой эры. Точно определить их прародину затруднительно. Определившись так с исходным

моментом политогенеза у восточных славян, Забелин характеризует затем долгий и сложный исторический процесс, в соответствии с которым из мелких родовых союзов вырастали у восточных славян племена, среди них возникали города как центры ремесла и торговли, из среды этих городов вырастали главные, или старшие, города, составлявшие с младшими городами и пригородами племенные союзы, и, наконец, главные города разных племен стали объединяться в один общерусский союз. Забелин изображает процесс внутреннего созревания государственных институтов внутри славянской среды. Можно отметить, что он, выделяя внутренний процесс складывания государственности, методологически предвосхищает исторические построения относительно начала Руси советских историков. В соответствии с данным, материалистическим, подходом к процессу государствообразования у восточных славян, совершенно неважным становится этническое происхождение Рюрика и его братьев. Совсем по-другому представляется и роль варягов в процессе политогенеза у восточных славян – это вовсе не ключевое, а рядовое событие в истории Руси, точнее племенного союза словен, кривичей и примкнувших к ним финно-угорских племен. Однако историк все же отметил, что название «русь» связано с Балтийским поморьем, точнее южным берегом Балтийского моря. Там находится область Rusia, остров Рюген – Руяна, Рана, который в средневековых источниках назывался Russia. Эта область и есть родина варягов, которых Забелин отождествляет с ваграми, прибалтийскими славянами.

Что же собой представляет так называемое «Варяжское сказание» (или «Сказание о призвании варягов», далее – «Сказание...»), внесшее «смуту в головы» русских людей XVIII–XIX веков и до сих пор оставляющее неоднозначное впечатление у специалистов и любителей русских древностей (о чем свидетельствует рост популярности так называемых, альтернативных исторических теорий, которые искус-

ственно удревняют историю Руси)? Во-первых, исследователи обратили внимание на ее «вставной» характер, так как она явно выбивается из повествования летописца о полянах и южной Руси в целом. То есть перед нами работа редактора (историки насчитывают, как правило, три редакции ПВЛ), который по своим, теперь мы можем сказать, что только ему ведомым причинам, пытался переосмыслить события прошлого. Однако признание редактирования исторического источника вовсе не исключает достоверности излагаемых в нем событий. В принципе исторические предания не возникают «на пустом месте». Для новгородцев контакты с варягами были важной частью их общественной жизни, что и нашло отражение в летописных преданиях Новгорода Великого (так называемые Новгородские летописи), а затем уже они были отображены и в ПВЛ. Как известно, Новгород рано включился в систему товарообмена между Европой (с Севера) и мусульманскими странами и Византией (с Юга), являясь важной точкой пересечения торговых путей. На Балтике посредническую роль в международной торговле играли прибалтийские славяне, контакты с которыми являлись очень интенсивными, вплоть до X–XI вв., о чем свидетельствуют многочисленные археологические находки (которые, кстати, очень часто выдают за скандинавские). Так что варяги появились на страницах русских летописей вовсе не случайно.

Таким образом, даже если учесть всю политическую обстановку, в условиях которой писались ПВЛ и Новгородские летописи и которая якобы способствовала тому, чтобы «придумать» легенду о практике приглашения князей, а также желание новгородцев прославить свой город, все же остается вопрос: почему неизвестный редактор ПВЛ связывал происхождение государственности у словен, точнее у всего *Северного союза племен*, куда входили как славянские племена (словене, кривичи), так и не славянские (чудь, весь), с варягами. Ответ очевиден: выбор был сделан

не случайно, а это означает, что на Севере, в Новгороде, сохранились исторические предания о первых князьях, которые и были отражены в варяжской легенде. Следовательно, с нашей точки зрения, призвание варягов – не политический или какой-то иной вымысел, а реальное историческое событие, способствующее укреплению Северного союза племен (особенно после того, как Рюрик стал единоличным правителем) и, в конечном итоге, ведущее к образованию единого Древнерусского государства.

Вызывает вопросы не только смысл, но и сам текст «Сказания...». Так, в летописи говорится о том, что посольство Северного союза племен отправилось куда-то «за море» (точное место не называется, но указывается, что к известным им варягам, к руси). При этом в тексте «Сказания...» подчеркивается, что посольство отправилось не просто к варягам, а к варягам-руси, соседствующим с агнянами (англами), которые, как известно, проживали в южной части Ютландского полуострова. Следовательно, летописец четко ориентирует нас на южный берег Балтики как на родину очень хорошо известных ему варягов. Однако в этом месте «Сказания...» содержится информация, которая, на первый взгляд, вызывает недоумение: среди народов, которые направляли посольство к варягам, названа русь («реша русь, чюдь, словени и кривичи и вси»). Таким образом, получается, что какая-то русь была и приглашенной, и приглашающей стороной. На это противоречие обратил внимание И.Н. Болтин в своем труде «Примечания на “Историю древняя и нынешняя России г. Леклерка”». «Следуя летописи Иоакимовской, – пишет Болтин, – Гостомысл, дожив до глубокой старости и видя приближающуюся к себе кончину, созвал к себе всех вельмож своих от славян, *руси* (курсив мой. – И. С.), чуди, веси, мери, кривич и дрягович и советовал им призвать на княжение по себе внука своего, дочерня сына из *варяго-русов* (курсив мой. – И. С.)» (Болтин, 1990: 26).

Данное положение «Сказания...» пока не находит должного внимания со стороны норманистов и антинорманистов. В большинстве случаев историки либо обходят эту информацию стороной, никак не комментируя, либо указывают на ошибку поздних переписчиков, либо на позднюю вставку вышеуказанных выражений, отчего и получается двусмыслица. При этом сторонники норманнской концепции говорят об искусственной вставке выражения «и реша русь...», недвусмысленно свидетельствующее о том, что какая-то неизвестная русь была уже в составе Северного союза племен до самого призвания варягов, а историки-антинорманисты выступают против отождествления варягов и викингов.

Неясность источниковых данных позволяет выстраивать различные интерпретации и гипотезы, которые определяют путь дальнейших поисков, но не решают проблему по существу. Как уже нами было отмечено (Скрипкин, 2016: 124), возможны различные решения. Например, вполне возможно говорить о группе русов, которых можно локализовать на территории северо-западной части будущего Киевского государства и которые контактировали со словенами, кривичами, чудью. Данное утверждение вполне согласуется с данными о распространении этнонима «русь» на острове Эзель, близ Эстонии, и в устье Немана, географически близлежащих территориях к границам племенных союзов кривичей, чуди и новгородских словен, по преданию отправивших посольство к варягам. Также можно предположить о переселении группы русов из-за моря, которых можно отнести к группе варягов-русов (археологические данные свидетельствуют о миграционном потоке, наблюдавшемся в середине IX в., а именно из области Южнобалтийского поморья и северо-западной части Северного моря (фризы) в Приильменье). Тогда вполне законно говорить о длительных контактах между славянскими и угро-финскими племенами и варягами-русью и о заранее определенном посоль-

стве к известным варягам. И призывали тогда не абы кого, а тех, кто мог судить и рядить по праву. Чтобы это делать, для начала надо знать и язык, и законы. Соответственно, наиболее подходящими «кандидатами» могли быть близкие прибалтийские славяне, а не чуждые викинги.

Ответить однозначно на тот вопрос, «Откуда есть пошла Русская земля»), опираясь только на «Сказание...», невозможно. Между тем, тенденциозность историков превратила историю о призвании варягов в доказательство привнесения государственности, культуры на землю восточных славян более развитыми европейцами. Из этого делался вывод о неспособности славян без внешнего вмешательства со стороны более развитых европейцев создать свое государство. Да и в принципе Русь всегда развивалась за счет внешних заимствований: будь то Византия, Европа или даже Степь.

Не вполне корректно, но все же можно представить спор норманистов и антинорманистов как частный случай спора западников и славянофилов. Это, по сути, вопрос о выборе пути развития: нужно ли идти по пути Запада (на тот момент Европы; в наше время понятие Запад более широкое), ибо этот путь изначальный, так как самой цивилизацией мы обязаны ему. Или нужно искать свой собственный путь, так как само обращение к Западу позднее, причем сам поворот – явление, в общем-то, недавнее, а до петровских реформ Россия благополучно развивалась вполне самостоятельно. Возможно, проблема призвания варягов потому остается проблемой, что наше общество до сих пор еще не определилось, по какому пути ему дальше развиваться.

Литература

- Байер, Г.З. Сочинение о варягах. СПб.: при Имп. Акад. наук, 1767. 56 с.
- Болтин, И.Н. Примечания на «Историю древняя и нынешняя России г. Леклерка» // Сборник материалов по истории исторической науки СССР. М.: Высшая школа, 1990. С. 21-86.

Гедеонов, С.А. Варяги и Русь. Историческое исследование. Ч. 2. СПб.: Тип. Импер. акад. наук, 1876. 47 с.

Губарев, О.Л. Л.С. Клейн и «варяжский вопрос» // Лев Клейн [Путеводитель]: Сборник статей памяти Льва Самуиловича Клейна. СПб.: Институт истории материальной культуры РАН, 2020. С. 106-115.

Забелин, И.Е. История русской жизни с древнейших времен. Ч. 1. М., 1876. 668 с.

Карамзин, Н.М. История государства Российского. Т. 1. М.: Эксмо, 2003. 1024 с.

Клейн, Л.С. Спор о варягах. История противостояния и аргументы сторон. СПб.: Евразия, 2009. 400 с.

Ломоносов, М.В. Замечания на диссертацию Г.Ф. Миллера «Происхождение имени и народа российского». Репорт в канцелярию академии наук. 16 сентября 1749 г. // Ломоносов М.В. Избранные произведения. Т. 2. История. Филология. Поэзия. М.: Наука, 1986. С. 18-22.

Ломоносов, М.В. Полное собрание сочинений: в 11 т. Т. 6. Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии. 1747-1765 гг. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1952. 689 с.

Максимович, М.А. Откуда идет Русская земля, по сказанию Несторовой повести и по другим старинным писаниям русским. Киев: Univ. тип., 1837. 148 с.

Миллер, Г.Ф. О народах издревле в России обитавших. СПб.: [Тип. Акад. Наук], 1788. 132 с.

Морошкин, Ф.Л. Исследования о руссах и славянах. СПб.: Тип. К. Вингебера, 1842. 172 с.

Морошкин, Ф.Л. О значении имени руссов и славян. М.: Univ. тип., 1840. 304 с.

Мошин, В.А. Варяго-русский вопрос // *Slavia Casopis pro slovanskou filologii*. Rocnik X. Sesit 3. Praze, 1931. 378 с.

Пушкин, А.С. Собрание сочинений: в 10 томах. Т. 7. История Пугачева: Исторические статьи и материалы. Воспоминания и дневники. М.: ГИХЛ, 1962. 463 с.

Руссов, С. О древностях России. Новые толки и разбор их. СПб.: печ. при Рос. акад., 1836. 106 с.

Сенковский, О.И. Скандинавские саги // Библиотека для чтения, журнал словесности, наук, художеств, промышленности и мод. Т. 1. Отд. 3. СПб., 1834. С. 1-77.

Скрипкин, И.Н. К вопросу о значении термина «русь» в отечественных источниках // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2016. № 8-1. С. 119-124.

Скрипкин, И.Н., Шкурят, П.А. «Варяжский вопрос» как предмет спора ученых-историков: подходы, дискуссии, результаты // Международный журнал экспериментального образования. 2019. № 4. С. 13-18.

Скрынников, Р.Г. История Российская IX–XVII вв. М.: «Весь мир», 1997. 496 с.

Фомин, В.В. Ломоносов. Гений русской истории. М.: Русская панорама, 2006. 462 с.

Шлёцер, А.Л. Нестор. Ч. 1. СПб.: Императорская тип., 1809. 475 с.

Шлёцер, А.Л. Нестор. Ч. 2. СПб.: Императорская тип., 1816. 832 с.

References

Bayer, G. Z. (1767), *Sochinenie o varyagakh* [Essay about the Varangians], at the Imperial Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Boltin, I. N. (1990), “Notes on ‘The history of antiquity and immersion of Russia in Leclerc’”, *Sbornik materialov po istorii istoricheskoy nauki SSSR* [Collection of materials on the history of historical science of the USSR], Vysshaja shkola, Moscow, Russia (in Russ.).

Fomin, V. V. (2006), *Lomonosov. Geniy russkoy istorii* [Lomonosov: The Genius of Russian history], Russkaja panorama, Moscow, Russia (in Russ.).

Gedeonov, S. A. (1876), *Varyagi i Rus'. Istorieskoe issledovanie. Chast' 2*. [Varangians and Rus. Historical research. Part 2], Tipografija Imperatorskoj akademii nauk, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Gubarev, O. L. (2020), “L. S. Klein and ‘Varangian question’”, *Lev Kleyn [Putevoditel']*. *Sbornik statey pamyati L'va Samuilovicha Kleyna* [In the collection: Lev Klein. [Travel guide]. Collection of articles in memory of Lev Samuilovich Klein], Institut istorii material'noy kul'tury RAN, St. Petersburg, Russia, 106-115 (in Russ.).

Karamzin, N. M. (2003), *Istoriya gosudarstva Rossiyskogo. Tom 1* [History of the Russian state. Vol. 1], Jeksmo, Moscow, Russia (in Russ.).

Klein, L. S. (2009), *Spor o varyagakh. Istoriya protivostoyaniya i argumenty storon* [The dispute about the Varangians. The history of the confrontation and the arguments of the parties], Eurasia, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Lomonosov, M. V. (1952), *Polnoe Sobranie Sochineniy. Tom 6. Trudy po russkoj istorii, obshhestvenno-ekonomicheskim voprosam i geografii* [Complete works. Vol. 6. Works on Russian History, socio-economic issues and geography], Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, Moscow-Leningrad, USSR (in Russ.).

Lomonosov, M. V. (1986), "Remarks on the dissertation of G. F. Miller 'The origin of the name and the people of Russia'. Report to the office of the Academy of Sciences. 16 September 1749", *Lomonosov, M. V. Izbrannye proizvedeniya. Tom 2. Istoriya. Filologiya. Pojezija* [Lomonosov M. V. Selected works. Vol. 2. History. Philology. Poetry], Nauka, Moscow, Russia, 18-22 (in Russ.).

Maksimovich, M. A. (1837), *Otkuda idet Russkaya zemlya* [Whence comes the Russian land], Universitetskaja tipografija, Kiev, Russia (in Russ.).

Miller, G. F. (1788), *O narodakh izdrevle v Rossii obitavshikh* [About the peoples who lived in Russia since ancient times], Tipografija Imperatorskoj akademii nauk, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Moroshkin, F. L. (1840), *O znachenii imeni russov i slavyan* [On the meaning of the name of the Russ and Slavs], Universitetskaja tipografija, Moscow, Russia (in Russ.).

Moroshkin, F. L. (1842), *Issledovaniya o russakh i slavyanakh* [Studies on the Russ and Slavs], Tipografija K. Vingebera, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Moshin, V. A. (1931), "The Varyago-Russian question", *Slavia Casopis pro slovanskou filologii. Rocnik X. Sesit 3* [Slavia magazine for Slavic philology. Issue 10. Vol. 3], Prague, (in Russ.).

Pushkin, A. S. (1962), *Sobranie sochineniy v 10 tomakh. Tom 7. Istoriya Pugacheva: Istoriicheskie stst'i i materialy. Vospominaniya i dnevniki* [Collected works in 10 volumes. Volume 7. The history of Pugachev: Historical articles and materials. Memoirs and diaries], Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, Moscow, Russia (in Russ.).

Russov, S. (1836), *O drevnostaykh Rosii. Novye tolki razbor ikh* [About the antiquities of Russia. New conversations and analysis of them], St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Senkovsky, O. I. (1834), "Scandinavian Sagas", *Biblioteka dlya chit'ya, zhurnal slovesnosti, nauk, iskusstv, promyshlennosti i mod* [Library for reading, journal of literature, sciences, arts, indus-

try and fashion], Vol. 1, Ed. 3, St. Petersburg, Russia, 1-77 (in Russ.).

Shletzer, A. L. (1809), *Nestor. Chast' 1*. [Nestor. Part 1], Imperatorskaja tipografija, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Shletzer, A. L. (1816), *Nestor. Chast' 2* [Nestor. Part 2], Imperatorskaja tipografija, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Skrinnikov, R. G. (1997), *Istoriya Rusi IX–XVII vv.* [Russian history in 9th–17th centuries], "Ves' mir", Moscow, Russia (in Russ.).

Skripkin, I. N. (2016), "On the question of the meaning of the term 'Rus' in patronymic sources", *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk* [Actual problems of the humanities and natural sciences], 8-1, 119-124 (in Russ.).

Skripkin, I. N., Shkurat, P. A. (2019), The "Varangian question" as the subject of disputes among historians: approaches, discussions, results, *Mezhdunarodnyi zhurnal eksperimental'nogo obrazovaniya* [International Journal of Experimental Education], 4, 13-18 (in Russ.).

Zabelin, I. E. (1876), *Istoriya russkoy zhizni s drevneyshikh vremen. Chast' 1* [History of Russian life since ancient times. Part 1], Moscow, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Скрипкин Иван Николаевич, кандидат педагогических наук, доцент кафедры социально-экономических наук Липецкого казачьего института технологий и управления (филиал) ФГБОУ ВО «Московский государственный университет технологий и управления имени К.Г. Разумовского (Первый казачий университет)», ул. Краснознаменная, влд. 4, г. Липецк, 398006, Россия; Ivan-skripkin@yandex.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Ivan N. Skripkin, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of Social and Economic Sciences, Lipetsk Cossack Institute of Technology and Management, 4 Krasnoznamennaya St., Lipetsk, 398006, Russia; Ivan-skripkin@yandex.ru

УДК 245 (276)

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-5

Антишкин А. В. | Михаил Пселл как толкователь гимнографических текстов

Московская духовная академия, Троице-Сергиева Лавра, г. Сергиев Посад,
Московская область, 141300, Россия; *antishkin.av@gmail.com*

Аннотация. История византийской литературы знает достаточное число писателей, ставивших акцент в своем творчестве не только на произведения светской тематики, но и на тексты духовного характера. Одним из жанров в Византии, широко распространившимся к XII веку, было комментирование богослужебных текстов. Задачу, стоявшую перед комментаторами, нельзя назвать простой. От них требовалось не только дать подробный комментарий каждого ирмоса, тропаря, но также доходчиво объяснить сам смысл сложных богослужебных текстов, что представлялось актуальным как для их современников, так и для последующих поколений. В настоящем исследовании рассматривается парафраз Михаила Пселла на канон прп. Космы Маюмского на Великий Четверг. Многие места этого канона являются достаточно сложными для понимания, а комментарий, составленный Пселлом, хорошо раскрывает смысл отдельных выражений и фраз ирмосов и тропарей.

Ключевые слова: прп. Косма Маюмский; Михаил Пселл; парафраз на канон прп. Космы на Великий Четверг; комментирование богослужебных текстов

Для цитирования: Антишкин А. В. Михаил Пселл как толкователь гимнографических текстов // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 44-56. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-5

A. V. Antishkin | Michael Psellos as an interpreter of hymnographic texts

Moscow Theological Academy, Trinity Lavra of St. Sergios, Sergiev Posad, Moscow region,
141300, Russia; *antishkin.av@gmail.com*.

Abstract. Many Byzantine authors dedicated their works not only to secular themes, but also to spiritual texts. During the 12th century, commentaries on liturgical texts were a very popular genre in Byzantium. The commentators' task was not easy, considering that they were required not only to write detailed comments on each irmos and troparion, but also to clearly explain the very meaning of complex liturgical texts. This was important for both their contemporaries and for generations to come. The present research considers Michael Psellos's paraphrase of the Maundy Thursday canon by Cosmas of Maiuma. Whilst many passages of the canon are quite difficult to understand, Psellos's commentary clearly discloses the meaning of single expressions and sentences from irmi and troparia.

Keywords: Cosmas of Maiuma; Michael Psellos; paraphrase of the Maundy Thursday canon by Cosmas; commentary of liturgical texts

For citation: Antishkin A. V. (2021), "Michael Psellos as an interpreter of hymnographic texts", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 44-56, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-5

Богослужения Великого поста имеют большое количество отличительных черт по сравнению с остальным периодом церковного года: практически каждый день Страстной седмицы имеет свои богослужебные особенности, когда, к примеру, чтение Апостола и особенного Евангелия дня появляется в последовании царских часов. Этих особенностей много на службах Страстной недели, когда Святая Церковь вспоминает события последних дней земной жизни Спасителя. В частности, в Великий Четверг вспоминаются события Тайной вечери: установление Иисусом Христом таинства Евхаристии, Его молитва в Гефсиманском саду, омытие ног ученикам и предательство Иуды.

Такие службы, наполненные глубокими смыслами и продолжительным чтением, представляют определенную сложность для прихожан. Великий византийский ученый Михаил Пселл, которого по праву можно назвать и поэтом, в своем парафразе канона на Великий Четверг попытался дать своим современникам пособие для более осмысленного понимания богослужебных чтений канона этого дня Страстной седмицы. На сегодняшний день в научном сообществе имеется достаточное количество публикаций о Михаиле Пселле, в которых рассматриваются разные аспекты его творчества, однако примечательно и даже удивительно, что до сих пор, как на Западе, так и в России, не только отсутствуют переводы парафраза на канон Великого Четверга, но даже не предпринимается никаких попыток перевода. На наш взгляд, сегодня необходим комментированный перевод парафраза на русский язык, так как в этом тексте заложены глубокие мысли, позволяющие по-новому осмыслить сам парафраз, а также глубже понять канон прп. Космы Маюмского на Великий Четверг, что дает возможность, с одной стороны, иначе

взглянуть на события этого дня, а с другой – приоткрыть историю формирования гимнографических текстов.

Биография Михаила Пселла

Михаил¹ Пселл вошел в историю византийской литературы как историк, философ и автор многочисленных риторических произведений (Бибииков, 2004: 422). Он родился в 1018 году (Безобразов, Любарский, 2001: 17) около Нарсийского монастыря (Barber, 2017: 3) в пригороде Константинополя² в семье чиновника³. О своем отце он пишет, что он был «остроумен, но не острослов», а мать, которую звали Феодота, описывает как «не только сотрудницу и помощницу отца, но и как умную и находчивую женщину» (Μπαλανός, 1951: 77). Известно, что Пселл был не единственным ребенком в семье. У него было две сестры, которые были старше его. А в семье ждали и хотели мальчика. Поэтому Пселл был желанным и выпрошенным горячими молитвами у Бога ребенком (Диль, 2011: 323).

Французский историк Шарль Диль отмечает, что Пселл уже с малых лет проявлял необыкновенные умственные способности: так, например, у него не по возрасту была развита память и внимание. В отличие от остальных детей он не любил играть и веселиться, а проводил время за книгами и чтением классической литературы (Диль, 2011: 324). Известно, что уже в девять лет Пселл читал и объяснял Гомера, изучал Платона, Аристотеля и других

¹ Михаил – это монашеское имя Пселла, а мирское – Константин (Ларионов, 2006: 92).

² Д.С. Баланос в книге «Византийские церковные писатели» пишет, что Михаил Пселл родился в Никомидии (см.: Μπαλανός, 1951: 79; Hunger, 1978: 372).

³ П.В. Безобразов пишет, что предки Пселла были людьми, имеющими достаточно высокое положение в обществе, но отец Пселла не занимал никакой государственной должности, и семья имела скромный достаток (Безобразов, Любарский, 2001: 17).

классиков (Moravcsik, 1983: 437). В возрасте пяти лет⁴ Пселл пошел в школу и под руководством своего учителя, интеллектуала XI века свт. Иоанна Мавропода в полной мере освоил необходимый курс наук (Бибилов, 2004: 422). Столь раннее начало обучения говорит том, что Пселл был очень одаренным ребенком⁵. О своем обучении он рассказывает в одном из своих главных исторических произведений – «Хронографии». Он пишет, что начал учиться около 1043 года и овладел не только риторикой, но и философией (Louth, 2007: 336)⁶, а также изучил геометрию, музыку, ритмику, арифметику, право, богословие.

После окончания школы перед юношей открылся путь самостоятельной ученой, литературной деятельности и государственной службы. Пселл начал свой путь по карьерной лестнице с должности помощника практора⁷ в Месопотамской феме, затем он стал помощником императорского секретаря при дворе императора Михаила V Калафата (1041–1042). В 1043 году он получил от Константина IX Мономаха (1042–1055) должность императорского секретаря и стал протасикритом⁸. Затем он возглавил философскую школу, получив должность ипата⁹ (ὑπάτος τῶν φιλοσόφων) философского факультета (Beck, 1977: 538). Это был самый высший титул в Византии. При императоре Михаиле IV Пафлагонском Пселл занимал должность адвоката и судьи, но в таком качестве он пробыл недолго (Κριάρης, 1972: 58).

⁴ Это и по современным меркам ранний возраст.

⁵ Сам Пселл любил хвастаться своими знаниями и своей мудростью (Безобразов, Любарский, 2001: 181).

⁶ Подробнее о философских сочинениях Пселла см., напр.: (Krumbacher, 1897: 433–444).

⁷ Человек, который описывает имущество за долги. В современном русском языке эта должность называется «судебный пристав».

⁸ Начальник императорской канцелярии (Ладинский, 1998: 53).

⁹ Глава философской школы крупного столичного учебного заведения (см.: Бибилов, 1998: 131).

Слава Пселла как философа распространилась настолько, что у него появилось много учеников из разных стран мира. Одним из самых известных учеников Пселла был Иоанн Итал (Hunger, 1978, 1: 122).

Также известно, что Пселл был женат на женщине из аристократической семьи, у пары родилась дочь Стилиана, которая умерла в возрасте девяти лет от тяжелой болезни. Но на этом семейные трудности для Пселла не закончились. Вероятно, в это же время скончалась и жена Пселла, после чего он решил удочерить одну девочку. В то время в Византии это было очень легко сделать (Безобразов, Любарский, 2001: 46).

После всех этих событий родители Пселла удалились в монастырь на постоянное место жительства, но постриг не принимали. В конце 30-х годов XI века умер отец Пселла. После этого его мать Феодота стала вести еще более аскетический образ жизни. Перед самой смертью она приняла схиму и умерла после царствования Константина Мономаха (Безобразов, Любарский, 2001: 51), примерно в 1054 году.

К сожалению, очень часто, когда на человека обрушивается большая слава, многие ему начинают завидовать, высказывать свое недовольство. Не избежал этой участи и Пселл. Не выдержав постоянного напора со стороны окружающих, он оставил мир и около 1055 года удалился в монастырь, находившийся на малоазиатском Олимпе, где принял монашество с именем Михаил¹⁰. Однако пробыл здесь Пселл недолго. Его не устраивало то аскетическое презрение к миру, которое царило среди монахов обители, да и монашеская жизнь была ему не по душе. В итоге Пселл поки-

¹⁰ В книге П.В. Безобразова и Я.Н. Любарского дается такая версия относительно пострига Пселла: он принял монашеский постриг вследствие изменившегося отношения императора ко всем придворным и к нему самому (см.: Безобразов, Любарский, 2001: 58).

нул монастырь и отправился в Константинополь (Μπαλανός, 1951: 78).

Здесь он занял высокий государственный пост¹¹, так как находился в хороших отношениях с императрицей Феодорой. Такие же близкие отношения были у Пселла и с последующими императорами Исааком Комнином, Константином Дукой, Романом Диогеном, Михаилом Дукой, при котором около 1077 года Пселл во второй раз покинул Константинополь. О дальнейшей его жизни нам ничего не известно. Умер он в конце XI века¹².

Парафраз Пселла на канон Великого Четверга прп. Космы Маюмского

Михаил Пселл был выдающимся византийским писателем. По мнению немецкого византиниста Карла Крумбаха, по объему литературной деятельности Пселла можно сравнить с немецким философом и теологом Альбертом Великим (1200–1280) и с английским монахом и философом Роджером Бэконом (1214–1292) (Krumbacher, 1897: 435). Особое место в творчестве Михаила Пселла занимает толкование (парафраз) на канон прп. Космы Маюмского на Великий Четверг. На сегодняшний день Михаил Пселл один из самых изученных византийских авторов, но некоторые аспекты его творчества до сих пор остаются либо малоизвестными, либо неизвестными вовсе. В частности, это касается изучения Михаила Пселла как комментатора бого-

служебных текстов. Далее мы рассмотрим его парафраз и толкование к нему на канон Великого Четверга и предпримем филологический разбор этих текстов.

Парафраз Михаила Пселла в форме поэмы опубликовал в 1992 году Вестеринк Л.Г. под номером 24 в издании *Canon in magnam quitam feriam* в Лейпциге.

В византийской литературе существовало немало писателей, которые составляли парафразы. Например, древнегреческий поэт V века Нонн Панополитанский пересказал в форме гекзаметра Евангелие от Иоанна, что заложило основу для нового жанра стихотворных парафраз, который получил развитие во времена Византии¹³. Также известны парафразы греческого ритора и философа IV века Фемиствия на сочинения Аристотеля и т. д.

Пселл выбрал для своего парафразы шестистопный ямб – гекзаметр, которым пользовались Гомер и Гесиод для создания своих эпических произведений. Гекзаметр считается наиболее возвышенным и торжественным размером, подходящим для описания эпохальных событий и передачи возвышенных чувств (см.: Эллинские поэты..., 1999: 10), поэтому не случайно именно этот размер был избран для произведения, посвященного Великому Четвергу, связанному с евангельскими событиями Тайной вечери, прощанием Христа с учениками и последующими страданиями.

Особенности Михаила Пселла как толкователя

Парафраз Михаила Пселла имеет целый ряд особенностей. Например, в парафразе повторяется последняя строка у первого тропаря первой песни и второго тропаря первой песни (‘‘ἐνδοξος ὢν πρὶν νῦν δεδόξασται πλέον’’ – «славен Он и еще более прославился»). В ирмосе третьей песни и первом тропаре третьей песни совпадают

¹¹ Императрица наградила его титулом ипертима. Интересно, что этот титул в XII веке был распространен среди митрополитов и представителей византийской церковной иерархии (см.: Скабалано-вич, 2004: 119.).

¹² Существуют различные версии по поводу даты смерти Пселла. П.В. Безобразов считает, что Пселл умер в конце царствования Михаила VII Дуки в 1076 или в 1077 году (см.: Безобразов, Любарский, 2001: 128), а Я.Н. Любарский утверждает, что Пселл дожил до 1097 года (там же: 230); Крумбахер К. придерживался этой же точки зрения (см.: Krumbacher, 1897: 434); Х.Г. Бек утверждал, что Пселл скончался в 1078 году (см.: Beck, 1977: 539); Г. Моравчик придерживался поздней датировки относительно смерти Пселла. Он считал, что писатель скончался в 1096 или 1097 годах (см.: Moravcsik, 1983: 437).

¹³ Интересно, что немецкий теолог XVI века Филипп Меланхтон написал введение к изданию этого парафразы, где в предисловии к введению он утверждает, что парафраз Нонна Панополитанского помог ему понять оригинал Евангелия от Иоанна (см.: Lauritzen, 2013–2014: 62).

две последние строчки (“φαγεῖν κελεύων σῶμα σὸν ψυχτρόφον, στερρὰν τε ποιῶν τὴν ἐκεῖνων καρδίαν” – «предлагая есть Свое Тело, питающее душу, и крепким делая их сердце»). В риторике такой прием называется эпифора. Это риторическая фигура, которая представляет собой повторение одинаковых слов в конце смежных отрезков речи. Также последняя строка восьмой песни имеет свою особенность: в ирмосе и первом тропаре повторяются два последних слова (“μελλέτω κτίσις” – «да воспевают творение»), а во втором тропаре совпадает только последнее слово (ἡ κτίσις – «тварь, творение»). Михаил Пселл использует эпифору для усиления художественного слова.

В парафразе на канон Великого Четверга Пселл использует различные языковые средства. Писатели-пуристы Македонской династии, к которым относится и Пселл, знали язык койне византийского периода и писали на нем свои произведения.

Пселл в парафразе использует такой языковой троп, как перифраз. Это косвенное упоминание объекта путем не называния, а описания. Поэт во втором тропаре шестой песни прибегает к скрытому образу одного из учеников, который замыслил убийство Христа. Автор не называет прямо этого ученика, но говорит, что у него была склонность к убийству и сердце его наполнено звериными страстями¹⁴.

В ирмосе седьмой песни Пселл использует оксюморон для усиления художественной яркости произведения. Так, автор употребляет оксюморон, говоря о юношах в вавилонской печи. Приведем это место: «Персидской печи, разожженной семикратно, юноши не испугались, идя в огонь как в воду, воспевали сладкозвуч-

ную песню Слову, ибо благословен Владыка всех» (Michael Psellos, 1992: 291)¹⁵. Этим выражением Пселл несколько обескураживает читателя, заставляет его удивиться, задуматься над этим событием.

В тексте комментария Пселла на канон Великого Четверга прп. Космы Маюмского встречается различие и противопоставление (антитеза) ума и мысли: “δεδόσθω γοῦν ἐκεῖνφ μὲν ὁ νοερός χαρακτήρ, ἐμοὶ δὲ ἡ τῆς διανοίας διέξοδος· ὁ μὲν γὰρ νοῦς εἰς ἑαυτὸν ἀνελλιπόμενος βραχύς ἐστι τὴν προφοράν, ἡ δὲ διάνοια τὸν νοῦν ὑποβάσσει διεξοδικωτέρα ἐστὶ” («Поэтому пусть ему будет предоставлен характер ума (ὁ νοερός χαρακτήρ), а мне изложение мысли, ведь ум (ὁ νοῦς), поскольку он раскрывается к самому себе, это краткое высказывание, а мысль (ἡ διάνοια), спускаясь ниже ума, является более пространной») (Michael Psellos, 1989: 51).

Фонетика и морфология

С точки зрения фонетики парафраз Михаила Пселла на канон Великого Четверга укладывается в рамки древнегреческого языка классической эпохи, ориентированной на аттический диалект. Например, мы видим такое общегреческое явление, как красис (κᾶν) (см.: Michael Psellos, 1989: 50). Однако можно выделить некоторые примеры, которые указывают на поздний период развития древнегреческого языка: это использование ионийской формы κινᾶω (смешивать, наполнять) вместо более употребительной в аттическом диалекте κεράννυμι (смешивать, готовить), использование ионийской формы προεἶπον от глагола προεἰπεῖν (возвестить, объявить). Также Пселл прибегает к использованию дорических форм ἰών от глагола εἶμι (быть), ἀντιτετυπόμενως от глагола ἀντιτυπώ (воспроизводить, изображать) и формы συντετμημένως от глагола συντέμνω (сжато излагать). Но самым интересным является слияние двух слов κατὰ

¹⁴ “Ἐκτὸς μολυσμῶν οὐ καθαίρεται πόδας· ὑμεῖς διαυγεῖς ὡς μαθηταὶ καὶ φίλοι, ἀλλ’ εἰς ἅφ’ ὑμῶν τὴν ῥοπὴν τῆς καρδίας εἰς θηριώδεις ἐκφέρει φονουργίας” («Кто не имеет мерзостей, тому не омывают ноги. Вы сверкаете как ученики и друзья, но в одном из вас открывается склонность сердца к звериным убийствам») (Michael Psellos, 1992: 290-291).

¹⁵ “Τὴν Περσικὴν κάμινον ἐπταπλασίως καυθεῖσαν οὐκ ἔπτηξαν οἱ νεανία· ἡγούμενοι δὲ τὴν πυρὰν ὥσπερ δρόσον ἔψαλλον ἡδύφωνον ἄσμα τῷ λόγῳ, ὡς εὐλογητὸς τῶν ὄλων ὁ δεσπότης”.

и αὐτοῦ после элизии (отпадения конечного гласного перед начальным гласным следующего слова).

Морфология текста парафраза и комментария к нему в целом соответствует нормам аттического диалекта.

Словообразование

Одной из отличительных черт любого языка является образование новых слов. Это происходит разными способами. Михаил Пселл в парафразе и комментарии употребляет некоторые слова, которые не использовались в классическую эпоху (то есть они отсутствуют в словарях древнегреческого языка).

Суффиксация

При помощи суффиксов в древнегреческом языке образуются имена существительные и прилагательные. Далее рассмотрим основные виды суффиксов, которые использует Пселл в парафразе и комментарии.

Имена существительные, которые обозначают действующее лицо, деятеля (*nomina agentis*), образуются от глаголов с помощью суффикса -της: εὐεργετέω (совершать благодеяние, оказывать услугу) – ὁ εὐεργέτης (оказывающий услуги или благодеяния). Еще один суффикс в этой группе – -ος; приведем некоторые примеры: θαυματουρέω (творить чудеса) – ὁ ἡ θαυματουρός (чудотворец), δολόω (ловить с помощью хитрости) – ὁ δόλος (хитрость, обман, коварство).

Также от глагольных основ образуются и имена существительные, обозначающие действие или состояние (*nomina actionis*). Для этого используются различные суффиксы с близким значением. В парафразе *nomina actionis* образуется в основном с помощью суффикса -σις: λυτρόω (отпускать или освобождать за выкуп) – ἡ λύτρωσις (выкуп, искупление), σαρκόω (превращать в живую плоть, оживлять) – ἡ σάρκωσις (воплощение), ἀγαλάω (любить) – ἡ ἀγάλησις (любовь, влечение).

Также в парафразе были найдены имена существительные со значением качества (*nomina qualitatibus*). Они образуются от существительных и прилагательных с суффиксом -της. Приведем пример образования от при-

лагательного: ταπεινός (покорный, послушный, смиренный) – ἡ ταπεινότης (упадок, падение, унижение).

При помощи суффикса -μα образуются отглагольные существительные со значением «результата действия» (*nomina rei acti*) либо абстрактно самого действия (*nomina actionis*). Но в подавляющем большинстве случаев суффикс -μα обозначает «результат действия», например: от глагола προσλημμάβω (присоединяю, беру на себя, принимаю) образовано существительное τὸ πρόσλημμα (восприятие), от глагола πταίω (делать промах, ошибаться) образовано существительное τὸ πταῖσμα (ошибка, промах, погрешность), от глагола ἐξιλάσκομαι (умилостивлять) – существительное τὸ ἐξίλασμα (умилостивление), которое является результатом действия глагола.

В парафразе Пселла встречаются слова, образованные двумя корнями. Например: куματοτρόφος (питающийся морской добычей) образовано при помощи двух слов: τὸ κύμα (волна, вал) и ὁ ἡ τροφός (кормилец, кормилица). В тексте парафраза слово куματοτρόφος используется в контексте того, как бездна, питающаяся морской добычей, иссушается по причине высыхания Черного моря. Другой пример: ταχυδρόμος (быстро бегущий) образовано при помощи двух слов: ταχύς (быстрый, скорый) и ὁ δρόμος (бег, путь). В тексте парафраза слово ταχυδρόμος используется для обозначения учеников, которые спешат исполнить евангельские догматы.

Суффиксация в нашем тексте показывает, что на аттический диалект оказал некоторое влияние язык койне. Из всех суффиксов самым эффективным является суффикс -μα, характерный для позднего языка. Кроме того, иногда этот суффикс образует *nomina actionis*, что не характерно для аттического диалекта.

Синтаксис

По объему парафраз на Великий Четверг и комментарий к нему являются сравнительно небольшими текстами, но несмотря на это их синтаксис чрезвычайно разнообразен. Мы видим, что автор прибе-

гает к использованию разных и подчас сложных синтаксических конструкций, которые имеют большое значение для грамматики древнегреческого языка. Эти конструкции необходимо учитывать при переводе на русский язык, так как они помогают в правильном понимании текста, без чего невозможно верно интерпретировать его содержание.

Одна из важных конструкций носит название *accusativus objecti interni* (винительный содержания, или внутреннего объекта); она имеет место один раз в тексте комментария Пселла на парафраз. При ее создании имя существительное и глагол употребляются с одинаковыми корнями: “τὰ μὲν γὰρ σώματα, ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων εἰληχότα τὴν κρᾶσιν, ἄλλο τι παρ’ ἐκείνα τυγχάνει· οὐτε γὰρ ὁ λίθος οὐθ’ ὁ σίδηρος οὐτε τὸ ἡμέτερον σῶμα ἢ πῦρ ἐστὶ καθαρῶς ἢ ἀήρ ἢ τῶν ἄλλων στοιχείων, ἀλλ’ ἐξ ἐκείνων μὲν *συνεκράθη*, ἄλλο δέ τι μετὰ τὴν *σύγκρασιν* γέγονε” («действительно, тела, получив смешение из четырех элементов (стихий), оказываются чем-то иным сравнительно с ними, ведь ни камень, ни железо, ни наше тело не являются в чистом виде огнем или воздухом или чем-то из других элементов, но хотя они смешались из них, однако после сорастворения (ἢ σύγκρασις) они стали чем-то иным») (Michael Psellos, 1989: 48). Винительный внутреннего объекта имеет скорее эмоциональную окраску и используется автором для того, чтобы вызвать живой интерес у читателя к описываемому событию.

В тексте парафраза встречается достаточно распространенная в древнегреческом языке конструкция *genitivus absolutus* (родительный независимый), которая состоит из имени, обозначающего субъект действия, и согласованного с ним причастия в функции предиката. Эта конструкция переводится на русский язык придаточными предложениями, имеющими разное значение. В нашем случае этот оборот употребляется во временном значении: “τοῦ κήρυκος βοῶντος ὡς δεσπότης εἰς ὑπερφύους χαμόθεν ἦρθη τόλους” («Вестник восклицает, что Владыка в выш-

ние места от земли отправился (поднялся)») (Michael Psellos, 1992: 293).

В тексте комментария Пселла на канон Великого Четверга прп. Космы Маюмского встречается условное придаточное предложение, которое в латинской и древнегреческой грамматике носит название *casus realis* (реальный условный период). Этот оборот представляет условие как реально существующий факт. В главном предложении используется любое наклонение, соответствующее смыслу содержания всего предложения, а в придаточном используется союз *εἰ* с индикативом любого времени: “εἰ δὲ καὶ πρὸς ταύτην λυττᾷ τὴν ἐπίλυσιν, καὶ ἑτέραν προσθεῖη, ὥς ὁ ἄνθρωπος ἢ μερικός ἐστὶν ἢ καθόλου, ἡμεῖς δὲ φαμεν τὸν καθόλου ἄνθρωπον ἀνειληφέναι τὸν κύριον, ὃς δὴ καὶ ἀσύνθετός ἐστι καὶ διὰ τοῦτο μία φύσις λεγόμενος” («Если же и это разъяснение не отвратит его от своего неистовства, и он прибавит другое возражение, что человек является или отдельным (μερικός) или (человеком) вообще (καθόλου), то мы скажем, что Господь воспринял человека вообще, который является уже несложным и поэтому называется одной природой») (Michael Psellos, 1989: 49).

В целом синтаксис Пселла соответствует аттической классической норме.

Лексика

При переводе парафраза и комментария было установлено, что часть лексики этих текстов имеет ряд особенностей, которые характерны для более позднего периода развития греческого языка. Словари подобную лексику относят к категории слов Нового Завета.

Одним из поздних диалектов древнегреческого языка является так называемое койне, возникшее в постклассическую античную эпоху. Приведем примеры этой формы греческого языка из анализируемых нами текстов: ὁ πρόσλημμα (восприятие), ὁ μύστης (посвященный в таинства), ἡ λύτρωσις (выкуп, искупление), παγκόσμιος (всемирный, всеобщий), τὸ κήρυγμα (оявление, проповедь, учение), κτίζω (создавать, творить), αἱματόρροτος (кровавый), ἡ

σάρκωσις (воплощение), ὁ ἄβυσσος (бездна, ад), παμφάγος (всеядный, всепожирающий).

Одной из особенностей языка койне является употребление предлога εἰς с винительным падежом в значении ἐν («в» – о местонахождении), хотя в аттическом диалекте предлог ἐν употребляется с тем же значением, но только с дательным падежом. Приведем пример употребления предлога εἰς с винительным падежом: “τὸ πάσχα, φησὶ τοῖς μαθηταῖς ὁ πλάσας, θύειν τὸ θεῖον εἰς ὑπέρτατον τόπον” («Говорит ученикам Сотворивший: совершить Пасху божественную на Высочайшем месте») (Michael Psellos, 1992: 293).

Наш текст представляет нам случаи синонимии. В начале парафраза находим такое выражение: “πόντος μέλας πρὶν τέμνεται τετμημένη ξηραίνεται δὲ κυματοτρόφον βάθος. Βυθὸς δ’ ὁμοῦ τάφος τε καὶ καινὴ βάσις, Αἰγυπτίοις τάφος μὲν, Ἑβραίοις βάσις” («Море Чермное в то древнее время рассекается высеченным, и иссушается питающаяся морской добычей бездна. Морская глубина в то же время могила и новый переход, могила же для египтян, переход для евреев») (Michael Psellos, 1992: 286). В этом примере существительные τὸ βάθος (глубина, бездна, пропасть) и ὁ βυθός (глубина, бездна, морская пучина) в своих словарных значениях являются тождественными понятиями. Другой пример: «ἄκτιστος ὢν, κτίστης δὲ πάσης οὐσίας, τὸ κτιστὸν ἐπτόχευσας ὕστερον, λόγε» («Будучи нетварным, Создателем всякой сущности, у создания Своего просил подаяния, о Слово!») (Michael Psellos, 1992: 287). В этом примере существительные ὁ κτίστης (создатель, творец) и ὁ κτιστός (тварный, сотворенный) являются словами, у которых совпадает значение. Также в этом примере мы видим обращение автора к Богу.

Таким образом, анализ показал, что лексика в тексте Пселла имеет ряд особенностей. В целом можно констатировать, что автор прекрасно владел классическим литературным греческим языком, но ино-

гда в текстах прослеживается и влияние лексики языка койне.

Стилистический аспект перевода

Текст парафраза представляет описание как тип речи, который характеризуется употреблением не только прилагательных и существительных, но также глаголов и наречий. Этот тип речи богат на использование сравнений и употребление слов в переносном значении. Все эти черты определяют стиль текста как художественный, для которого характерны множество метафор и сравнений, необычная авторская позиция, легкие для восприятия предложения.

Приведем несколько примеров: “τὸ δ’ αἷμα κινῶ νέκταρ ἡδύνον φρένας” («И Кровь наливает, как нектар, исправляющий мысли») (Michael Psellos, 1992: 287) – емкое сравнение. Другой пример: “ὁ Χριστὸς ἡμῶν, ἡ λύτρωσις, ἡ χάρις” («Христос наш, искупление, радость») (Michael Psellos, 1992: 287). В этом примере мы видим, как Пселл при помощи яркой метафоры прославляет Христа.

Напротив, текст комментария на парафраз представляет рассуждение как тип речи, который имеет строго логический характер повествования, ясное и четкое изложение всех основных выводов и положений. Из этого можно сделать вывод, что по стилю комментариев на парафраз является научным текстом, в котором используются предложения с однородными членами, разные типы сложных предложений с подчинительными союзами и большое количество вводных предложений, которые имеют уточняющую функцию.

Приведем лишь несколько примеров: “τῆς θείας δὲ μορφῆς ἦτοι φύσεως ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων τῇ ἀνθρωπίνῃ οὐσίᾳ ἀτομωθείσῃ συνεληλυθίας, οὐκ ἄλλο τι γέγονεν ἀπὸ τῆς ἀρρήτου ταύτης μίξεώς τε καὶ κράσεως, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν αἱ φύσεις τὸ ἀσύγχυτον ἔχουσιν” («Когда же божественный образ (ἡ μορφή), то есть природа, в одной из ее ипостасей сошелся со ставшей индивидуальной (неделимой) (ἀτομωθείσῃ) человеческой сущностью не

возникло чего-то иного от этого неизреченного смешения и растворения (μίξεως τε κράσεως), но и после единения природы обладают неслитностью») (Michael Psellos, 1989: 48). В данном случае автор раскрывает для современников значение слова, чтобы, видимо, сделать текст более живым и понятным для восприятия. Другой пример: “ἀντίσσις δέ ἐστιν ἡ τῶν φύσεων πρὸς ἀλλήλας ἀντιπεριχώρησις καί, ὡς ἂν τις εἴπῃ ἀμοιβή τις καὶ μετάδοσις” («Взаимообмен же — это взаимопроникновение (ἀντιπεριχώρησις) природ в отношении друг друга и, как можно сказать, некое воздаяние (отплата/взаимодействие) (ἡ ἀμοιβή) и передача (ἡ μετάδοσις)») (Michael Psellos, 1989: 50). В этом примере Пселл дает прямое определение понятия, которое необходимо для верного восприятия различных природ во Христе.

Любой текст невозможно представить без использования различных литературных приемов и средств художественной выразительности. Все эти черты находят отражение и в текстах парафраза и комментария к нему Михаила Пселла на канон Великого Четверга прп. Космы Маюмского. Рассмотрим это на конкретных примерах.

Например, автор использует звукоподражательную лексику. Два раза в тексте встречается глагол φθέγγομαι (звучать, издавать звук).

Также имеет место и такой прием, как аллитерация: “ἀλλ’ ἦν ἀναιδής καὶ πιπράσκων καὶ πίνων” («Но был он бесстыден, (одновременно) предавая и выпивая (Чашу Причастия)») (Michael Psellos, 1992: 292). Другой пример из текста комментария: “δεδόσθω γοῦν ἐκεῖνῳ μὲν ὁ νοερός χαρακτήρ, ἐμοὶ δὲ ἡ τῆς διανοίας διέξοδος” («Поэтому пусть ему будет предоставлен характер ума (ὁ νοερός χαρακτήρ), а мне изложение мысли») (Michael Psellos, 1989: 51). Из этих примеров видно, что для аллитерации автор прибегает к использованию однокоренных слов.

В анализируемых текстах встречаются случаи использования корней, близких между собой по разным признакам.

В выражении “ὁ τοῦ δύσφραστος ἐν γνώσει λόγος, ἡ τῶν ἀλείρων κτισμάτων πανταίτια, ἡ πᾶσιν ἐμπνέουσα πνεύματος χύσις” («Неизъяснимо в своей мудрости Слово Отца, ведь оно сотворило разнообразие бесконечных творений, во всех вдохнув поток Духа») (Michael Psellos, 1992: 286) наблюдается игра слов на основе одинакового звучания корней: ἐμπνέω (дышать, жить) и τὸ πνεῦμα (дуновение, дыхание, дух). Другой пример: “ὡς οἷα μύστας μυσταγωγῶν τοὺς φίλους” («Чтобы друзья Ее были посвящающими совершителей таинств») (Michael Psellos, 1992: 287). Подобная игра слов способствует правильному пониманию смысла сказанного, а также призвана вызывать у читателя различные эмоциональные проявления.

В выражении: “πρὸ τῆς κατὰ μέρος τοῦ ὡς ἄνθρωπος ὑπάρχω ζήτησεώς τε καὶ ἐξηγήσεως τοῦτο διερευνήσασθαι χρή, τίς ἐστιν ὁ τοῦτο φθεγγόμενος, ὃν δὴ ὁ μελωδὸς ὑποκρίνεται” («Прежде подробного рассмотрения и истолкования слов: “Как человеком Я пребываю” необходимо объяснить, Кем является Произносящий это, Которого представляет собой песнопевец») (Michael Psellos, 1989: 47) слова ἡ ζήτησις (поиск, исследование) и ἡ ἐξήγησις (разъяснение, истолкование) имеют одинаковое написание и звучание, но разное значение (омонимия). В этом примере наблюдается и такое явление, как народная этимология, или ложная этимология, когда в результате созвучия возникают разные лексические ассоциации слов. Подобная игра слов позволяет разобраться в смысле высказывания и производит эмоциональный эффект.

“ὅτι ὥσπερ δὴ θεὸς ὢν κατ’ οὐσίαν ἄνθρωπος γέγονα τέλειος ὡς οὐσία, οὐ φαντασία, τούτεστιν ὑπάρξει (οὕτω γὰρ ἐνταῦθα τὴν οὐσίαν ἀκουστέον καὶ οὐ κατὰ ψιλήν ἔλλαμψιν, ἵνα μὴ σχετικὴ νομισθεῖ ἡ ἐνωσις), οὕτω δὲ καὶ ἡ ἐνωθεῖσα μοι σὰρξ θεὸς γέγονε τέλειος κατὰ τὸν τρόπον τῆς ἀντιδόσεως” («Как будучи Богом по сущности Я стал

совершенным человеком “сущностью, не воображением”, то есть бытием (ἡ ὕπαρξις) (ведь таким образом следует здесь понимать сущность, а не по простому озарению (ἡ ἔλλαμψις) дабы единение не посчитали относительным (σχετικός) так, конечно же, и соединившаяся со Мною плоть стала совершенным Богом по образу “взаимообмена”)) (Michael Psellos, 1989: 49-50). В этом примере мы видим слова, имеющие один общий корень, которые совпадают по звучанию и морфемному составу, но имеют разное лексическое значение (паронимы): ἡ ψιλός означает «безволосый, непогребенный, незащитный», а ἡ ἔλλαμψις переводится как «озарение».

Особенностью художественного текста являются риторические вопросы. Приведем примеры из комментария Пселла на канон Великого Четверга прп. Космы Маюмского: “ἄρα γε ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος, τοῦτέστι τὸ πρόσλημμα, ἢ ὁ τὴν ἡμετέραν μορφὴν ὑποδύς, τὸ υἱκὸν τῆς μακαρίας τριάδος πρόσωπον, ἢ ἡ ἐξ ἀμφοτέρων τῶν δύο φύσεων ὑπόστασις καὶ ἐν ἀμφοτέrais ταῖς φύσεσιν” («Есть ли это Господень человек, то есть, прибавление (τὸ πρόσλημμα), или Тот, Кто принял на Себя наш образ, сыновняя ипостась блаженной Троицы, или ипостась из обеих, из двух природ и в обеих природах?») (Michael Psellos, 1989: 47). Другой пример: “πῶς γὰρ ἂν εἴπη σαρκίνη φύσις ὡς ἄνθρωπος ὑπάρχω οὐσίᾳ, οὐ φαντασίᾳ, ἢ πῶς ἡ θεία φύσις τὸ αὐτὸ τοῦτο φθέγγεται” («Ибо как сказала бы плотская природа: “Как человеком Я пребываю сущностью, не воображением”, или как то же самое произнесет природа Божественная?») (Michael Psellos, 1989: 48). Риторический вопрос применяется для усиления выразительности в той части текста, которая, по мнению автора, должна вызвать определенный отклик у читателя.

В сфере лексики к стилистическим особенностям Пселла относятся и элементы возвышенного стиля, например: “μυστηρίων ἄρρητα τοῖς φίλοις βάθη ὁ κηδεμὼν εἰρηκας ἄρρήτοις λόγοις” («В невыразимые глубины священных Таинств друзей посвятил По-

кровитель невыразимыми словами») (Michael Psellos, 1992: 289). Другой пример: “ἄβυσσος ἐσχάτη με κυκλοῖ πταισμάτων» («Глубочайшая бездна падений окружила меня») (Michael Psellos, 1992: 290).

В парафразе один раз встретился элемент разговорной речи, в данном случае это обращение к Богу Отцу: “ἔθου κραταῖαν ἀγάπην σὺν ἰσχύος καὶ πατρικὴν νόησιν, οἰκτίρμων πάτερ” («Ты установил крепкую любовь силы и отеческую Мысль, о милосердный Отец»). В комментарии на парафраз также присутствует элемент разговорной речи – обращение к читателю: “πλὴν μέχρι τούτου στήτω ἡμῖν τὸ παράδειγμα· προσωτέρω γὰρ χωρὼν πολλὴν εὐρήσεις διαφοράν” («Впрочем, пусть у нас пример остановится на этом, потому что, проходя дальше, ты найдешь большое отличие») (Michael Psellos, 1989: 48).

Таким образом, можно сделать вывод, что Михаил Пселл в парафразе на Великий Четверг использует большое количество выразительных средств языка, прекрасно вписывающихся в стихотворный гекзаметр, который является одним из самых распространенных античных размеров и позволяет читателю более вдохновенно и легко пережить воспоминание драматических событий этого дня. Основой текста парафраза на канон Великого Четверга прп. Космы Маюмского является художественный стиль, а текст комментария на парафраз выдержан в научном стиле. При помощи этих двух стилей Михаил Пселл ярко описывает события Великого Четверга как для современной ему аудитории, так и для последующих поколений читателей.

Также необходимо отметить, что Михаил Пселл за свою жизнь написал большое количество произведений на разные темы. Примечательно, что он является одним из первых поэтов, кто взялся за непростую задачу комментирования богослужебных текстов. Интересно, что, будучи монахом, не имеющим священного сана, Пселл приступил к составлению парафраза на канон Великого Четверга прп. Космы Маюмского. В этом отношении Пселл показывает без-

граничную любовь к богословским наукам, для которых главным фактором является не наличие священного сана, а, в первую очередь, желание, способности и самое главное – интерес. Все эти качества были присущи Михаилу Пселлу.

Важно подчеркнуть, что парафраз на канон Великого Четверга и комментарий к нему являются единственными произведениями Михаила Пселла, касающимися гимнографии. Возможно, это связано с тем, что в его времена этот жанр не имел такого большого распространения, какое он получил в последующие века. Заслугой Пселла является то, что он был одним из тех, кто заложил в византийской литературе основу этого важного жанра, который продолжил интенсивно развиваться в XII веке.

Источники и переводы

Гомер. Илиада / пер. Н.И. Гнедича; ст. и прим. А.И. Зайцева; отв. ред. Я.М. Боровский. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1990. 572 с.

Эллинские поэты VII–III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / отв. ред. М.Л. Гаспаров. М.: Ладомир, 1999. 516 с.

Michael Psellos. Poemata / ed. by L.G. Westering. Stuttgart; Leipzig, 1992.

Michael Psellos. Theologica. V. I / ed. P. Gautier. Leipzig, 1989.

Литература

Безобразов, П.В., Любарский, Я.Н. Две книги о Михаиле Пселле. СПб.: Алетейя, 2001. 542 с.

Бибииков, М.В. Byzantinorossica: Свод византийских свидетельств о Руси. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2004. 734 с.

Бибииков, М.В. Историческая литература Византии. СПб.: Алетейя, 1998. 315 с.

Вальденберг, В. Философские взгляды Михаила Пселла // Византийский сборник. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1945. С. 249–255.

Диль, Ш. Византийские портреты / пер. с фр. М.В. Безобразовой. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. 741 с.

Каждан, А.П. История византийской литературы (850–1000 гг.). СПб.: Алетейя, 2012. 375 с.

Ладинский, А. Когда пал Херсонес. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 1998. 352 с.

Ларионов, А.В. Михаил Пселл как богослов и историк Церкви // Мир православия: сб. науч. ст. Вып. 6. Волгоград: Изд-во Волгоградского ун-та, 2006. С. 91–110.

Скабаланович, Н.А. Византийское государство и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина: в 2 кн. Кн. 2. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. 414 с.

Barber, C.S. Papaioannou, S. Michael Psellos on Literature and Art: A Byzantine Perspective on Aesthetics. Indiana, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017. 407 p.

Beck, H.G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1977. 835 s.

Hunger, H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 1–2. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1978.

Krumbacher, K. Geschichte der byzantinischen Literatur. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1897. 1193 s.

Lauritzen, F. Paraphrasis as interpretation. Psellos and a canon of Cosmas the Melodist (Poem 24 Westerink) // Βυζαντινά. Vol. 33. 2013–2014. Pp. 61–74.

Louth, A. Greek East and Latin West The Church, AD 681–1071. New York, 2007. 382 p.

Moravcsik, G. Byzantinoturcica. Leiden: E.J. Brill, 1983. 730 s.

Κριαράς, Ε. Ὁ Μιχαὴλ Ψελλός // Βυζαντινά. Vol. 4. 1972. Σ. 55–128.

Μπαλάνος, Δ.Σ. Οἱ βυζαντινοὶ ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς ἀπὸ τοῦ 800 μέχρι τοῦ 1453. Ἀθῆναι, 1951.

Παπανικολάου, Σ.Ρ. Πορτραῖτα βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων (1042–1077) μέσα ἀπὸ τὴ Χρονογραφία τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ. Ἀθήνα, 2016.

Σάθας, Κ. Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη. Ἀθῆναι, 1872–1894. Τ. 1–7.

Sources and translations

Gasparov, M. L. (ed.) (1999), *Ellinskie poetry VII–III vekov do nashey ery. Epos. Elegiya. Yamby. Medika* [Hellenic poets of the VII–III centuries BC. Epos. An elegy. Yambas. Medika], Ladomir Publishing House, Moscow, Russia (in Russ.).

Homer (1990), *Iliada* [Iliad], transl. by Gnedich, N. I., in Borovsky, Ya. M. (ed.), Nauka, Leningrad, Russia (in Russ.).

Michael Psellos (1989), *Theologica*, in Gautier, P. (ed.), Leipzig, Germany (in Greek).

Michael Psellos (1992), *Poemata*, in Westering, L. G. (ed.), Stuttgart, Leipzig, Germany (in Greek).

References

Balános, D. S. (1951), *Oi vyzantinoi ekklesiastikoí syngrafeís apó tou 800 méchri tou 1453* [The Byzantine ecclesiastical writers from 800 to 1453], Athens, Greece (in Greek).

Barber, C. S., Papaioannou, S. (2017), *Michael Psellos on Literature and Art: A Byzantine Perspective on Aesthetics*, Notre Dame, IN.

Beck, H. G. (1977), *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* [Church and theological literature in the Byzantine Empire], C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München (in Germ.).

Bezobrazov, P. V., Lyubarskiy, Ya. N. (2001), *Dve knigi o Mikhaile Pselle* [Two books about Michael Psellos], Alteya, Saint Petersburg, Russia (in Russ.).

Bibikov, M. V. (1998), *Istoricheskaya literatura Vizantii* [Historical literature of Byzantium], Alteya, Saint Petersburg, Russia (in Russ.).

Bibikov, M. V. (2004), *Byzantinorossica: svod vizantiyskikh svidetel'stv o Rusi. T. 1* [Byzantinorossica: The Code of Byzantine testimonies about Russia. Vol. 1], Yazyki slavyanskoy kultury, Moscow, Russia (in Russ.).

Dil', Sh. (2011), *Vizantiyskie portrety* [Byzantine portraits], transl. by Bezobrazova, M. V., Sretensky Monastery Publishing House, Moscow, Russia (in Russ.).

Hunger, H. (1978), *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* [The profane literature of the Byzantines], Bd. 1-2, C.H. Beck's Publishing House, Munich, Germany (in Germ.).

Kazhdan, A. P. (2012), *Istoriya vizantiyskoy literatury (850–1000 godov)* [History of Byzantine Literature (850–1000)], Alteya, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Kriarás, E. (1972), "Michael Psellos", *Byzantiná* [Byzantine], 4, 55-128 (in Greek).

Krumbacher, K. (1897), *Geschichte der byzantinischen Literatur* [History of Byzantine literature], C.H. Beck's Publishing House, Munich, Germany (in Germ.).

Ladinskiy, A. (1998), *Kogda pal Khersones* [When Chersonesos fell], AST, Moscow, Russia (in Russ.).

Larionov, A. V. (2006), "Michael Psellus as theologian and Church historian", *Mir Pravoslaviya* [The world of Orthodoxy], 6, 91-110 (in Russ.).

Lauritzen, F. (2013-2014), "Paraphrasis as interpretation. Psellos and a canon of Cosmas the Melodist (Poem 24 Westerink)", *Vyzantiná* [Byzantine], 33, 61-74.

Louth, A. (2007), *Greek East and Latin West the Church, AD 681–1071*, New York.

Moravcsik, G. (1983), *Byzantinoturcica* [Byzantinoturkika], E.J. Brill, Leiden, Netherlands (in Germ.).

Papanikolaou, S. R. (2016), *Portraíta vyzantinón aftokratóron (1042-1077) mésa apó ti Chronografía tou Michail Pselloú* [Portraits of Byzantine emperors (1042-1077) from the chronography of Michael Psellos], Athens, Greece (in Greek).

Sathas, K. (1872–1894), *Mesaionikí vivliothiki* [Medieval library], Vol. 1-7, Athens, Greece (in Greek).

Skabalanovich, N. A. (2004), *Vizantiyskoe gosudarstvo i Tserkov' v XI veke: Ot smerti Vasiliya II Bolgaroboytsy do votsareniya Alekseya I Komnina: v 2-kh knigakh* [The Byzantine State and the Church in the 11th century: From the death of Basil II of Bulgaria to the accession of Alexios I Komnenos: in 2 books], Oleg Abyshko Publishing House, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Valdenberg, V. (1945), "Philosophical views of Mikhail Psell", *Vizantiyskiy sbornik* [The Byzantine Collection], USSR Academy of Sciences Publishing House, Moscow–Leningrad, 249-255 (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Антишкин Андрей Викторович, аспирант кафедры филологии, Московская духовная академия, Троице-Сергиева Лавра, г. Сергиев Посад, Московская область, 141300, Россия; antishkin.av@gmail.com

ABOUT THE AUTHOR:

Andrey V. Antishkin, MA in Theology, PhD Student of Moscow Theological Academy (MthA), The Trinity Lavra of St. Sergios, Sergiev Posad, Moscow region, 141300, Russia; antishkin.av@gmail.com

УДК 1 (091)

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-6

Иеромонах Иоанн (Булыко И. П.) | Понятие «aggiornamento» в оценке Второго Ватиканского собора Анри де Любаком

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, наб. реки Мойки, д. 48, г. Санкт-Петербург, 191186, Россия; Bulyko12@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается ключевое понятие Второго Ватиканского собора (1962-1965) «aggiornamento» с точки зрения видного богослова и эксперта Собора Анри де Любака. Для выяснения данного понятия были применены исторический, сравнительный и аналитический научные методы. Вторым Ватиканский собор, который имел важное значение в истории католицизма, был призван оживить церковную жизнь, приняв ряд постановлений не только о внутренней жизни Церкви, но и о таких глобальных вопросах, как отношение Католической церкви к внешнему миру, к инославным и нехристианским религиям. Все эти вопросы связаны с понятием «aggiornamento», которое Анри де Любак понимает как изменения, которые совершаются на основе неповрежденной традиции Римско-католической церкви, а не как новшество или приспособление к духу времени. Будучи верным традиции, де Любак выступает против признания ценности других религий и релятивизма в отношении догматов и морали. В отношении постановлений Второго Ватиканского собора де Любак колебался между признанием важности обновления и опасениями по поводу духовного кризиса, который явился бы следствием нововведений Второго Ватиканского собора и неверности традиции.

Ключевые слова: обновление; традиция; Второй Ватиканский собор; Римско-католическая церковь; новое богословие; экуменизм

Для цитирования: Иеромонах Иоанн (Булыко И. П.). Понятие «aggiornamento» в оценке Второго Ватиканского собора Анри де Любаком // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 57-65. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-6

Hieromonk Ioann (Ivan P. Bulyko) | The concept of “aggiornamento” in the assessment of the Vatican II by Henry de Lubac

Herzen State Pedagogical University, 48 Moika Emb., Saint-Petersburg, 191186, Russia; Bulyko12@gmail.com

Abstract. This article examines the key concept Vatican II (1962-1965) "aggiornamento" from the perspective of Henri de Lubac, a prominent theologian and Council expert. For detection of the concept we used historical, comparative and analytical methods. Vatican II, which had an important significance in the history of Catholicism, was designed to revitalize the ecclesiastical life, accepting a number of decrees that concerned not only the internal life but they also touch such global questions as the relations of the Catholic Church to the external world, to the non-Catholic and

non-Christian religions. All these questions are connected with the concept of “aggiornamento” which Henry de Lubac understands as the changes that must be fulfilled on the foundation of the uncorrupted Tradition of the Roman Catholic Church, rather than as innovations or adaptations to the spirit of the times. Being faithful to the Tradition, de Lubac was against the acceptance of the values of other religions and the relativism in the relations to the dogmas and morality. As for the decrees of the Vatican II, de Lubac hesitated between the acceptance of the importance of renovation and the fear concerning the spiritual crisis? That could be the consequence of the infidelity towards the Tradition and innovations of Vatican II.

Keywords: renewal; tradition; Second Vatican Council; Roman Catholic Church; new theology; ecumenism

For citation: Hieromonk Ioann (Bulyko I. P.) (2021), “The concept of “aggiornamento” in the assessment of the Vatican II by Henry de Lubac”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 57-65, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-6

Второй Ватиканский собор (1962–1965), считающийся в Римско-католической церкви XXI Вселенским собором, сыграл важную роль в политическом и духовном курсе, который приняла Римско-католическая церковь. Решения Собора выходят далеко за рамки интересов Римско-католической церкви, так как решают глобальные вопросы, касающиеся не только внутренних проблем самой Римской церкви, но и ее отношений с другими Церквями и с внешним миром.

Своей первостепенной задачей, как это явствует из документов, Второй Ватиканский собор ставил так называемое «аджорнаменто» (итал. “aggiornamento”) – приспособление Церкви к современным условиям – обновление, реформация. Однако главный вопрос состоит в том, как должным образом понимать «аджорнаменто». И здесь нужно отметить, что существовало разное понимание этого явления и разное отношение к нему в среде маститых богословов и участников Второго Ватиканского собора. Одни считали, что обновление является признаком здорового развития Церкви и перемены необходимы, другие выступали яркими противниками обновления, говоря о том, что «аджорнаменто» – это не прогресс, а скорее регресс

для Церкви, это предательство Христа и всей традиции христианской Церкви.

Одной из знаковых фигур Второго Ватиканского собора, оказавшей значительное влияние на его решения, был монах иезуитского ордена Анри де Любак (1896–1991), выступавший консультантом по вопросам богословия на Соборе. Его позицию в отношении «аджорнаменто» можно охарактеризовать как умеренно консервативную.

Цель статьи – раскрыть понимание явления «аджорнаменто» в Римско-католической церкви видным католическим богословом Анри де Любаком с тем, чтобы составить адекватное представление о взглядах по данному вопросу самого де Любака.

Задачи, которые необходимо решить для достижения цели, это:

- во-первых, установить смысл понятия «аджорнаменто» в воззрениях Анри де Любака;
- во-вторых, выявить связь между «аджорнаменто» и церковной традицией в рассуждениях Анри де Любака;
- в-третьих, показать, в каких решениях Второго Ватиканского собора отразился феномен «аджорнаменто» и каково было отношение Анри де Любака к данным решениям.

В своем исследовании мы использовали следующие методы: аналитический, позволивший проанализировать позицию Анри де Любака в отношении «аджорнаменто»; исторический, который позволил нам посмотреть на позицию Анри де Любака с точки зрения истории; сравнительный, с помощью которого удалось сопоставить данную позицию с противоположными точками зрения.

Источниками для данной статьи послужили: во-первых, документы Второго Ватиканского собора (Второй Ватиканский Собор, 1997); во-вторых, труды самого Анри де Любака – «Заметки по Второму Ватиканскому собору» (De Lubac, 2007), а также его книги «Католичество» (Де Любак, 1992), «Мысли о Церкви» (Де Любак, 1993) и «Парадокс и тайна Церкви» (Де Любак, 1994).

При изучении позиции Анри де Любака нами была учтена следующая литература: Рудольф Водерхольцер «Встреча с Анри де Любаком. Его жизнь и труды» (Voderholzer, 2008), Лоик Фигурё «Анри де Любак и Второй Ватиканский собор (1960-1965)» (Figoureux, 2017). Также, говоря о «новом богословии», том движении, к которому принадлежал Анри де Любак, мы обращались к книге Юргена Меттепеннингена «Новое богословие» (Mettepenningen, 2010).

В связи с феноменом «аджорнаменто» среди недавних публикаций литература на русском языке, касающаяся темы обновления и реформации в Римско-католической церкви, немногочисленна. Существуют лишь некоторые статьи в энциклопедии, которые раскрывают этимологию понятия «aggiornamento»: словарные статьи в «Православной энциклопедии» (Пономарёв, Пучкин, Тюшагин, 2004; Поташинская, 2004). Также из русскоязычной литературы следует назвать труд митрополита Никодима (Ротова), посвященный Папе Иоанну XXIII (Никодим (Ротов), митр., 1978). Что касается исследований на русском языке, то здесь упомянем недавнюю статью по феномену

«аджорнаменто» (Иоанн (Булыко), иером., 2020). В западной литературе тема «аджорнаменто» освещается в научных трудах Альбериги (Alberigo, 1993), Банкувера (Berkouwer, 1965; Berkouwer, 1968); Шеню (Chenu, 1935), Ива Конгара (Congar, o. p., 1963), Лонергана (Lonergan, 1996), О'Мелли (O'Malley, 2008), Флинна (Flynn, Murray, 2012).

Анри де Любак был представителем так называемого «нового богословия» – богословского течения 1930–1950-х годов, которое должно было задать тон для католического богословия Второго Ватиканского собора и которое было ориентировано на истоки христианской веры в противоположность основывающейся исключительно на схоластике системе. Богословию нужно было восстановить связь с живой реальностью веры; для достижения этой цели представители данного течения должны были признать острую необходимость восстановить связи богословия с историей, особенно с мыслью самого Фомы Аквинского, а не только с теми, кто писал о нем. Черпать из колодца истории означало для них возвращение к истинным источникам веры и, следовательно, трансформацию веры в живой предмет теологии. Главной целью их стремлений было усвоение Вторым Ватиканским собором того, что источники веры служат перво-степенной основой, а также развенчание неосхоластики (Mettepenningen, 2010: 4).

Будучи представителем такого течения, как «новое богословие», Анри де Любак понимал «аджорнаменто» как возвращение к истокам благодаря Традиции. Он считал, что если и можно говорить об обновлении церковной жизни, то это обновление должно быть укоренено в Предании Святой Церкви, в живых источниках веры, ибо только Предание может дать целостный взгляд на христианскую веру, и только исходя из Предания Церкви, можно судить о том, традиционен ли католицизм или нет (Voderholzer, 2008: 5).

Напротив, «аджорнаменто», понимаемое как новшество, как приспособление к

духу времени для Анри де Любака было недопустимо, ибо оно может привести к предательству веры, так как подрываются сами основы того, что проповедовал Христос и чему учили апостолы. Обновление, которое не основывается на Предании Церкви, теряет свою догматическую основу и допускает релятивизм в вере (Figoureaux, 2017: 120).

Де Любак был в корне не согласен с тем утверждением, что Второй Ватиканский собор привнес радикальное новшество, которое происходит от недостатка веры и христианского духа. «Аджорнаменто», согласно Анри де Любаку, касается только изменения социальной структуры Церкви. Это не означает для Церкви оставления своего вероучения, порывания со своим прошлым, но это – переосмысление всего и формулирование основ веры на новом языке для того, чтобы, обращаясь ко всем людям, Церковь была понятна для всех (Де Любак, 1992: 56).

Де Любак считал, что, будучи обращенной ко всем людям, Церковь должна открыться миру, чтобы остаться верной самой себе. Но она должна открываться таким образом, чтобы не допустить вторжения в христианство смутного синкретизма и тенденции вторжения мира, как если бы Евангелие не могло бы дать ключ к разрешению проблем современности. «Именно с таких соображений в зеркале Евангелия Церковь начала свое аджорнаменто, именно ведя диалог с миром, она совершит свое изменение» (Де Любак, 1993: 73). Согласно де Любаку, реформа, обновление, открытость миру, экуменизм, религиозная свобода должны пониматься как требование очищения и углубления христианского духа. В противном случае при несоблюдении данного требования такое обновление может привести к безразличию, аморфности, либерализму, уступке духу мира и предательству веры и нравственности (Де Любак, 1994: 177).

Но, говоря о том, что Церковь должна быть открытой для мира, де Любак настаивал на четком различии Церкви и

внешнего мира. Он настаивал на том, что христианин должен получать истину откуда, откуда она приходит, потому что Бог – Слово – Логос действует во всех людях, даже в язычниках. «Люди могут признать себя марксистами и думать, что они поступают соответственно с этим мировоззрением, почти в христианском стиле. Они могут обнаруживать в общей основе человечества человеческие истины, которые они могут сделать даже плодотворными более, чем христиане. Они могут боготворить христианские истины, которые проникают в человеческую материю на протяжении двух тысяч лет» (De Lubac, 2007: 125).

Де Любак всегда боялся открытости миру, вторжения мира, который стремится к профанации Евангелия и Церкви. «Молодой богослов, вышедший в первый раз из своего острова Морис в Европе, растерялся. Он должен изучать в этом году учение о Церкви. Но кто-то из его товарищей говорит ему: Церковь и мир – одно и то же, техника – это прогресс, вот Церковь» (De Lubac, 2007: 135). Это тенденция, которую де Любак анализирует и интерпретирует: «Нужно признать господство Христа над Вселенной для того, чтобы сказать, что Церковь и мир во всем едины и сформировать Церковь» (De Lubac, 2007: 150). Де Любак утверждает, что такие тенденции проявились и на Соборе.

Энциклика Папы Павла VI «Его Церковь» от 6 августа 1964 года (Второй Ватиканский Собор, 1997: 190) имела очень важное значение в глазах де Любака, который считал, что именно ей Собор должен руководствоваться, осуществляя диалог с внешним миром. Де Любак приветствовал и признавал диалог с атеистами, потому что приглашение к диалогу, по его мнению, является приглашением реализовать христианское призвание: проповедовать Евангелие Христова даже тем, кто не знает Бога. Для де Любака, так же, как и для Папы истинное значение диалога христианина состояло в том, чтобы ни в коей мере не поступаться верой, которая является осно-

вой христианского мировоззрения (Voderholzer, 2008: 47).

Согласно де Любаку, Папа Павел VI продемонстрировал в своей речи после второй сессии, каковым должно быть то обновление, к которому стремился его предшественник Папа Иоанн XXIII. «Аджорнаменто должно действовать изнутри, в сердцах всех, в отношении веры. В христианстве именно жест веры руководит всем. Этот жест веры Папа реализует через паломничество молитвы, покаяния и духовного обновления, идя поклониться Иисусу Христу в место, где Он родился, прожил, умер и воскрес. Через него Церковь возвещает, что она есть Церковь Иисуса Христа, которая не желает быть другой. Не делая себя центром, она все относит к Иисусу Христу. Она в некотором роде умалется, припадая к стопам Христа. Среди главных реформ, которые составляют программу аджорнаменто, сегодня много говорят об определенной децентрализации... Эта децентрализация состоит в том, что Церковь Христова действует непрерывно сама под действием Святого Духа Христова, но люди, которые ее составляют, действуют несовершенным образом; эта духовная децентрализация, в которой проявляется ее самая глубокая сущность и что поездка папы во Святую землю в качестве смиренного почитателя делается явной в глазах всех, в то же время являясь вызовом. Символическое богатство и плодотворность такого жеста неисчерпаемы... Все мы должны иметь большую надежду. Нет, Церковь не ищет своей собственной славы, но только славы своего Господа. В этом долгом паломничестве, который ведет ее от Иерусалима земного к Иерусалиму Небесному, она желает следовать смиренно этим стопам, сообразуясь со своим примером, как и со своим словом. Если она призывает всех людей, то именно для того, чтобы вести их, сообщая им единое спасение, которое происходит от Него» (De Lubac, 2007: 201-202). Исходя из данной цитаты, можно сделать вывод, что для де Любака «аджорнаменто» состоит,

прежде всего, во внутреннем обновлении через более решительный возврат к духу Евангелия и требованиям веры, которые имеют основание в двух документах собора: в «*Lumen Gentium*» и в догматической конституции «Об Откровении».

Говоря о том, как реализовывалась задача «аджорнаменто» на Втором Ватиканском соборе, де Любак печалился по поводу атмосферы общей сдачи позиций, пренебрежения значением христианской традиции. Именно отвержение значения традиции доставляло особое страдание де Любаку. «Эта замечательная христианская традиция... я всю жизнь изучал ее, без исключения, без личного выбора, я использовал ее во всех смыслах как огромный лес, который изобилует самыми различными и самыми лакомыми плодами. Я погружался в ее глубины. Она меня научила тайне существования, тайне человека и тайне Бога, то, что мне придает смысл жизни и надежды. Я попытался познать ее и полюбить. Но сейчас вокруг меня, даже в Церкви, среди моих ближних, очень зло отзываются о ней и брызжут на нее слюной. Отсутствие всякого исторического смысла, непонимание духовных вещей, заботы о вкусах дня, некритичное восприятие поверхностной реальности, все это объединяется для усиления некоей проникающей сложности худшего качества, которая искажает даже справедливые замечания, которые могли бы быть спасительными» (Voderholzer, 2008: 67).

Пренебрежение традицией, по мысли де Любака, обнаруживается, прежде всего, в вероучении и нравах. Находясь в Риме, де Любак открыл для себя некоторых проповедников и профессоров, которые выражали либеральную позицию в отношении к догматам. Он был обеспокоен мыслями о Евхаристии, в частности, среди богословов Голландии, а также его беспокоила тема, популярная во Франции, касающаяся морали брака (Сомарасвати, 2006: 167). «Сегодня то, что основательно характеризует брак, это взаимная любовь и ничто более не может позволить войти в есте-

ственную перспективу чадородия. Сексуальный грех считается очень серьезным, он считается чем-то грязным, нарушением закона, запрета... Все эти порицания носят псевдосоциальный, этико-религиозный характер – все они недостаточно проанализированы. Было бы нормальным поставить вопрос заново. Фома Аквинский ничего не говорил о парковке в Париже. Нужно говорить заново в соответствии с традиционными позициями. Поскольку Церковь канонизирует удавшиеся революции, нужно иметь смелость совершать грех, чтобы можно было из него выйти. Подлинный смысл человеческой любви должен быть открыт» (De Lubac, 2007: 350). Все эти умеренные разговоры могли только удручать де Любака. Он не был враждебно настроен к новшествам, совсем напротив, но, по его мнению, все новшества должны согласовываться с традицией, которая является носителем Евангельского учения.

Потеря смысла традиции клириками отражается, по мысли де Любака, в инновационных литургических толкованиях и переводах. Де Любак жаловался на грубую эксцентричность под видом литургической реформы, небрежное отношение к мессе. Литургическое обновление не всегда способно избежать безвкусицы, и де Любак утверждал, что переводы не всегда учитывают символы и нюансы, а также глубину Тайны. Он сурово констатировал: «Риск, что наши литургические собрания будут похожи все более и более на классы начальной школы в сочетании с казармой, состоящей из части продвинутых молодых священников, которая является некоей военной диктатурой» (De Lubac, 2007: 420). Перевод «Символа веры», выполненный национальным центром литургического пастырства, по мнению де Любака, почти не соответствует ему. В своих замечаниях де Любак критикует выражение «Верую в Церковь», ибо в Церковь не веруют так же, как в Бога, и выражение «той же природы, что и Отец» консубстанциально для определения Сына (De Lubac, 2007: 480).

Де Любак высказывался также против того, чтобы признать ценности различных религий и сотрудничать с ними. Он боялся, что это признание может привести к ослаблению веры, и выражал опасение по поводу релятивизма. Де Любак оставался верен тому, о чем писал в книге «Католицизм»: «Вне христианства не все обязательно искажено, далеко не все... но то, что не является детским, рискует всегда отклониться или в конечном итоге снова пасть. Вне христианства ничего не приходит к своей цели, к единой цели, к которой устремлены человеческие желания бессознательно, все усилия человеческие, которые есть объятия Бога во Христе. Самые прекрасные и самые сильные из этих усилий нуждаются в оплодотворении христианством, чтобы произвести свой вечный плод, и поскольку им не хватает христианства, они, несмотря на противоречивые явления, углубляют в человечестве Пустоту, откуда вырастает крик к единой Полноте и ей открывается более сильно рабство, где она протянет руку к Освободителю» (Де Любак, 1992: 88).

В главе седьмой своей книги «Католицизм» Анри де Любак пишет, что спасение для человеческого рода состоит в приобретении Христа, что возможно только через Католическую церковь, единственную полноправную благовестницу христианского Откровения. Вне христианства, полностью неповрежденного, ничего не достигает своей цели. Нужно ли из этого сделать вывод, что все нехристиане осуждены? Конечно же, нет. Для де Любака выражение «вне Церкви нет спасения» понимается как «именно через Церковь и только через Церковь Вы будете спасены», ибо именно через Церковь приходит спасение, которое начинает действовать для человечества. Следовательно, нехристиане «хотя и не пребывают в нормальных условиях для спасения... тем не менее смогут обрести спасение вследствие таинственных связей, которые объединяют их с верующими. Они могут быть спасены, потому что причастны человечеству, которое

предназначено для спасения» (Де Любак, 1992: 100). Для де Любака христианство – это обычный путь ко спасению.

В целом, исходя из «Записок о Втором Ватиканском соборе» де Любака, можно констатировать тот факт, что он оставался верен перспективе «аджорнаменто», укорененного в традиции. Он был доволен некоторыми текстами, особенно «Люмен Гентиум», а также документом «Об Откровении», которые знаменовали собой возвращение к великой Традиции, таковой, какой она показана у него в книгах. Он был доволен также прогрессом экуменизма на земле его детства – во Франции. Однако он выражал обеспокоенность по поводу диалога Церкви и мира (De Lubac, 2007: 560).

Что касается в целом впечатления де Любака от Второго Ватиканского собора, то он колебался между надеждой обновления, принесенной Собором, и боязнью углубления духовного кризиса, который мог бы наступить после принятия определенных решений, в которых явно выражено пренебрежение традицией: «Хотя в целом я доволен, но я не могу отогнать от себя меланхолические мысли. Все эти соборные тексты будут ли достаточно сильно противостоять мягким и секуляризированным интерпретациям христианской веры? Слишком многие умы склоняются сегодня к этому смыслу и в атмосфере, созданной Собором, они имеют возможность вбить клин. Совершится ли желаемое обновление? Готовы ли мы к проповеди?» (De Lubac, 2007: 562). У де Любака более всего вызывали беспокойство секуляризация и стирание трансцендентного вертикального измерения христианства в пользу горизонтализма. Именно эти тенденции являются разрушительными для христианского мировоззрения, и, чтобы им противостоять, по мнению де Любака, нужно быть крепко укорененным в христианскую традицию, и только укорененное в ней обновление допустимо в Церкви. Всякое же новшество, которое чуждо традиции, несет в себе раз-

рушение, обеднение и нивелирование христианства.

Таким образом, рассмотрев вопрос о взгляде богослова-иезуита Анри де Любака на «аджорнаменто», мы можем сделать следующие выводы:

- во-первых, феномен «аджорнаменто» для де Любака строго связан с понятием Традиции, с Преданием Святой Церкви. Только в согласии с ней возможно обновление церковной жизни;

- во-вторых, де Любак совершенно не принимает взгляд на «аджорнаменто» как на новшество, приспособление Церкви к духу времени. Такая новация может иметь разрушительные последствия для Церкви. Это может привести к секуляризации Церкви, и Церковь тогда не будет сама собой;

- в-третьих, де Любак, настаивая на том, чтобы Церковь была открыта по отношению к миру, четко проводил различие между сферами Церкви и мира. Смещение данных сфер может привести к нивелированию духовных ценностей и к обезличиванию Церкви;

- в-четвертых, говоря об экуменизме, Анри де Любак выступает против принятия ценностей других религий, так как существует только одна истина, и она заключена в христианстве. Признание ценности других религий могло бы привести к релятивизму, к признанию относительности христианских ценностей, тогда как для де Любака христианские ценности абсолютны.

Подводя итог всему вышесказанному, мы можем заключить, что позиция Анри де Любака достаточно консервативна. Для него важна верность церковному Преданию: обновление церковной жизни возможно и даже необходимо, но при этом должна быть согласованность с Преданием.

Литература

Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. Брюссель: Жизнь с Богом, 1997. 580 с.

Де Любак, А. Католичество. Социальные аспекты догмата. Милан: Христианская Россия, 1992. 397 с.

Де Любак, А. Мысли о Церкви. Милан: Христианская Россия, 1994. 303 с.

Де Любак, А. Парадокс и тайна Церкви. Милан: Христианская Россия, 1993. 142 с.

Иоанн (Булыко), иером. Феномен «aggiornamento» и Второй Ватиканский Собор // Вестник САФУ. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2020. № 5. С. 98-105.

Никодим (Ротов), митр. Иоанн XXIII, Папа Римский // Богословские труды. Сб. 20. Москва: Издание Московской Патриархии, 1978. С. 83-240.

Пономарёв, В.П., Пучкин, Д.Э., Тюшагин, В.В. Второй Ватиканский Собор // Православная энциклопедия. Т. VII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 650-659.

Поташинская, Н.Н. Aggiornamento // Православная энциклопедия. Т. I. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 660.

Berkouwer, G.C. Retrospective of the Council. New York: Cambridge University Press, 1968. 567 p.

Berkouwer, G.C. The Second Vatican Council and the New Catholicism. New York: University Press, 1965. 677 p.

Chenu, M.-D. La position de la théologie // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. 1935. № 24. P. 257-284.

Congar, Y., o. p. Une vraie et fausse réforme dans l'Eglise. Paris: Cerf, 1963. 623 p.

Coomaraswamy, R.P. The Destruction of the Christian Tradition. Bloomington: World Wisdom, 2006. 345 p.

De Lubac, H. Carnets du Concile. Paris: Cerf, 2007. 900 p.

Figoureux, L. Henri de Lubac et le Concile Vatican II (1960–1965). Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 102. Belgium: Brepols Turnhout, 2017. viii + 426 p.

Flynn, G., Murray, P. Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology. Oxford, New York, 2012. 250 p.

Lonergan, B.J.F. The Tradition from a Classic World-view in Historical Mindedness. A second Collection: Papers. Toronto: University of Toronto Press, 1996. 467 p.

Mettenpenningen, J. Nouvelle Théologie. New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II. New York: T&T Clark International, 2010. 218 p.

O'Malley, J.W. What Happened at Vatican II. Cambridge MA/London: Harvard University Press, 2008/2010. xi + 380 p.

Voderholzer, R. Meet Henri de Lubac. His Life and Work. San Francisco: Ignatius Press, 2008. 222 p.

References

Berkouwer, G. C. (1965), *The Second Vatican Council and the New Catholicism*. University Press, New York.

Berkouwer, G. C. (1968), *Retrospective of the Council*. Cambridge University Press, New York.

Chenu, M.-D. (1935), "The position of theology", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 24, 257-284 (in French).

Congar, Y., o. p. (1963), *Une vraie et fausse réforme dans l'Eglise* [A true and false reform in the Church]. Cerf, Paris (in French).

Coomaraswamy, R. P. (2006), *The Destruction of the Christian Tradition*. World Wisdom, Bloomington.

De Lubac, H. (1992), *Katolichestvo. Sotsialnye aspekty dogmata* [La Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme], Transl. by Zelensky, V., Christianskaya Rossia, Milan (in Russ.).

De Lubac, H. (1993), *Paradoks i tayna Tserkvi* [Paradoxe et mystère de l'Eglise], Transl. from French, Christianskaya Rossia, Milan (in Russ.).

De Lubac, H. (1994), *Mysli o Tserkvi* [Meditation sur l'église], Transl. from French, Christianskaya Rossia, Milan (in Russ.).

De Lubac, H. (2007), *Carnets du Concile*, Cerf, Paris (in French).

Figoureux, L. (2017), *Henri de Lubac et le Concile Vatican II (1960–1965)* [Henri de Lubac and the Second Vatican Council (1960-1965)], Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 102, Brepols Turnhout, Belgium (in French).

Flynn, G. and Murray, P. (2012), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford, New York.

Ioann (Bulyko), hierom. (2020), "The phenomenon 'aggiornamento' and the Second Vatican Council", *Vestnik SAFU, Gumanitarnye i Soysialnye Nauki* [Bulletin of NAFU. Humanitarian and Social Sciences], 5, 98-105 (in Russ.).

Lonergan, B. J. F. (1996), *The Tradition from a Classic World-view in Historical Mindedness. A second Collection: Papers*, University of Toronto Press, Toronto.

Mettepenningen, J. (2010), *Nouvelle Theologie. New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, T&T Clark International, New York.

Nikodim (Rotov), mitr. (1978), "John XXIII, Pope of the Rome", *Bogoslovskiye trudy* [Theological Works], Vol. 20, Publishing House of the Moscow Patriarchate, Moscow, Russia, 83-240 (in Russ.).

O'Malley, J. W. (2008/2010), *What Happened at Vatican II*, Harvard University Press, Cambridge MA/London.

Ponomarev, V. P., Puchkin, D. E., Tugashin, V. V. (2004), "The Second Vatican Council", *Pravoslavnaya Entsiklopedia* [Orthodox Encyclopedia], Vol. VII, Tserkovno-nauchny tsentr Pravoslavnaya Entsiklopedia, Moscow, Russia, 650-659 (in Russ.).

Potashinskaya, N. N. (2004), "Aggiornamento", *Pravoslavnaya Entsiklopedia* [Orthodox Encyclopedia], Vol. I, Tserkovno-nauchny tsentr Pravoslavnaya Entsiklopediya, Moscow, Russia (in Russ.).

Voderholzer, R. (2008), *Meet Henri de Lubac. His Life and Work*, Ignatius Press, San Francisco, California.

Vtoroy Vaticansky Sobor. Dokumenty. Postanovleniya (1997) [The Second Vatican Council. Documents. Decrees], Zhizn s Bogom, Brussel, Belgium (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Булыко Иван Петрович (Иеромонах Иоанн), кандидат богословия, магистр обществоведческого образования, аспирант кафедры истории религии и теологии Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, набережная реки Мойки, д. 48, г. Санкт-Петербург, 191186, Россия; *Bulyko12@gmail.com* ORCID 0000-0001-5182-6310

ABOUT THE AUTHOR:

Ivan P. Bulyko (Hieromonk Ioann), PhD in Theology, Master of Human Sciences, Postgraduate Student of the Department of History of Religion and Theology, Herzen State Pedagogical University, 48 Moika Emb., Saint-Petersburg, 191186, Russia; *Bulyko12@gmail.com* ORCID 0000-0001-5182-6310

УДК 82.091

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-7

Касымова З. А.

**Расколотое сознание героя времени: о диалогичности
в романе А. Чулпана «Ночь и день»**

Негосударственное образовательное учреждение "Andijan-Phoenix", проспект Навои, д. 71,
г. Андижан, 170100, Узбекистан; zk67185@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена исследованию актуальной проблемы отражения диалогического сознания человека в художественных текстах на примере романа А. Чулпана «Ночь и день». На основе анализа образа главного героя произведения рассмотрено своеобразие диалогических отношений Мирякуба с внешним миром, взаимосвязей между духовной и физической сущностями героя, а также диалогических взаимодействий на глубинном уровне сознания героя. Подчеркнуто, что Мирякуб как герой своего времени является носителем расколотого сознания, в котором Я-активное и Я-рефлектирующее не представляют цельным единством, а состоят из фрагментов, порой болезненно противоречащих друг другу. Так, ущемленное эго героя активизирует в нем деятеля, стремящегося исправить несправедливое по отношению к нему стечение обстоятельств, формируя своеобразный кодекс бизнесмена, смеющего попирать законы нравственности, против чего серьезно протестует часть его рефлектирующего сознания, основанного на мусульманских и – шире – общечеловеческих ценностях. Борьба между обоими субъектами сознания героя проявляется на нескольких уровнях диалогических отношений: 1) взаимодействие, не достигающее уровня речи; 2) внутренний монолог/диалог; 3) озвученный монолог. Анализ этих уровней диалогических отношений помог охарактеризовать своеобразие системы диалогичности сознания человека, отраженной в романе «Ночь и день», а также подтвердил, что А. Чулпан далеко опередил своих современников в понимании и решении проблем диалогизма.

Ключевые слова: диалогизм; сознание; внешний мир; физическое; духовное; глубинный уровень сознания; Я-активное; Я-рефлектирующее; внутренний монолог; озвученный монолог

Для цитирования: Касымова З. А. Расколотое сознание героя времени: о диалогичности в романе А. Чулпана «Ночь и день» // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 66-79 DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-7

Z. A. Kasymova

**The fractured consciousness of the time hero: dialogicity
in A. Chulpan's novel "Night and Day"**

Non-governmental Educational Institution "Andijan-Phoenix", 71 Navoi Ave., Andijan, 170100,
Uzbekistan; zk67185@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the study of the topical problem of reflecting the dialogic consciousness of a person in literary texts, using the example of the novel

“Night and Day” by A. Chulpan. Based on the analysis of the image of the novel’s main character, the uniqueness of the dialogical relationship of Miryakub with the outside world, the relationship between his spiritual and physical entities, and dialogic relations at the subtle level of the hero’s consciousness are considered. It is emphasized that, as a hero of his time, Miryakub was the bearer of fractured consciousness, in which the active Self and the reflecting Self of the hero were not integral, but consisted of fragments, sometimes painfully contradicting each other. So, the hero’s hurt ego turned him into an active figure, who was trying to fix the unjust conditions around him, forming a code of a businessman who dares to violate the laws of morality, against which part of his reflective consciousness, based on Muslim and – more broadly – universal values, seriously protests. The struggle between both subjects of the hero’s consciousness was manifested at several levels of dialogic relations: 1. interaction that does not reach the level of speech, 2. internal monologue/dialogue, 3. voiced monologue. The analysis of these levels of dialogic relations helped to characterize the peculiarity of the system of dialogic consciousness of a person, reflected in the novel “Night and Day”, and also confirmed that A. Chulpan was far ahead of his contemporaries in understanding and solving the problems of dialogism.

Keywords: dialogism; consciousness; external world; physical; spiritual; subtle level of consciousness; I-active; I-reflective; internal monologue; voiced monologue

For citation: Kasymova Z A. (2021), “The fractured consciousness of the time hero: dialogicity in A. Chulpan’s novel “Night and Day”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 66-79, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-7

Философия диалога, впервые предложенная М. Бубером (Бубер, 1995, 1998) и впоследствии разработанная М. Бахтиным (Бахтин, 1979), не перестает привлекать внимание исследователей (Лифинцева, 1999; Гордиенко, 2011; Прихода, 2011; Даренский, 2015; Паксина, 2015), посвящающих свои работы важным вопросам, связанным со значением диалога для развития культуры (Волкова, 2008; Тихонова, 2009; Бармин, 2012), общества и человеческого сознания (Гордиенко, 2011). К исследованию проблемы человеческого сознания подходят и с философской (Волкова, 2008; Клецкова, 2013), и с психологической (Улыбина, 2001), и с лингвистической (Чалыкова, 2017) точек зрения. Художественная литература как результат когнитивной и творческой активности автора продолжает оставаться благодатным материалом для изучения особенностей человеческого сознания, и подобные исследования проводятся сегодня на материале национальных литератур, охватывая

различные периоды развития искусства слова (Куронов, Шералиева, 2020). Проблема диалогичности сознания человека вошла и во многие художественные произведения первой трети XX века. Своеобразная ее система представлена в романе узбекского писателя и поэта Абдулхамида Чулпана (1897–1938) (Чулпан, 2000).

Второй в истории узбекской литературы роман «Ночь и день» (1936 г.) отражает события в жизни Туркестана в преддверии Первой мировой войны. К тому времени почти полвека в составе Российской империи существенно изменили облик края, социальную и политическую ситуацию в нем. Это, естественно, отразилось и на проблематике романа, и на системе образов. Более того, в романе «Ночь и день» А. Чулпану удалось применить новейшие на тот момент достижения философской антропологии. Мы уже обращались к анализу внутреннего диалога главного героя романа в наших предыдущих работах (Касымова, 2008). Однако необхо-

димо отметить, что в изображении образов Мирякуба и Акбарали мингбаши А. Чулпан предложил уникальное решение проблемы диалогичности человеческого сознания. Образ Мирякуба уже был серьезно исследован в узбекском литературоведении (Куронов, 2004), поэтому в данной статье мы постараемся рассмотреть его в диалогическом контексте.

Мирякуб, возможно, единственный из героев романа, который обладает огромным количеством характеристик, порой самых противоречивых. Начинается описание героя с упоминания прозвища, подаренного ему жителями кишлака: «эпакка» – «ловкач». Они же считают его «асл мингбоши» – «истинный мингбаши», потому что знают, что Акбарали мингбаши держится у власти только благодаря Мирякубу. Однако, пытаясь охарактеризовать род деятельности своего героя, А. Чулпан вынужден чаще исходить из отрицаний: не облеченный властью человек, и для мингбаши он не секретарь, не переводчик, и русского языка-то толком не знает... («Вроде Мирякуб не является чиновником, к тому же для мингбаши он не секретарь, и не переводчик, он и русского языка-то толком не знает... но почему он всегда сопровождает мингбоши? Почему?»¹ (Чулпан, 2000: 60)) (выдержки из романа приводятся в нашем переводе. Оригинальный текст представлен в концевых сносках – К. З.), а все же без него не может мингбаши решить ни одной из своих проблем. И если постоянное присутствие Мирякуба в пределах функционирования мингбоши заставляет посторонних характеризовать их как «покровитель» и его «дитя» («Солнце клонилось к закату, когда в главные ворота вошли “папаша” и его “сын-нок”»² (Чулпан, 2000: 171)), то близкие

люди хорошо знают истинное соотношение ролей. Так, Хадичахон – первая жена мингбаши – утверждает, что на самом деле Мирякуб – это «мать», а мингбоши – его «дитя» («Нелегко Вам приходится, Мирякуб! – сказала она. – Господин мингбаши словно младенец какой, а Вы – его мать... Без Вас этот человек просто с голоду помрет...»³ (Чулпан, 2000: 173)).

Каждый из значимых персонажей произведения имеет свое собственное представление о Мирякубе и определяет его по-своему. Так, наиб (здесь: сановник, глава региона, представитель имперской власти) по праву считает Мирякуба «редким человеком»⁴ (Чулпан, 2000: 59) и восхищается его умением вести дела. Не удивительно, что он сравнивает его с американцем, подчеркивая его предпринимательскую хватку («Ты прямо как американец какой-то, Мирякуб! – воскликнул сановник. – Вот только, не обижайся, конечно, напрасно родился среди этой сартии!»⁵ (Чулпан, 2000: 61)).

Друг Мирякуба – владелец публичных номеров – искренне восхищается его изысканным вкусом, когда тот выбирает Марию – седьмую из одиннадцати предложенных ему женщин, за что называет его французом («И, увидев, что он выбрал именно эту – седьмую девушку, приятель хлопнул Мирякуба по плечу и только сказал: “Браво, Мирякуб! Дитя сартов – француз...”»⁶ (Чулпан, 2000: 123)). Интересно, что определение «француз» по отношению к Мирякубу мелькнуло в романе еще один раз, на этот раз уже с точки зрения Марии.

³ «Сизга жавр бўлди, Мирёкуб! — деди. — Мингбоши додхо худди бир гўдак бола; сиз — она... Сиз бўлмасангиз, очидан ўлади у киши...» (1, 173)

⁴ «Ноёб одамлардан» (1, 59)

⁵ «— Сен худди бир америкаликка ўхшайсан, Мирёкуб! — деди тўра. — Лекин кўнглингга оғир олма, чакки шу сартия ичида туғилиб қолгансан!» (1, 61))

⁶ «Шу учун еттинчисининг танлаганини кўриб, ош-наси Мирёкубнинг елкасига қокди ва «Ўлма, Мирёкуб! Сарт боласи — француз...», деб қўйди.» (1, 123))

¹ «Мирёкуб амалдор бўлмаса, лоақал мингбошига мирза ё тилмоч бўлмаса, ўзи ўрус тилини тузук-куруқ билмаса... нега мунақа мингбошининг кетидан элчиб юрарди? Негат?» (1, 60))

² «Кун ботишга бораётган вақда «отахон» билан «болахон» катта дарвозадан кириб бордилар.» (1, 171)

Она тоже по достоинству оценила тонкое обращение с ней как с женщиной, которое сумел продемонстрировать Мирякуб («Ну этот хоть повел себя как торговец, способный ценить купленный товар, – подумала она. – Сумел подойти к женщине как некий утонченный француз! Вот если бы все клиенты были такими!»⁷ (Чулпан, 2000: 129)). Продолжая встречаться с ним, Мария сформировала собственное видение Мирякуба. В ее восприятии герой прошел следующие стадии эволюции: «клиент / клиент, не похожий на других / возлюбленный азиат / оригинальный тип / ох уж этот азиат / дикий азиат / Жакоб / Жакобчик / муж».

Примечательно, что, изображая своего героя, А. Чулпан использует сравнения с животными, но из всего животного мира для характеристики Мирякуба находит наиболее приемлемыми змею и лису. Змея упоминается, когда Мирякуб подслушивает важную беседу наiba и инженера, из которой узнает о будущем строительстве железной дороги – предприятия, на котором ему удалось заработать невероятно большие деньги («сановник посматривал на Мирякуба все тем же (как бы извиняющимся) взглядом, но, однако, и он не знал, что в такие моменты, даже если оба глаза Мирякуба смотрят в книгу, его оба уха наостроены, как змея, приготовившаяся гипнотизировать свою жертву»⁸ (Чулпан, 2000: 60)). В данном фрагменте важно использование контраста: глаза – уши. Глаза устремлены в книгу, а уши – подслушивают ценную информацию. Интересно, что и в дальнейшем при описании героя чаще всего А. Чулпан говорит о черных (красивых) глазах Мирякуба, способных очаровывать (Марию), но, видимо, в то же время

и гипнотизировать, чем, скорее всего, и объясняются его успехи в бизнесе. Сравнение с лисой появляется в беседе Мирякуба с мингбаши («Лис, носящий прозвище “ловкач”, тут же почувствовал тщетные волнения, лежащие в основе заданного вопроса»⁹ (Чулпан, 2000: 91)), подчеркивая чувствительность героя, который предстает здесь как тонкий психолог. Однако, как известно, образы змеи и лисы имеют метафорическое значение, которое не сводится только к утонченной чувствительности, но также включает в себе понятия «опасный» и «хитрый». Именно эти эпитеты более всего характеризуют Мирякуба-бизнесмена. Он ведет большие дела в городе и не платит налогов. Он называет мингбаши хозяином, но на деле считает его верблюдом, которого водит под уздцы, являясь предводителем каравана. Он мастерски устраивает дела мингбаши и в то же время готовится прибрать к рукам все имущество после его смерти, как он надеется, скорой. Он уводит Марию из публичного дома, даже не предупредив об этом своего «приятеля» – ее работодателя, и радуется тому, что сумел оставить последнего в дураках («Мирякуб вышел на улицу, посмеиваясь над глупостью своего приятеля»¹⁰ (Чулпан, 2000: 154)). Он настолько изворотлив и настолько хитер, что не может не вызвать восхищения мингбоши, который искренне полагает, что Мирякуб работает для его блага («По его мнению, как одежда становится мала для растущего ребенка, так и прозвище “ловкач” уже было мало для Мирякуба. Необходимо было для него подобрать другое прозвище, но таковое не смогли бы уже найти жители этого кишлака, для этого надо было, чтобы сам Амир Навои, или Мавляна (господин) Джами, или может быть сам Шамашраб вернулись

⁷ «Бу, ҳеч бўлмаса, олган молини қадрлай оладиган савдогар муомиласини қилди-ку, – деб ўйлади у. – Хотин кишига нозик тарбияли бир француз каби яқинлаша билди-ку! Кошки ҳамма харидор шундай бўлса!» (1, 129))

⁸ «тўра бояги қараш билан Мирёқубга қараб қўяр, лекин ундай фурсатларда унинг икки кўзи китобда бўлса ҳам икки қулоғи, аврашга тушган илондай, диккайганини тўра билмас эди». (1, 60))

⁹ «Эпақа» лақабини ташийдиган тулки у саволнинг остида ётган беҳуда ташвишларни дарҳол пайқади (1, 91))

¹⁰ Мирёқуб ўз дўстининг аҳмоқлигидан қулиб, кўчага чикди (1, 154))

с того света»¹¹ (Чулпан, 2000: 94)). На самом деле Мирякуб, что бы он ни делал, все время ищет свою выгоду, что оправдано родом его занятий: бизнес.

Как истинный бизнесмен Мирякуб часто надевает различные маски. Он приспособливается к обстоятельствам и ведет себя определенным образом, в зависимости от создавшихся условий. Так, поймав на себе отеческий взгляд наиба, он отвечает ему взглядом избалованного сына («(Сановник) посмотрел на Мирякуба, как посмотрел бы добрый отец на своего любимого ребенка, тепло и нежно улыбаясь. Мирякуб тоже возразил ему как балованный сын»¹² (Чулпан, 2000: 59)). Маска веселья появляется на его лице в случаях, когда перед ним возникает сложное препятствие или сложно разрешимая задача. Так, сообщая мингбоши о разгромной статье в его адрес, написанной после того, как тот закрыл школу джаидов, Мирякуб смеется («“ха-ха” – расхохотался он»¹³, о чем потом откровенно сообщает мингбоши: «смеялся, потому что не мог придумать решение проблемы» («Газету я еще в городе увидел. С тех пор ищу выход. Ничего не смог придумать, вот и смеялся от безысходности»¹⁴ (Чулпан, 2000: 88)).

Мирякуб мастерски умеет вести беседу. Например, он никогда не отвечает на вопросы, не подумав («Мирякуб не был тем человеком, который бы сразу отвечал на слова мингбаши. Поэтому и в этот раз, по своей привычке, он начал ходить об-

ходными путями»¹⁵ (Чулпан, 2000: 64)). И чаще всего он отвечает вопросом на вопрос («– Сидишь?! Где сидишь? Спишь же всю! А ну рассказывай, что у тебя там? Какие новости?

– Новости от Вас узнавать будем. Вы были в городе. Кого встретили?»¹⁶ (Чулпан, 2000: 63)).

Он умеет всегда вовремя и тонко согласиться с собеседником. Например, в беседе с наибом, когда тот нелестно отзывался о мингбаши, Мирякуб тут же соглашается с ним.

(«– Акбарали дурак! Осёл!

– Правду говорите, господин, он немного глуповат...»¹⁷ (Чулпан, 2000: 142-143)).

Но и в беседе с мингбаши он умудряется высказаться нелестно о наibe. («– Господин наиб настаивал, что я мог поделаться?

– Господин наиб тоже хитрый человек. Он мог бы сам издать приказ и закрыть (школу джаидов), но он так не сделал. Он сделал это через Вас, а сам остался в стороне... Теперь палку сломали о Вашу голову!»¹⁸ (Чулпан, 2000: 87)), но что самое ценное: ни в одной из данных ситуаций герой не кривит душой.

Изображая Мирякуба как редкого, исключительного человека – самородка, появившегося в самом сердце народа и сумевшего подняться до национального уровня, а именно, сумевшего осознать понятие «нация» и увидеть смысл своей жиз-

¹¹ Унинг фикрича, ўсган болага эски кийими тор келгандай, Мирёкубга ҳам энди «эпака» лақаби камлик қиларди. Унга бошқа бир муносиб лақаб топиш лозим келардиким, ундай лақабни энди бу қишлоқ одамлари тополмасдилар, бунинг учун Амир Навоий ёки Мавлоно Жомий, ё бўлмаса, Шомашрабнинг тирилик келиши даркор эди. (1, 94))

¹² «Мирёкубга худди меҳрибон отанинг севимли боласига қарайдиган қараши билан илиқ ва мулойим кулиб қаради. Мирёкуб ҳам эрка ўғилдек муқобала қилди» (1, 59))

¹³ «қаҳ-қаҳ» солиб қулди

¹⁴ «Газетни шаҳарда қўрдим. Шундан бери тадбир ахтараман. Ҳеч бир тадбир тополмаганим учун ночор-ноилож қулгига зўр берган эдим» (1, 88)

¹⁵ «Мирёкуб мингбошининг ҳеч бир сўзини бирдан қайтарган одам эмасди. Шунинг учун бу сафар ҳам, эски одатича, айланма йўл билан жавоб беришга бошладим» (1, 64)

¹⁶ – «Қани ўтирганинг? Уйқуни урибсан-ку! Қани, нима гаплар бор? Янги гаплардан гапир.

– Янги гапни сиздан эшитамиз. Шаҳарда эдингиз. Кимларни қўрдингиз?» (1, 63)

¹⁷ «– Акбарали аҳмоқ! Эшшак!

– Рост айтасиз, тўра, бир оз эси пастроқ... (1, 142-143))»

¹⁸ «– Нойиб тўра қўймади-да, қандоқ қилай.

– Нойиб тўра ҳам айёр одам. Ўзи буйруқ бериб ёптирса бўларди, ундай қилмади. Ўзи бир чеккада туриб, сиз орқали қилдирди... Таёқ энди келиб, сизнинг бошингизда синди!» (1, 87)

ни в служении ей, А. Чулпан употребил все свое мастерство художника и психолога. Так, он подарил своему герою все свои тонкие переживания и знания о женщинах. Например, о том, что женщину нельзя выбирать в состоянии опьянения и при электрическом освещении, что в ней, кроме красивого лица, важное значение имеет походка, что сердце женщины хрупко, как фарфоровая чаша, и играть им, как бизнесмен привык играть деньгами, – нельзя. Перед Мирякубом А. Чулпан, не жалея и не утаивая, раскрыл все свои знания о деятельности джаидов, рассказав ему о лидерах движения, газетах, которые они выпускали, и целях, которых добивались. Мирякуб стал тем героем, для которого А. Чулпан открыл границы, отправив его в путешествие, в корне перевернувшее жизнь героя и его представления о ней.

Но самое важное, что удалось А. Чулпану при создании образа Мирякуба, на наш взгляд, это своеобразное решение проблемы диалогичности человеческого сознания. Уверенный в том, что диалог с внешним миром есть основное условие личностного развития человека, А. Чулпан изобразил Мирякуба как наиболее развитого героя своего времени. Сложная система диалогичности героя распространяется на три важные сферы отношений:

1. Мирякуб и внешний мир;
2. Мирякуб физический и Мирякуб духовный;
3. Тонкий уровень сознания героя.

Рассмотрим каждый из них и постараемся уловить, как отразилась сложная организация личности героя в романе.

Сфера «Мирякуб и внешний мир» отличается диалогической открытостью героя к миру. Мир в данном случае представит в форме внешних контактов Мирякуба, информации, которую он получает, и нового опыта, к которому стремится.

Внешние контакты. Как известно, Мирякуб представлен очень демократичным человеком, достаточно вспомнить его манеру приветствовать людей, здоровающихся с ним на улице. Но, даже если он и

различает социальные прослойки общества (например, его нежелание поначалу пить чай с Зунуном, поскольку тот ниже его уровня), все же он умеет слушать людей и извлекать пользу из любого общения. Так, круг его контактов очень широк: сюда входят и явные, и теневые герои романа, поскольку бизнес у Мирякуба также теневой, и многие его связи не известны никому. Открытость к общению приводит Мирякуба к взаимовыгодному сотрудничеству с наибом («“Вот если бы все люди на свете были как мы вдвоем, мир стал бы раем”, – думал сановник. Возможно Мирякуб тоже так думает, ведь они оба – “не разлей вода”: одна душа, одно тело!»¹⁹ (Чулпан, 2000: 137) и к общению с джаидом. Благодаря своей готовности к контактам, Мирякуб может все: достать за один день новый паспорт для Марии, найти муллу в час ночи в ногайской мечети в Москве. А. Чулпан дарит герою еще больше возможностей для дальнейшего увеличения его контактов, познакомив его с джаидом в поезде.

Информация. Мирякуб как бизнесмен придает большое значение информации и старается добывать ее везде, где только можно. Яркий пример тому – информация о строительстве железных дорог. Благодаря ей Мирякуб закупил заброшенные земли, которые потом продал за большие деньги, поскольку там провели железную дорогу и построили новые поселки. Информация о привязанности суфи к его наставнику-ишану помогла Мирякубу довести дело с женитьбой мингбаши до успешного финала. Важно, что Мирякуб ищет информацию, а когда находит, проверяет ее («Нужна осторожность, говорю я! Осторожность! Если хорошенько спросим, будем лучше знать ведь! Вы не вмешивайтесь, я сам за пару дней все раз-

¹⁹ «Дунёда хамма одам болалари бизнинг иккимиздек бўлсалар, дунё жаннат бўларди», деб ўйлайди тўра. Мирёкуб ҳам шундай ўйласа керак: иккови бир жон, бир тан эмасми, ахир!» (1, 137)

узнаю и Вам доложу»²⁰ (Чулпан, 2000: 65)) и тут же начинает действовать. Таким образом, он всегда добивается успеха.

Опыт. Мирякуб всегда стремится к новому опыту. Он не боится рисковать (закупка земель вдоль будущей железной дороги), пробовать что-то новое (разнообразие его бизнеса) и не упускает шансов, когда они встречаются на его пути (отношения с Пошшахон и женой наибо). Даже попадая в новую для него среду, он не пугается, а смело рвется навстречу новым испытаниям (стремление узнать больше о джадидах, формирование нового отношения к миру).

Сфера «Мирякуб физический и Мирякуб духовный» интересна уже тем, что она представлена в романе как противостояние низшей («итлик» – «животный инстинкт») и возвышенной («одамийлик» – «человечность») природы человека. Являясь «проблематичным человеком» (Шеллер, 1998), Мирякуб умеет контролировать свои эмоции и управлять своими инстинктами. Он бежит помыть руки, хотя догадывается, что мингбаши (грязными руками!) съест все лучшие манты, пока тот вернется. Он не позволяет себе прикоснуться к Марии, хотя это требует от него больших усилий. Мирякуб культурный все время борется с Мирякубом «диким» – природным (см: Мережковский) и из этого конфликта никогда не выходит победителем, независимо от того, какая из его сторон одерживает верх. Он одинаково мучается, и когда идет на поводу своих желаний в связи с Пошшахон и женой наибо, и когда ему удастся перебороть их в отношениях с Марией. Мучения, сомнения, угрызения совести, которым подвержен Мирякуб, резко отличают его от мингбаши, в котором ярко выражена только природная (физическая) сущность, а духовная (культурная) лишь получила предпосылки к развитию благодаря песням Зеби. Мингбаши

живет, руководствуясь инстинктами, поскольку не видит в них ничего плохого, а Мирякуб мучается оттого, что видит. Таким образом, он представляет собой яркий пример «горя от ума». Противостояние «ит» (собака) – «одам» (человек) в романе преодолевается чувством прекрасного: любви, культуры. Интересно, что оба главных героя попадают в данную ситуацию одновременно. Мингбаши готов только слушать песни Зеби, а Мирякубу достаточно сидеть и смотреть, как Мария читает книги. И оба героя с удивлением осознают странную перемену в себе, настолько, что не могут узнать самих себя. Например, мингбаши стал задумываться о своем состоянии, чего с ним раньше не случалось («Если в этот момент, задумавшись о себе, о том, что он почему-то стал “очеловечиваться”, мингбаши прослушал последние слова Мирякуба, не нужно его осуждать. Этот ужасный человек в последнее время сам себя еле узнает»²¹ (Чулпан, 2000: 121)), и Мирякуб также не может узнать себя прежнего в нынешнем («Мирякуб – это не прежний Мирякуб, почему он так медленно идет? Кто-нибудь на этом свете до этого момента видел его идущим, считая шаги? Что вообще с ним случилось? Что произошло? Сам удивляется!»²² (Чулпан, 2000: 133)).

Наконец, сфера «Тонкий уровень сознания героя», так же, как и две другие его сферы, обусловлена родом занятий Мирякуба и фактом окультуренности его сознания. Мирякуб являет собой личность, у которой Я-рефлектирующее почти так же сильно, как и его Я-активное, и потому он переживает все возможные спектры взаимоотношений обоих его Я. Но прежде чем начать анализировать их взаимодействие,

²⁰ «Эхтиёт шарт, дейман мен! Эхтиёт! Яхширок суриштира, яхширок биламиз-да, ахир! Сизинг ишингиз бўлмасин, мен ўзим икки кунда тагига етиб, сизга арз қиламан» (1, 65)

²¹ «Шу топда ўзининг негадир «одамлаша бошлагани» тўғрисида ўйлаб кетиб, Мирёкубининг сўнг сўзларини эшитмаган бўлса, мингбошини айблаш керак эмас. Бу қабих одам сўнг вақтларда ўзининг ўзи эканига ҳам унча ишониб етолмайди» (1, 121)

²² «Мирёкуб — бурунги Мирёкуб эмас, нега бу қадар секин юради? Унинг шу чокқача санаб қадам босганини кўрган одам борми дунёда? Нима бўлди ўзи унга? Ўзи ҳам хайрон!» (1, 133)

необходимо отметить, что Мирякуб как герой нового времени носит в себе расколотое сознание – сложное единство традиционных представлений о жизни и новых условий, в которых они развиваются. Воспитанный на базе мусульманских традиций и национальной культуры, Мирякуб хорошо осведомлен об истинных, веками формировавшихся духовных ценностях. Однако сложившиеся в окружающем его

обществе в начале XX века экономические отношения давно убедили его в том, что прогресс и процветание связаны с Европой, а отсталость и мракобесие – с его народом. А значит, для достижения успеха и ценностей материальных нужно уметь поступиться духовными ценностями. Сознание Мирякуба можно представить в виде следующей таблицы:

Таблица

Линии разрыва в сознании Мирякуба

Table

Break lines in Miryakub's mind

Сознание Мирякуба / Miryakub's consciousness			
Я-активное / Active "I"		Я-рефлектирующее / Reflective "I"	
Ущемленное эго / Restrained ego	Деятель / Actor	Бизнесмен / Businessman	Ислам, классическая литература / Islam, classical literature

В сознании Мирякуба одинаково сильно функционируют и Я-активное, и Я-рефлектирующее. Я-активное – это внешняя, видимая часть сознания Мирякуба, которая обеспечивает и мотивирует его контакт с внешним миром. Я-рефлектирующее – внутренняя, скрытая часть сознания героя, которая не заметна для окружающих и нуждается в озвучивании автором в форме внутреннего диалога героя или потока его сознания. Интересно, что Я-рефлектирующее у Мирякуба не является цельным, как это было характерно для мингбаши, а, напротив, состоит из двух фрагментов: 1) бизнесмен, готовый попирает большинство моральных кодексов, и 2) человек, воспитанный на основе восточной культуры (ислам, классическая литература). Точно так же и Я-активное Мирякуба расколото на два фрагмента: 1) человек с ущемленным чувством собственного достоинства и 2) деятель, стремящийся исправить несправедливое по отношению к нему стечение обстоятельств. Ущемленное эго героя проявляется в том, что он постоянно сравнивает себя с другим

(мингбаши) и пытается доказать себе, что он (Мирякуб) – лучше: несмотря на то, что он не обладает властью и никем вообще не является, у него все же лучшая девушка, много денег и ума. Этому эго настолько привычно вести теневой бизнес, что даже наедине с собой (а именно во время «внутреннего суда») Мирякуб старается скрыть свое состояние: «почему вы думаете, что я богат?» («У меня нет никакой профессии, торговлей я не занимаюсь, и красной бумаги не получал... с небольшим количеством земли и воды, как я могу быть богат?»)²³ (Чулпан, 2000: 169)). Невероятная деловитость и успешность Мирякуба также объясняется стараниями его Я-активного исправить положение: обрести влияние, разбогатеть, стать лучше и выше других. Чувство собственного достоинства Мирякуба («менлик хисси» – «чувство Я»), на которое уже обращал внимание Д. Куронов (Куронов, 2004), жаждет быть утоленным.

²³ «Менинг хеч бир касбим бўлмаса, савдо-сотик қилмасам, қизил қоғоз олган бўлмасам... озгина ерсув билан нечик бадавлат бўлайин?» (1, 169)

И оно утоляется в романе, когда, например, наиб хвалит его, сравнивая с американцем, или когда его друг из публичного дома называет его французом и говорит, что не сомневался в его вкусе. Желание утолить извечную жажду эго к власти и богатству заставляет Мирякуба поступиться многим: он предает свою жену, а также мингбаши и наиба, когда вступает в связь с их женами; он планирует присвоить наследство мингбаши, несмотря на то, что среди наследников есть и несовершеннолетняя дочь, а значит, речь идет о присвоении доли сироты, что так же как и внебрачная связь, считается серьезным грехом в исламе. И это вызывает протест со стороны Я-рефлектирующего, воспитанного на восточных традициях. Таким образом, если Я-активное в произведении более или менее последовательно, то Я-рефлектирующее героя противоречиво и болезненно. Думается, что, только изучив соотношение единиц данного квартета, можно будет прийти к пониманию сложной личности Мирякуба и объяснить его поведение в романе.

Борьба или взаимодействие между обозначенными выше фрагментами сознания героя, а именно Я-активного и Я-рефлектирующего, в диалогическом плане разворачивается на нескольких уровнях. Анализируя проблему диалогичности в романе А. Чулпана «Ночь и день» по отношению к образу мингбаши (Касимова, 2018), мы уже выделили эти уровни как 1) взаимодействие, не достигающее уровня речи; 2) внутренний монолог; 3) озвученный монолог. Рассмотрим, как они проявляются в образе Мирякуба.

1. *Взаимодействие, не достигающее уровня речи*, проявляется в зоне ощущений (понимание, признание, представление) в такие моменты, когда оба «Я» человека – и активное, и рефлектирующее – не хотят или не могут противоречить друг другу. Как бизнесмен Мирякуб слишком занят, чтобы предаваться невыразимым мечтаниям («хаёл» – мысли, мечты) или оставаться наедине со своей совестью («виждон» –

совесть), как это наблюдается у мингбаши. Его перегруженное заботами о развитии бизнеса и об увеличении состояния сознание давно уже не пребывало в состоянии гармонии. Поэтому Мирякуб с удивлением обнаруживает моменты, когда его Я-активное и Я-рефлектирующее вдруг объединяются в едином ощущении, заставляя его онеметь от непонятных чувств, когда он видит Марию или, приближаясь к ее комнате, слышит ее пение. Можно утверждать, что сфера тонкого уровня сознания героя активизировалась именно под влиянием Марии, когда он вдруг ощутил контраст ее невинности с атмосферой публичного дома, куда она попала «в результате какого-то предательства» и откуда он ее потом вывел. Рядом с ней он забывал обо всем («Забыл про империю»²⁴ (Чулпан, 2000: 151); «Немного погодя я вернусь и проведу весь вечер, беседуя с тобой», – сказал я ей. Улыбнулась... Нет, я не могу отказаться и уйти от этой улыбки!»²⁵ (Чулпан, 2000: 188)), а значит, забывал о своем ущемленном эго и о необходимости его удовлетворять, и тем более о том, что она – дитя чужой культуры, чуждой религии. Это и приводило героя к онемению, то есть к ощущениям невыразимым – не оформляющимся в речи.

2. *Внутренний монолог* – это состояние в романе А. Чулпана наблюдается, когда Я-активное человека активизируется настолько, что его точка зрения из мира ощущений переходит в словесную форму. Это не предназначенные для чужих слова – тайна героя, которая бережно хранится обоими субъектами личности героя. Я-рефлектирующее не позволяет Я-активному высказать эти мысли вслух, и Я-активное смиренно уступает. Примером внутреннего монолога являются моменты, когда герой пытался определиться, как ему быть с Марией, когда сначала старался

²⁴ «Империя эсидан чикди» (1, 151)

²⁵ «Бир оздан сўнг кайтиб келиб, туни бўйи сен билан гаплашиб ўтираман», дедим. Кулимсиради... Йўқ, шу кулимсирашидан кечиб кетолмайман!» (1, 188)

убедить себя, что она такая же, как и другие представители ее профессии, а потом так же горячо убеждал себя в обратном. («О! Что это за голос!? Разве есть хоть капля “животного инстинкта” в этом голосе? Разве ее с таким голосом можно позвать в постель? Не похожа ведь вовсе! Вот то, что нашло на меня недавно, это был всего лишь сон, страшный сон, кошмар...»²⁶ (Чулпан, 2000: 135)).

Наиболее интересные примеры внутреннего монолога представлены и в те моменты, когда Мирякуб спорит с самим собой, иными словами, когда его внутренний монолог перерастает во внутренний диалог. Первый такой фрагмент связан с размышлениями о Марии и о том, почему он повел себя с ней именно так, то есть не прикоснулся к ней, а решил увезти ее с собой в Крым. Второй – когда уже после ночи с женой наиба Мирякуб жестоко судит себя за совершенное. Здесь в сознании героя разворачивается широкая картина истинного внутреннего суда, восходящего к понятию Страшного Суда, навсегда возложившего на человека *ответственность*, то есть уверенность в том, что рано или поздно ему придется *отвечать* за все свои действия. Естественное желание защититься от ответственности заставляет Я-активного героя с ярко выраженным ущемленным *эго* притворяться несведущим, отказываться от того, что случилось, прибедняться. В стремлении отстоять чувство собственного достоинства Я-активное яростно защищается, утверждая, что Пошшахон сама проявила инициативу и спровоцировала его стать ее любовником, что позднее, связав ее со своими далеко идущими планами по поводу присвоения наследства мингбаши, Мирякуб уже не мог ее отпустить, что связь с женой наиба – это начало новых отношений для пользы его будущих предприятий. Интересно, что в процессе суда часть его Я-

рефлектирующего, представляющая собой бизнесмена, оправдывает Мирякуба, а другая часть, которая воспитана на мусульманских традициях – осуждает. Именно она высказывает и самую обидную для Мирякуба мысль о том, что мингбаши лучше, чище и достойнее Мирякуба хотя бы потому, что он никогда не переспал бы с чужой женой. В результате, даже если «судьи» Мирякуба исчезают, отступив перед силой его бизнес-доводов, то часть его Я-рефлектирующего, основанная на мусульманских и – шире – общечеловеческих традициях, остается с ним и продолжает причинять ему боль.

Не менее важным примером внутреннего монолога служат страницы из воображаемого дневника Мирякуба, где он делится своими впечатлениями о встрече с джадидом. Данный пример интересен тем, что герой неожиданно для себя оказался в совершенно непонятной, новой для него ситуации. Здесь его Я-активное бросилось в пучину событий, а Я-рефлектирующее еще не могло, не успело осмыслить происходящее и рассмотреть его сквозь призму своего содержания. Не удивительно, что все время только задававший вопросы и слушавший Мирякуб, наконец-то задумался: «А правда ли это все?» – только после того, как Шарафуддин Ходжаев распрощался с ними. («Теперь, когда его сладкий голос отдалился от моих ушей, прекратился торопливый поток его впечатляющих слов... я стараюсь взвесить эти слова на весах разума. Правда ли это? Не обман ли?»²⁷ (Чулпан, 2000: 191)) То есть «взвешивать слова джадида на весах разума», по А. Чулпану, это и есть соотносить новый опыт Я-активного с информацией, заложенной в Я-рефлектирующем. Но и долго после того, как Мирякуб начал пытаться осмыслить создавшееся положение, он никак не мог согласиться с тем, что джадид

²⁶ ««Бу кандай овоз? «Итлик» асари борми шу овозда? Шу овоз билан каравотга чакириб бўладими? Ўхшайди-ку сира! Бояги бир туш эди... бир боширик келиб кечди...» (1, 135)

²⁷ «Энди, унинг ширин овози кулоғимдан йироқлашгач, таъсирли сўзларининг шошилиш оқими узилгач... у сўзларни эс тарозусида солиб кўраётirman. Ростми у гаплар? Ёлғон эмасми?» (1, 191)

говорит неправду или просто выдумывает и морочит его. Примечательно, что именно здесь Я-активное начинает обретать определенную цельность. То есть, если прежде Мирякуб стремился отличиться: вырваться вперед, доказывая, например, что он лучше мингбаши, то после беседы с джадидом он впервые подумал об Акбарали мингбаши как о близком человеке, с которым не надо соревноваться и которого не надо обманывать, но с которым надо заниматься общим делом – обучать, развивать, просвещать нацию («Если это есть джадид, то почему я не джадид, почему мингбаши не джадид, почему бы всем не быть джадидами?...»²⁸ (Чулпан, 2000: 182)). Эта маленькая метаморфоза обещает положительные результаты – соединить в гармоничное целое расколотые части сознания Мирякуба и помочь ему обрести смысл жизни.

3. *Озвученный монолог.* У А. Чулпана озвученный монолог возникает в состоянии, когда мысль героя, облеченная в слово, настолько сильна, что Я-рефлектирующее уже не в состоянии удержать ее. Слова высказываются или, скорее, вырываются из уст героя в моменты большой радости или потрясения. Они еще не доросли до уровня диалога, так как не ищут отклика и не рассчитаны на понимание. Данный уровень отношений субъектов личности героя не сильно развит у Мирякуба, поскольку он очень активно участвует в диалогических отношениях с внешним миром. Умея держать себя в руках, он остается очень закрытым человеком, что тонко замечает Мария («Этот Джэкоб очень закрытый человек, ничего нельзя понять. Говорят, японцы бывают такими. Но разве он тоже не дитя Азии? Все они одинаковые!...»²⁹ (Чулпан, 2000: 193)). Поэтому все, что можно утаить, Мирякуб ни-

когда не выскажет, а то, о чем нужно поговорить, он проговорит открыто и в расчете на понимание и положительный результат. Разве что те фрагменты, когда он много размышлял в поисках решения проблем мингбоши и время от времени произносил: «Оххо-хо»³⁰ (Чулпан, 2000: 97), можно считать примерами озвученного монолога.

Таким образом, можно утверждать, что Мирякуб как герой, находящийся в сложно развитой системе диалогических отношений с внешним миром, является важным примером героя своего времени – носителя расколотого сознания, в котором Я-активное и Я-рефлектирующее не являются цельными, а состоят из фрагментов, порой болезненно противоречащих друг другу. Так, ущемленное эго героя активизировало в нем деятеля, стремящегося исправить несправедливое по отношению к нему стечение обстоятельств, формируя своеобразный кодекс бизнесмена, смеющего попираť законы нравственности, против чего серьезно протестует часть его рефлектирующего сознания, основанного на мусульманских и – шире – общечеловеческих ценностях. Борьба между обоими субъектами сознания героя проявляется на таких уровнях диалогических отношений, как взаимодействие, не достигающее уровня речи, внутренний монолог/диалог и озвученный монолог. Более глубокое исследование проблемы диалогичности человеческого сознания в романе А. Чулпана «Ночь и день» способно многое прояснить в художественной системе писателя и в целом узбекской литературы XX века. Но уже сейчас можно утверждать, что роман «Ночь и день» доказывает, что А. Чулпан далеко опередил своих современников в понимании и решении проблем диалогизма.

Источники

Чулпан, А. Кеча ва кундуз. Тошкент: Шарк, 2000. 288 б.

Литература

Бармин, А.В. Диалогичность как свойство и условие культуры // История науки и

²⁸ «Агар жадид шу бўлса, нимага мен жадид эмасман, нимага мингбоши жадид эмас, ҳамма жадид эмас?...» (1, 182)

²⁹ «Бу Жакоб жуда берк одам, ҳеч нарсага тушуниб бўлмайди. Японларни шундай бўлади, дердилар. Бу ҳам Осиё боласи эмасми? Ҳаммаси бир балол!...» (1, 193)

³⁰ Хўх-хў (1, 97)

техники в современной системе знаний: вторая ежегодная конференция кафедры истории науки и техники, 8 февраля 2012. Екатеринбург: [УМЦ УПИ], 2012. С. 45-50. [Электронный ресурс] URL: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/39914/1/init_2012_08.pdf (дата обращения: 30.01.2021).

Бахтин, М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 423 с.

Бубер, М. Проблема человека, 1998. [Электронный ресурс] URL: www.i-text.narod.ru/lib/buber/problem.html (дата обращения: 30.01.2021).

Бубер, М. Я и ты, 1995. [Электронный ресурс] URL: <http://www.klex.ru/nvh> (дата обращения: 30.01.2021).

Волкова, Т. Философская концепция другого в контексте формирования мультикультурного общества // Вестник МГТУ. 2008. Т. 11. № 1. С. 84-88.

Гордиенко, Е.В. Диалогичность сознания личности: анализ философско-психологических концепций сознания // Вестник КГПУ им. В.П. Астафьева. 2011. № 3. С. 238-243.

Даренский, В.Ю. Диалогическая природа человеческого бытия как откровение о человеке // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2015. № 1 (17). С. 18-32.

Касимова, З.А. Концепция мира и человека в призме традиций национальной и мировой литературы. Ташкент: Фан, 2008. 228 с.

Касимова, З.А. Проблема диалогичности человеческого сознания и ее решение в романе Чулпана «Ночь и день» // Чўлпон ижоди ва замонавий адабий жараён: Конференция материаллари 29-30 ноябрь, 2018. Тошкент: "Mashhur-press", 2018. С. 169-176.

Клецкова, И.М. О некоторых аспектах понимания философии диалога М.М. Бахтина // Философия и социальные науки. 2013. № 3/4. С. 31-35 [Электронный ресурс] URL: <https://elib.bsu.by/handle/123456789/91447> (дата обращения: 30.01.2021).

Куронов, Д.Х., Шералиева, М.И. Отражение «двойного сознания» в повести М. Мухаммада Доста «Возвращение в Галатепе» // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 3. С. 28-36. DOI: 10.18413/2408-932X2020-6-3-0-3.

Лифинцева, Т.П. Философия диалога. М.: ИФ РАН, 1999. 133 с.

Мережковский, Д.С. Пушкин. [Электронный ресурс] URL: <https://ilibrary.ru/text/1004/p.1/index.html> (дата обращения: 30.01.2021).

Паксина, Е.Б. Концепция диалога в работах М. Бахтина и В. Библера // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1 (Ч. 2). [Электронный ресурс] URL: <http://science-education.ru/ru/article/view?id=19949> (дата обращения: 30.01.2021).

Прихода, И.В. Истоки «диалогичности» М. Бахтина: полифонический роман Ф.М. Достоевского // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2011. № 3 (46). С. 235-238.

Тихонова, Е.П. Диалог как универсальный способ развития культуры и всеобщая форма понимания личности // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 327. С. 69-73.

Улыбина, Е.В. Психология обыденного сознания. М.: Смысл, 2001. 263 с.

Чалыкова, Т. Блуждания ума: языковое сознание о ментально-когнитивной деятельности человека // Acta Universitatis Lodzianis. Folia Linguistica Rossica. 2017. № 12. С. 29-41 [Электронный ресурс] URL: <https://czasopisma.uni.lodz.pl/lingrossica/article/view/1486> (дата обращения: 30.01.2021).

Шелер, М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 31-95.

Куронов, Д. Чўлпон насри поэтикаси. Тошкент: Шарк, 2004. 288 б.

Sources

Chulpon, A. (2000), *Kecha va kunduz* [Night and Day], Shark, Tashkent, Uzbekistan (in Uzbek.).

References

Bakhtin, M. (1979), *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of verbal creativity], Iskustvo, Moscow, Russia (in Russ.).

Barmin, A. V. (2012), "Dialogicity as a characteristic and condition of culture", *Istoriya nauki i tekhniki v sovremennoy sisteme znaniy: vtoraya ezhegodnaya konferentsiya kafedry Istorii nauki i tekhniki, 8 fevralya 2012* [History of Science and Technology in the Modern Knowledge System: Second Annual Conference of the Department of History of Science and Technology,

February 8, 2012] UMC UPI, Ekaterinburg, Russia, 45-50 [Online], available at: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/39914/1/init_2012_08.pdf (Accessed 30 January 2021) (in Russ.).

Buber, M. (1995), *Ja i ty* [Me and You] [Online], available at: <http://www.klex.ru/nvh> (Accessed 30 January 2021) (in Russ.).

Buber, M. (1998), *Problema cheloveka* [Human problem] [Online], available at: www.i-text.narod.ru/lib/buber/problem.html (Accessed 30 January 2021) (in Russ.).

Chalykova, T. (2017), "Mind wanderings: linguistic consciousness about the mental and cognitive activity of a person", *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Linguistica Rossica*, (12), 29-41 [Online], available at: <https://czasopisma.uni.lodz.pl/lingrossica/article/view/1486> (Accessed 30 January 2021) (in Russ.).

Darenskij, V. Ju. (2015) "The dialogic nature of human existence as a revelation about man", *Vestnik Samarskoy gumanitarnoy akademii. Seriya "Filosofija. Filologija"* [Bulletin of the Samara Humanitarian Academy. Series "Philosophy. Philology"], 1 (17), 18-32 (in Russ.).

Gordienko, E. V. (2011), "Dialogic consciousness of the person: analysis of philosophical and psychological concepts of consciousness", *Bulletin of Krasnoyarsk State Pedagogical University, named after V.P. Astafiev*, 3, 238-243 (in Russ.).

Kasymova, Z. A. (2008), *Kontseptsiya mira i cheloveka v prizme traditsiy natsional'noy i mirovoy literatury* [The concept of the world and the person in the light of the traditions of national and world literature], Fan, Tashkent, Uzbekistan (in Russ.).

Kasymova, Z. A. (2018), "The problem of dialogicality of human consciousness and its solution in Chulpan's novel 'Night and Day'", *Chulpon izhodi va zamonaviy adabiy zharajon: Konferençija materiallari 29-30 nojabr' 2018* [Chulpan's works and the process of modern literature: proceedings of the conference on November 29-30 2018], Tashkent, Uzbekistan, 169-176 (in Uzbek.).

Kleckova, I. M. (2013), "On some aspects of understanding the philosophy of dialogue by M. M. Bakhtin", *The Journal of Philosophy and Social Sciences*, 3/4, 31-35 [Online], available at: <https://elib.bsu.by/handle/123456789/91447> (Accessed 30 January 2021) (in Russ.).

Kuronov, D. (2004), *Chulpon nasri pojetikasi* [The poetics of the Chulpan's prose], Shark, Tashkent, Uzbekistan (in Uzbek.).

Kuronov, D. H., Sheralieva, M. I. (2020), "Depiction of 'double consciousness' in the story by M. Muhammad Dost 'Return to Galatepa'", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6(3), 28-36, DOI: 10.18413/2408-932X2020-6-3-0-3 (in Russ.).

Lifintseva, T. P. (1999), *Filosofija dialoga Martina Bubera* [Philosophy of the dialogue by Martin Buber], RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia (in Russ.).

Merezhkovskiy, D. S., *Pushkin* [Pushkin] [Online], available at: ilibrary.ru/text/1004/p.1/index.html (Accessed 30 January 2021) (in Russ.).

Paksina, E. B. (2015), "The concept of dialogue in the works of M. Bakhtin and V. Bybler", *Modern problems of science and education*, 1 (part 2) [Online], available at: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=19949> (Accessed: 30 January 2021).

Prihoda, I. V. (2011), "The Origins of M. Bakhtin's 'Dialogicity': a Polyphonic Novel by F. M. Dostoevsky", *Almanac of Modern Science and Education*, Gramota, Tambov, 3 (46), 235-238 (in Russ.).

Sheler, M. (1988), "The Human's Place in the Cosmos", *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii: Perevody* [The Problem of Man in Western Philosophy: Translations], Progress, Moscow, Russia, 31-95 (in Russ.).

Tihonova, E. P. (2009), "Dialogue as a universal way of developing culture and a universal form of understanding the Individual", *Tomsk State University Journal*, 327, 69-73 (in Russ.).

Ulybina, E. V. (2001), *Psikhologija obyden'nogo soznaniya* [Psychology of everyday consciousness], Smysl, Moscow, Russia (in Russ.).

Volkova, T. (2008), "The Philosophical concept of the Other in the context of the formation of a multicultural society", *Vestnik of MSTU*, 11 (1), 84-88 (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Касимова Замира Абдуллаевна, доктор филологических наук, доцент, преподаватель русского языка, Негосударственное образовательное учреждение “Andijan-Phoenix”, проспект Навои, д 71, г. Андижан, 170100, Узбекистан; zk67185@gmail.com

ABOUT THE AUTHOR:

Zamira A. Kasimova, Doctor of Philology, Associate Professor, Teacher of Russian, Non-governmental Educational Institution "Andijan-Phoenix", 71 Navoi Avenue, Andijan, 170100, Uzbekistan; zk67185@gmail.com

УДК 7.03

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-8

Подледнов Д. Д.

**Метамодернистская чувствительность
Ольги Молчановой-Пермяковой**

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
ул. Студенческая, д. 38, г. Пермь, 614070, Россия;
Санкт-Петербургский государственный университет,
Менделеевская линия, д. 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Россия;
denis.podliodnov@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена анализу функционирования метамодернизма в современном изобразительном искусстве России. Метамодернизм – новый хронотипологический этап, границы которого были обозначены в работах Тимотеуса Вермюлена и Робина ван ден Аккера. Исследователи метамодернизма определяют его маркеры: реконструкция, неоромантизм, новая искренность, осцилляция, перформатизм и др. Метамодернизм – это «структура чувства», рефлексия существующей реальности, которая транслирует переживания человека в современную эпоху. Художники-метамодернисты отражают индивидуальное или коллективное эмоциональное состояние и переживания в перспективе метамодернистской структуры чувства. Автор статьи предпринимает попытку проанализировать маркеры метамодернизма в современном российском изобразительном искусстве на примере творчества художницы Ольги Молчановой-Пермяковой (Пермь). Материалом для исследования послужили произведения (2015–2020 гг.) и исследовательское интервью с О. Молчановой-Пермяковой. В качестве ключевой методологии автор использует семиотический и формально-стилистический методы для анализа картин художницы. Автор приходит к выводу о том, что через такие маркеры метамодернизма, как осцилляция, неоромантизм и обращение к феномену «новой искренности», художник, основываясь на личном чувственном опыте и личном мифе, создает искренне переживаемую собственную реальность. Основные сюжеты апеллируют к осциллируемым метанарративам: жизнь/смерть и человек/природа. Рассматриваемые произведения искусства полны осцилляции между архетипами, чувственными категориями и ощущениями. Сконструированная реальность Ольги Молчановой-Пермяковой, с одной стороны, является мифической, странной, сентиментальной, но, с другой стороны, знакомой и искренней. Художник обращается к темам страха, скрытых эмоциональных состояний, связи с природой, рождения и смерти – всем тем состояниям, которые переживает каждый человек.

Ключевые слова: метамодернизм; неоромантическая чувственность; новая искренность; живопись; современное искусство; Ольга Молчанова-Пермякова; Тимотеус Вермюлен; Робин ван ден Аккер

Для цитирования: Подледнов Д. Д. Метамодернистская чувствительность Ольги Молчановой-Пермяковой // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 80-102. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-8

D. D. Podlednov | Metamodern Sensibility in Art of Olga Molchanova-Permyakova

Higher School of Economics University, 38 Studencheskaya St., Perm, 614070, Russia;
Saint-Petersburg State University, 5 Mendeleyevskaya Line, Saint-Petersburg, 199034, Russia;
denis.podliodnov@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the analysis of the functioning of metamodernism in the contemporary fine arts of Russia. Metamodernism is a new chronotypological stage, which boundaries were outlined in the works of Timotheus Vermeulen and Robin van den Acker. Researchers of metamodernism define its markers: reconstruction, neo-romanticism, new sincerity, oscillation, performatism, etc. Metamodernism is a “structure of feeling”, a reflection on existing reality that translates human experiences in the modern era. Metamodern artists reflect individual or collective emotional states and experiences from the perspective of the metamodern structure of feeling. The author analyzes the markers of metamodernism in contemporary Russian fine art by using examples of the work of Olga Molchanova-Permyakova (Perm). The material for the research includes the main works (2015-2020) and a research interview with O. Molchanova-Permyakova. As a key methodology, the author uses semiotic and formal-stylistic methods to investigate the artist's paintings. The author comes to the conclusion that through such markers of metamodernism as oscillation, neo-romanticism and appeal to the phenomenon of “new sincerity”, the artist, based on personal sensory experience creates a sincerely experienced reality on his personal myth. The main plots appeal to the oscillating meta-narratives: life / death and man / nature. The works of art in question are full of oscillations between archetypes, sensory categories and sensations. The constructed reality of Olga Molchanova-Permyakova on the one hand is mythical, strange or sentimental. On the other hand, familiar and sincere. The artist addresses the themes of fear, hidden emotional states, connection with nature, birth and death – all those states that every person experience.

Keywords: metamodernism; neo-romantic sensuality; new sincerity; painting; contemporary art; Olga Molchanova-Permyakova; Timotheus Vermeulen; Robin van den Acker

For citation: Podlednov D. D. (2021), “Metamodern Sensibility in Art of Olga Molchanova-Permyakova”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 80-102, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-8

С начала 1990-х гг. исследователи культуры и искусства спорят о необходимости выйти за рамки термина «постмодернизм», не говоря уже о тех, кто с самого начала скептически относился к этому термину (Hutcheon, 2002: 166; Kirby, 2006; Potter, 2001: 4). Попытки определить новую концепцию, которая следовала бы за постмодернизмом, привели к значительному количеству оригинальных текстов о появлении новой чувствительности и но-

вой системы культурного производства. Метамоде́рнизм – новый хронотипологи́ческий этап, претендующий прийти на смену постмодернизма. Актуальность данного исследования обусловлена поиском и определением такого феномена, поскольку на современном этапе появляется все больше феноменов в области изобразительного искусства, которые уже не попадают в поле рефлексии постмодернизма.

В данной работе автор исследует, как метамодернистская неоромантическая константа функционирует в поле современного российского изобразительного искусства. Для анализа были выбраны картины пермской художницы О. Молчановой-Пермяковой (2015–2020). Творчество художницы отражает основные маркеры метамодернизма: осцилляцию, обращение к неоромантизму и новой искренности. Логика исследования заключается в следующем: путем формально-стилистического и семиотического анализа анализируются картины О. Молчановой-Пермяковой, в процессе анализа раскрываются маркеры метамодернизма, отраженные в творчестве рассматриваемого художника.

Теме функционирования метамодернизма в изобразительном искусстве посвящено не так много исследовательских работ. Ряд отечественных исследователей предпринял попытку проанализировать появление и развитие метамодернистских констант в современном изобразительном искусстве России. Так, А.С. Костина, приводя в пример творчество А. Фрезина и И. Беликова, приходит к выводу, что сюрреализм является неотъемлемой частью эпохи метамодернизма (Костина, 2019). Другой же автор, А.В. Гингель, анализирует интервью русского художника-каллиграфа П. Лампаса, на которого повлиял российский авангардизм. Исследователь подчеркивает, что «с приходом нового поколения появляются новые технологии, новые ценности, взгляд на образ культуры и культуру в целом, переосмысление и принятие традиции общества, в котором мы живем» (Гингель, 2018: 611). Вместе с этим, уже было рассмотрено, как дискурс метамодернизма функционирует в междисциплинарной парадигме (Подледнов, 2020). Тем не менее, стоит признать, что тема метамодернизма в современном изобразительном искусстве России на современном этапе отражена слабо.

Из анализа отечественных исследований, которые пытаются объяснить сам

термин «метамодернизм» и показать его функционирование в современном российском изобразительном искусстве, можно сделать вывод о сфокусированности исследовательского интереса только на изучении и осмыслении теоретических установок метамодернизма. Поэтому вопрос определения и формирования списка российских современных художников, чье творчество соприкасается с метамодернизмом, становится особо актуальным. М. Сафронова, В. Пушницкий, В. Потапов – имена тех российских художников, чье творчество наиболее релевантно отражает тенденции метамодернистского дискурса: в их творчестве можно найти отголоски модернизма и постмодернизма, которые фреймируются метамодернистскими маркерами. Творчество пермской художницы О. Молчановой-Пермяковой дополняет этот список; уникальность ее работ заключается в том, что она обращается к неоромантической константе метамодернизма – осмыслению личного или коллективного опыта путем обращения к мифологической реальности, в том числе и через собственный сконструированный миф. Работы пермской художницы полны «колебаний» (метамодернистской осцилляции): между человеком и природой, между жизнью и смертью.

В начале XXI века голландские ученые Т. Вермюлен и Р. ван ден Аккер опубликовали эссе «Заметки о метамодернизме», в котором предприняли попытку описать тот хронотипологический этап, который наступил после «смерти постмодернизма» (Vermeulen, van den Akker, 2010). Теоретики метамодернизма обозначают следующие маркеры данного феномена: осцилляция (нахождение между двумя полюсами – «раскачивание между типично модернистской приверженностью и постмодернистской отчужденностью» (Vermeulen, van den Akker, 2010: 2), метаксис (нахождение между двумя противоположными полюсами), новая искренность (отказ от иронии и цинизма постмодерна в пользу искренности), постправда (форми-

рование мнения путем обращения к личным убеждениям и эмоциям) и неоромантическая чувственность (обнаружение духовного начала в природном мире), а также рефлексия путем обращения к мифологической реальности, искренний эмоциональный неомифологизм и др.

Все периоды развития изобразительного искусства характеризовались своеобразным обращением к мифу. Концепция метамодернизма переосмысливает обращение к мифу в границах современного искусства через такой маркер метамодернизма, как новый романтизм. Российский исследователь искусства и культуры А.В. Венкова размышляет о том, что «неоромантическая константа лучше всего обнаруживает себя в творчестве художников-живописцев. <...> Этот искренний эмоциональный неомифологизм соседствует в метамодернизме с аффективностью, иллюзорностью, сентиментальностью, необычностью, странностью» (Венкова, 2018: 205-206). И в самом деле, художники-метамодернисты транслируют новую реальность, которая может быть объяснена исходя из осцилляции между модернизмом и постмодернизмом. Но с помощью маркеров метамодернизма в изобразительном искусстве появляется новое ощущение – метамодернистская «структура чувства», которая сочетает в себе аффект, глубину, сентиментальность, странность и др. В метамодернистских практиках мы можем наблюдать возрождение мифа. Как кажется, это связано с актуализацией глубины, метафизического смысла, нарратива и масштабности в различных формах искусства метамодернизма. А также можно заметить, что художники все чаще обращаются к архетипическим и трансцендентным нарративам.

О. Молчанова-Пермякова (р. 1981) окончила Уральский филиал Российской академии живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова по курсу академической живописи. «Живопись Ольги полна метафизических аллюзий к тайным, сокровенным мыслям и чувствам. В ее работах городской пейзаж или лирический портрет, полускрытые белесой

лессировкой, покрываются детскими рисунками и становятся хранилищем личной истории художницы» (Суворова, 2018: 32), – характеризует живопись художницы исследователь современного искусства, историк искусства А.А. Суворова. За последние десять лет О. Молчанова-Пермякова приняла участие более чем в 25 выставочных проектах арт-институций (Пермская арт-резиденция, Центральный выставочный зал Перми, Дом художника и др.).

Работы пермской художницы О. Молчановой-Пермяковой наполнены осцилляцией между природой и человеком. «Мне кажется, что сейчас почти все вернулись в тему взаимосвязи человека с природой. Наверное, если говорить о том, что художник отражает эпоху, то это как нельзя кстати. Получается, что мы все чувствуем эту потребность к возвращению к данной теме. Мне кажется, что это любовь к земле, к растениям, к животным. Мне хочется об этом говорить, потому что это не до конца познанное. Можно сколько угодно узнавать научных фактов, но всегда в том, что касается природы, всегда остается какая-то загадка»¹, – размышляет О. Молчанова-Пермякова. Художница, обращаясь к неоромантической константе, конструирует персональный миф, основываясь на чувственном опыте. А.В. Венкова пишет о том, что «важным слагаемым неоромантического ощущения является рефлексия над мифологической реальностью. Миф может быть персональным, искусственно сконструированным, просто выдуманным, но обязательно искренне проживаемым» (Венкова, 2018: 206). Но, вместе с этим, через синтез метамодернистской структуры чувства и личных переживаний художник конструирует свою реальность, погружая зрителя в неоромантическую чувственность. «Конечно, в первую очередь творчество связано с пе-

¹ Авторизованное интервью с О. Молчановой-Пермяковой. 2021, 18 января (из личного архива Д.Д. Подледнова).

режимом опытом, и может быть, прочитанной книгой по коми-пермяцкой мифологии. В основном, это все впечатления: что-то потрясает, впечатляет, цепляет. Это может быть и мелочь какая-то, зрительный сюжет. Так, это может быть увиденное, услышанное или прочитанное. Потом уже начинаешь об этом думать, постоянно гонять в голове»², – рассказывает об источниках вдохновения художница. Пользуясь собственно сконструированной реальностью и ее синтезом с личными переживаниями, О. Молчанова-Пермякова также транслирует новую искренность через осцилляцию между природой и человеком, жизнью и смертью.

Осцилляцию между человеком и природой можно проследить в картинах «Мысли вслух» (2016) и «Следит» (2016). Так, на картине «Следит» (рис. 1) художница изображает фрагмент густого зимнего леса. Чуть выше центра картины расположен желто-зеленый глаз, который смотрит на зрителя сквозь ветви деревьев, независимо от местоположения зрителя. О. Молчанова-Пермякова поясняет: «У меня в лесу всегда такое чувство, как будто за мной кто-то наблюдает. Ощущение, что я здесь гость, и мне просто разрешили тут быть».



Рис. 1. О. Молчанова-Пермякова. Следит. 2016. Холст, масло. 120x100 см.

Из частной коллекции

Fig. 1. O. Molchanov-Permyakova. Observes. 2016. Canvas, oil. 120x100 cm. Private collection

² Авторизованное интервью с О. Молчановой-Пермяковой. 2021, 18 января (из личного архива Д.Д. Подледнова).

В этом произведении я изобразила лес, но это могла быть и другая стихия: море, горы. Я думаю, что все мы в гостях у природы» (цит. по: Макарова, 2017). Бело-голубые тона преподносят лес как сказочное место. Но, попадая в такое место, в тишине или же при каждом шорохе человек начинает чувствовать себя беспокойно, оборачиваться, искать причину шума. И в самом деле, каждый раз, когда мы попадаем в лес – мы становимся его гостями, за нами наблюдают его жители. При первом просмотре картины зритель погружается в серо-голубую поэтику зимнего пейзажа, не замечая скрытого жителя леса. Когда зритель фокусируется на том, что за ним следит существо, пейзажная тема уходит на второй план, передавая доминанту мифологическому сюжету, ощущению страха и заинтересованности в обнаружении скрытого.

На картине «Мысли вслух» (рис. 2) изображена девушка со спокойным, умиротворенным выражением лица. На голове у нее вместо волос растет борщевик. Это

растение является ядовитым. Важно обратить внимание на то, что лицо у девушки освещено, в то время как борщевик находится в тени. Художница обращается к маркеру метамодернизма – новой искренности: через синтез с природой она показывает, что, несмотря на внешне умиротворенное состояние человека, его мысли и высказывания могут быть ядовитыми. Важным является то, что художница изображает эмоции и переживания человека, обращаясь к миру растений. Растения, как и человеческие эмоции, рождаются, развиваются и умирают. Интересно, что, несмотря на внешне спокойное состояние девушки (это акцентировано направленным светом), ее внутреннее эмоциональное состояние отлично от внешнего умиротворения. Реконструируя глубину, О. Молчанова-Пермякова, как бы следуя логике метамодернистских маркеров, показывает зрителю, что несмотря на внешнее состояние изучаемого объекта, его внутреннее состояние может быть отличным от него.

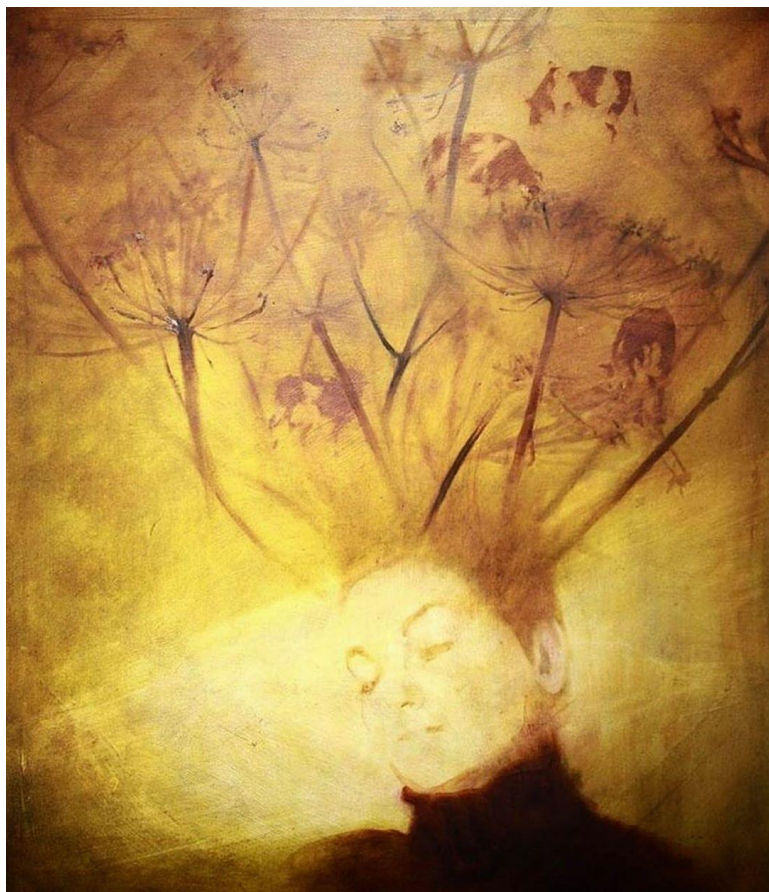


Рис. 2. О. Молчанова-Пермякова.
Мысли вслух. 2016. Холст, масло.
120x100 см.

Из частной коллекции
Fig. 2. O. Molchanov-Permyakova.
Thinking out loud. 2016.
Canvas, oil. 120x100 cm.
Private collection

Еще одна картина «Роль» (2018) (рис. 3) показывает, как метамодернистская новая искренность функционирует в современной живописи. Смотря на картину, зритель попадает в комнату, в которой приглушен свет. Интерьер и многочисленные детали позволяют предположить, что это гримерная комната. Слева можно увидеть женщину, которая стоит в профиль по отношению к зрителю. Справа от женщины, в зеркале можно увидеть обезличенное отражение женщины, сидящей на стуле. Мы предполагаем, что это одна женщина и, исходя из этого предположения, предлагаем поразмышлять над разницей между человеком реальным и его отражением, между актрисой и ее ролью. Каждый человек не равен тому образу, который он транслирует другим людям – зачастую приходится играть роли. Важен тот факт, что женщина, стоящая перед зрителем, показывает настоящую себя, оставляя где-то позади на стуле – свою тень, свою роль.

Концепция метамодернизма подразумевает возрождение историчности, глубины и аффекта. Именно возвращение глубины становится важной составляющей при анализе. Сначала стоит обратить внимание на отражение женщины, которое находится слева, в зеркале. Постмодернизм подразумевает отсутствие контекста за рамками картины – мы видим только женщину, сидящую на стуле. Исходя из логики метамодернизма, отражение в зеркале – всего лишь поверхность, за которой существует «структура чувства»: то, чем пропитана данная поверхность, и выход за ее границы. Так, появляется новый объект для изучения – женщина, которая находится справа от своего отражения. И представляется возможным увидеть ее состояние: спокойствие или эмоциональное истощение после сыгранной роли. То есть зритель видит жизненный контекст, который выходит за рамки основного сюжета.

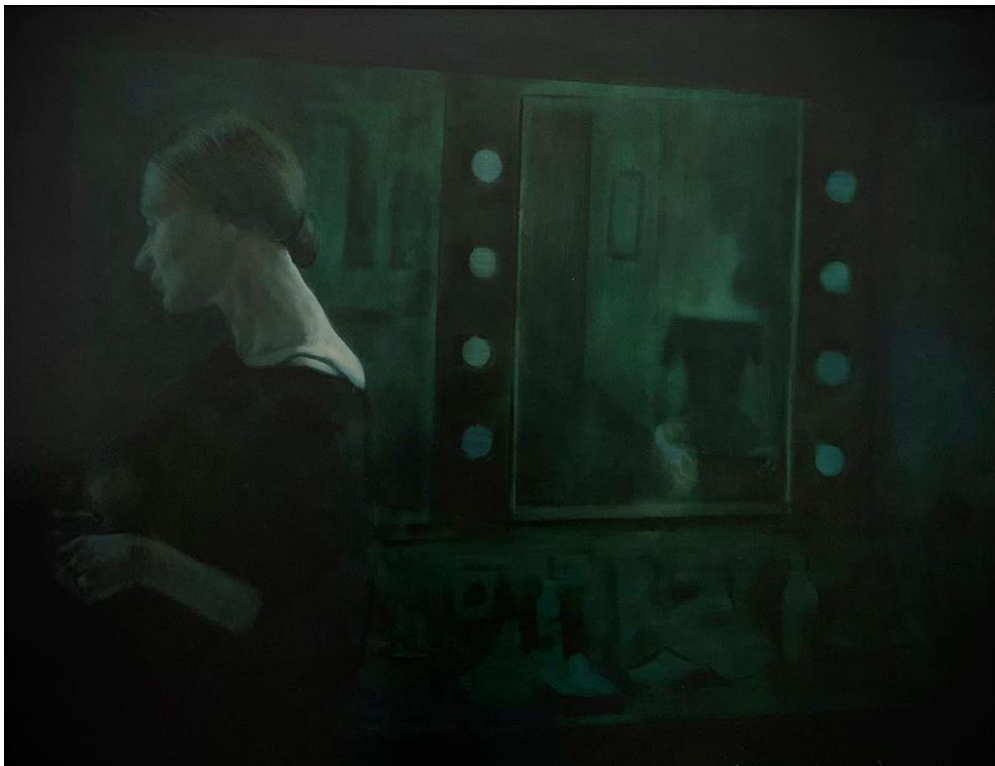


Рис. 3. О. Молчанова-Пермякова. Роль. 2018. ДВП, масло. 100x120 см. Из частной коллекции
Fig. 3. O. Molchanov-Permyakova. A role. 2018. Fiberboard, oil. 100x120 cm. Private collection

Картина «Сергей» (2018) (рис. 4) выполнена маслом на ДВП. Картина выполнена в красно-коричневых оттенках; грань между небом и землей разделена неровной черной линией. Снизу, в углу холста, едва уловимы образы человека и собаки. Рассматриваемая картина – дань уважения С. Довлатову. О. Молчанова-Пермякова так раскрывает смысл картины: «Темой этого проекта стало переходное состояние театра. А мне захотелось показать переходное состояние творца. У этой картины были смешные рабочие названия типа “Встречи с музой”, потому что человек изображен в тот момент, когда на него вот-вот нападет вдохновение. А потом я поняла, что ни лишних пояснений, ни лишних деталей не надо: это просто маленький че-

ловечек и пространство вокруг. И в маленькой голове этого маленького человечка гораздо больше, чем в окружающем его огромном пространстве» (цит. по: Козлов, 2018). Сочетание большого размера полотна и абстрактного видения как бы перемещает смысловой центр композиции именно на природные явления. Появление на картине человека и собаки открывает зрителю новый смысл: поиск себя, поиск вдохновения, что отсылает к экзистенциальной проблематике. Обращаясь к реконструкции глубины, О. Молчанова-Пермякова стремится показать, что внутренний мир человека может быть во много раз больше, чем изображаемый сюжет на картине.



Рис. 4. О. Молчанова-Пермякова. Сергей. 2018. ДВП, масло. 100x120 см.

Из частной коллекции

Fig. 4. O. Molchanov-Permyakova. Sergey. 2018. Fiberboard, oil. 100x120 cm. Private collection

Таким образом, проанализировав первую часть картин, можно сказать, что творчество пермской художницы пропитано личными переживаниями, размышлениями над темами страха и осознанием себя и внутреннего «Я». Другая часть работ О. Молчановой-Пермяковой посвящена конструированию вымышленной реальности, которая кажется сентиментальной, наполненной соприкосновениями человека

с природой, но в тоже время знакомой и искренне переживаемой. В этой части работ художница делает акцент на бинаризме жизни и смерти, человека и природы.

На картине «Мина» (2016) (рис. 5) с первого раза может показаться, что изображена женщина, которая лежит на/в земле, слева от нее – растущее дерево. Сюжет на полотне рассказывает о том, что, несмотря на смерть, жизнь продолжается.



Рис. 5. О. Молчанова-Пермякова. Мина. 2016. Холст, масло. 100х120 см.
Из частной коллекции

Fig. 5. O. Molchanov-Permyakova. Mina. 2016. Canvas, oil. 100x120 cm. Private collection

В интервью художница объясняет выбранный сюжет и взаимосвязь с серией «Дочь земли»: «До “Дочери земли” у меня была работа “Мина”. У меня умерла бабушка Вильгельмина Сигизмундовна. После ее ухода я стала наблюдать в дочери повадки, которые мне очень напоминали мою бабушку. И эта тема того, как мы продолжаемся в своих детях, в своих делах и поступках, то есть в том, что мы оставляем здесь на Земле, уходя в другой мир. В работе “Мина” я лежу под землей, и из меня растет дерево. Но это на самом деле и я, и моя бабушка, и моя дочь, и моя мама — это все мы. И эта работа о вечной жизни»³. Таким образом, О. Молчанова-Пермякова вновь обращается к состоянию между жизнью и смертью, между природой и че-

ловеком. Художница через личные переживания поднимает вечный вопрос: а есть ли жизнь после смерти? С помощью метамодернистской новой искренности и обращения к реконструкции глубины, художница отвечает на данный вопрос. Новая искренность обращается к экзистенциальной проблематике: жизнь и бытие человека в мире. Смерть, с одной стороны, является окончанием жизнедеятельности человека, с другой стороны, каждый человек продолжается в своих делах (будь то на профессиональном уровне: например, функционирование бизнеса, или же личном: продолжение жизни детей и внуков). О. Молчанова-Пермякова визуально изображает, как из груди умершей женщины прорастает дерево — как символ слияния с природой и продолжения жизни. Вместе с этим, это и показатель метамодернистской глубины: на фоне туманного города, в зем-

³ Авторизованное интервью с О. Молчановой-Пермяковой. 2021, 18 января (из личного архива Д.Д. Подледнова).

ле, находится тело умершей женщины. За умиротворенным лицом умершей женщины зритель может увидеть продолжение жизни – в стволе и ветвях дерева, корнями которого является умерший человек.

Серия картин «Дочь земли» (2018) – с одной стороны, дань уважения советскому литовскому графику С. Красаускасу (1929–1977), с другой стороны, через личные переживания – это сконструированный мир художницы. «Меня вдохновило творчество художника Стасиса Красаускаса, а именно, его серия работ “Рождение женщины”, где запечатлено перерождение женщины. Мне хотелось развить эту тему, так как мне нравятся темы одномоментности смерти и вечности жизни. Никогда нет конца, ведь все мы продолжаемся. Эти темы хотелось показать через женское начало. Мне очень нравится тема взаимосвязи человека с землей: что человек выходит из земли, потом уходит в землю»⁴, – поясняет О. Молчанова-Пермякова.

Первая картина «Дочь земли. Глава 1» (2018) (рис. 6) сразу же погружает зрителя в мир художницы. На картине показывается процесс зарождения человека в недрах земли. Чуть ниже линии травы, в земле, можно увидеть формирование плода: поза младенца, наличие пуповины, плод находится во вместилище. Вместо пуповины – корень дерева, который прорастает из недр земли. Стоит обратить внимание, что линия горизонта отсутствует.

Данный сюжет отчасти отсылает к мифологии народов Западной Европы: кельтов и скандинавов. Например, у древних скандинавов деревья соединяли небо и землю, являясь «древом меры» или «древом предела» (Петрухин, 2010: 93). У кельтов существовали привилегированные касты – друиды, которые проводили ритуалы в священных рощах. У них была руническая система письма, основанная на именах деревьев. Деревья и природа вос-

принимались друидами как одушевленная земная система, которая населена духами и призраками (Галат, 2016: 193). М. Керриган отмечает, что «кельтская мифология изобилует богинями материнства: это типично для древних культов, в которых центральная роль отводилась земле и сельскому хозяйству, словом, плодородию во всех его проявлениях. Сейчас кажется анахронизмом представлять себе противостояние между войной – мужским началом, и плодородием – женским, в том современном понятии, которое мы им приписываем» (Керриган, 2019: 44–46). О. Молчанова-Пермякова акцентирует внимание зрителя на «границе» между привычным миром и тем, что находится под ним. Вместе с этим, художница с помощью цвета расставляет необходимые акценты. Так, лесной ареал представлен в приглушенных зеленых и серо-желтых тонах, недра земли в сложных фиолетово-серых оттенках. Смещенный вправо центр композиции – плод – находится в рефлексивном цветовом состоянии, как со стороны леса, так и со стороны земли. Далее, всматриваясь в картину «Дочь земли. Глава 2» (2018) (рис. 7), можно предположить, что происходит процесс рождения ребенка. Сам ребенок делает первые самостоятельные действия: отталкиваясь от земли, выползает на поверхность. Необходимо заметить, что уже никакие корни не связывают ребенка с землей, с матерью. Волосы ребенка зеленоватого оттенка. Стоит вспомнить о том, что, например, в Древнем Риме зеленый цвет был цветом богини садов, овощей и виноградников – Венеры (Кондрашов, 2016: 112). В Древнем Египте зеленый цвет ассоциировался с ростком папируса, который демонстрировал тесную связь между природой, энергией, ростом и перерождением (Лазутина, 2017: 274). Для того чтобы показать тесную взаимосвязь ребенка с природой, художница изображает его волосы зелеными.

⁴ Авторизованное интервью с О. Молчановой-Пермяковой. 2021, 18 января (из личного архива Д.Д. Подледнова).

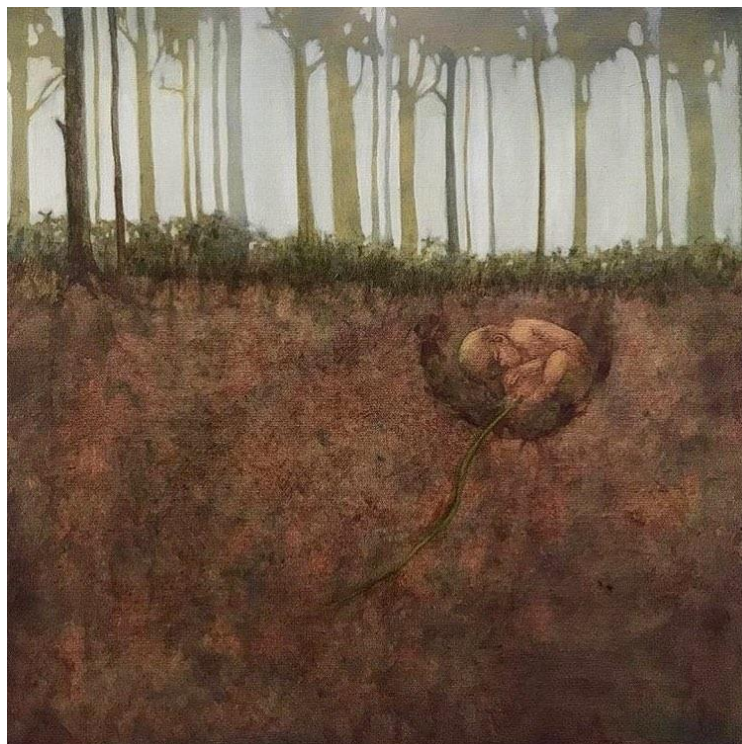


Рис. 6. О. Молчанова–Пермякова. Дочь Земли. Глава 1. 2018. Холст, масло. 50х50 см.

Из частной коллекции

Fig. 6. O. Molchanov-Permyakova. Daughter of the Earth. Chapter 1. 2018. Canvas, oil. 50x50 cm.

Private collection

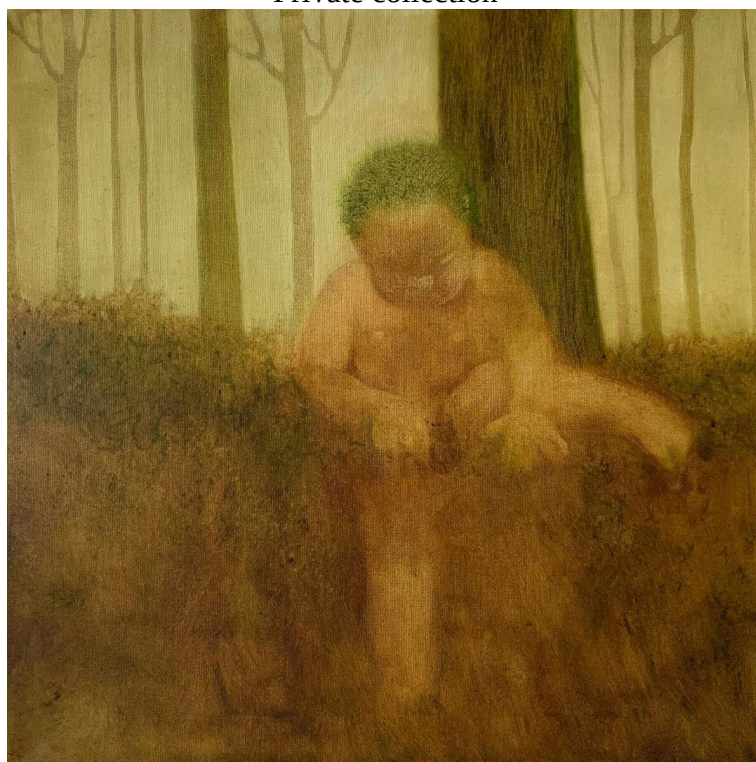


Рис. 7. О. Молчанова–Пермякова. Дочь Земли. Глава 2. 2018. Холст, масло. 50х50 см.

Из частной коллекции

Fig. 7. O. Molchanov-Permyakova. Daughter of the Earth. Chapter 2. 2018.

Canvas, oil. 50x50 cm. Private collection

На картине «Дочь земли. Глава 3» (2018) (рис. 8) ребенок кормит из рук птиц. Цвет волос у ребенка не меняется – все такие же зеленые. Волосы у ребенка взъерошены и чем-то напоминают прическу «ежик» как подтверждение ершистости и строптивости. Можно определить возраст ребенка – около трех лет. В возрасте трех лет у детей происходит «кризис трех лет», в основе которого лежит утверждение «я сам»: ребенку нужно все делать самостоятельно, он уже умеет сам ходить, говорить, осознает себя как отдельную от матери личность и проявляет своеволие. Мы видим, как ребенок, кормя птиц из рук, взаимодействует самостоятельно с другими



Рис. 8. О. Молчанова–Пермякова.
Дочь Земли. Глава 3. 2018.
Холст, масло. 50x50 см.

Fig. 8. O. Molchanov-Permyakova. Daughter of the Earth. Chapter 3. 2018.

Canvas, oil. 50x50 cm. Private collection

Картину «Дочь земли. Глава 5» (2018) (рис. 10) необходимо анализировать исходя из переднего и дальнего плана.

На переднем плане художница размещает массивную ветвь дерева, изображая ее в темно-серых тонах. Эта ветвь покрывает почти всю поверхность холста, принимая на себя роль некого барьера между основным изучаемым объектом – Дочерью земли – и зрителем. Если на переднем плане можно увидеть ветви дере-

жителями природы. Девочка-подросток с длинными зелеными волосами изображена на картине «Дочь земли. Глава 4» (2018) (рис. 9). Сюжет на картине можно интерпретировать как прощание с матерью-землей. На полотне появляется линия горизонта и создается ощущение, что Дочь земли находится на краю леса. На дереве остается ее «отпечаток» от объятия с матерью. Тем самым, можно предположить, что обряд инициации был пройден – дочь выросла и отделилась. Необходимо заметить, что это последняя картина в серии, где волосы Дочери земли изображены как трава – текстура волос и зеленый цвет.



Рис. 9. О. Молчанова–Пермякова.
Дочь Земли. Глава 4. 2018.
Холст, масло. 50x50 см.

Fig. 9. O. Molchanov-Permyakova. Daughter of the Earth. Chapter 4. 2018.

Canvas, oil. 50x50 cm. Private collection

вьев, то за ними, на дальнем плане мы видим уже взрослую девушку, которая находится за пределами леса. Картина погружена в оттенки серого и черного. Судя по положению рук и запрокинутой голове, девушка обнимает кого-то, кто находится вне досягаемости зрения зрителя. Тот факт, что передний план ограничивает видимость для зрителя, может означать, что происходит нечто личное, интимное и сакральное.

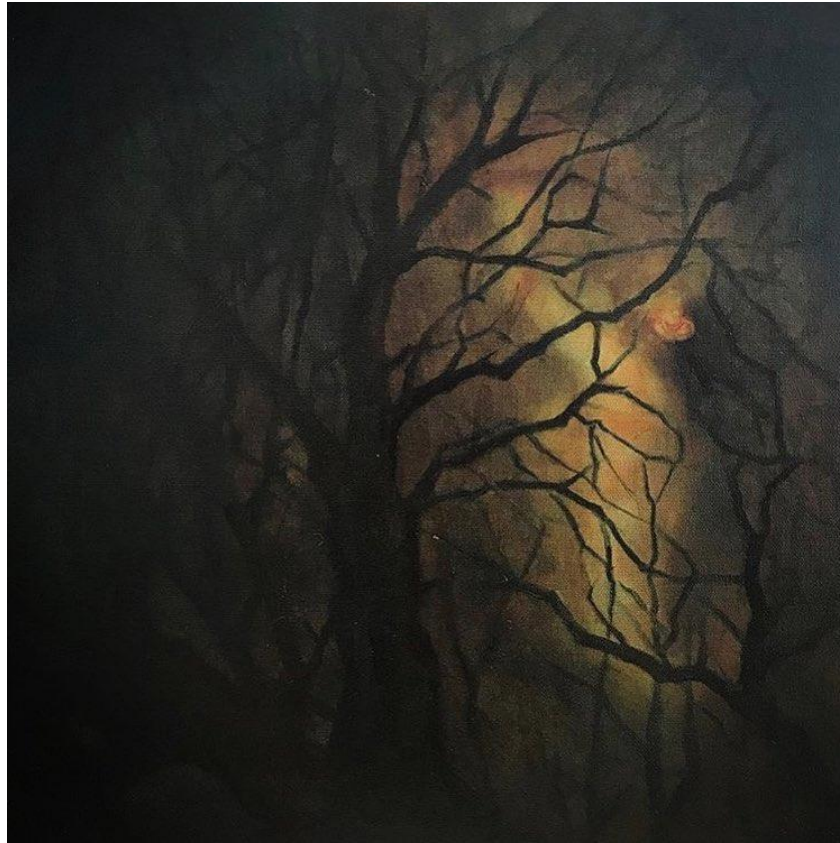


Рис. 10. О. Молчанова-Пермякова. Дочь Земли. Глава 5. 2018. Холст, масло. 50х50 см.
Из частной коллекции.

Fig. 10. O. Molchanov-Permyakova. Daughter of the Earth. Chapter 5. 2018.
Canvas, oil. 50x50 cm. Private collection.

На картине «Дочь земли. Глава 6» (2018) (рис. 11) художница показывает, как происходит процесс зарождения жизни. Композиционный центр смещен в правый нижний угол и содержит в себе следующий сюжет: из семечка прорастает росток. Стоит отметить, что данный росток прорастает не в земле, а уже на поверхности, находясь в круглом ограниченном пространстве. Интересная особенность композиции состоит в том, что О. Молчанова-Пермякова, возможно, неосознанно, рисует нимб, который, с одной стороны, может

выступать некой оборонительной преградой и защитой для ростка, но, с другой стороны, показывает сакральность процесса зарождения новой жизни. Следующая картина «Дочь земли. Глава 7» (2018) (рис. 12) продолжает сюжет предыдущей картины: происходит, опять же, зарождение новой жизни. Интересно отметить, что вместо пуповины – растение. Но в отличие от картины, которая начинает серию, будущий ребенок развивается внутри Дочери земли.



Рис. 11. О. Молчанова-Пермякова.
Дочь Земли. Глава 6. 2018. Холст, масло.
50x50 см. Из частной коллекции

Fig. 11. O. Molchanov-Permyakova. Daughter
of the Earth. Chapter 6. 2018. Canvas, oil.
50x50 cm. Private collection



Рис. 12. О. Молчанова-Пермякова.
Дочь Земли. Глава 7. 2018. Холст, масло.
50x50 см. Из частной коллекции

Fig. 12. O. Molchanov-Permyakova. Daughter
of the Earth. Chapter 7. 2018. Canvas, oil.
50x50 cm. Private collection

Картина «Дочь земли. Глава 8» (2018) (рис. 13) повествует об отношениях между Дочерью земли и ее ребенком. Стоит отметить расположение данных объектов: необычайная близость к зрителю (такое положение не является типичным для живописи). Сюжет картины рассказывает о доверительных отношениях между матерью и дочерью. В картине «Дочь земли. Глава 9» (2018) (рис. 14) снова появляется линия горизонта. В предыдущих картинах художница изображала горизонт только в тех случаях, когда необходимо показать крайнюю точку леса – границу между миром леса и миром людей. Стоит отметить,

что данная граница засвечена. Создается ощущение, что находящееся за границами леса является чуждым (невозможно идентифицировать ту реальность). На границе мы видим силуэт двух людей, которые пересекли лесную черту. Возможно, что на данные силуэты зритель смотрит глазами юной дочери: рассматривая их и изучая. Интересно отметить, что именно в этой картине художница впервые акцентирует внимание на горизонте: силуэты предстают как что-то отдаленное и неизведанное, а засвеченный горизонт придает особое значение «лесному королевству», очерчивая его границы.



Рис. 13. О. Молчанова-Пермякова.
Дочь Земли. Глава 8. 2018. Холст, масло.
50х50 см. Из частной коллекции.

Fig. 13. O. Molchanov-Permyakova. Daughter of the Earth. Chapter 8. 2018. Canvas, oil. 50x50 cm. Private collection

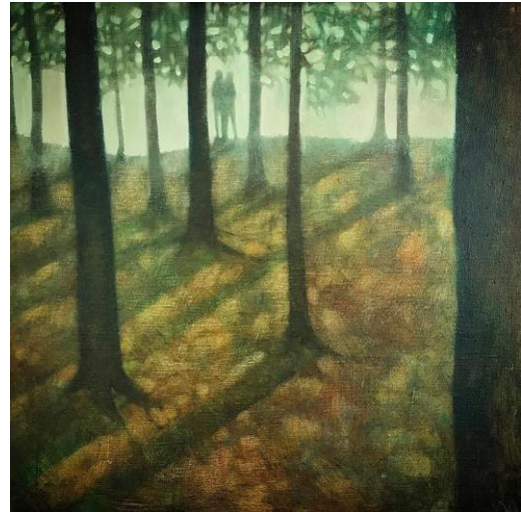


Рис. 14. О. Молчанова-Пермякова.
Дочь Земли. Глава 9. 2018. Холст, масло.
50х50 см. Из частной коллекции.

Fig. 14. O. Molchanov-Permyakova. Daughter of the Earth. Chapter 9. 2018. Canvas, oil. 50x50 cm. Private collection

Сакраментальный сюжет еще раз представлен в картине «Дочь земли. Глава 10» (2018) (рис. 15). На переднем плане зритель снова может увидеть процесс зарождения жизни. Интересно отметить, что

такие сюжеты в рассматриваемой серии О. Молчановой-Пермяковой происходят в темное время суток, ночь как будто бы защищает процесс развития жизни, приоткрывает завесу этого интимного и личного сюжета. Особое внимание привлекает сюжет, который можно назвать общением между двумя поколениями. Создается ощущение, что рука Дочери земли как будто бы тянется из дерева. Но это не удивительно, так как художник еще раз акцентирует тесную связь природы и человека.

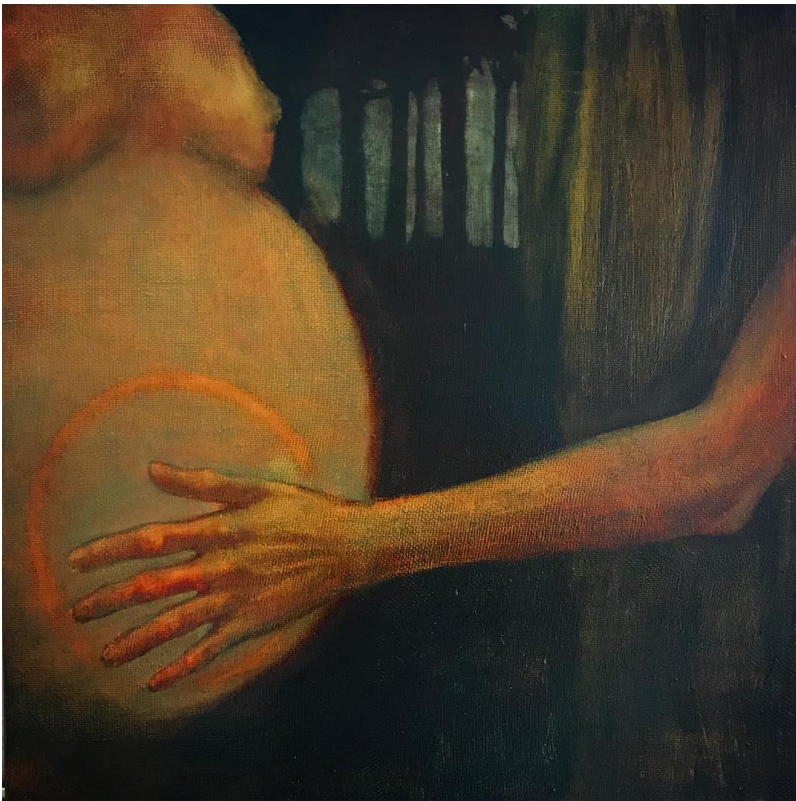


Рис. 15. О. Молчанова-Пермякова. Дочь Земли. Глава 10. 2018. Холст, масло. 50х50 см. Из частной коллекции.

Fig. 15. O. Molchanov-Permyakova. Daughter of the Earth. Chapter 10. 2018. Canvas, oil. 50x50 cm. Private collection

Картина «Дочь земли. Глава 11» (рис. 16) повествует о смерти Дочери земли: старческая худоба, в волосах как будто бы седина. Стоит заметить двойную экспозицию – два плана, которые расположены в глубине картины. Справа, над телом матери, стоит ее дочь. Создается ощущение, что зритель наблюдает ее глазами – под листьями папоротника лежит тело ее матери: лицо закрыто листьями, поза младенца. Цветок папоротника в славянской мифологии является символом жизненной энергии (согласно легендам, цветет раз в год). Вместе с этим, существуют поверья, что цветок папоротника может избавить человека от всех страхов. А самый типичный/архетипичный страх человека – это страх смерти (в том числе, у любого ребенка – это страх потерять мать). Исходя из этого, в центре композиции

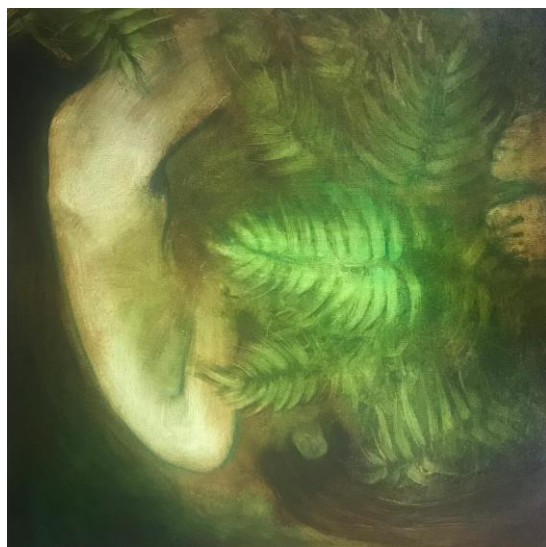


Рис. 16. О. Молчанова-Пермякова.
Дочь Земли. Глава 11. 2018. Холст, масло.
50x50 см. Из частной коллекции
Fig. 16. O. Molchanov-Permyakova. Daughter
of the Earth. Chapter 11. 2018. Canvas, oil.
50x50 cm. Private collection

В серии картин «Дочь земли» (2018) О. Молчанова-Пермякова транслирует полностью сконструированную реальность путем обращения к персональному мифу, новой искренности и неоромантизму. Так, художница создает серию картин, осно-

О. Молчанова-Пермякова изображает папоротник как границу между жизнью и смертью, ведь между живыми и мертвыми неизбежно будет страх.

На картине «Дочь земли. Глава 12» (рис. 17) О. Молчанова-Пермякова прибегает к метамодернистской осцилляции, показывая раскачивание маятника между жизнью и смертью. Картина горизонтально разделена на три части. Почти половину занимает засвеченный горизонт как знак того, что дети земли живут в своем мире – в лесу, и все, находящееся за его пределами, остается неизведанным, не поддается идентификации. Центр осцилляции сосредоточен между тем, что содержится в недрах земли (это умершая Дочь земли, которая находится во вместилище, в позе младенца) и над землей (повзрослевшая дочь Дочери земли и ее ребенок).

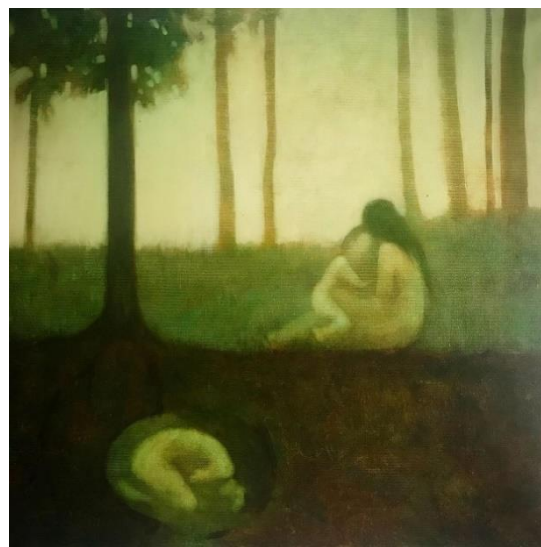


Рис. 17. О. Молчанова-Пермякова.
Дочь Земли. Глава 12. 2018. Холст, масло.
50x50 см. Из частной коллекции.
Fig. 17. O. Molchanov-Permyakova. Daughter
of the Earth. Chapter 12. 2018. Canvas, oil.
50x50 cm. Private collection

ванную на собственных переживаниях. В-первых, данная серия – это оммаж Стасису Красаускасу (серия работ «Рождение женщины»). Во-вторых, в сюжете серии «Дочь земли» художница отражает рефлексии над пережитыми событиями: смертью ба-

бушки Вильгельмины Сигизмундовны, схожестью дочери художницы с умершей бабушкой. В данной серии картин художница обращается к темам одномоментности смерти и вечности жизни. Тема смерти не предстает как что-то трагичное, наоборот – жизнь продолжается в наших детях и их внуках. Вместе с этим, О. Молчанова-Пермякова обращается к архетипу «мать-земля», изображая на картинах плодородие, зарождение и развитие новой жизни. В каждой картине О. Молчановой-Пермяковой – растения, деревья, цветы (как символ бесконечности жизни: все растет, умирает, разлагается, из этого снова что-то рождается). Метамодернистский неоромантизм проявляется в том, что художница на основании собственных чувственных переживаний конструирует новую реальность, отличную от обыденной. Данная реальность существует на фундаменте персонального мифа художницы, который, в свою очередь, основывается на неоромантической чувственности. Особое место в данной реальности, помимо чувственных категорий, занимает природа: «сокровенно женское, праматеринское, архетипическое разворачивается в пространстве инобытия; в этой метафоричности проходят все фазы жизни женщины: рождение, взросление, расцвет, угасание. Женщина в этой истории плоть от плоти Природы, она рождается из ее лона и туда же возвращается» (Суворова, 2020).

Еще одна серия картин была выполнена после поездки в город Пушкин. В данную серию входят следующие картины: «Максим выгуливает кота на Оранжевой улице» (2020), «В стенах» (2020), «Мало места» (2020), «Дуб» (2020), «Ученый кот» (2020) и др. Предысторию к серии рассказывает О. Молчанова-Пермякова: «... я была в г. Пушкин. Меня очень сильно впечатлил потолок вокзала, где запечатлены пушкинские дубы. Это самый обычный вокзал с детскими игровыми комнатами, кафешками, но с таким божественным потолком. Я его фотографировала, думала о нем и, когда приехала

домой, начала рисовать эту серию, связанную с г. Пушкин. И почти везде, в каждой картине я возвращалась к этому изображению на потолке вокзала»⁵.

Все работы данной серии выполнены акрилом и цветными карандашами. В картине «Мало места» (2020) (рис. 18) представлена обнаженная часть женского тела, на котором изображены стволы и ветви растущих деревьев. Художница использует приглушенную гамму серых и телесных оттенков, акцентируя коричневым цветом ствол и ветви растущего дуба. Почти все тело женщины покрыто ветвями дубов, которые переплетаются между собой. С одной стороны, почти что все ветви стремятся к центру – к сердцу человека. С другой стороны, ветви дубов прорастают навстречу друг другу, поглощая пространство как внутри, так и снаружи. «В работе “Мало места” использованы ветви дуба. И речь о том, что внутри меня мало места. Здесь настолько велики эти впечатления, что они в меня не умещаются. И эти дубы являются, в переносном смысле, впечатлениями о городе: что там произошло. Они распирают меня изнутри»⁶, – поясняет художница. Рефлексируя над ощущениями художницы, опять же стоит обратиться к такому понятию, как «глубиноподобие», которое было введено исследователем метамодернизма – Т. Вермюленом. Так, автор говорит о том, что «...современные художники, писатели и деятели искусств чувствуют, что внешний вид может порождать ощущение того, что находится за его пределами, даже если существование такого “запределья” представляется недоказанным, маловероятным и даже невозможным. Это можно сформулировать и иначе: модернисты копали в глубину, начиная с поверхности, постмодернисты сглаживали глубину средствами поверхности, а метамодернисты применяют глубину к поверхности» (Van den Akker, Gibbons

⁵ Авторизованное интервью с О. Молчановой-Пермяковой. 2021, 18 января (из личного архива Д.Д. Подледнова).

⁶ Там же.

and Vermeulen, 2017: 353). Следуя такой логике, ветви дубов являются ощущением той самой метамодернистской глубины. Перед зрителем изображено тело девушки – как некая поверхность, которая пропитана чувственным опытом. Сквозь дан-

ное тело зритель может увидеть ту самую глубину – в данном случае она заключается в многочисленных ветвях дуба, которые переплетены между собой и поглощают ту самую поверхность изнутри.

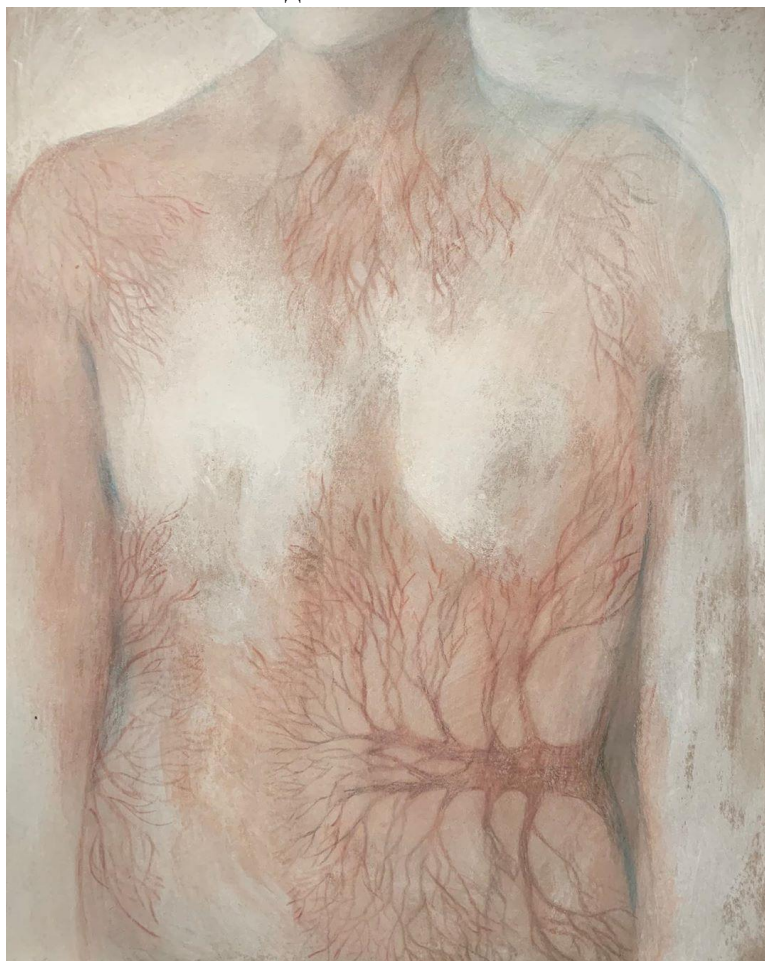


Рис. 18. О. Молчанова-Пермякова. Мало места. 2020. Картон, акрил, цветные карандаши. 50x40 см. Из частной коллекции

Fig. 18. O. Molchanov-Permyakova. Little space. 2020. Cardboard, acrylic, coloured pencils. 50x40 cm. Private collection

В картине «В стенах» (2020) (рис. 19) художник изображает здание музея «Царскосельская коллекция». Данную картину стоит анализировать исходя из наличия двойной экспозиции. На дальнем плане изображен интерьер музея. На переднем плане, с правой стороны, О. Молчанова-Пермякова изображает проникновение ветвей дуба в здание, подчеркивая тем самым связь природы и современного мира. Вместе с этим, ветви дуба – это внутренние переживания художницы, которые постепенно проникают в здание музея, чтобы

превратиться в осмысление увиденного. ««В стенах» одна из картин, которая посвящена впечатлению от музея “Царскосельская коллекция”. Меня впечатлили люди, которые там работают. И само здание. Воодушевило и то, что внутренняя любовь переплетена с любовью внешней»⁷, – поясняет художница.

⁷ Авторизованное интервью с О. Молчановой-Пермяковой. 2021, 18 января (из личного архива Д.Д. Подледнова).



Рис. 19. О. Молчанова-Пермякова. В стенах. 2020. Картон, акрил, цветные карандаши. 50x40 см. Из частной коллекции

Fig. 19. O. Molchanov-Permyakova. Within the walls. 2020. Cardboard, acrylic, colored pencils. 50x40 cm. Private collection

В другой же работе «Максим выгуливает кота на Оранжевой улице» (2020) (рис. 20) на переднем плане, как и на дальнем, изображены ветви и стволы дуба. Все они пересекаются между собой, задавая будто бы некий орнамент. Работа выполнена в ограниченной гамме цветов: дальний план представлен сочетанием темно-серого ареала дубовой рощи на желто-сером фоне. На переднем плане художница красно-коричневым цветом акцентирует внимание зрителя на ветвях дуба. Слева изображены два объекта: человек и кот, сидящий на ветвях дуба.

О. Молчанова-Пермякова рассказывает о своих ощущениях от поездки в г. Пушкин: «“Максим выгуливает кота на Оранжевой улице” – это действительно Оранжевая улица там была. И у меня еще много уличных названий: Ахматовская, Октябрьский бульвар и др. И там все в котках: это так символично, что кот-ученый. Это город кошек. Поэтому на моих изображениях и появились кошки»⁸.

⁸ Авторизованное интервью с О. Молчановой-Пермяковой. 2021, 18 января (из личного архива Д.Д. Подледнова).

Все рассмотренные картины из данной серии необходимо анализировать исходя из наличия двойной экспозиции. На всех картинах мы видим довольно-таки привычный сюжет: интерьер музея, тело обнаженной девушки, человек выгуливает животное и др. Но стоит отметить, что в каждой картине на переднем плане мы

можем увидеть красно-коричневые ветви дуба, которые могут показаться зрителю достаточно мощными. Известно, что продолжительность жизни дуба составляет до пятисот лет (в этом отношении дуб находится на одном из первых мест в природном мире).

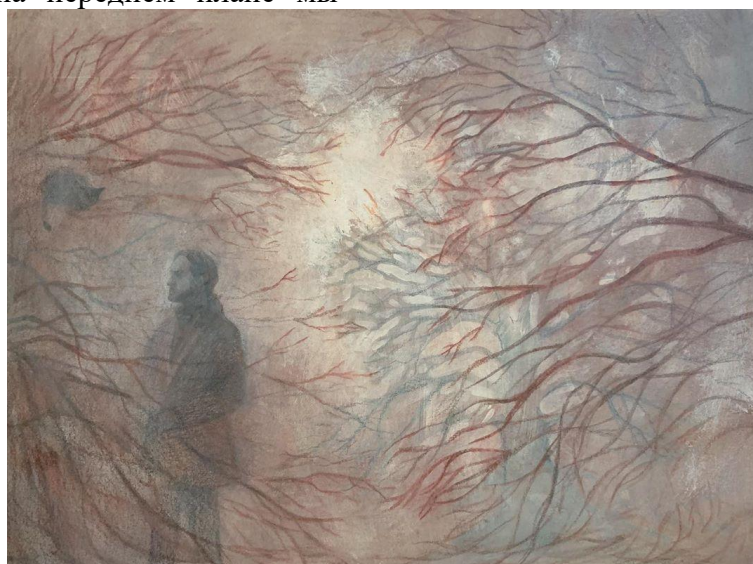


Рис. 20. О. Молчанова-Пермякова. Максим выгуливает кота на ул. Оранжерейная. 2020. Картон, акрил, цветные карандаши. 50x40 см. Из частной коллекции

Fig. 20. O. Molchanov-Permyakova. Maxim walks the cat on the street. Greenhouse. 2020. Cardboard, acrylic, colored pencils. 50x40 cm. Private collection

Серо-коричневая цветовая гамма отражает собственные ощущения художницы от увиденного, перенося зрителя в такой знакомый, но отчасти странный мир. Впервые О. Молчанова-Пермякова увидела изображение дубов на железнодорожном вокзале в г. Пушкин. После этого каждое изображаемое на картине место изображается через осцилляцию между человеком (как субъектом современного мира, который рефлексировал о реальности) и природой (например, дубом как символом мудрости). Важно отметить то, что красно-коричневые мощные ветви дуба, которые всегда изображены на переднем плане, с одной стороны, можно считать пережитыми эмоциональными состояниями художницы (О. Молчанова-Пермякова побывала в данных местах и прониклась их историей), но, с другой стороны, именно ветви

дуба выступают одним из первостепенных объектов – связывая человека в современном мире с историей этого места. Таким образом, изображаемые художницей ветви дуба являются неким проводником для зрителя, которые рассказывают историю изображаемого места.

Метамодернистская неоромантическая чувственность в сочетании с осцилляцией и новой искренностью открывают в картинах О. Молчановой-Пермяковой совершенно новые чувственные категории, которые не попадали в поле рефлексии постмодернизма. В сюжетах картин художница обращается к таким внутренним эмоциональным состояниям, как поиск вдохновения, обретение себя – все эти состояния были пережиты художницей лично. Вместе с этим, некоторые сюжеты О. Молчановой-Пермяковой посвящены

страху (например, картина «Следит»). Страх в экзистенциальной философии означает не просто переживание, но аффективно-чувственное состояние, когда источник, который возбуждает страх, полностью отсутствует в поле видимости.

Чувственная рефлексия художницы индивидуального или коллективного опыта напрямую отсылает к концепции о метамодернизме, к той самой структуре чувства, о которой говорят теоретики метамодернизма. Каждый живописный цикл художницы транслирует определенную историю, которая важна и искренне переживается каждым человеком. Неоромантическая константа проявляется в конструировании собственного мифа: странного, сентиментального, искреннего. Нахождение между двумя полюсами – человеком и природой, жизнью и смертью отсылает к метамодернистскому бинаризму. Вместе с тем, смысловое наполнение картин транслирует зрителю положения «новой искренности»: тема смерти предстает как процесс перерождения, существование человека предшествует его сущности, существование человека включает в себя ответственность за окружающий мир (например, серия «Дочь земли», картина «Мина»).

Литература

Венкова, А.В. Политики идентификации в искусстве метамодернизма // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2018. № 32. С. 203-213.

Галат, А.А. Книга друидов: [антология]. СПб.: ООО «Издательство “Пальмира”»; ООО «Книга по Требованию», 2016. 312 с.

Гингель, А.В. Русское искусство метамодерна // Материалы Второй Всероссийской научной конференции «Омские научные чтения – 2018» / отв. ред. Т.Ф. Ящук. Омск: Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского, 2018. С. 611-612.

Керриган, М. Легенды кельтов. Герои и войны. Мифические существа и чудовища / [пер. с англ. Т. Королевой, С. Фомичевой]. Нур-Султан: Фолиант, 2019. 224 с.

Козлов, И. Магия переменчивости: жизнь и картины Ольги Молчановой-Пермяковой // Звезда. 2018. 27 декабря. [Электронный ресурс] URL: www.zvzda.ru/articles/3c5d22bf0014 (дата обращения: 20.12.2020).

Кондрашов, А.П. Кто есть кто в мифологии Древней Греции и Рима. 1738 героев и мифов. М.: РИПОЛ Классик, 2016. 1040 с.

Костина, А.С. Сюрреализм как неотъемлемая часть эпохи метамодернизма // ART-VISUALIS. Формообразование в эпоху полистилизма. Сб. науч. ст. VI Всерос. науч.-практ. конференции преподавателей, аспирантов, магистрантов и студентов. Омск: Омский гос. технич. университет, 2019. С. 104-108.

Лазутина, Т.В. Символика цвета в искусстве Древнего Египта // Теория и практика общественного развития. 2015. № 18. С. 273-275.

Макарова, Е. Мастерские пермских художников: Ольга Молчанова-Пермякова и её картины-метафоры // 59.ru [Электронный ресурс] URL: www.59.ru/text/gorod/51415311/ (дата обращения: 20.12.2020).

Пертухин, В.Я. Мифы древней Скандинавии. М.: Астрель, 2010. 464 с.

Подледнов, Д.Д. Понятие «метамодернизм» в искусстве: границы и характеристики феномена // Сборник статей по материалам Региональной научно-практической конференции студентов, аспирантов, учащихся и молодых ученых «Мир науки и искусства». Пермь: Пермский государственный национальный исследовательский университет, 2020. С. 278-289.

Суворова, А.А. Вступление // Каталог работ О. Молчановой-Пермяковой, 2019. Пермь: Iq press, 2020. С. 3-5.

Суворова, А.А. Твори «Всякое добро» // Компаньон magazine. 2018. № 6 (115). С. 30-34.

Hutcheon, L. The Politics of Postmodernism. London: Routledge. New York, 2002. 232 p.

Kirby, A. The death of postmodernism and beyond // Philosophy now: A magazine of ideas. London. 2006. No. 58. Pp. 34-37.

Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism / R. Van den Akker, A. Gibbons, T. Vermeulen (eds). Lanham: Rowman & Littlefield, 2017. 494 p.

Potter, G. After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism. London: The Athlone Press, 2001. 339 p.

Vermeulen, T., van den Akker, R. Notes on Metamodernism // Journal of Aesthetics & Culture. 2010. Vol. 2. P. 1-14.

References

Galat, A. A. (2016), *Kniga druidov: [antologija]* [The Druid Book: [Anthology]], Palmira Publ., Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Gingel, A. V. (2018), "Russian Art of Metamodern", *Materialy Vtoroj Vserossijskoj nauchnoj konferencii "Omskie nauchnye chtenija-2018"* [Materials of the Second All-Russian Scientific Conference "Omsk Scientific Readings-2018"], Omskij gosudarstvennyj universitet, Omsk, Russia, 611-612 (in Russ.).

Hutcheon, L. (2002), *The Politics of Postmodernism*, Routledge, London; New York.

Kerrigan, M. (2019), *Legendy kel'tov. Geroi i vojny. Mificheskie suschestva i chudovischa* [Legends of the Celts. Heroes and Wars. Mythical Creatures and Monsters], Foliant Publ., Nur-Sultan, Kazakhstan (in Russ.).

Kirby, A. (2006), "The Death of Postmodernism and Beyond", *Philosophy now: A magazine of ideas*, 58, 34-37.

Kondrashov, A. P. (2016), *Kto est' kto v mifologii Drevnej Gretsii i Rima. 1738 geroev i mifov* [Who is Who in the Mythology of Ancient Greece and Rome. 1738 Heroes and Myths], RIPOI Classic Publ., Moscow, Russia (in Russ.).

Kostina, A. S. (2019), "Surrealism as an Integral Part of the Era of Metamodernism", *Sbornik nauchnykh statej VI Vserossijskoj nauchno-prakticheskoj konferencii prepodavatelej, aspirantov, magistrantov i studentov "ART-VISUALIS. Formirovanie v jepohu polistilizma"* [Collection of scientific articles of the VI All-Russian scientific-practical conference of teachers, graduate students, undergraduates and students "ART-VISUALIS. Formation in the era of polystylism"], Omskij gosudarstvennyj universitet, Omsk, Russia, 104-108 (in Russ.).

Kozlov, I. (2018), "The Magic of Changeability: the Life and Paintings of Olga Molchanova-Permyakova", *Zvezda*, 27 December [Online] available at: www.zvzda.ru/articles/3c5d22bf0014 (Accessed 20 December 2020) (in Russ.).

Lazutina, T. V. (2015), "Symbolism of Color in the Art of Ancient Egypt", *Teorija i praktika obschestvennogo razvitija*, 18, 273-275 (in Russ.).

Makarova, E. (2017), "Workshops of Perm Artists: Olga Molchanova-Permyakova and Her Paintings-Metaphors", *59.ru Publ.*, [Online] available at: www.59.ru/text/gorod/51415311/ (Accessed 20 December 2020) (in Russ.).

Pertuhin, V. Ja. (2010), *Mify drevnej Skandinavii* [Ancient Scandinavian Myths], Astrel Publ., Moscow, Russia (in Russ.).

Podlednov, D. D. (2020), "The Concept of "Metamodernism" in Art: the Boundaries and Characteristics of the Phenomenon", *Sbornik statej po materialam Regional'noj nauchno-prakticheskoj konferencii studentov, aspirantov, uchastihsja i molodykh uchenykh "Mir nauki i iskusstva"* [Collection of articles based on the materials of the Regional Scientific and Practical Conference of Students, Postgraduates, Students and Young Scientists "World of Science and Art"], Permskij gosudarstvennyj nacional'nyj issledovatel'skij universitet, Perm, Russia, 278-289 (in Russ.).

Potter, G. (2001), *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism*, The Athlone Press, London, UK.

Suvorova, A. A. (2018), "Create 'All good'", *Companion Magazine*, 6 (115), 30-34 (in Russ.).

Suvorova, A. A. (2019), "Introduction", *Katalog rabot O. Molchanovoj-Permyakovoj* [Catalog of Works by O. Molchanova-Permyakova], Iq Press Publ., Perm, Russia, 3-5 (in Russ.).

Van den Akker, R., Gibbons, A. and Vermeulen, T. (eds) (2017), *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism*, Rowman & Littlefield, Lanham.

Venkova, A. V. (2018), "Identification Politics of Metamodern Art", *Journal of Cultural Studies and Art History*, 32, 203-213 (in Russ.).

Vermeulen, T. and van den Akker, R. (2010), "Notes on Metamodernism", *Journal of Aesthetics & Culture*, 2, 1-14.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Подледнов Денис Дмитриевич, преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», ул. Студенческая, д. 38, г. Пермь, 614070, Россия; аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, Менделеевская линия, д. 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Россия; denis.podliodnov@gmail.com

ABOUT THE AUTHOR:

Denis D. Podlednov, Lecturer at the Department of Humanities, Higher School of Economics – National Research University, 38 Studencheskaya St., Perm, 614070, Russia; PhD

Student, Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University, 5 Mendeleyevskaya Line, Saint-Petersburg, 199034, Russia; *denis.podliodnov@gmail.com*

УДК 781.61

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-9

Миленкович М. С.¹, Здравич Михайлович Д. Д.² | Феномен каденции из Музыкальной шутки, К. 522 («Секстет деревенских музыкантов») в фа мажоре В. А. Моцарта¹

¹Нишский университет, Факультет искусств, ул. Княгини Любицы, д. 10, г. Ниш, 18000, Республика Сербия; lionheartmarko@gmail.com

²Нишский университет, Факультет искусств, ул. Княгини Любицы, д. 10, г. Ниш, 18000, Республика Сербия; dzdravicmihailovic@yahoo.com

Аннотация. Сохраняющая свою актуальность до нынешних дней финальная каденция Музыкальной шутки, К. 522 («Секстет деревенских музыкантов») в фа мажоре В.А. Моцарта пленяет своей гармоническо-тональной смелостью и сильным контрастом по отношению к гармонической ткани всей композиции, а также и по отношению к всеобщему классическому музыкальному наследию. В соответствии с самым ее содержанием оригинальный композитор В.А. Моцарт в финальной каденции произведения использует политональный способ музыкального мышления, не подозревая при этом, что он, опередив свое время на два века, практически «раскрыл двери» перед новым видом тональной организации, более характерным для XX столетия. Цель настоящей работы – пролить свет на полный контекст политонального концепта упомянутой каденции, разъяснить способ, при помощи которого Моцарт добился этого результата, тем самым предвосхитив в стилистическом отношении XX век, хотя бы в виде шутки. Кроме того, еще одна цель работы касается расширения теоретико-аналитического подхода в музыкальной педагогике при помощи таких специфических примеров, как рассматриваемая каденция, которые представляют интерес по причине своего сильного отклонения от стандартных и стереотипных решений индивидуальных стилей, равно как и стилей эпохи.

Ключевые слова: Моцарт; каденция; политональность; целостность; музыкальный юмор; классический стиль

Для цитирования: Миленкович М. С., Здравич Михайлович Д. Д. Феномен каденции из Музыкальной шутки, К. 522 «Секстет деревенских музыкантов» в фа мажоре В. А. Моцарта // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 103-117. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-9

M. S. Milenkovic¹, D. D. Zdravic Mihailovic² | The Phenomenon of Cadence in Mozart's Sextet in F-Major (A Musical Joke) K. 522*

¹University of Niš, Faculty of Arts, 10 Kneginje Ljubice St., Niš, 18000, Republic of Serbia; lionheartmarko@gmail.com

²University of Niš, Faculty of Arts, 10 Kneginje Ljubice St., Niš, 18000, Republic of Serbia; dzdravicmihailovic@yahoo.com

Abstract. Topical to this day, the final cadence of Mozart's Sextet (A Musical Joke) K. 522 is attracting the audiences with its harmonic and tonal boldness and a powerful contrast against the harmonic tissue of the entire composition, and against the entire classic musical heritage. Versatility of Mozart's humour in his Musical Joke, embodying the artist's bold ridicule and his conflicting reaction to the social musical anomalies of his time, is a result of the artist's free thought, uninhibited by either academic or social constraints with a parodical-satirical purpose. Contrary to the ideal of a well-balanced classic whole, in the chamber ensemble one detects various sound ambivalences that are particularly observable at the crucial moments of the formal round-ups: in the "inappropriate" cadences of the slow third movement and in the finale of this divertimento. Striving toward a stylistically codified, bravura solo cadence of the slow movement, the ambitious soloist-violinist unintentionally deviates from the conventional norm, transforming the expected melodic identity into an unexpected whole-tone melodic expression. In the finale, however, Mozart subdues the expected authentic cadence, as a general stylistic feature of the classic style and musical opinion, to his individualism and musical dramaturgy illustrating unskillful musicians' out-of-tune playing, by replacing it with an 'unbecoming' polytonal cadence, typical of 20th century music. That is exactly why Mozart remains – "one of the masters of the past who dominate the eternal 'now'".

Keywords: Mozart; cadence; polytonality; whole-tonality; (musical) humour; classic style

For citation: Milenkovic M. S., Zdravic Mihailovic D. D. (2021), "The Phenomenon of Cadence in Mozart's Sextet in F-Major (A Musical Joke) K. 522", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 103-117, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-9

*Как в античный храм, покрывающий бархатную голубизну неба,
войдите в колоннаду моцартова искусства, чтобы почувствовать песню,
радость, солнце, звук, цвет, гармонию, закон, порядок – красоту.
(Коњовић, 1920: 47)*

Введение. Жизнь В.А. Моцарта (1756–1791) была посвящена искусству, и его творчество до нынешних дней представляет славу западноевропейской музыки во всем мире. Кроме огромного значения этого композитора в области оперного творчества, сербский композитор В. Вучкович указывает, что и «в области инструментальной музыки Моцарт создал произведения, которые достигают и опережают все то, что было создано в XVIII веке» (Vučković, 1955: 38). Будучи явным представителем традиционного классического стиля, Моцарт весьма изобретателен во многих своих композициях,

что проявляется, в частности, в смелом обращении с диссонансом, иногда в крайне хроматизированной гармонической текстуре, но всегда с надежной тональной опорой и результатом. Учитывая популярность струнного *Квинтета К. 525 в соль мажоре (Einekleine Nachtmusik)*, более известного под названием «*Маленькая серенада*», мы сосредоточились в нашем анализе на таком же популярном, только в другом контексте, произведении – *Музыкальной шутке, К. 522 («Секстете деревенских музыкантов») в фа мажоре (Einmusikalischer Spass)* (далее – Секстет К. 522, или Музыкальная шутка К. 522,

или *Шутка*), написанном для двух скрипок, альты, контрабаса и двух валторн.

Рассматривая с эстетико-теоретической стороны вопрос стиля в музыке, российский музыковед М. Михайлов с полным основанием говорит о том, что представление о стиле композитора не может быть полным, если не учитывать некоторые эпизоды, пусть даже и индивидуальные, но отмеченные художественным блеском (Михайлов, 1990: 251). Опираясь на выводы знаменитого музыкального писателя и музыковеда Ю.Н. Тюлина об источниках политональности в музыке в период до XX столетия, Гуляницкая пишет об «интересных примерах ранней политональности в музыке Баха, Гайдна, Грига, Глазунова, Шуберта, Брукнера, Римского-Корсакова, Лядова и других» (Гуляницкая, 1984: 148). И в подробном исследовании политональности у советских и европейских композиторов XX века Ю. Паисова, в разделе об исторических корнях этого явления, где автор говорит о «зачатке политональности в баховской полифонии при модуляционных моментах в разных фактурно-гармонических пластах» (Паисов, 1977: 15), не упоминается явный пример политональности у Моцарта, представленный в виде финальной каденции *Секстета К. 522* в разных ключах. Наряду с русскими авторами, аналитически рассматривающими *Музыкальную шутку К. 522* и актуальную каденцию (подробнее об этом будет сказано далее), сербский академик и композитор Деян Деспич указывает на «зачатки политональности в явлениях и любопытных примерах из далекого прошлого, таких как *Деревенские музыканты* Моцарта... Таким образом в самой каденции... одновременно звучит аж пять по позиции соседних тональностей!» (Despić, 1989: 141). Тот же автор в другой своей книге снова указывает на «совсем неожиданное, “оправданное” присутствие политональности у Моцарта. [Именно] бодрый дух Моцарта... пришел к мысли... с нежной улыбкой показать расстроенные инструменты и игровое невежество дере-

венских музыкантов... [так что в финальной каденции] в пяти разделах звучит пять разных соседних тонов: Си, Фа, Соль, ля и си» (Despić, 2002: 395-396).

Мы будем рассматривать отклонение от стилистических парадигм каденции, а также явление «неприличной» целостности в третьем и «неуместной» политональности в финальном положении в свете традиционного приема гармонического анализа в сочетании с герменевтическим наблюдением, которого в сербской музыкально-теоретической мысли придерживается Д. Деспич. Креативность творческого процесса Моцарта с использованием «необдуманных» каденций прежде всего следует рассмотреть с точки зрения исторических фактов, содержащихся в письмах Моцарта, с опорой на сложные вопросы музыкального юмора и прием высмеивания общественных отклонений этого периода в пародийном контексте. Проявленные Моцартом разнообразные приемы создания намека на музыкальное невежество без всякого сомнения покоряют слушателя. Семантические отражения в направлении творческой незрелости, невежества и безвкусицы в целом ряду музыкально-выразительных элементов, причинно-следственно связанные с уровнем желаемого юмористического эффекта, приводят к заключительной политональной каденции как стилистическому «взрыву», более характерному для в то время еще далекого XX века.

Исторические источники. Переписка Моцарта с его отцом. *Музыкальная шутка К. 522* Моцарта, «датированная 14 июня 1787 года, – всего через семнадцать дней после смерти отца», открывает целый ряд вопросов, не художественной, а личной природы, и приводит к неоднозначным оценкам, доходящим до «толкования “прощания с отцом”, понимаемого во фрейдистском ключе» (Луцкер, Сусидко, 2008: 437). Явно короткий промежуток времени с момента появления «шутливо-пародийного произведения и скорбного происшествия» вызвал целый ряд критиче-

ских оглядок, каждая из которых теряет свой смысл после элементарного ознакомления с перепиской Моцарта с отцом в качестве основного, самого надежного и непререкаемого историографического и фактографического источника. В этом отношении большую ценность для нас представляет дискурс русских авторов П. Луцкера и И. Сусидко (Луцкер, Сусидко, 2008), которые, ссылаясь на британского музыковеда Тайсона (Tyson, Alan Walker), указывают время «начала сочинения произведения не позже 1785 года, и тем самым идея его создания вряд ли может быть прямо связана с болезнью и смертью Леопольда Моцарта» (Луцкер, Сусидко, 2008: 437). Кроме того, в письме от 12 июня 1778 года (за девять лет до смерти!) Леопольд описывает сыну сцену из жизни Зальцбурга, не удерживаясь от саркастических замечаний, в которых угадываются контуры будущей *Музыкальной шутки*. А именно, группа любителей во главе с графом Черниным собиралась поздравить с днем рождения графиню Лодрон. Они сами сочинили музыку, сами ее и играли. И первое, и второе у Леопольда вызвало ряд критических насмешек, достигших своей кульминации в виде ироничного комментария Леопольда, посвященного первому скрипачу зальцбургской любительской группы, Чернину, – «замечательный солист!» (там же). Прямую ассоциативную связь с этими словами находим в каденции третьего положения моцартовской *Шутки*, которую «амбициозный» солист доводит до классического абсурда – целостного мелодического выражения, о чем еще будет сказано ниже.

Из письма Моцарта отцу от 14 октября 1777 года мы сначала узнаем о большой чести, которую молодому композитору оказали «замечательные и щедрые аугсбургцы» (Mocart, 2003: 67). Ознакомив своего глубокоуважаемого отца с музыкальным положением в Аугсбурге, Моцарт свидетельствует о знакомстве с композитором Фридрихом Гартманом Графом, в *Концерте для двух флейт* которого Мо-

царт играл на скрипке. Слова Моцарта раскрывают все: «Концерт не годится даже для уха. Неприродный. Он часто марширует тонами... и все без следа мастерства. После исполнения я его сильно восхвалял. В конце концов, один человек работал довольно много, и основательно обучался» (Луцкер, Сусидко, 2008: 437). На самом деле Граф был жалким лишь в своем невежестве. В продолжении Моцарт упоминает, что после такой «безвкусной» игры «без малейшего очарования» Граф «стоял как человек, искренне верящий в то, что в своем путешествии по тонам он был чем-то действительно особенным, и тогда он решил, что может стать еще более особенным, и поэтому, невзирая на слух, стал стучать по клавиатуре. Одним словом, все были поражены», – заканчивает Моцарт (Mocart, 2003: 69-70).

Не подлежит сомнению, что слабые знания композиционной техники недообразованных и неталантливых музыкантов, а также слабая исполнительская практика невежественных городских и деревенских музыкантов или любителей того времени были далекими от композиционно-технических и эстетических критериев Моцарта. В своих многочисленных путешествиях и музыкальных гастролях Моцарт, наверное, был сильно поражен невежеством и неспособностью таких музыкантов. Учитывая критику по поводу струнных квартетов, посвященных Гайдну, мы не можем не задать здесь вопрос о том, какие художественные и духовные силы были у того, кто осмелился написать такой спорный *Секстет К. 522*, отличающийся целым рядом художественных свобод, порывающих связи с вековыми традициями ради музыки, которая по замыслу композитора логически вписывается в служение содержанию? Кроме венских критиков, которые в 1787 году, а значит, сразу после появления данного секстета, резко критикуют моцартовское «жалкое... стремление стать новатором... [от которого] чувство и сердце мало чего выигрывают», и дополнительно задают себе вопрос о «привкусе

его музыки... какое небо может это долго выносить. Они еще менее толерантны», – как дальше указывает автор, на это отреагировали и представители итальянской школы: даже симпатизирующий Моцарту композитор Сартти утверждал, что лишь клавесинист, не знающий природу струнных инструментов, может написать такое произведение (Черная, 1966: 273). В заключение раздела о инструментальных произведениях композитора, Черная справедливо отмечает: «Какая нужна была огромная уверенность в правильности своего пути, душевная независимость и выдержка для того, чтобы идти наперекор мнению людей, от которых всецело зависела судьба композитора! Но когда речь шла о новаторстве, казавшемся ему необходимым, Моцарт бывал непреклонен и готов был выдерживать серьезнейшую борьбу» (Черная, 1966: 273-274).

Теории юмора. Музыкальный юмор. В качестве основных аналитических инструментов для обнаружения юмора мы пользовались работами канадского теоретика и педагога Пальмера (James K. Palmer), понимающего несоответствие как исходный пункт вербального юмора в лингвистических теориях. В теоретической постановке проблемы юмора Пальмер ссылается на знаменитого немецкого философа И. Канта, который исходит от несоответствия как признака обманутого ожидания, появляющегося в результате введения неожиданной необычности в типичный дискурс. Немецкий музыковед М. Готт (Maria Goeth) дальше проясняет этот момент тем, что «все психологические модели несоответствий основаны на предположении, что юмор возникает в результате некоторого конфликта между ожиданиями/когнитивными схемами и новыми начинаниями в определенном ряду условностей» (Palmer, 2015: 22). С другой стороны, американский музыковед Г. Виллок (Gretchen A. Wheelock) подчеркивает значение несоответствий, а также и контрастов (!) в создании «возможности подрыва традиционных категорий и

иерархий, в случаях их использования в несоответствующих комбинациях и контекстах» (Palmer, 2015: 5). Еще одно объяснение предлагает Берштайн (L. Poundie Burstein) – она вводит понятие «уравнение юмора»: юмор возникает в процессе «соединения и сопоставления вещей, которые являются каким-то образом серьезными, разумными, логичными или “возвышенными” с вещами тривиальными, глупыми и нелогичными» (Palmer, 2015: 7-8). Немецкий философ Й. Волькельт (Johannes Volkelt) указывает, что «юмор по самой своей природе приводит к единству крайних противоположностей, что он проходит через самые причудливые прыжки и извилистые дорожки и поражает необычными вторжениями» (Lissa, 1977: 121).

Когда юмор преобразуется в другой, музыкальный, модус, несмотря на вековую экспрессивную роль музыки с нередким ассоциативно-символическим и колористическим смыслом, это наводит музыковеда И. Вуксановича на мысль, выраженную в его работе о юморе в сербской музыке: «Музыка не обладает свойством денотации, то есть, она не реализует семантическое значение таким же способом, который характерен для естественного языка, [и поэтому] музыку нельзя перевести... соответствующим лингвистическим выражением» (Vuksanović, 2015: 50). Теория музыкального юмора логически связана с базовыми моделями лингвистических теорий юмора. Юмор в музыке не прост, так как наряду с существованием разных видов юмора, музыкальные средства, язык, техника, формы и образцы не могут быть кодифицированы так же, как в вербальной речи. С учетом критики прошлых времен по поводу «вреда юмористичности для пользы музыки», Пальмер соглашается с мнением Микаелиса (Christian Friedrich Michaelis) о «комическом потенциале такого отступления от традиций». Микаелис объясняет, что «отступление от традиции, необычное сочетание непривычного и отдаленного... в начале представляет собой иллюзию непоследовательности. Но так

как это ... сразу перестает быть непоследовательным в более широком контексте, такая музыка создает впечатление комедии, и это может заставить смеяться» (Palmer, 2015: 18). Пальмер также признает и значимость дискурса Гурона (David Huxton) о юморе, где подчеркивается «расстройство ожидаемого», и под «ключевым фактором» подразумевается «основной внемузыкальный контекст и социальная обстановка, поощряющая или обуславливающая определенный ответ» (Ibid: 18). Пальмер подчеркивает ценность исследовательской работы М. Гоета, в которой «сравниваются фразы в языке со стандартизированными каденциальными парадигмами», а также и других положений, которые «разными способами касаются аспектов музыкального контраста как способа создания юмористических и шуточных музыкальных событий» (Palmer, 2015: 20-21). С точки зрения восприятия слушателей, Альмен (Вугон Almen) указывает на то, что «мы предусматриваем, что произойдет на основе нашего знания причинно-следственной, генеративной, формальной, семантической и повествовательной традиции. Когда эти традиции вывернуты наизнанку, у нас возникает чувство неожиданности или разочарования» (Palmer, 2015: 123).

Несмотря на хорошие теоретические рамки книги о музыкальном юморе в классической инструментальной музыке в целом, Пальмер сосредотачивается в ней на творчестве Йозефа Гайдна, наряду с которым рассматривает и две композиции Бетховена, всего одну Моцарта – *Хаффнер серенаду номер 7 в ре мажоре, К. 250* – и уделяет столько же места и Михаэлу Гайдну (брату Йозефа Гайдна).

К актуализированному критерию несогласованности и несоответствия нам хотелось бы добавить еще и полифонию факторов, в которой резкий контраст по отношению к преобладающему традиционному и стилистическому выражению занимает первое место. Неконгруэнтность, на которую ссылаются упомянутые авторы, на са-

мом деле ведет свое происхождение из контраста как сильного импульса возможного юмористического эффекта, который способны отражать любые неожиданность и несоответствие, то есть звуковые эффекты с ассоциативной, символическо-семантической целью, достигнутые при помощи одного или нескольких музыкально-выразительных средств. Кроме того, работа с мотивом, в первую очередь, вариативное повторение в качестве модификации, преобразования парадигматической музыкальной модели при частом включении последовательности, на протяжении исторического развития музыки оказалась безупречной техникой для создания юмористических эффектов.

Секстет К. 522 в фа мажоре (Музыкальная шутка). В самом начале первого периода находим «неуравновешенную фразу из семи тактов», которая, согласно Аткинсону (Richard Atkinson), «в музыкальной эпохе, знаменитой по симметрии фразы... используется в комических целях» (Atkinson, 2019). Луцкер и Сусидко в первом периоде отмечают «примитивный тематизм с назойливыми буквальными повторами мотивов... слишком много статики, слишком неумело развитие [что отражает] однообразие... неприемлемое для Моцарта» (Луцкер, Сусидко, 2008: 438). Параллельные квинты и октавы, которые появляются в струнном корпусе (т. 66), представляют собой всего лишь один из параметров технического невежества воображаемого композитора. Сразу за этим альбертинский бас как традиционное клише сопровождения и простое техническое средство появляется в неправильном месте – в партии первой скрипки, тогда как трель неожиданно возникает в партии альты (т. 67-70) в качестве моцартовской критики музыкального невежества и неспособности, а также и отсутствия вкуса необразованного композитора.

Второй период – *Менуэт* – «сложный и преднамеренно высокомерный», тогда как *Трио* «практически не содержит ника-

ких музыкальных идей, зато отменно растянуто и состоит сплошь из фактурных “общих мест”» (Луцкер, Сусидко, 2008: 438). Вершину контраста и отступления от ожидаемого, а также и своеобразную неприличность представляет собой техника столкновения в партии валторн. Следует отметить, что в XVIII веке валторны отличались меньшей подвижностью из-за своей «ограниченности нотами гармонических серий» (Atkinson, 2019), в которых параллельные терции в т. 17-20 не подходили друг другу, и поэтому звучали, мягко говоря, неуклюже и неумело. Эффект шутивого звучания камерного ансамбля становится неизбежным.

В третьем, медленном периоде, самую высокую степень несоответствия создает ряд неожиданных, непредусмотренных и бессмысленных модуляций, что напрямую отсылает к тексту письма Моцарта его отцу, где он передает свои впечатления по поводу графовского *Концерта для двух флейт*. В результате такой индивидуальности и эгоцентричности композитора, не знающего меры и эстетического вкуса, все остаются в замешательстве, согласно свидетельству Моцарта. Академическая традиция, сухой рационализм и конструктивизм приводят к обратной крайности, к отклонениям разного рода. Как вершина этого процесса, в заключающей каденции периода, в самом высоком регистре, слишком подчеркнутый соло жест партии со скрипками создает мелодическую оппозицию всему произведению и, наряду с этим, в стиле эпохи, – целостные интервальные переходы.

В финальной части видим рондо с «попытками проявления мастерства контрапункта» в виде фугато. Луцкер и Сусидко указывают здесь на интересное сравнение: «сам Моцарт в клавирном *Концерте К. 459* для фортепиано, [написанном] в 1784 году (между прочим, так же как и “Шутка”, написанная в тональности Фа мажор), показал, как ученое фугато может вписаться в финальное рондо, невероятно усложнив его композицию. А вот

как “не может” он как раз изобразил в финале “Музыкальной шутки”. От фугато, собственно, осталось немного: имитация скромной трехтактовой темы с одним, а потом двумя удержанными противосложениями – простенько, без малейшего намека на вертикальные перестановки» (Луцкер, Сусидко, 2008: 438-439). Как вершина в самом финале, когда оркестр при помощи крайне простых инструментальных секций в скупом движении по тонам тонального трехзвучья продолжает играть в псевдоторжественном настроении, вплоть до хроматического «воскрешения» и окончательно политонального «смирения».

Хотелось бы дополнить представленную точку зрения на актуальный диверсификант еще и замысловатой и необычной оглядкой русского педагога и композитора И. Якушиной на рассматриваемое произведение, появившееся в зрелой фазе творчества Моцарта, всего за четыре года до его смерти. Беседуя в своем фантастическом романе «Вселенная Моцарта» с воображаемым персонажем Моцарта об этом произведении, Якушина «узнает», что «Шутка была пародией на творчество некоторых венских композиторов, плохо владеющих основными законами композиции..., с антимузыкальным подходом ремесленников... “неудачный композитор” в *Allegro* никак не может связать свои ровные темы, он не способен даже их развить, и так же неспособен внести хотя бы зерно мечты в свои переходы, и логически закончить период... Менуэт сопровождает плохая соло-игра на валторнах, свидетельствующая о ‘смелости’ этого автора, который не боится диссонанса и резких поворотов. Автор [после] двойных противосложений не знает, как привести в чувство запутавшуюся партию скрипки... С такой же неуклюжестью сталкиваемся и в *Adagio*... который заканчивается ужасным пятном в высоком регистре. Но в финальном *Presto*... Победный, заканчивающийся нестерпимой фальшью туш валторн “достойно” венчает сей шедевр довольного собою Маэстро» (Якушина, 2005: 237).

После подлинной каденции со стилистически узнаваемым заключающим трелям на квинте доминанты до финальной тоники (т. 60), при помощи аккордовых оборотов $T - II - DD - K_4^6 - (VII_D^7) - K_4^6$ инструментальный ансамбль приводит к остановке на задерживающем квартсекстаккорде, который является типичным классическим аккордом для поддержки сольной каденции. В отличие от барочных образцов, отличающихся каденциями солистов на оргельпункте, каденция Моцарта отделяется от каденцирующего аккорда на короне в стилистической форме *quisiferma*, продолжаясь дальше без инструментального сопровождения с целью поразить публику и представить виртуоза всем блеском и возможностями сольного звука скрипки. Однако, воображаемый композитор начинает сольную каденцию технически просто и неуклюже, опираясь на столбы аккордов главных функций: T и D^7 с выделенными тонами квинты, септимы и ноны как носителями звучания II уровня. За крайне простыми, «школьными», и в большой степени наивными, особенно для Моцарта, подлинными оборотами D^7 (или VII^7) – T следует расширение тональности через связи $DD^6 - D$, $D_{VI}^6 - VI$ в тридцать вторых нотах, которые должны быть продуктом художественного развития соло, а насамом деле, речь идет об острой схематичности и конструктивизме, начиная с восьмой, через шестнадцатую и вплоть до тридцать второй ноты.

По достижении упомянутого VI уровня не наблюдаются признаки субдоминантной функции, а латентное повторение подлинных оборотов как основа дальнейшего развития «мастерской» индивидуальности, в котором отражается стремление через тридцать вторые ноты достичь с полной силой выражения чувственности и технической бравады, воспринимается как своего рода интерпретаторская фантазия в продолжение предыдущего тематизма. Но эти пассажи и расстроенные аккорды кажутся безликими, круглыми и застывшими, не имеющими

смысла и цели. Импровизационный момент, характерный для сольных каденций, а также стремление композитора-любителя завоевать любовь и внимание публики художественно-технической безупречностью партии скрипок, «поднимает» эту партию скрипок в самый высокий регистр с целью поразить слушателей. Слишком подчеркнутый восходящий пассаж замедляет ритмическое развитие в процессе перехода от тридцать вторых к шестнадцатым нотам и с переходом из ре-мажорной тональности в целую длительность – как обратный полюс, оказавшийся в оппозиции преобладающей классической мелодии и эстетике. Целостный ряд в широком диапазоне от чрезмерной ундецимы ($ge_2 - cis_3$) уничтожает классическую тональность, так как вносит значительный акцент и дисгармонию по отношению к окружающей музыкальной ткани. Но, несмотря на то что через целостность обращается «не к своему времени», великий композитор классического направления все-таки эту целостность горизонтально сократит в одну гармонию, один будущий импрессионистский аккорд целостной доминанты с искаженной квинтой: $ge - a$ (нона) – $ha - cis$ (~дес) – $dis - fa$ (септима). Если обратим внимание лишь на опорные тона указанной целостности, мы установим, что речь идет о значительно уменьшенной триаде на доминанте: $ge-ha-дес$ (в нотах cis), со значительной ролью и этого фригийского ($дес - ge$) и преобладающего ($fa - ha$) лада.

В желании получить стилистически кодифицированную, бравадную сольную каденцию, исполняющуюся иногда и в виде импровизации, без выписанных нот, солист-скрипач отступает от традиционных норм, преобразуя ожидаемую мелодическую идентичность в неожиданную целостность «*diabolus in musica*». Амбициозные, «неправильные» тона сольной партии при переходе из ре-мажорного в целостное мелодическое выражение resultируют кульминацией конфликта в это время уже в большой степени расстроенной каденции. Неконгруэнтность достигнутой це-

лостности создает впечатление необычности, удивления, и это противоречие семиотически отсылает к юмору, намекающему на незнание композиционной теории либо плохую исполнительскую практику. Мелодическая дистинкция целостности как пародийная оппозиция переходит в новый фактор неожиданного несоответствия – пиццикато тона доминанты находится в контрастно низком регистре, и это явление, равно как и явление предыдущей целостности, не имеет какой-либо логической причины музыкального развития. И чтобы «беда не была одна», с началом целостной партии солист теряет ритмический пульс и порядок акцентов, и таким образом он «выпадает из ритма», моментально переходя в ритм 2/4. Использованная горизонтальная полиметрия, необычная для классического образа мышления, но характерная для фольклорной музыки и музыки XX столетия, становится новым элементом шутливого композиционного стиля Моцарта, символическим средством намека на пародийное изображение невежественного музыканта. За этим следует новая неосторожность исполнителя, которая возникает вследствие незнания и недостатка вкуса воображаемого композитора, – это трель между квинтой и септимой доминирующего септаккорда вместо традиционной трели соседних тонов на упомянутой квинте. Медленный период заканчивается повторением простого подлинного оборота с заключающей наивной мотивной реминисценцией, выполненной в динамическом эффекте *piano* – *forte*, без логического музыкального смысла и художественного вкуса.

Феномен политональной каденции финала. Целостная риторика из каденции третьего периода в финале дивертисмента уступает свое место политональной музыкальной ткани. Если мы обратимся к аристотелевскому определению гармонии как «смеси и сочетанию противоположностей» (Бершадская, 1978: 5), то можем прийти к предположению о том, как классический композитор, пусть даже в виде шутки, со-

единяет разные тональные краски в нетрадиционный внесистемный спектр звучания. И чтобы «скандал» был еще громче, Моцарт это сделал в каденции – части формы, когда ожидается полное подтверждение тональности. Искажение тонального мышления в политональной каденции является результатом моцартовской критики общества, высмеивания композиционно-технического невежества и эстетической безвкусицы, тогда как самый выбор «неестественной» политональности верно передает ужас композитора перед лицом таких явлений. В такой концепции находим прямую связь с мнением русского музыковеда А. Милки о том, что «искусство как средство коммуникации между людьми... отражает феномены действительности, выражая отношение художника к ним» (Милка, 1982: 16).

Ряд избыточных и простых развитий музыкальной материи финального рондо дополняет впечатление о несогласованности всего произведения, где звучание каждого инструмента по отдельности имеет свое развитие без логического результата, перерастая в финальную каденцию (рис. 2).

Реминисценция первой темы (начиная с т. 429), где вследствие перерывов в струнном корпусе один лишь контрабас в пиццикато сопровождает попытку рекапитуляции, вносит две восьмитактные фразы с классической симметричной структурой 4+4. Сокращение фактуры во второй восьмитактной фразе меняется на простое повторение одного тона, сопровождаемого контрабасом и валторнами. Общий процесс фрагментации (1+1+1+1+1) в повторении скрипкой первоначального импульса первой темы (две восьмые на менее сильной доле и одна четверть на наиболее сильной) и удвоении октавой альты и контрабаса приводит к новому пятитакту, также в тонической гармонии, с заканчивающим распадом аккордных тонов до этого момента много раз подтвержденной каденции в обозначенном фа мажоре.

F: T ————— S ————— II ————— D ————— T ————— D

T ————— S ————— II ————— D⁷

T

F: T

G: T

A: T

Es: T

B: T

F: T ————— S ————— ?

Рис. 2. Музыкальная шутка К. 522, финал

Fig. 2. A Musical Joke K. 522, finale

Описанное расширение кажется неприродным, избыточным, лишним, однообразным и уже вызывает потенциальную насмешку. Уровень повторения является чрезмерным и избыточным, без малейшего художественного вкуса. Однако кульминационный момент невнятности создают две двухтактные формы, которые появляются в качестве дополнительной каденции, лишней посткаденции, выглядящей скорее как результат слишком амбициозных и при этом неспособных музыкантов, нежели работы воображаемого композитора. Несоответствие и противоречие их игры, которые в определенных частях произведения появлялись лишь в намеках, теперь подчеркиваются Моцартом до крайней степени, вплоть до политональной каденцирующей формулы.

В заключительных двух двухтактных формах композицивалторны являются единственными инструментами ансамбля, которые в параллельных трелях (т. 455–458), сначала в верхней, а потом и в нижней тонической трели, «остаются» в основном фа мажоре. И здесь не можем не учесть расстояние, интервал заключительных тонов в разных частях от ожидаемого конца на стабильном тональном квинтаккорде, и определить степень вариативности в выборе Моцартом соседних тональностей для соединения: валторны играют в фа мажоре, первая скрипка в соль мажоре, вторая скрипка в ля мажоре, альт в ми-бемоль мажоре, тогда как виолончель в си-бемоль мажоре. Начнем с контрабаса, который после настойчивого подтверждения фа мажора, заканчивает на IV ступени и как будто идет в сторону дополнительной плагальной или даже полной подлинной каденции, а исполняет всего лишь двойное повторение IV ступени (субдоминантную тональность). В партии альты и после убедительного подтверждения основного фа мажора, «исполнитель» в трех последних аккордах на целую ступень попадает в тон ми-бемоль мажора – тональность субдоминантной субдоминанты, которую потом подчеркивает повторением и заканчиваю-

щим основным тоном, конечно, ми-бемоль мажора. Вторая скрипка как будто после заключительного двухзвукового тона «хватает» тональность основного фа мажора (a_1 - $e\phi_2$) в пятитактной форме, удерживает тон a_1 , тогда как тон ϕ_2 «падает» на e_2 с добавкой тональности до-диез₂ до полного квинтаккорда тональности ля мажор (тональности высокой медианты, но также и преобладающей тональности параллельного ре минора). В партии первой скрипки, наподобие второй, тона финального «захвата» трели фа мажора, – a_1 – ϕ_2 (в пятитакте) – одновременно ведут к возрастающей великой сексты xa_1 - ge_2 , усиленной недостающим тоном тонического трехзвука соль мажора (de_1). Тональность соль мажора является тональностью второй доминанты, т. е. доминантной доминанты. Если учесть мнение Деспича о том, что родство тональности «измеряется количеством общих тонов в их звукорядном строе... и выражается расстоянием по квинтному кругу» (Despić, 1989: 19), мы функционально установили и подтвердили, что речь идет о близкой тональности, которая, согласно своей основной тональности, находится на расстоянии от одного си-бемоль мажор, двух (соль мажор и ми-бемоль мажор) и четырех предварительных знаков (ля мажор). Расстояние самой неблизкой тональности, ми-бемоль мажор и ля мажор, – шестое квинтное родство, тогда как все тональности обладают одним общим тоном, – тоном *ре*, с его важной ролью в каждой из тональностей: в ми-бемоль мажор – это вводный тон, в фа мажор – VI ступень, в соль мажор – доминанта, в ля мажор – субдоминанта, тогда как в си-бемоль мажор в качестве III ступени он определяет тонический род. Тон 'ре' на самом деле является общей нитью противоположных и одновременно соединенных тональных областей, нитью, которая будет поддерживать первые две диссонантные структуры, а в третьей, заключающей, исчезнет.

Первое диссонирующее созвучие, возникшее как результат столкновения то-

нов соседней тональности, вертикальным сжатием указывает на восьмизвуковую структуру исключительной напряженности и силы. Речь идет об аккорде си–до–до–диез–ре–ми–бемоль–ми–соль–ля с высокой интенсивностью напряжения, возникшим, в первую очередь, по причине секундного «трения» аккордных элементов. Если диссонанс одного аккорда оцениваем и интерпретируем через число диссонансных интервалов, которые в нем содержатся, мы установим одну крайне диссонантную аккордную структуру, выстроенную нетрадиционно, на нетрельной основе. По тому же теоретическому принципу диссонанса мы можем прийти к выводу о том, что уровень диссонанса следующего созвучия более выражен, с учетом того, что в нем теряется тон ‘до’ из предыдущего аккорда, но добавляются тона трехтонусной рамки: фа и си (си–до–диез–ре–ми–бемоль–ми–фа–соль–ля–си). Диссонансное возрастание преобразованием предыдущего созвучия, перед финальным разрешением, содержит «единство противоположностей» (Despić, 1989: 142) с основной ролью колористического элемента. Очередное явление вариативного созвучия, которое одновременно является и финальным аккордом композиции, характеризуется меньшей интенсивностью диссонантности. Речь идет о пятизвучной структуре, состоящей из основных тонов разных тональностей (си–бемоль–ми–бемоль–фа минор–соль минор–ля), с ролью «более согласного» созвучия в качестве итоговой развязки.

Трехкратное появление финального аккорда в разных структурных и звуковых видах должно обозначить конец, но оно вносит новую энергию, которая сразу прекращается и тем самым создает впечатление незаконченности произведения.

Выводы. Естественно, даже на этом скромном примере *Музыкальной шутки*, К. 522 можно убедиться в силе утверждения российского посла Г.В. Чичерина о том, что «Моцарт в большей степени композитор XX века, нежели XIX века, и в большей степени XIX века, нежели

XVIII века» (Чичерин, 1987: 71). Тот же автор напоминает нам еще и то, что «Вагнер превозносил Моцарта до небес: “удивительный гений вознес его над всеми мастерами, всеми искусствами и всеми веками”» (Чичерин, 1987: 72), а с вагнеровской критикой инстинкта и выбора либретто Моцарта мы не согласимся. Чичерин упоминает еще и то, что «Моцарт взорвал XVIII век и вышел в будущее. Элементы будущего в творчестве Моцарта проистекают из самой сути его творчества, являющего собой узловой пункт. Он является полной противоположностью формалистическому, рациональному, манерному, внешне грациозному и элегантному XVIII веку... однако, он высосал из него все самое лучшее, чтобы потом этот самый век убить. Синтез превратился в антитезу, из нее и вышел разрушитель». Автор здесь имеет в виду музыку прошлого, ведущую свое происхождение из средневековья, которая «подает руку будущему и входит в состав создания нового мира», при этом «элементы прошлого преобразуются в нем в элементы будущего». Чичерин одновременно не испытывает сомнений в том, что ученик Малера Э. Лерт (Lert, Ernst) глубоко прав, когда говорит, что «музыка Моцарта обладает страшной силой суммировать наиболее противодействующие течения эпохи и соединить их в единое, создавая что-то новое» (Чичерин, 1987: 88-89), с чем мы готовы полностью согласиться, добавляя при этом лишь то, что *Шутка* – это небольшой, пародийный, но все-таки важный образец композиторского синтеза и антитезы на линии прошлое – нынешнее – будущее.

Многосторонность моцартовского юмора в политональной каденции в виде мужественной насмешки художника и конфликтной реакции по отношению к окружающему его китчу является результатом свободной мысли художника, несдержанной академическими или какими-то другими социальными ограничениями, обращенной к пародийно-сатирическим целям. Это одновременно и выражение его борьбы за победу искусства над поверх-

ностным созданием музыки и над унижением художественной ценности и культуры. И здесь нам кажется полностью логичным сравнение представленной моцартовской шутливой критики невежественных музыкантов с большим числом оперных комичных сцен, которые, согласно утверждениям Корен-Бергамо, «опираются на изысканное, шутливо-психологическое освещение бытовых, обычных человеческих недостатков» (Koren-Bergamo, 1985: 92). Согласно точке зрения польского музыковеда З. Лиссы (ZofiaLissa), «суть гротеска в “уничтожении” структур, которые в определенной области считаются нормальными» (Lissa, 1977: 119), и поэтому можно сказать, что в финальной каденции есть и элементы гротеска. Как бы то ни было, нам кажется, что даже если Моцарт и позволил себе переступить через границу реалистического выражения, он сделал это справедливо, с целью пародийного изображения тех, кто оскверняют для него священное музыкальное искусство, и что он, без всякого сомнения, добился этой своей цели. Именно в преувеличении отрицательных характеристик музыки невежественных музыкантов Моцарт окончательно обличил их незнание и безвкусицу непревзойденным по сей день образом. Он проиллюстрировал картину реальной жизни в эстетически неизвестной до этого времени форме, находящейся в стилистическом отношении вне времени, в рамках нового политонального выражения, и тем самым Моцарт исполнил свою общественную роль создателя музыкального вкуса и слушательского сознания.

Литература

- Бершадская, Т.С. Лекции по гармонии. Л.: Музыка, 1978. 200 с.
- Гуляницкая, Н.С. Введение в современную гармонию. М.: Музыка, 1984. 148 с.
- Луцкер, П.В., Сусидко, И.П. Моцарт и его время. М.: Классика-XXI, 2008. 623 с.
- Милка, А.П. Теоретические основы функциональности в музыке. Л.: Музыка, 1982. 16 с.
- Михайлов, М.К. Этюды о стиле в музыке: Статьи и фрагменты. Л.: Музыка, 1990. 283 с.

Паисов, Ю.И. Политональность в творчестве советских и зарубежных композиторов XX века. М.: Советский композитор, 1977. 15 с.

Черная, Е.С. Моцарт: Жизнь и творчество. М.: Музыка, 1966. 375 с.

Чичерин, Г.В. Моцарт: исследовательский этюд. Л.: Музыка, 1987. 208 с.

Якушина, И.А. Вселенная Моцарта. Занимательный путеводитель по всем произведениям В.А. Моцарта. СПб.: Музыка, 2005. 237 с.

Atkinson, R. Terrible Counterpoint in Mozart's "A Musical Joke" (Ein Musikalischer Spass). [Электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=df3dr3cDOfo&t=462s> (дата обращения: 02.04.2019).

Despić, D. Kontrast Tonaliteta. Beograd: Univerzitet umetnosti, 1989.

Despić, D. Harmonija sa harmonskom analizom., Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2002.

Konjović, P. Ličnosti. Zagreb: Izdanje Knjižare Čelap i Popovac, 1920. 208 s.

Koren-Bergamo, M. Humor kao sredstvo realističkog muzičkog jezika u muzici do XIX veka. Beograd: Fond za izdavačku delatnost Univerziteta umetnosti (objavljen magistarski rad), 1985. 104 s.

Lissa, Z. Estetika glazbe: ogledi, Zagreb: Naprijed, 1977. 280 s.

Mocart, V.A. Pisma otsu. Banja Luka: Glas srpski, 2003.

Palmer, J.K. Form-functional and topical sources of humour in classical instrumental music (unpublished dissertation). Vancouver: The University of British Columbia, 2015. 243 p.

Rozen, Č. Klasični stil – Hajdn, Mocart, Betoven. Beograd: Nolit, 1979.

Šuvaković, M. Diskurzivna analiza. Beograd: Orion Art, 2010.

Vučković, V. Izbor eseja. Beograd: Naučna knjiga, 1955. 198 s.

Vuksanović, I. Humor u srpskoj muzici 20 veka. Beograd: Fakultet muzičke umetnosti, 2015. 345 s.

References

- Atkinson, R. Terrible Counterpoint in Mozart's "A Musical Joke" ("Ein Musikalischer Spass") [Online], available at: <https://www.youtube.com/watch?v=df3dr3cDOfo&t=462s> (Accessed 2 April 2019).

Bershadskaya, T. S. (1978), *Leksii po garmonii* [Lectures on Harmony], Muzyka, Lenin-grad, USSR (in Russ.).

Chernaya, E. S. (1966), *Motsart. Zhizn' i tvorchestvo* [Mozart. Life and creativity], Muzyka, Moscow, USSR (in Russ.).

Chicherin, G. V. (1987), *Motsart: issledovatel'skiy etyud* [Mozart: a research etude], Muzyka, Leningrad, USSR (in Russ.).

Despić, D. (1989), *Kontrast tonaliteta* [Contrast of tonality], Univerzitet umetnosti, Beograd, Serbia (in Serbian).

Despić, D. (2002), *Harmonija sa harmonskom analizom* [Harmony with harmonic analysis], Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, Serbia (in Serbian).

Gulyanitskaya, N. S. (1984), *Vvedenie v sovremennuyu garmoniyu* [Introduction to Modern Harmony], Muzyka, Moscow, USSR (in Russ.).

Konjović, P. (1920), *Ličnosti* [Personalities], Izdanje Knjižare Čelap i Popovac, Zagreb, Croatia (in Serbian).

Koren-Bergamo, M. (1985), *Humor kao sredstvo realističkog muzičkog jezika u muzici do XIX veka* [Humor as a means of realistic musical language in music up to the 19th century], Fond za izdavačku delatnost Univerziteta umetnosti (objavljen magistarski rad), Beograd, Serbia (in Serbian).

Lissa, Z. (1977), *Estetika glazbe: ogledi* [Aesthetic of Music: rehearsals], Naprijed, Zagreb, Croatia (in Croatian).

Lutsker, P. V., Susidko, I. P. (2008), *Motsart i ego vremena* [Mozart and his Time], Klassika-XXI, Moscow, Russia (in Russ.).

Mikhailov, M. K. (1990), *Etyudy o stile v muzyke: Statyi i fragmenty* [Etudes on Style in Music: Articles and fragments], Muzyka, Leningrad, USSR (in Russ.).

Milka, A. P. (1982), *Teoreticheskie osnovy funkcional'nosti v muzyke* [Theoretical foundations of functionality in music], Muzyka, Leningrad, USSR (in Russ.).

Mocart, V. A. (2003), *Pisma otsu* [Letters to my father], Glas srpski, Banja Luka, Bosnia and Herzegovina (in Serbian).

Paisov, Yu. I. (1977), *Politonalnost' v tvorchestve sovetskikh i zarubezhnykh kompozitorov XX veka* [Polytonality in the works of Soviet and foreign composers of the XX century], Sovetskiy kompozitor, Moscow, USSR (in Russ.).

Palmer, J. K. (2015), *Form-functional and topical sources of humour in classical instrumental music* (unpublished dissertation), The University of British Columbia, Vancouver, Canada.

Rozen, Č. (1979), *Klasični stil -Hajdn, Mocart, Betoven* [Classical style - Haydn, Mozart, Beethoven], Nolit, Beograd, Serbia (in Serbian).

Šuvaković, M. (2010), *Diskurzivna analiza* [Discursive analysis], Orion Art, Beograd, Serbia (in Serbian).

Vučković, V. (1955), *Izbor eseja* [Essay Selection], Naučna knjiga, Beograd, Serbia (in Serbian).

Vuksanović, I. (2015), *Humor u srpskoj muzici 20 veka* [Humor in Serbian Music of the 20th Century], Fakultet muzičke umetnosti, Beograd, Serbia (in Serbian).

Yakushina, I. A. (2005), *Vsilennaya Motsatra. Zanimatel'nyi putevoditel' po vsem proizvedeniyam V. A. Motsatra* [The Mozart universe. An entertaining guide to all the works of W. A. Mozart], Muzyka, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: авторы не имеют конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the authors have no conflict of interests to declare.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ:

Миленкович Марко С., доктор музыкальной теории, доцент кафедры теоретических предметов Факультета искусств в Нише, Университет в Нише, ул. Княгини Любицы, д. 10, г. Ниш, 18000, Республика Сербия; lionheartmarko@gmail.com

Здравич Михаилович Даниела Д., доктор музыкальной педагогики, профессор кафедры теоретических предметов Факультета искусств в Нише, Университет в Нише, ул. Княгини Любицы, д. 10, г. Ниш, 18000, Республика Сербия; dzdravicmihailovic@yahoo.com

ABOUT THE AUTHORS:

Marko S. Milenković, Doctor of Music theory, Assistant professor of Department of Theoretical Subjects at Faculty of Arts in Niš, University of Niš, Knežinje Ljubice 10, Niš 18000, Republic of Serbia; lionheartmarko@gmail.com

Danijela D. Zdravić Mihailović, Doctor of Music pedagogy, Associate professor of Department of Theoretical Subjects at Faculty of Arts in Niš, University of Niš, Knežinje Ljubice 10, Niš 18000, Republic of Serbia; dzdravicmihailovic@yahoo.com

УДК 796(510)

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-10

Кутоманов С. А.¹, | Философия спорта в традиционном обществе Древнего Китая
Резник С. В.²

¹Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, 85, г. Белгород, 308015, Россия; kutomanov@bsu.edu.ru

²Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, 85, г. Белгород, 308015, Россия; reznik@bsu.edu.ru

Аннотация. В данной статье на основе изучения мемуарной, исторической и философской литературы Древнего Китая авторами рассматривается феномен спорта в традиционном древнекитайском обществе. Определены особенности, основные источники, проанализированы наиболее популярные виды спорта, характерные для Древнего Китая. Рассматривая связь между спортом, традиционной китайской культурой и философией, авторы статьи намечают методологические подходы к исследованию феномена спорта.

Раскрывая специфику философии спорта как раздела философской антропологии, авторы статьи приходят к выводу о том, что решение вопроса о связи философии и спорта в Древнем Китае следует искать в специфических особенностях древнекитайской философской мысли, прежде всего, в созданном ей самобытном учении о человеке. Делается вывод о том, что фундаментальные категории и принципы китайской философии определили специфику традиционной культуры Китая, а также оказали значительное влияние на становление спортивных направлений, особенностью которых является разработка уникальных методик и техник психического и физического совершенствования человека.

Ключевые слова: философия спорта; феномен спорта; игра; традиционная культура; Древний Китай; философская антропология; даосизм; конфуцианство

Для цитирования: Кутоманов С.А., Резник С.В. Философия спорта в традиционном обществе Древнего Китая // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 118-126. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-10

Kutomanov S. A.¹, | The philosophy of Sports in the Traditional Society of Ancient China
Reznik S. V.²

¹Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia; kutomanov@bsu.edu.ru

²Belgorod State National Research University 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia; reznik@bsu.edu.ru

Abstract. In this article, the authors consider the phenomenon of sports in traditional ancient Chinese society based on the study of the memoir, historical and philosoph-

ical literature of Ancient China. The features, the main sources, and the most popular sports characteristic of Ancient China were identified. Considering the connection between sports, traditional Chinese culture and philosophy, the authors of the article outline methodological approaches to the study of the phenomenon of sports. Revealing the specifics of the philosophy of sports as a branch of philosophical anthropology, the authors of the article come to the conclusion that the solution to the question of the connection between philosophy and sports in Ancient China should be sought in the specific features of ancient Chinese philosophical thought, primarily in the original teaching about man created by it. It is concluded that the fundamental categories and principles of Chinese philosophy determined the specifics of the traditional culture of China, and also had a significant impact on the formation of the Chinese culture.

Keywords: philosophy of sports; phenomenon of sports; game; traditional culture; Ancient China; philosophical anthropology; Taoism, Confucianism

For citation: Kutomanov S. A., Reznik S. V. (2021), "The philosophy of Sports in the Traditional Society of Ancient China", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 118-126, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-10

Спорт в современном мире занимает одну из ведущих позиций. Он направлен на поддержание здоровья и долголетия, развивает физические и духовные качества человека. Кроме того, спорт является одним из связующих звеньев различных культур. Он имеет свою историю, в течение которой определенным образом изменялся. Попытки понять сам феномен спорта направляют интерес исследователей к истокам, древним, традиционным обществам. Поэтому мы обращаемся к вопросу развития спорта в одной из самых древних и развитых культур прошлого – китайской.

Обращение именно к этой культуре объясняется целым спектром обстоятельств. Во-первых, Китай является древнейшей культурой; во-вторых, данное общество кроме традиционных форм сохранения культуры, например, устного народного творчества, обладает довольно развитым комплексом художественных, нарративных источников по различным, в том числе спортивным, проблемам; в-третьих, китайская культура уникальным образом соединяет в себе как духовные, так и материальные основания; в-четвертых, спорт в Древнем Китае был представлен широким комплексом спортивных направлений, в-

пятых, спорт, как и практически все, чем занимаются китайцы, осмысливается в самой культуре философски. Все эти факторы в комплексе делают изучение спорта в Древнем Китае достаточно перспективным направлением.

Источниковая база, используемая при раскрытии заявленной темы, довольно обширна. Мы обращаемся к мемуарной, исторической и философской литературе, что обусловлено спецификой древнекитайской литературы.

Так, в мемуарах Мэн Юаньлао «Династия Дунцзин Мэн Хуа Лу» отражены сведения об играх на воде, которые были развиты при династии Сун. В источнике особо отмечается, что сам император с удовольствием их наблюдал (Ван Као, 2016). Ци Цигуан, будучи полководцем эпохи Мин, создает целый комплекс военных трактатов («Сущность и дисциплина в военной подготовке» «Трактат о кулачном искусстве в 33 позициях», «Новая книга достижения эффективности»), содержащих аспекты боевых навыков, впоследствии ставших основой для развития физической подготовки воинов (Ray Huang, 1981). Футбол (цзучзуй) встречается на страни-

цах книги «Планы сражающихся царств» (Васильев, 1968).

Особое внимание уделялось в Древнем Китае интеллектуальным играм: шашкам и шахматам. Так, о шашках осталось особенно много трактатов и самоучителей. Например, Лин Инлун «Записки о спокойствии», «Сложности игры в шашки», Фэн Юаньчжун «Облавные шашки и критика» (Ван Као, 2016: 103). Обучению шахматам были посвящены «Секреты апельсина», «Музыка цветов сливы».

Особо следует отметить, что в китайской культуре кроме летних были развиты зимние виды спорта. Этот факт можно признать уникальным для традиционных культур явлением. Катание на коньках отражено, в частности, на картине эпохи Цзянлун «Катание на коньках».

Древнейшими видами спорта, развивавшимися в Китае, были те виды физической культуры, которые так или иначе были связаны с военным делом. Китай, как и любое государство древности, вынужден был постоянно участвовать в военных конфликтах. Война же сама по себе требует наличия определенных навыков, связанных с физической силой и выносливостью. Поэтому одними из основных направлений военной подготовки были бег, прыжки, метание и стрельба. Данные виды деятельности имели исключительно прикладное значение. Можно отметить, что занятия такого рода были присущи любому традиционному обществу. Особенностью же китайской культуры, начиная с эпохи Ся, Шан и Чжоу, стало появление особого вида людей, получивших название «странствующие рыцари», которые оттачивали навыки в фехтовании и боевых искусствах. Другими словами, здесь формируется каста профессионалов и, что наиболее ценно, каста учителей, занимающаяся на научной основе подготовкой желающих и обобщающая накопленный опыт.

В китайской спортивной культуре, на наш взгляд, следует различать соревнования и игры, присущие простолюдином и

аристократам. Аристократические занятия ограничиваются в основном военизированными упражнениями. Одним из самых распространенных становятся стрельба из лука (причем в различных ее видах – от стрельбы в вазу до стрельбы верхом), а также целый комплекс интеллектуальных игр. Можно отметить, что практически все аристократические развлечения носят характер искусства. Так, например, в эпоху Западного Чжоу стрельба из лука входит в одно из шести искусств, обязательных к изучению благородными юношами. Считается, что изящные искусства, такие как шашки, шахматы, метание стрел в вазу воспитывали мораль и нравственность.

У низших категорий населения игровая деятельность носила спонтанный характер и не требовала специальной подготовки. Впрочем, для простолюдинов характерно отсутствие свободного времени для оттачивания навыков игры. Среди наиболее распространенных спортивных развлечений низших слоев эпох древних династий выделяются такие как: петушиные бои, собачьи бега, игра в шестерку и цуцзюй. Также мы можем предположить, что для низших классов Древнего Китая было характерным копирование образа жизни аристократов, их привычек. Это приводит к упрощению смыслового наполнения игр, выхолащивает их. Кроме того, что касается спорта, то здесь искусство на уровне простолюдинов заменяется грубой силой. Это, впрочем, характерно и для европейских, в том числе современных, культур.

Отличительной особенностью всей китайской культуры было стремление к гармонии физического и духовного. Исходя из идеи такого равновесия для китайского спорта эпохи древних династий характерно сочетание физических упражнений, требующих физической силы (бега, прыжков и др.), определенного физического искусства (верховая езда, стрельба из лука), а также интеллектуальные игры (разновидности шашек, шахматы). Это своего рода гармоничное воспитание чело-

века и гражданина, характерно, кроме китайской, пожалуй, только для древнегреческой культуры. Особый, натуралистический, космический взгляд на единство души и тела, стремящегося к искусству, в Китае представлен в виде гимнастики ушу. Сюда же можно отнести гимнастику даоинь, сочетающую комплексы упражнений для развития духа и тела. В данном направлении развивается и дыхательная гимнастика. Кроме того, следует отметить, что занятия физической культурой имеют прикладное значение, позволяют занять свободное время, а также рассматриваются как путь к получению бессмертия.

Для древнекитайского миропонимания характерно отсутствие праздности и бессмысленности. Поэтому всякое действие наделяется особым смыслом, ритуалом. Так, игра цзунцзуй была пропитана философским духом. Она представляла собой не просто игру с мячом, а сочетала в себе принципы инь и ян, круглого и прямоугольного, земного и небесного. Принципы игрового соревнования включались в военную подготовку, так как тренировка должна была сочетаться с развлечением. А игра цзицзюй (аналог современного поло) была направлена на подготовку кавалерии, развивая навыки верховой езды. При династии Тан спорт становится массовым и общедоступным. Более того, стали появляться женские виды спорта и даже исключительно женские соревнования, как, например, люйдзюй (поло на ослах). Также развиваются женские стрельба из лука и шашки. Таким образом, мы можем проследить процесс эмансипации женщин в Китае. Данный процесс прекращается в династии Сун, что связано с развитием неоконфуцианства и идей превосходства мужчин над женщинами.

Для китайской традиции свойственно наделение любого предмета, действия философским контекстом. Так, например, искусство ушу традиционно считается философским занятием. Мы согласны с утверждением Е.А. Суховой и С.А. Суховой: «в чем заключается философичность ушу ни-

кто не знает. На Востоке философия органично вплетается в любой вид деятельности» (Суховой Е.А., Суховой С.А., 2004). Но не можем отрицать, что особый язык, особый ритуал в создании и, как можно предположить, в прочтении любого древнекитайского трактата наделяет спорт не только философским, но и религиозным смыслом. Спорт в Китае выражает ту же тенденцию, что и философия в целом – приверженность ритуалу. «Следование ритуалу для китайцев – важная традиция, поддержанием которой обеспечивается целостность культуры. Ритуальные правила распространены на всю жизнь человека, на его даже самые обыденные дела и поступки. Ритуализированное поведение освобождает человека от необходимости всякий раз обдумывать каждое слово, каждый шаг, жест, принимаемые решения. Новые поколения, как правило, берут от старших социальный опыт, знание, прошедшее проверку временем и доказавшее свою действенность» (Пурынычев, 2010: 48).

Поэтому большое внимание отводилось судьям, правилам игры, церемониям. Например, при игре в будацю (аналог хоккея на траве) после каждого забитого гола отличившаяся команда должна была преклонить колени перед императором и лишь потом продолжать игру. Из-за постоянного усложнения церемоний многие игры или не приживались, или быстро уходили в небытие.

Таким образом, можно утверждать, что физическая культура и спорт были широко распространены в Древнем Китае. В эпоху всех древних династий мы находим множество упоминаний о различных видах спорта. Стремление китайцев к созданию гармонии в мире, обществе и человеке приводит к появлению множества школ и учений, осмысливающих теорию и на практике воспроизводящих свои идеи. Спорт был призван формировать человека и, развивая его, приближать к внутренней и мировой гармонии.

Рассмотрев вкратце историю спорта в традиционном древнекитайском обществе,

обратимся к методологии исследования феномена спорта. Философскому анализу предмета и структуры спорта и философии спорта посвящена статья польских исследователей З. Кравчика и Е. Косевича «Философия спорта, или Философская рефлексия над спортом» (Kosiewicz, Krawczyk, 1997). В данной работе предложена точка зрения, согласно которой философия спорта носит междисциплинарный характер. Она объединяет в себе комплекс исследований из области философских, естественных, прикладных и специальных наук.

Понимание философии спорта как анализа этических, эстетических и антропологических проблем спорта представлено в книге другого польского философа Й. Липьеца «Философия олимпизма» (Lipiec, 1999). Предложенное польским исследователем понимание философии спорта позволило ему дать характеристику основных разделов и проблематики данной философской дисциплины. Й. Липьец в числе философских проблем спорта выделил прежде всего *онтологические*. Последние были разделены им на *эссенциальные*, которые касаются характеристик основных подходов к понятию «спорт», и *экзистенциальные*, «касающиеся как рассмотрения способов существования спорта, так и его связей с ценностями, идеалами, смыслами, образцами поведения человека» (Столяров, 2011: 42).

Особый интерес для нашего исследования представляют размышления Й. Липьеца о философской антропологии спорта. По мнению польского исследователя, «философская антропология весьма заинтересована в исследовании человека спорта. <...> В нем соединяется столь много важных факторов, что он сам мог бы быть признан фундаментом антропологических надежд. Прямо говоря, то, что получаем из анализа человека спорта, может быть признано обязательным для философской антропологии в целом. Или по-другому: то, что в философской антропологии наиболее интересно и важно, вполне может быть найдено в анклав спорта, ко-

торый как бы специально и создан для этих целей» (цит. по: Столяров, 2011: 44).

Ключевой проблемой философской антропологии спорта, по мнению Й. Липьеца, является проблема *состязания*. «Спорт – это интенциональная агрессия, но она имеет ореол возвышенности, направленной к символизированной позиции первенства и к его атрибутам – лаврам, медалям, где неизбежная жестокость настоящей войны уступает место регламентированной условности, позволяющей последующий реванш» (Столяров, 2011: 44). Анализ спорта, предложенный Й. Липьецем, включает в себя характеристику последнего, как «сферы соперничества», что позволяет не только привлекать для исследований концепцию *совершенствования*, восходящую еще к Платону и Аристотелю, но и выходить на осмысление феномена спорта как формы легитимной войны.

В качестве еще одного аспекта философско-антропологической проблематики спорта, выделяемого Й. Липьецем, предстает *игровой* характер спорта. По мысли польского исследователя, изучение природы человека посредством спорта подводит к проблематике *субъективности*. «Раскрытие субъективности – это одновременно определение сферы свободы и ответственности человека. Это касается в первую очередь самого спортсмена, который свой старт может легко признать за манифестацию необузданной свободы, одновременно придерживаемой сознательно принятыми правилами и моральными принципами...» (Столяров, 2011: 45).

Известный немецкий философ и олимпийский чемпион Г. Ленк в статье «Статус, развитие, исследовательские тенденции и основные аспекты философии спорта» (Lenk, 1984a) отмечает необходимость изучения различных аспектов спорта и его философии. В первую очередь, согласно исследователю, требует осмысления социальная и культурная антропология спорта. «Олимпийская философия и олимпийская антропология должны быть разра-

ботаны в дальнейшем для того, чтобы иметь возможность справляться с внешней опасностью коммерциализации и национализма, а также адекватно отражать важнейший вклад олимпийской идеи, спорта и общей идеи активной жизни» (Столяров, 2011: 49).

В своей работе «Сущность олимпийского человека: К олимпийской философии и антропологии» (The Essence of Olympic man: Toward an Olympic philosophy and anthropology) Г. Ленк подчеркивает необходимость развития олимпийского движения на базе философской антропологии: «Философия и философская антропология достижений и творчества человека имеют огромное значение, особенно для будущей интерпретации спорта высших достижений, наиболее значимого для сферы олимпизма» (цит. по: Столяров, 2011: 50). В другом трактате «Задачи философии спорта: Между публичностью и антропологией» (Tasks of the Philosophy of Sport: Between Publicity and Anthropology) он отмечает необходимость разработки новой философской антропологии творческих и личностных достижений: «Эту философскую антропологию следует применить к спорту, науке, искусству, игре, ко всякой творческой деятельности, а также к воспитанию» (Столяров, 2011: 50).

Обращаясь к философской рефлексии о спорте, Г. Ленк указывает на недостатки выделенных философами характеристик человеческой природы: «Философская антропология должна преодолеть односторонний подход, развить многофакторную теорию или интерпретационную модель. <...> Она с необходимостью должна включать в себя указанные выше идеализированные характеристики человека и его нормативные функции, связанные с идеальным представлением о том, что должен представлять собой человек с точки зрения его перманентных ориентаций, целей, задач, надежд на добро, жизненных планов» (цит. по: Столяров, 2011: 50).

По мнению Г. Ленка, следует обратить внимание на то, что «человек – это...

активная и действующая личность, так сказать, “достигающее существо” (achieving being). Подлинное действие (proper action), личное творческое исполнение и достижение – необходимые идеальные черты реального человеческого существа» (Столяров, 2011: 51). Таким образом, по мнению немецкого философа, личное достижение является «фундаментальной ценностью всей жизни человека, выражением свободы, самоувлечения, самопредставления, самоутверждения» (Столяров, 2011: 51).

Как полагает отечественный философ А.И. Тимофеев, «если определять место философии спорта в системе философского знания, то, скорее всего, ее можно рассматривать как раздел философской антропологии, в которой исследуется проблема человека в его спортивной деятельности» (Тимофеев, 2007: 389). Соглашаясь с аргументацией автора, мы приходим к выводу о том, что решение вопроса о связи философии и спорта в Древнем Китае следует искать в специфике древнекитайской философской мысли, прежде всего, в созданном ей самобытном учении о человеке.

Размышления о связи спорта и философии в древнекитайской традиции в первую очередь наводят на мысль о восточных боевых искусствах. В современной научной и научно-популярной литературе сложился довольно объемный пласт знаний как о древнекитайской философии, так и о традиционных боевых искусствах Древнего Китая. Зарубежные и отечественные ученые, разрабатывая эту проблему, в один голос утверждают взаимосвязь восточных единоборств с философией. Общеизвестно влияние, в частности, даосизма на развитие китайских единоборств. Причем важно отметить в отношении восточных единоборств тот факт, что самостоятельной философии боевых искусств создано не было. Единоборства использовали имеющиеся идеи даосизма, буддизма, конфуцианства и другие, орга-

нично вплетая синтез различных философских идей в свои системы.

Основные принципы даосизма, такие как «цзы жань» (естественность) и «у вэй» (недеяние) легли в основу философии и методологии психофизических упражнений боевого искусства монахов Шаолиня. Данные принципы, в основе которых лежит представление об абсолютной свободе Дао, ориентируют человека на следование своей природе, на познание особенностей как окружающего, так и внутреннего мира.

Одной из фундаментальных категорий китайской философии является «ци» («энергия», «жизненная сила»). Данная категория занимает важное место в китайской традиционной медицине и восточных боевых искусствах. Прежде всего, из философии даосизма ушу восприняло идею о циркуляции «ци» в организме человека (Виноградов, 2017). Множество стилей восточных боевых искусств сделали управление и накопление «ци» основой своих психофизических практик. На антропологическом и психологическом смысловых уровнях данной категории последняя выступает «как наполнитель человеческого тела, связанный с кровообращением, а также как психический центр или “сердце” (“синь”), находящийся под влиянием воли и регулирующий чувство» (Виноградов, 2017). Способность управлять «ци», сознательно направлять ее поток по каналам и меридианам организма направлена на физическое и нравственное совершенствование человека (Козлов, 2013: 346).

Значительную роль в формировании философских основ восточных боевых искусств сыграли конфуцианство и буддизм. Им бесспорно принадлежит первенство в формировании нравственной базы китайского ушу. В данном аспекте прежде всего следует отметить деятельность патриарха чань-буддизма Бодхидхармы. Им были разработаны правила поведения для шаолиньских монахов. Моральные и этические правила были представлены концепцией удэ – правила «боевой добродетели»,

«благодатного поведения последователя ушу».

Школа *инь ян цзя* (школа натурфилософов), созданная Цзоу Янем (305–240 гг. до н.э.) в период Сражающихся царств (475–221 гг. до н.э.), развила дуалистическую концепцию из понятий *инь-ян*. Изначально данные категории служили для обозначения северного и южного склона холма, а также темноты ночи и света дня. В дальнейшем данная концепция была связана с идеей цикличности и теорией взаимного усиления-подавления *у-син*. Следует отметить, что данные идеи легли в основу китайского ушу (например, положение бьющей ладони разделяется на *инь-скую* и *янскую*), традиционной медицины и питания, а также многих других проявлений китайской повседневности.

Одной из шести крупнейших философских школ Древнего Китая периода *Борьбы ста школ* в V–III вв. до н.э. является *мин цзя* («школа имён»). Одним из основателей данной школы был Гунсунь Лун (IV–III вв. до н.э.), известный оппонент Цзоу Яня. Идея школы состоит в достижении *сверхчувственного восприятия* и *сверхразумного познания* для постижения Великого Пути-Дао. Здесь также можно отметить влияние на боевые искусства концепции *не-деяния* как способа познания окружающего мира и себя.

Вышеперечисленные идеи были восприняты и развиты в другой школе периода *Борьбы ста школ* – *Бин цзя*, одним из основателей которой считается Сунь Цзы (545–470 гг. до н.э.). Школой *Бин цзя* были введены основные категории военной стратегии, которые затем будут восприняты боевым искусством ушу (сам термин *ушу* означает индивидуальные навыки владения собственным телом), такие как, например, «пустое» и «наполненное». В частности, форма *син* достигает своего предела и берет начало в «бесформенном». Любое действие проявляется в не-деянии (*у-вэй*). Быстрота начинается в медлительности, жесткость в мягкости. Таким образом, идеи взаимопроникновения противо-

положностей были положены в основу ушу.

Подводя итог, следует сказать, что связь философии и спорта в древнекитайской традиционной культуре прослеживается в специфике древнекитайской философской мысли, проявляющейся в ее ориентации на проблемы установления гармонии духовного мира человека и мира природы, следствием которой должны стать физическое и духовное совершенствование природы человека. Фундаментальные категории и принципы китайской философии, такие как инь-ян, Дао, ци, цзы жань, у вэй, определившие специфику традиционной культуры Китая на многие века, являются комплексом представлений и идей, оказавших значительное влияние на становление спортивных направлений, особенностью которых является разработка уникальных методик и техник психического и физического совершенствования человека.

Литература

Ван Кай. История китайского спорта / пер. с кит. Желобов Д.Е. М.: Шанс, 2016. 112 с.

Васильев, К.В. Планы Сражающихся царств: (Исследование и переводы) / АН СССР. Ин-т народов Азии. М.: Наука, 1968. 255 с.

Виноградов, О.В. К вопросу о философских основах восточных единоборств // Международный научно-исследовательский журнал. 2017. 4-2 (58). С. 82-84.

Козлов, А.М. Религиозно-философские, нравственно-этические и психофизические основы боевых искусств Востока // Вестник Тамбовского государственного университета. 2013. № 9. С. 342-346.

Пурынычев, М.Ю. Роль ритуала в принятии решений в китайской традиции // Всероссийский журнал научных публикаций. 2010. Ноябрь. С. 47-51.

Столяров, В.И. Философия спорта и телесности человека. Книга I. Введение в мир философии спорта и телесности человека. М.: Университетская книга, 2011. 776 с.

Суховай, Е.А., Суховай, С.А. Философские основы искусства ушу и его влияние на формирование личности // Сибирский педагогический журнал. 2004. № 3. С. 162-166.

Тимофеев, А.И. Истолкование телесности в гуманитарной мысли нового времени // Доклады первого межд. конгресса «Термины и понятия в сфере физической культуры», 20–22 декабря 2006 г. СПб.: Политехнический университет, 2006. С. 389–393.

Kosiewicz, J., Krawczyk, Z. Philosophy of Sport or Philosophical Reflection over Sport // Philosophy of Physical Culture: Proceedings of the International Conference held in Olomouc, Czech Republic, September 1–3, 1996 / Svatopluk Horak (ed.). Olomouc, 1997. P. 9-15.

Lenk, H. Presidential Address – 1981. Tasks of the Philosophy of Sport: Between Publicity and Anthropology // Journal of the Philosophy of Sport. 1982. Vol. IX. P. 94 -106.

Lenk, H. Status and development as well as research tendencies and central aspects of sport philosophy // Int. Journal of Physical Education. 1984. Vol. XXI. № 2. P. 33-36 (a).

Lenk, H. The Essence of Olympic man: Toward an Olympic philosophy and antropology // Int. Journal of Physical Education. 1984. Vol. XXI. № 2. P. 9-15 (b).

Lenk, H. An Anthropology of the Olympic Athlete Towards a Modernised Philosophy of the Olympic Games and Athletes // Journal of Olympic History. 2007. Vol. 15. № 1. P. 39-47.

Lipiec, J. Filozofia olimpizmu. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Sportowe SPRINT, 1999. 234 p.

Ray Huang. 1587, a Year of No Significance, the Ming Dynasty in Decline. New Haven: Yale University Press, 1981. 278 p.

References

Kosiewicz, J., Krawczyk, Z. (1997), “Philosophy of Sport or Philosophical Reflection over Sport”, *Philosophy of Physical Culture: Proceedings of the International Conference held in Olomouc, Czech Republic, September 1–3, 1996*, in Svatopluk Horak (ed.), Olomouc, Czech Republic, 9-15.

Kozlov, A. M. (2013), “Religious-philosophical, moral-ethical and psychophysical foundations of martial arts of the East”, *Vestnik Tambovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tambov State University], 9, 342-346 (in Russ.).

Lenk, H. (1982), “Presidential Address – 1981. Tasks of the Philosophy of Sport: Between Publicity and Anthropology” *Journal of the Philosophy of Sport*, IX, 94-106.

Lenk, H. (1984a), "Status and development as well as research tendencies and central aspects of sport philosophy" *Int. Journal of Physical Education*, XXI (2), 33-36.

Lenk, H. (1984b), "The Essence of Olympic man: Toward an Olympic philosophy and anthropology", *Int. Journal of Physical Education*, XXI (2), 9-15.

Lenk, H. (2007), "An Anthropology of the Olympic Athlete Towards a Modernised Philosophy of the Olympic Games and Athletes", *Journal of Olympic History*, 15 (1), 39-47.

Lipiec, J. (1999), *Filozofia olimpizmu* [The philosophy of olimpism], Polskie Wydawnictwo Sportowe SPRINT, Warsaw, Poland (in Polish).

Purynychev, M. Y. (2010), "The role of ritual in decision-making in the Chinese tradition", *Vserossijskij zhurnal nauchnyh publikacij* [All-Russian Journal of Scientific Publications], 2010, November, 47 -51 (in Russ.).

Ray Huang (1981), *1587, a Year of No Significance, the Ming Dynasty in Decline*, Yale University Press, New Haven, Connecticut.

Stolyarov, V. I. (2011), *Filosofiya sporta i telesnosti cheloveka. Kniga I. Vvedenie v mir filosofii sporta i telesnosti cheloveka* [The philosophy of sports and human physicality. Book I. Introduction to the world of sports philosophy and human Physicality], Universitetskaya kniga, Moscow, Russia (in Russ.).

Sukhovej, E. A., Sukhovej, S. A. (2004), "Philosophical foundations of the art of Wushu and its influence on the formation of personality" *Sibirskij pedagogicheskij zhurnal* [Siberian Pedagogical Journal], 3, 162-166 (in Russ.).

Timofeev, A. I. (2006), "Interpretation of Corporeality in Modern Humanitarian Thought", *Doklady pervogo mezhd. kongressa "Terminy i ponyatiya v sfere fizicheskoy kul'tury"*, 20-22 dekabrja 2006 goda [Reports of the first intern. congress "Terms and concepts in the field of physical culture", December 20-22, 2006], Politehnicheskij universitet, St. Petersburg, 389-393 Russia (in Russ.).

Van Kaj (2016), *Istoriya kitayskogo sporta* [History of Chinese Sports], Shans, Moscow, Russia (in Russ.).

Vasil'ev, K. V. (1968), *Plany Srazhayushihsv tsarstv* [Plans of the Battling Realms] (Research and Translations series), AN SSSR, Institut narodov Azii, Nauka, Moscow, USSR (in Russ.).

Vinogradov, O. V. (2017), "On philosophical basis of eastern martial arts", *Mezhdunarodnyj nauchno-issledovatel'skij zhurnal* [International Research Journal], 4-2 (58), 82-84 (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: авторы не имеют конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the authors have no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРАХ:

Кутومانов Сергей Алексеевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; kutomanov@bsu.edu.ru

Резник Сергей Васильевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; reznik@bsu.edu.ru

ABOUT THE AUTHORS:

Sergey A. Kutomanov, PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia; kutomanov@bsu.edu.ru

Sergey V. Reznik, PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia; reznik@bsu.edu.ru

АРХИВ
ARCHIVE

УДК: 82-6

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-11

Масалов А. Г.

Письма О. А. Данилевской Н. Н. Страхову
(«отчет» о свидании с Л. Н. Толстым)

Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; masalov@bsu.edu.ru

Аннотация. Более шестнадцати лет дружбы, а главное – идейная и душевная близость связывали выдающегося культуролога, мыслителя и естествоиспытателя Н.Я. Данилевского с философом, критиком и публицистом Н.Н. Страховым. Страхов стал популяризатором и апологетом идей Данилевского, душеприкащиком и издателем его работ. Отдельный интерес представляют письма вдовы Н.Я. Данилевского, Ольги Александровны, к Н.Н. Страхову, в которых она делится, в частности, своими наблюдениями и впечатлениями от общения с Л.Н. Толстым и его семьей.

Ключевые слова: О.А. Данилевская; Н.Я. Данилевский; Н.Н. Страхов; Л.Н. Толстой

Для цитирования: Масалов А.Г. Письма О.А. Данилевской Н.Н. Страхову («отчет» о свидании с Л.Н. Толстым) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 127-131. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-11

A. G. Masalov

Letters from O. A. Danilevskaya to N. N. Strakhov
(a "report" on the meeting with L. N. Tolstoy)

Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia; masalov@bsu.edu.ru

Abstract. More than 16 years of friendship and, most importantly – ideological and spiritual closeness, connected the outstanding cultural scientist, thinker and natural scientist Nikolai Ya. Danilevsky with the philosopher, critic and publicist Nikolai N. Strakhov. Strakhov became a popularizer and apologist of Danilevsky's ideas, and a publisher of his works. Of particular interest are the letters of the widow of Nikolai Danilevsky, Olga Danilevskaya, to Nikolai Strakhov, in which she shares, in particular, her observations and impressions of communication with Leo Tolstoy and his family.

Keywords: Olga A. Danilevskaya; Nikolai Ya. Danilevsky; Nikolai N. Strakhov; Lev Tolstoy

For citation: Masalov A. G. (2021), "Letters from O. A. Danilevskaya to N. N. Strakhov (a "report" on the meeting with L. N. Tolstoy)", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 127-131, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-11

Вклад Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885) в русскую научную мысль трудно переоценить. Его основной труд «Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому» (1869)¹, заложивший основы цивилизационного подхода к истории, в свое время принес ему славу, но также и неприятие со стороны современных ему западников. Весьма примечательны и его работы о дарвинизме, также ставшие предметом научных дискуссий, и социально-экономические статьи.

К числу близких друзей Н.Я. Данилевского принадлежал философ, критик и коллега-ученый Николай Николаевич Страхов (1828–1896). Ему было суждено сыграть основную роль в популяризации идей своего соратника: после смерти Н.Я. Данилевского Н.Н. Страховым были изданы его «Дарвинизм. Критическое исследование» в трех томах (1885–1889), «Россия и Европа» (1888, 1889, 1895) и «Сборник политических и экономических статей» (1890). Не раз приходилось ему вступать в полемику с противниками взглядов Данилевского, в частности, с Вл.С. Соловьевым и К.А. Тимирязевым.

Страхов любил бывать в Мшатке, имении Данилевского в южной оконечности Крымского полуострова, недалеко от Фороса. Гостеприимные хозяева принимали там многих выдающихся деятелей русской культуры, в числе которых были Лев Толстой, Аполлон Майков, Петр Семенов-Тянь-Шанский и др.

Историки рода Данилевских отмечают высокую культуру, образованность и любовь к чтению супруги

Н.Я. Данилевского Ольги Александровны Данилевской (в девичестве Межаковой) (Данильченко, Рау, 1999). «Книги для меня, – писала она Н.Н. Страхову в 1887 году, – что для пьяницы водка. Ими я и интересуюсь, ими и силюсь я глушить свои думы...» (ИР НБУ (Киев). Ф. III. Ед. хр. 17121. Л. 6).

После смерти своего друга Н.Н. Страхов поддерживал с его вдовой теплые отношения, которые без преувеличения можно назвать «духовной дружбой». Об этом свидетельствует их частично сохранившаяся переписка, фрагменты которой публикуются здесь.

Приведенные отрывки содержат воспоминания о пребывании О.А. Данилевской в гостях у Л.Н. Толстого в Москве, или, по слову автора писем, «отчет» о впечатлениях от встречи с великим писателем и его семьей. Расшифровки писем публикуются в соответствии с нормами орфографии и пунктуации современного русского языка.

1-го мая 1887 г., Мшатка².

Дорогой, многоуважаемый Николай Николаевич!

Видно, Вы остались недовольны моим отчетом свидания моего с Толстым. Ибо не получаю от Вас ответа. Я и сама чувствую, что он плох, но многое не хочу передавать вовсе на бумаге, а другое (из того, что он говорил) боюсь, не сумею хорошо передать и потому и оставляю до свидания, о времени которого жажду услышать. <...>

Теперь о Толстом: свои выводы и впечатления оставляю до свидания, да я еще ничего ясно сообразить или подумать не успела. Постараюсь написать все, как было. По Вашему совету и с приданной

¹ Первая публикация в течение 1869 года в журнале «Заря», который в это время редактировал Н.Н. Страхов, считалась первым изданием. Отдельной книгой работа издана после окончания журнальной публикации, в 1871 г.

² ИР НБУ (Киев). Ф. III. Ед. хр. 17120. Л. 1-5

Вами мне храбростью поехала я с Третьей Мещанской на дрожках к Толстым. Это ведь большое путешествие. Я никак не могла себе представить, как длинна Москва. Но, несмотря на все урезонивания себя, я вошла к нему на крыльцо с волнением <...>. Я чувствовала, что для меня он выше всех министров, и что мне страшно обеспокоить его. Приехала я, как Вы советовали, во втором часу; встретивший меня лакей объявил, что граф принимает только в шесть часов вечера. Я попросила лакея показать графу мою карточку и сказать, что я из Крыма. Лакей вернулся со словами: «Пожалуйте, граф сейчас идет». И едва успела я снять бурнус, как на лестнице послышались быстрые шаги. Лев Николаевич быстро спускался и, увидав меня, воскликнул: «Как я вам благодарен, что вы заехали ко мне» и все повторял: «Как я вам благодарен!», пока не привел в комнатку направо (внизу); тут он спросил, как живу. Когда же я его спросила, как он живет, то ответил: «Живу и жду смерти». На мои слова, что это (т. е. смерть) лучшее, что есть в жизни, воскликнул: «А долг!?». И тут говорили мы с полчаса. Тут он сказал, что хочет познакомить меня с графиней, что пойдет посмотреть, что она делает.

Во время нашего разговора забежал его сын Миша и так прижался к отцу, и он так обнял его машинально, разговаривая со мной, что я ни за что не поверю, чтобы он был равнодушен к семье. Скоро сходил он и повел меня к графине, которая приняла меня очень приветливо. Граф скоро ушел, и графиня очень скоро объявила: «Мы с вами как будто век знакомы были». Я ответила, что действительно, мы через Вас (Николай Николаевич) знакомы. Тут начался разговор о Вас. Не помню, чтобы бранили, но хвалила Вас графиня прилежно. Спрашивала, собираетесь ли Вы нынче к ним и когда именно, и видимо желает Вашего приезда. Спрашивала она меня, были ли Вы когда-нибудь влюблены. Немного посплетничала, конечно. Выдала мне свои соображения. Несколько раз я вставала, и она меня все удерживала. Тут

пришел и Лев Ник[олаевич]. Кончилось тем, что я должна была на другой день приехать к ним обедать. На другой день, когда я приехала обедать, их не было дома, и я, пока сидела у старшей дочери, тут увидела почти всех детей. О них расскажу, когда приедете <...>.

После обеда Лев Николаевич ушел спать, и сколько раз я ни вставала, Графиня все меня удерживала, и мне очень было у них хорошо и свободно <...>. Когда же я в 11 часов стала прощаться, то он объявил, что пойдет меня провожать, если я согласна немного пройти пешком, что пойдет проводить Перфильеву³ (умирающую). И шли мы с ним, как мне сказали потом Пальчиковы⁴, очень много (до Тверской, что ли). И все он говорил, говорил, я почти молчала. Чувствовала я, что он старается меня утешить или, верней, в моем горе ищет разрешить мучающую его самую проблему. И очень было мне с ним хорошо. Но чувствовала я, хотя ничего не сказала, что не утешить ему меня этим образом и самому не утешиться. Не то надо! Не там искать, где он ищет. В Боге, да! Конечно, но не в том, которого он указывает. Упомянул он раз, что Вы с ним не согласны (в чем, расскажу, когда приеду). И прибавил: «Хороший, чудесный он человек, я особенно его полюбил теперь еще больше за его любовь к Николаю Яковлевичу. Он один сумел мне растолковать, что это был за человек». Говорил и о своей жене, и о детях, но все расскажу, когда приедете. Пройдя вдоль какой-то бульвар и еще две улицы, он сказал, что надо взять извозчика, а то будет очень поздно. Мы сели и, продолжая разговаривать, доехали до дома Перфильевой. Тут он простился, опять благодаря за то, что заехала к нему... Этот человек должен сильно действовать на людей, и не полюбить его невозможно. Но об этом при свидании. Очень понравились

³ Прасковья Федоровна Перфильева (Толстая) (1831–1887), дочь Ф.И. Толстого, троюродная сестра Л.Н. Толстого.

⁴ Дворянский род, известный как минимум с XVII в.

мне и графиня, и дети, но какое разнообразие. Но мои впечатления должны остаться до свидания. Не знаю, будете ли Вы довольны моим отчетом. Я старалась быть верной и все по порядку написать. Но думаю, что за это письмо не похвалите. Много еще хотелось бы мне сказать и спросить у Вас <...>.

Прощайте, дорогой Николай Николаевич, отвечайте мне скорей, довольны ли Вы моим отчетом и скоро ли Вас ждать.

Преданная Вам О. Данилевская.

6-го мая 1887 г., Мшатка⁵.

Вы правы, дорогой, многоуважаемый Николай Николаевич! Я думала, что Вы будете иметь право быть недовольным моим отчетом. «Внутреннее», как Вы называете, я все сознательно пропустила <...>.

Было мне у Т[олстого] так хорошо, так привольно (не знаю, знаете ли Вы, что я терпеть не могу ходить в гости), что я совершенно не подумала ничего проникать, примечать или припоминать, только наслаждалась. А впечатление, помните, а не проникновение, осталось, кажется, вот какое. Семья дружная, смиренно любящая друг друга. Но не единоклубная, не единомыслящая. Два разных стремления (или лагеря) наверно есть, а может, и более. Но что общего всей семье – это отсутствие фальши и доброта, вероятно, большей частью безотчетная, и поэтому так хорошо у них. Л[ев] Н[иколаевич], на мой взгляд, очень постарел, присмирел, нет того самоуверенного восторга, который поражал меня в его пребывание в Мшатке. Л[ев] Н[иколаевич] боится своей жены или, скорее, боится расстроить ее нервы и потому не борется, не противодействует, но огорчается, явно забывая, что нет пророка во отечестве. Не будет ли это слишком уж опрометчиво с моей стороны утверждать, но мне кажется, что вера его в свою веру уже пошатнулась; по крайней мере, в тоне его нет этой прежней самоуверенности, а стремление терпеливо нести свой крест, т. е. земную жизнь или тело, которое он,

впрочем, называет не крестом, а лопатой, которой надо копать, пока копается и стремиться к лучшему, к одному, а когда я спросила, что это одно, он ответил: «К Богу». И ничего мне не твердил прежнего, что он выражал словами «едино на потребу»! Утешая меня, он силился доказать мне, что я не должна думать, что Николая Яковлевича нет, что это ум думает и чувствует мое тело. А что я должна думать, что он есть, тут в саду, на всякой дорожке, у всякого куста... что это все только мое тело думает, что его нет! Как же это? Ну да Вам не это надо от моего письма! Вообще мне кажется, что Л[ев] Н[иколаевич] грустен и путается. Говоря о том, что Николай Яковлевич тут, он упомянул, что это так: «Хотя друг наш Николай Николаевич с этим не согласен!». Путался он и вертелся, как мне казалось, все на этой мысли, может быть, от того, что старался подделаться к моему слабому женскому разумению. А я из этого по своему самонадеянности заключаю, что он не уверен, не ясно видит то, что говорит, и что он плохой философ. А о графине что? Она красива, но не грациозна. Способна ясно воспринимать, чиста, добра, откровенна, даже чересчур, у нее, что называется, срывается с языка. Очень деятельна (теперь, по крайней мере) и еще не успела нарадоваться своему воцарению и не видит, как тяжело побитому врагу его отступление, хотя и очень его любит (по-своему). Но у ней нету, что называется, глубины. Права ли я? А все-таки я чувствую, что ее можно сильно полюбить (не говорю о мужчинах), но и женщине. Но себе в доверенные друзья я бы ее не взяла. Чересчур часто она говорит, не подумав. Это же не есть правдивость? В то время как я была, по крайней мере, она казалась совершенно счастливой. Дети? Старшая дочь в периоде разочарований (или, может, какой-нибудь роман). Немного чересчур о себе высокого мнения. Недурна, но не грациозна и духом не покойна. Любимица матери так же, как и старший сын, которого я не видела, и двое меньших, также любимцы матери. Это по-

⁵ ИР НБУ (Київ). Ф. III. Ед. хр. 17121. Л. 1-4, 6.

следнее я заключила из ее, т. е. граф[ини] слов. Илюшу [нрзб.], как зовут его маленькие, я мало видела, но заключаю из слов матери: добрый, но любит удовольствия. И тем больше из старших мне с первого раза понравилась вторая дочь Маша. Она очень застенчива, и мать говорит, что неправдива. Но всего ближе стоит к отцу, так же, как и третий сын Лева. Так сказал мне Л[ев] Н[иколаевич]. Мне же она как-то очень по сердцу пришлась. Леву я мало видела. Маленькие два мальчика прелестны (пока), особенно Миша. Но венец всей семьи наружной прелестью – это самая меньшая дочь Александра Львовна, как ее шутя зовут. По-моему – портрет отца, особенно глаза <...>.

Смело решаю и о внутреннем. Еще мне показалось, что к верованиям Гр[афиня] совершенно индифферентна, нельзя употребить «равнодушна». Она как-то странно, даже некстати спросила меня: «Разве Вы верите в будущую жизнь?». И когда я ответила: «Что бы я без этого стала делать?» – перескочила на другой разговор. Л[ев] же Н[иколаевич], как я заметила, не любит заводить хорошие разговоры при жене, по крайней мере, явно тяготеет и уходит от житейских разговоров. Ну, думаю, довольно! Чуть-чуть много, чуть-чуть опрометчиво! Но, простите, все это – в угоду Вам. Но все-таки замечая, что внутреннего-то я ничего и не написала, или почти ничего. Но примите в расчет мое доброе намерение, простите меня и сейчас же прочитав – сожгите. Это я прошу как большую милость. У меня какое-то чувство, что я нехорошо делаю <...>.

Прощайте. До свидания, дай вам Бог спокойствия душевного и здоровья.

Преданная Вам О. Данилевская.

Письма Н.Н. Страхова вдове Н.Я. Данилевского нам не известны. Их последняя очная встреча состоялась летом 1895 года в Мшатке, за несколько месяцев до смерти Николая Николаевича.

Литература

Данильченко, В., Рау, И. Воспоминания // Русский Север. Вологда, 1999. 06.10. То же: Дворянские усадьбы. [Электронный ресурс] URL: https://www.booksite.ru/usadba_new/nicol/2_16.htm (дата обращения: 03.03.2021).

References

Danilchenko, V., Rau, I. (1999), "Memories", *Russkiy Sever* [Online], available at: https://www.booksite.ru/usadba_new/nicol/2_16.htm (Accessed 3 March 2021).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Масалов Алексей Геннадиевич, кандидат философских наук, заведующий отделом редких книг Научной библиотеки им. Н. Н. Страхова, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; masalov@bsu.edu.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Alexei G. Masalov, PhD in Philosophical Sciences, Head of the Department of Rare Books, Nikolai Strakhov Scientific Library, Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia; masalov@bsu.edu.ru

MISCELLANEOUS:
СООБЩЕНИЯ, ДИСКУССИИ, РЕЦЕНЗИИ
MISCELLANEOUS:
MESSAGES, DISCUSSIONS, REVIEWS

УДК 24

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-12

Кирилл (Зинковский) иером.¹, Кузнецова К. В.² | Богословская антропология о свойствах личности и педагогическом сотрудничестве: смысловые акценты

¹Николо-Угрешская Духовная Семинария, пл. Святителя Николая, д. 1, корп. 6, г. Дзержинский, Московская обл., 140090, Россия; ierej.cyril@mail.ru

²Российская христианская гуманитарная академия, наб. реки Фонтанки, д. 15, г. Санкт-Петербург, 191011, Россия; inhuzoriya@mail.ru

Аннотация. В статье исследуются особенности богословско-антропологического подхода к пониманию сущности личности наряду с другими существующими подходами; проводится богословский анализ свойств личности в контексте современных исследований в области богословия личности; основные выводы сопоставляются с обоснованием и решением проблемы сотрудничества участников педагогического процесса. Сотрудничество в педагогике осмысливается как путь реализации личностных свойств в практической деятельности и связано с личностными качествами, которые необходимо развить в воспитанниках. Богословие личности позволяет говорить о бытийном единстве природно-личной онтологии, имеющем основание в бытии Трёх Лиц Святой Троицы. Такие свойства личности, как свобода, уникальность, общение, открытость, творчество и другие, взаимосвязаны, различаемы в личности, неразделимы в практике сотрудничества и являются ее богословско-антропологическим основанием. Богословское видение свойств личности открывает педагогу новые перспективы в сотрудничестве с родителями, позволяя увидеть ребенка целостно, способствует его гармоничному развитию.

Ключевые слова: Святая Троица; личность; общение; педагогика; сотрудничество; образ Божий; Христос

Для цитирования: Кирилл (Зинковский) иером., Кузнецова К. В. Богословская антропология о свойствах личности и педагогическом сотрудничестве: смысловые акценты // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 132-143. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-12

Kirill (Zinkovskiy)
hieromonach¹,
K. V. Kuznetsova²

**Theological properties of personality and cooperation in pedagogy:
semantic accents**

¹Nikolo-Ugreshskaya Theological Seminary, bld. 6, 1 St. Nicholas Square, Dzerzhinskiy,
Moscow Region, 140090, Russia; ierej.cyril@mail.ru

²Russian Christian Humanitarian Academy, 15 Fontanka River Emb., Saint Petersburg, 191011,
Russia; inhuzoriya@mail.ru

Abstract. The article explores the features of the theological and anthropological approach to understanding the essence of personality along with other existing approaches; a theological analysis of the properties of personality in the context of contemporary research in the field of theology of personality is conducted; the main conclusions are compared with the justification and solution of the problem of cooperation of participants in the educational process. Collaboration in pedagogy is understood as a way of realizing personal qualities in practical activities, and is associated with personal qualities that need to be developed in pupils. The theology of personality allows us to speak about the existential unity of the natural-personal ontology, which is rooted and depends on the Divine being of the Three Persons of the Holy Trinity. Such properties of personality as freedom, uniqueness, communication, openness, creativity, and others are interrelated, distinguishable in personality, inseparable in the practice of cooperation and are its theological and anthropological basis. The theological vision of the qualities of personality opens new perspectives for the teacher in cooperation with parents, allowing them to see the child holistically, contributes to their harmonious development.

Keywords: Holy Trinity; personality; communication; pedagogy; cooperation; image of God; Christ

For citation: Kirill (Zinkovskiy) hierom., Kuznetsova K.V. (2021), "Theological properties of personality and cooperation in pedagogy: semantic accents", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 132-143, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-12

Любая образовательная система имеет целью воспитание личности с определенным набором качеств – идеал, к которому следует стремиться и который определяет педагогический подход к воспитанию (принципы, средства, методы, приемы). Соответственно, вопрос о сущностном понимании личности является одним из первостепенных и актуальных вопросов для педагогической науки и практики. Обобщая, современные исследователи богословия личности выделяют три направления в понимании ее сущности: богословско-антропологическое, естественно-

натуралистическое и экзистенциальное. Суть первого заключается в признании онтологической глубины человеческой личности, так называемой «метафизической тайны личности» (Зеньковский, 1993: 13), «несводимой к внешнему, природному аспекту, но неразрывно связанную с ним» (Мефодий, 2014: 575). Естественнонаучное направление определяет целью развития личности приобретение в процессе социализации определенных свойств и качеств (Мефодий, 2014: 575). Экзистенциальное направление мыслит личность как самость, субъективно воспринимающую ценности,

а не объективно принимающую их (Мефодий, 2014: 576).

Преимущество богословско-антропологического направления, на наш взгляд, заключается в целостном взгляде на развитие личности во взаимодействии внешних и внутренних факторов, тогда как другие два подхода сводят ее развитие к внешнему влиянию и выражению или чрезмерному субъективизму и обособленности.

Согласимся с утверждением протоиерея Василия Зеньковского: «Хотя развитие личности есть существеннейшая задача воспитания, но смысл, цели и условия ее развития могут быть поняты лишь в системе целостного мировоззрения» (Зеньковский, 1993: 13). Бесспорно, зачатки истины встречаются в трудах лучших представителей разных направлений, однако богословское осмысление свойств личности позволит, на наш взгляд, выработать целостный подход к ее развитию (Мефодий, 2017: 186). В противном случае такие качества личности, как свобода, уникальность, творчество, нравственность и другие, будут либо пониматься однобоко и примитивно, в русле определенного течения мысли, либо игнорироваться или, наоборот, абсолютизироваться, что может привести к крайностям в процессе и результатах воспитательной деятельности педагогов с точки зрения формирования личности. Соответственно, сама по себе идея личности вне богословского видения не может быть верховным принципом педагогики, так как, субъективно трактуемая, не имеет прочного основания, что приводит к ошибкам в воспитательном процессе и к тяжелым последствиям в личностном развитии воспитанников.

Педагогика есть сфера технологий передачи знания, а также, что не менее важно, искусство воспитания человека. Сотрудничество учителя и родителей в воспитании школьников, таким образом, непосредственно связано с теми личностными качествами, которые необходимо развить в воспитанниках. Богословское

видение свойств личности, на наш взгляд, позволит педагогу в сотрудничестве с родителями увидеть ребенка целостно и способствовать в практической деятельности его гармоничному развитию. В современном исследовании иеромонаха Мефодия (Зинковского) проанализированы идеи видных представителей православного богословия XIX–XX веков в области учения о личности и сформулированы характеристики личностных качеств. Рассмотрим их в связи с богословско-антропологическим обоснованием идеи сотрудничества и направленностью на практическую деятельность педагогов.

Святоотеческое предание утверждает, что каждый человек отличен от другого по ипостаси, в то же время все человечество едино по сущности (Мефодий, 2017: 192). По мысли В.Н. Лосского, «человек – не только природа, но и личность, стоящая перед личным Богом, в личном к Нему отношении» (Лосский, 2012). Одновременно «люди обладают общей единой природой во многих человеческих личностях» (Каллист). Личность несводима к природе, но и не оторвана от нее: как личностные свойства неотделимы от природных, так и наоборот природные – от личностных, в силу бытийного тождества природы и личности (Мефодий, 2017: 193). В то же время неотделимость свойств не означает их слияния.

Личностные (или ипостасные) свойства в каждом человеке уникальны в отличие от присущих всем общим природным свойствам (Мефодий, 2017: 190). В.Н. Лосский определяет природу как содержание личности, личность же суть существование природы: «человек – личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу» (Лосский, 2012).

Глубинный смысл образования имеет в своей основе стремление к раскрытию образа Божиего в воспитаннике и устремление к идеалам святости. Раскрытие и развитие личностных свойств в перспекти-

ве обожения с точки зрения единства природно-личной онтологии является одной из главных задач и «принципиальным объектом внимания для педагогики» (Мефодий, 2017: 191). Личностно-ориентированный подход, являющийся системообразующим в российской образовательной парадигме, предполагает построение педагогического процесса, ориентированного на развитие и саморазвитие личностных свойств воспитанников (Гулянец, 2009). Природное единство человечества является фундаментом в практической реализации сотрудничества между людьми, в то же время развитие личностных качеств воспитанников есть и цель, и обоснование сотрудничества в педагогике.

Богословский метод стремится определить истинную природу человека, исходя из того понятия о Боге, по образу которого был создан человек и которое содержится в Откровении, чтобы затем найти в человеке то, что соответствует образу Божию (Лосский, 2012). Авторитетность Священного Писания и Святоотеческого Предания в понимании природы человека подтверждается жизнью святых угодников Божиих. Соответственно, рассмотрение догмата о Святой Троице является основополагающим для понимания человеческой личности.

Единство Бога в Трёх Лицах – тайна, превосходящая человеческое понимание. Но ее глубочайшее практическое измерение в тайне общения и любви Трёх Лиц. Вечное «круговращение» любви, постоянное взаимное общение между Тремя Ипостасями – перихоресис (περιχώρησις) выражает бытие Бога (Каллист). Понимаемое как соучастие в действиях Друг Друга, оно наполнено открытостью и любовью, являющей себя в самоотдаче, которая отождествляется с Личным Существованием. И это Божественное свойство в переложении на человека есть высшая цель и идеал всякого общения между людьми.

По мысли митрополита Каллиста Уэра, «тринитарный образ, в соответствии с которым мы сотворены, не принадлежит

никому из нас отдельно, в отдельности от нашего ближнего; этот образ исполняется только в “промежуточном пространстве” любви в отношении Я-и-Ты, только в том “и”, которое соединяет “Я” с “Ты”» (Каллист). Отсюда очевиден вывод о созданной по образу Бога личности человеческой: замкнутая внутри себя, сосредоточенная на себе, она неизбежно оскудевает, будучи ограниченной. Бог есть разделенная любовь, а не эгоцентризм – такова же и человеческая личность (Каллист).

Парадокс христианского понимания природы человека заключается в том, что, отдавая себя свободно и по любви другим в жертвенном служении, предпочитая других себе, в некотором смысле переставая существовать для себя самого, человек обогащается и раскрывается в своей личной уникальности без утраты свободы и самостоятельности. По мысли В.Н. Лосского, «отказываясь от своей частной собственности, личность бесконечно обогащается всем тем, что принадлежит всем» (Лосский, 2012).

В этом смысле учение о взаимном общении внутри Лиц Святой Троицы является богословским обоснованием идеи сотрудничества между людьми, указывая вектор развития отношений, заключающийся во взаимопроникновении личностей в общении, в самоотдаче и открытости. Эта мысль указывает путь к глубокому доверительному и плодотворному общению между всеми участниками педагогического процесса. Образ взаимной любви, явленный в Святой Троице – направленность на другого, открытость, диалог – имеет непосредственное преобразующее значение в повседневной жизни: так отношения в любой среде призваны стать живой иконой Святой Троицы в духе соучастия и сотрудничества. Эту мысль можно приложить к сотрудничеству педагога, родителей и детей, где каждый несет ответственность за характер взаимоотношений и атмосферу, которая складывается в процессе общения, соответственно от качества общения зависит протекание внутренних

процессов обретения личностью (учителем, родителем, учащимся) духовного опыта.

Синтетическим свойством личности, объединяющим открытость к общению и самоидентичность, можно назвать религиозность (Мефодий, 2017: 205). Дух животворит тело, поэтому важно наполнение внутренним смыслом повседневной жизни и общения – принимая в свое сердце и от всего сердца других людей, дать возможность и место в сердце Духу действовать через нас в мире и животворить другие сердца, наполняя содержание жизни высшим смыслом. Эта мысль особенно важна для воплощения идей сотрудничества, одухотворения процесса общения. Синтетичность личного начала, таким образом, предполагает обращение педагогики к религиозной стороне жизни души не только с целью религиозного или духовно-нравственного воспитания, но и для гармоничного развития личности. Идеи христианской антропологии, выраженные в сотрудничестве, должны быть связаны со всеми процессами жизни души (Зеньковский, 1993: 7).

В противном случае педагогика находится «во внутреннем тупике», потому как, признавая «тайну» детской личности, не чувствует того, что «жизнь личности вообще, а детской в особенности, требует религиозного освещения, самоуверенно истолковывая жизнь души независимо от ее сопряженности с Богом» (Зеньковский, 1993: 7).

Святые отцы подчеркивают, что неотъемлемой составляющей образа Божиего в человеке является свобода, которая неразрывно связана с действием воли в человеке. Свобода есть личностное свойство, воля же – свойство человеческой природы. Человеческая воля глубоко повреждена в акте грехопадения, необходимо последовательное ее воспитание в направлении следования нравственным идеалам. По учению свят. Феофана Затворника, христианин должен непрестанно сознательно трудиться над собой, чтобы в соработничестве

с Богом склонить свою волю на путь добродетельной жизни по заповедям (Кирилл, 2017: 61). Прежде всего, и это всегда подразумевалось и проговаривалось отцами Церкви, человек должен научиться господствовать над самим собой. Умение распоряжаться даром свободного произволения – задача воспитания воли и саморегуляции, самоконтроля в широком смысле. Этот опыт внутренней борьбы ради преобразования души свойственен каждому христианину, стремящемуся следовать за Христом. Родители и педагоги, идя путем борьбы с собой за торжество любви в сердце, могут своим примером жизни во Христе укрепить и вдохновить своих подопечных (Кирилл, 2017: 62).

В христианской антропологии свобода личности не мыслится вне общения с другими личностями (Мефодий, Кирилл, 2019: 177). Однако необходимо учесть греховность человека, которую путем подвига самоотвержения, смирения, молитвы и любви человек должен преодолеть ради единства с Богом и ближними. Понимание личностного развития в контексте христианской антропологии обращает нас к внутреннему человеку и внутреннему подвигу, тем самым идет вразрез с общепринятым взглядом педагогики на человека и суждений о нем по внешним проявлениям.

В учении Святых Отцов различаются «внешний» и «внутренний человек». «Внешнему» человеку принадлежит тело и плоть, он – «ветхий» человек плотских страстей, подверженный тлению, а «внутреннему» – ум, сердце, совесть, дух, необходимые «новому» человеку для служения Богу и людям. Святоотеческое наследие сосредотачивает внимание человека на внутреннем подвиге путем самоотвержения. Термин «внутренний человек» употребляется в Посланиях святого апостола Павла: «... крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке» (Еф. 3: 16; см. также Рим. 7: 22; 2 Кор. 4: 16). По мысли Блаженного Феофилакта Болгарского, апостол испрашивает укрепления человека силою Божией в Духе Святом, «каким же

образом – верую, ибо в верных сердцах обитает Христос, приходя с Отцом и творя в них обитель, как Он и предсказал (Ин. 14: 23), а этого вы достигнете, когда укоренитесь в любви Его и не будете колебаться и смущаться» (Феофилакт).

Отметим, что в педагогике понятие «внутреннего человека» практически не употребляется, либо сформулировано нечетко и не имеет практического воплощения в воспитательном подходе. В этом богословско-антропологическом акценте, на наш взгляд, скрывается ответ на вопрос, почему современные исследования отношений между родителями, учителем и детьми не могут положительно решить проблему все чаще возникающих конфликтов и недопонимания, взаимных требований и претензий. Проблема остается актуальной в связи с тем, что проводимые мероприятия и в целом общепринятый подход в обучении и воспитании ориентированы на внешнюю сторону организации общения, носят внешний характер. Не умаляя ценности разработанных проектов и подходов по созданию гармоничного сотрудничества в школе, отметим, что, в первую очередь, требуется личный подвиг учителя как человека, который призван найти подход к каждому и сплотить всех, вдохновить духом единства вверенных ему подопечных. Во-вторых, необходим ежедневный труд родителей в сотрудничестве с учителем в осуществлении личностного подхода в отношениях с ребенком, а также и труд самих воспитанников, учащихся в терпении, взаимном принятии и любви общаться друг с другом.

Воспитание свободного произволения человека ко спасению как следование путем совести и раскаяния во внутренней борьбе с ветхим человеком необходимо для соединения со Христом и с другими личностями. Так, обрести подлинную внутреннюю свободу человек может только посредством включения в свое бытие других личностей: «свобода “для” освобождения других от боли, страдания и греха – единственный, хотя и далеко не без-

болезненный, путь освобождения и себя самого» (Мефодий, 2017: 211). Только такой путь может в полноте привести к объединению на основе взаимопонимания и доверия, однако свободный выбор всегда остается за человеком.

Отметим, что свобода в христианском понимании не есть раскрепощение и освобождение от нравственных норм, а, наоборот, укорененность в добре и познании истины, которая заключается в свободном, осмысленном и самостоятельном выборе добра и противостоянии, отвержении зла (Иларион (Алфеев)). По сути, самым существенным является вопрос: как раскрывается свобода в душе ребенка, ведь детская душа может оказаться безмолвной и закрытой, хотя с нашей стороны было сделано все возможное для ее роста и раскрытия. Таким образом, воспитание заключается в педагогическом сопровождении и деликатном ведении ребенка по пути достижения им такой силы личности, при которой он постепенно и достаточно будет овладевать «тайной свободы в себе», поэтому «воспитание плодотворно лишь в той мере, в какой оно обращено к духовной жизни, пронизано верой в силу Божию, в человеке светящую как образ Божий, способно зажечь детскую душу любовью к добру и правде» (Зеньковский, 1993: 245). Подлинный смысл воспитания свободы непосредственно связан с темой спасения.

В христианском понимании творчество есть не только акт вдохновения и желание делать то, что нравится, творчество заключается в синергии, сотрудничестве Божественной Благодати и воли человека к ее усвоению, что невозможно в отрыве от ближних, соответственно достижимо в сотворчестве с другими личностями в процессе сотрудничества. По мысли протоиерея Василия Зеньковского, «нам не только дана, но и задана наша личность, как тема творческого раскрытия и осуществления данных нам талантов» (Зеньковский, 1993: 82). Открытость человека, бытие для других связаны с восприимчивостью личности

к Божественным энергиям и творческим импульсам других личностей. Восприимчивость следует понимать как осмысление, принятие внешних факторов во внутренний опыт духовной жизни (Мефодий, 2017: 219). По образу общения Лиц Святой Троицы уникальность каждой личности раскрывается в сотворчестве с другими личностями, в соработничестве в становлении их уникальности на основе восприимчивости, открытости и самоотдачи. Творческие способности человека получают особенно эффективное развитие, когда исчезает «обособленность лиц друг от друга» (Лосский, 1991: 249), что не означает слияния личностей в единообразную массу, но рост уникальности и ценности каждой из личностей, «включенных в соборно-творческий процесс» (Мефодий, 2014: 503-504). Стяжание Благодати Духа Святого в соединении со Христом и с другими личностями – вот истинная творческая задача христианина, в решении которой заключается восстановление образа Божиего и подвоя каждой уникальной личности.

Учение о Святой Троице в полноте раскрывается в идее кафоличности, соборности Церкви – единство во множестве, цельность, полнота. Святые Отцы понимали Церковь как «Тело Христово», «Храм Святого Духа». Это таинственное свойство Церкви открывается в самой Ее жизни, в Таинстве Святой Евхаристии. В творениях многих святых сквозной нитью проходит мысль о «едином теле» – христиане как члены одного Тела Христова. Цель сотрудничества в педагогике по духу близка идее кафоличности, так как заключается в стремлении к внутреннему единству всех участников, основанному на любви, взаимопонимании и доверии. Сотрудничество позволяет актуализировать и реализовать уникальность каждой личности, способствующей одновременно становлению уникальности других личностей в процессе общения в духе единения. Конечно, в светской школе не может быть полностью воплощена идея соборного единства в Евхаристическом смысле. Однако богослов-

ское видение оснований сотрудничества задает правильный вектор его развития: идея кафоличности, соборности – это основа совместной, слаженной и согласованной деятельности.

Христианская антропология может обогатить педагогическую мысль с целью принятия личности понятия «креста», который содержится в жизни каждого человека и в педагогическом процессе раскрывается во внешних проявлениях, поведении. Крест человека определяет тайну уникальности личности, и есть те духовные задачи, которые требуют внутреннего решения для преображения и духовного возрастания души (Зеньковский, 1993: 81). Каждый человек внутренним чутьем сознает задачи, которые перед ним стоят, однако вся сложность их решения заключается во внутренней неустроенности жизни, которая передается и через наследственность, и через воспитание и социальное окружение, личностное восприятие, так называемую «укорененность греха в духовном начале» личности (Зеньковский, 1993: 84). И педагог, и родители, и ребенок – каждый призван к творчеству, к решению этой задачи, к «несению» своего креста (Зеньковский, 1993: 83). Творчество с богословско-антропологической точки зрения не есть только вдохновение, но путь преображения души в Боге, имеющий сотериологическую перспективу (Зеньковский, 1993: 153).

Педагог в сотрудничестве с родителями должен способствовать раскрытию лучших личностных качеств ребенка, не отрицая при этом борьбу с грехом и тот крест, который есть у каждого человека, – преобразуя его в задачи, которые необходимо творчески решить человеку на его жизненном пути. Путь к деятельному, чуткому и неравнодушному сотрудничеству с другим человеком в богословско-антропологическом смысле лежит через познание своего внутреннего человека, глубины его испорченности и поиска единства с Богом и ближними в непрестанном личном подвиге, что возможно

осуществить только с помощью крепкой веры и доверия Богу.

Благодать, преобразующая природу человека, не является статическим состоянием. В отношениях с Богом и другими человеческими личностями всегда есть динамика, поэтому жизнь есть непрерывная борьба за стяжание Благодати, в которой «решительность и отвага являются главными отличительными чертами свободы человека, свидетельствующими о его воле и вере в Бога» (Иосиф Ватопедский, схим., 2015). От человека требуется непрестанный «труд любви» (1 Фес. 1: 3). Святитель Иоанн Златоуст в толковании на эти слова из Послания апостола Павла Фессалоникийцам вопрошает: «Что за труд кое-как любить? Нет никакого. Но любить в собственном смысле – труд великий. В самом деле, когда восстают бесчисленные искушения, чтобы отвлечь нас от любви, между тем мы твердо противостоим всему, – не труд ли это, скажи мне?» (Иоанн Златоуст).

Ответом, перекликающимся с вопрошаниями Святителя Иоанна, могут стать слова из письма архимандрита Софрония Сахарова о единстве Церкви: «Истинное единство возможно только в любви и через любовь. Любовь навязать нельзя. В этом мире, отвергшем заповедь Христа: “Возлюби ближнего, как самого себя” ... борьба за торжество любви приводит к жертве, к “распятию” служителей любви» (Софроний (Сахаров), схиархим.).

В сотрудничестве, соработничестве человека с Богом и другими личностями важен характер динамики, цель и импульс (Мефодий, 2014: 506). В святоотеческом понимании динамика личностного роста связана с очищением сердца, с динамикой личностных добродетелей, проявляющейся в соучастии и единении с другими.

Динамика, или внутренний рост, является важным фактором в воспитании личности. Человек постоянно меняется. Можно говорить о синергии воспитуемых и воспитателей в педагогике (Мефодий, 2017: 230). Педагоги и родители в сотвор-

честве призваны воспитывать детей, а дети в свою очередь незримо воспитывают и меняют взрослых, поэтому так важно для педагогики чувство открытости и чуткости.

Рост происходит в глубинах личности: в разные периоды по мере взросления меняются представления ребенка о любви и единстве, послушании, горе и радости, возрастают рассудительность, разум, чувства, силы душевные. Если роста нет, наступает стагнация и далее деградация. Искусство воспитания может быть определено как «содействие росту» (Зеньковский, 1993: 265). Однако суть духовного роста состоит в том, что содействуют росту не только правильные поступки, но и падения, ошибки; затруднения носят воспитывающий характер, содействуют формированию целостной, устойчивой духовно-нравственной личности. Эта мысль может вдохновить педагога терпеливо искать подход к каждому ребенку и преодолевать трудности, совместно духовно возрастая. Учителя и родители в духе сотрудничества должны содействовать процессу развития самосознания ребенка, однако делать это нужно тактично и с рассуждением, относясь к себе самокритично, помня, что слова, поступки и действия взрослых будут способствовать духовному возрастанию ребенка и сплочению, объединению его с другими личностями и с Богом.

Здесь важно соработничество учителя и родителей с Богом, а именно «устойчивость нашего личного произволения в Боге, как в высшем Благе» (Мефодий, 2014: 507), который делает человека открытым Божественному Промыслу. Бог всесилен обратить все немощи и недостатки взрослых на пользу учеников и преобразить в общении внутренний мир каждого, созидая гармоничное и плодотворное сотрудничество. Обожение, являясь высшей целью сотрудничества в педагогике, означает устойчивость в добром свободном произволении к Богу и непрерывный созидательный труд в воспитании откры-

тости, самоотдачи, перихоретичности в общении с другими личностями.

В онтологическом смысле педагогическая задача, которая решается в сотрудничестве, заключается в динамическом преодолении разделений путем «отшлифовывания» ипостасного или личностного начала, то есть через гармоничное, целостное развитие всех свойств личности (Мефодий, 2014: 511).

Развитие каждой личности должно способствовать формированию единства всех участников педагогического процесса. Качество общения воспитателей и воспитуемых и вдумчивый подбор методов и приемов, личностный подход, укорененный в богословско-антропологическом понимании личности – весь этот комплекс может способствовать достижению единства в сотрудничестве во множестве уникальных личностей.

Богословское понимание личности позволяет синтезировать две противоположные категории, или личностные свойства: логосность личности как «очерченное и оформленное ипостасное отличие», и иррациональность как невозможность в словах осмыслить и выразить всю глубину и тайну личности (Мефодий, 2017: 233). Словесность существует в общении всех Ипостасей Троицы, а значит, является выражением межличностного общения в Божественно-человеческой иерархии по образу Святой Троицы. Однако словесность не сводима к разумной природе, «Слово в Боге обладает неограниченностью, уникальностью и вечно “рождается произносится” Богом Отцом и сосуществует со Святым Духом» (Мефодий, 2017: 233).

Слово человека также является категорией межличностного общения, направлено к слушающей личности, являясь выражением личности, самосознания. Посредством слов человек выстраивает отношения с Богом и людьми. Принято относить слово к уму человека, однако с богословской точки зрения словесность не является только признаком разумности,

рациональности, так как включает в себя еще и отношение говорящего к выражаемому посредством слов (Мефодий, 2017: 234). С помощью слов является внутренний мир личности и направляется к другим личностям, влияя на них.

Учителю нужно быть осторожным и осмотрительным: каждое его слово в классе, каждое его действие могут оказать необратимое влияние на душу ребенка. И в этом смысле благое молчание с молитвой и верой может оказаться гораздо ценнее, чем множество слов и наставлений, сказанных зачастую в немирном, раздраженном духе. Задача педагога и родителей не просто передать воспитаннику знания, но заслужить доверие в пространстве диалога, решение этой задачи требует самоотдачи, чуткости, деликатности, то есть высокой внутренней культуры педагога, которая раскрывается в общении и в принятии личности каждого.

Такие свойства, как когнитивность и сознательность, являемые в логосности, согласно богословскому пониманию личности связывают знание со словесным выражением и в то же время сохраняют за ним свойство неисчерпаемости и неполной выразимости (см.: Мефодий, 2017: 235). Для практики сотрудничества в педагогике эта амбивалентность говорит о том, что сугубо информационный, «знаниевый», или познавательный, подход в образовании является весьма односторонним и ущербным, так как не учитывает иррациональную природу личности, глубину и неисчерпаемость внутреннего мира каждого человека.

Подведем некоторые итоги. Вопрос о сущности личности является не просто теоретическим и отвлеченным от повседневной жизни. Педагогика опирается на практический жизненный опыт, и поэтому как богатый педагогический фундамент, так и приобретенная опытным путем интуиция педагогов должны быть подкреплены святоотеческим пониманием личности. Педагог должен опираться на сущность и подлинный смысл бытия челове-

ка – внутренним оком прозревать философское основание практической деятельности (Слободчиков и др., 2019: 7). Все педагогические концепции, имея зерно истины, ограничены пониманием личности в ее социальном, психологическом, физическом измерениях, выражающихся в терминах «индивид» и «индивидуальность». Взгляд же на развитие личности в перспективе обожения открывает бесконечную глубину личностного роста. Каждая личность и весь собор личностей призваны стать иконой Святой Троицы по образу взаимной любви, которая, не ограничиваясь временной жизнью, находит продолжение и полноту в вечности.

Для того чтобы воспитать личность – то есть целостного человека во взаимосвязи внешних и внутренних факторов развития, сама педагогика должна сама стать целостной, что с богословской точки зрения невозможно «вне верного богословского понимания личности как онтологического принципа целостности человека» (Мефодий, 2017: 232). Именно богословское понимание личности дает нам прикоснуться к целостной мировоззренческой картине, в рамках которой раскрывается глубина и тайна личности.

Синтетические свойства личности позволяют говорить о бытийном единстве природно-личной онтологии, коренящейся и зависящей от Божественного бытия Трёх Лиц Святой Троицы. Принципиально важные свойства личности, понимаемые именно богословски, такие как «несводимость личности к ее природе и обладание ею, общение и диалогичность, открытость и кафоличность, уникальность и творчество, динамичность и целостность, религиозность и нравственность, логосность и иррациональность», взаимосвязаны, различаемы в личности и неразделимы в практике сотрудничества, являясь ее богословско-антропологическим основанием и направлением развития (Мефодий, 2014: 511).

Личность, в ее исконном основании, всегда уникальна, а основа ее своеобразия

лежит в «неразложимом метафизическом ее ядре». Однако она становится «самой собой», «находит себя» лишь в живом и действенном взаимодействии с людьми, с миром окружающих ее ценностей, а также во взаимном общении с Богом (Зеньковский, 1993: 13). Богословское понимание личности человека дает указание на то, что деятельность педагога должна быть направлена не только и даже не столько на внешние образовательные моменты, но и на «внутреннего человека», так, чтобы затронуть глубины, «тайники души», заронить туда добрые семена христианской нравственности, которые бы со временем принесли многоценные плоды в жизни молодых граждан России.

Человек сообразен Богу, поэтому целью образования является, в конечном счете, подготовка человека к вечной жизни в перспективе спасения, Богообщение и уподобление Первообразу – Личности Богочеловека Христа, который максимально являет и воплощает все свойства личного начала.

С одной стороны, деятельное и гармоничное, всестороннее и целостное развитие личности возможно лишь в Церкви как Богочеловеческом организме, с другой стороны, оно непосредственно зависит от качественного педагогического подхода, вдумчивого подбора средств, методов и технологий, которые создадут условия – плодородную почву для воспитания, возрастания души ребенка, чтобы в ней проросли добрые семена, посеянные Творцом. Сотрудничество в педагогике и педагогика сотрудничества, на наш взгляд, есть путь реализации личностных свойств в практической деятельности. Богословское осмысление свойств человеческой личности и их применение в практике сотрудничества позволит обогатить современные методики воспитания в синергии лучших достижений христианской и светской педагогики.

Литература

Блаженный старец Иосиф Ватопедский и его изречения // Православие.Ru. 2015. 1 июля

[Электронный ресурс] URL: <https://pravoslavie.ru/80338.html> (дата обращения: 20.10.2020).

Гульянц, С.М. Сущность личностно-ориентированного подхода в обучении с точки зрения современных образовательных концепций // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. 2009. № 2. С. 40-51.

Зеньковский, В.В., прот. Проблема воспитания в свете христианской антропологии. М.: Изд-во Свято-Владим. братства, 1993. 224 с.

Иоанн Златоуст, свят. Толкование на первое послание к Фессалоникийцам // Азбука веры. Православная библиотека. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-fessalonikijsam/1 (дата обращения: 17.10.2020).

Каллист (Уэр), митр. Святая Троица – парадигма человеческой личности // Азбука веры. Православная библиотека. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/svjataja-troitsa-paradigma-chelovecheskoj-lichnosti/ (дата обращения: 18.07.2020).

Кирилл (Зинковский), иером. Волевые качества личности согласно святителю Феофану Затворнику // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 2. С. 54-68.

Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. мон. Магдалины (В.А. Рещиковой). 2-е изд., испр. и перераб. 2012 [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/ocherk-misticheskogo-bogoslovija-vostochnoj-tserkvi/ (дата обращения: 30.05.2020).

Лосский, Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. 368 с.

Макарий Булгаков, митр. Православно-догматическое богословие. Том 1. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/pravoslavno-dogmaticheskoe-bogoslovie-tom1/1_34 (дата обращения: 05.04.2020).

Мефодий (Зинковский), иером. Образование и богословие личности // Теология и образование / отв. ред. Д.В. Шмонин. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. С. 182-247.

Мефодий (Зинковский), иером. Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. Дис. ... докт. богословия. М.-СПб.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноап. Кирилла и Мефодия, 2014. 721 с.

Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Современные образовательные ориентиры и обожение как цель жизни христианина // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. Вып. 2. С. 167-181.

Слободчиков, В.И., Остапенко А.А., Рыбаков С.Ю. Базовые смыслы национально-ориентированного образования Российской Федерации // Непрерывное образование. 2019. № 2. С. 6-10.

Софроний (Сахаров), схиархим. Письмо о единстве Церкви. [Электронный ресурс] URL: [https://soulibre.ru/Письмо_о_единстве_Церкви_\(архимандрит_Софроний_\(Сахаров\)\)](https://soulibre.ru/Письмо_о_единстве_Церкви_(архимандрит_Софроний_(Сахаров))) (дата обращения: 14.10.2020).

Феофилакт Болгарский, Блаж. Толкования на Еф. 3:16. [Электронный ресурс] URL: <http://bible.optina.ru/new:ef:03:16> (дата обращения: 30.05.2020).

Христианское воспитание детей. 10 тезисов митрополита Илариона (Алфеева). Цикл «Христианская нравственность». [Электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=W3Pm5zSEK> (дата обращения: 20.06.2020).

References

Blazhennyi starets Iosif Vatopedskiy i ego izrecheniya [Blessed Elder Joseph of Vatopedi and his sayings], [Online], available at: <https://pravoslavie.ru/80338.html> (Accessed 20 October 2020) (in Russ.).

Feofilakt Bolgarskiy, Blazh., *Tolkovaniya na Ef. 3:16* [Interpretation on Eph. 3: 16] [Online], available at: <http://bible.optina.ru/new:ef:03:16> (Accessed 30 May 2020) (in Russ.).

Gul'yants, S. M. (2009), "The essence of the personality-oriented approach in teaching from the point of view of modern educational concepts", *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Bulletin of the Chelyabinsk State Pedagogical University], 2, 40-51 (in Russ.).

Ilarion (Alfeev), mitr. (2019), *Khristianskoe vospitanie detei, 10 tezisev* [Christian parenting, 10 theses] [Online], available at:

<https://www.youtube.com/watch?v=W3Pm5zSEK>
Ts (Accessed 20 June 2020) (in Russ.).

Ioann Zlatoust, St. *Tolkovanie na pervoe poslanie k Fessalonikiysam* [Interpretation of the first Epistle to the Thessalonians], [Online], available at: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-fessalonikiysam/1 (Accessed 17 October 2020) (in Russ.).

Kallist (Uer), mitr. (2001), *Sviataya Troitsa – paradigma chelovecheskoi lichnosti* [The Holy Trinity-the paradigm of the human personality] [Online], available at: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/svjataja-troitsa-paradigma-chelovecheskoj-lichnosti/ (Accessed 18 July 2020) (in Russ.).

Kirill (Zinkovskiy), ierom. (2017), “Volitional qualities of a person according to Saint Theophan the Recluse”, *Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities*, 18 (2), 54-68 (in Russ.).

Lossky, N. O. (1991), *Usloviya absolutnogo dobra* [Conditions of absolute good], Politizdat, Moscow, Russia (in Russ.).

Lossky, V. N. (2012), *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology] [Online], available at: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/ocherk-misticheskogo-bogosloviya-vostochnoj-tserkvi/ (Accessed 30 May 2020) (in Russ.).

Makariy (Bulgakov), mitr., *Pravoslavno-dogmaticheskoe bogoslovie* [Orthodox dogmatic theology] [Online], available at: https://azbyka.ru/otechnik/Makariy_Bulgakov/pravoslavno-dogmaticheskoe-bogoslovie-tom1/1_34 (Accessed 5 April 2020) (in Russ.).

Mefodiy (Zinkovskiy), ierom. (2014), “Orthodox theology of personality: origins, modernity, development prospects”, Th. D. Thesis., Obshhecerkovnaja aspirantura i doktorantura im. svjatyh ravnoap. Kirilla i Mefodija, Moscow – St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Mefodiy (Zinkovskiy), ierom. (2017), “Education and theology personality”, in Shmonin, D. V. (ed.), *Teologiya i obrazovanie* [Theology and education], 182-247 (in Russ.).

Mefodiy (Zinkovskiy), ierom. and Kirill (Zinkovskiy), ierom. (2019), “Modern educational guidelines and deification as the goal of a Christian's life”, *Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities*, 20 (2), 167-181 (in Russ.).

Slobodchikov, V. I., Ostapenko, A. A. and Rybakov, S. Yu. (2019), “Basic meanings of national-oriented education in the Russian Federation”, *Nepreryvnoe obrazovanie* [Lifelong learning], 2, 6-10 (in Russ.).

Sofroniy (Sakharov), skhiarkhim., *Pis'mo o edinstve Tserkvi* [Church Unity Letter] [Online], available at: [https://soulibre.ru/Письмо_о_единстве_Церкви_\(архимандрит_Софроний_\(Сахаров\)\)](https://soulibre.ru/Письмо_о_единстве_Церкви_(архимандрит_Софроний_(Сахаров))) (Accessed 14 October 2020) (in Russ.).

Zen'kovskiy, V. V. (1993), *Problema vospitaniya v svete khristianskoi antropologii* [Problems of education in the light of Christian anthropology], Izdatel'stvo Sviato-Vladimirskogo bratstva, Moscow, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: авторы не имеют конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the authors have no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРАХ:

иеромонах Кирилл (Зинковский) (Зинковский Евгений Анатольевич), доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Николо-Угрешской Духовной Семинарии, площадь Святителя Николая, д. 1, корп. 6, г. Дзержинский, Московская обл., 140090, Россия; ierej.cyril@mail.ru

Кузнецова Кира Владимировна, магистр теологии, магистр педагогики, аспирантка Российской христианской гуманитарной академии, наб. реки Фонтанки, д. 15, г. Санкт-Петербург, 191011, Россия; inhuzoriya@mail.ru

ABOUT THE AUTHORS:

hieromonk Kirill (Evgeniy A. Zinkovskiy), Doctor of Theology, Candidate of Technical Sciences, Rector, Nikolo-Ugreshskaya Theological Seminary, bld. 6, 1 St. Nicholas Square, Dzerzhinskiy, Moscow Region, 140090, Russia; ierej.cyril@mail.ru

Kira V. Kuznetsova, Master of Theology, Master of Pedagogy, Graduate Student of the Russian Christian Humanitarian Academy, 15 Fontanka River Emb., Saint Petersburg, 191011, Russia; inhuzoriya@mail.ru

УДК 130.2.73

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-13

Лыков Э. Н.

**Левиафан и Бегемот. Феномен полиции в контексте идей
о суверене и гражданине**

Белгородский юридический институт МВД России им. И.Д. Путилина, ул. Горького, д. 71,
Белгород, 308024, Россия; lyikov@bk.ru

Аннотация. В статье анализируются философско-политические проблемы полиции как института общественной безопасности, призванного осуществлять свои функции вне политики, служить всему обществу в целом. Обращаясь к интерпретациям К. Шмиттом и Дж. Агамбеном классического учения о государстве Т. Гоббса, анализируя общественное целое, автор приходит к выводу, что ни либеральная, ни авторитарная модели современной демократии не страхуют от эксцессов субъекта и объекта защиты и упорядочивания, которые можно считать конститутивными для полиции, раскрывающими ее сложную сборку в контексте 1) единства во множестве национальной общности и проблемы суверенитета – противоречивого источника института полиции; 2) связанной с этим проблемы обеспечения безопасности, которая сложно соотносится с предыдущим уровнем, проблематизируя соотношение полиции и политического.

Ключевые слова: насилие; власть; государство; полиция; суверен; норма

Для цитирования: Лыков Э. Н. Левиафан и Бегемот. Феномен полиции в контексте идей о суверене и гражданине // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 144-150. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-13

E. N. Lykov

**Leviathan and Hippo. The phenomenon of the police in the context
of ideas about the sovereign and the citizen**

Putilin Belgorod Law Institute of the Ministry of the Interior of the Russian Federation,
71 Gorky St., Belgorod, 308024, Russia; lyikov@bk.ru

Abstract. The article analyzes the philosophical and political problems of the police as an institution of public security, designed to carry out its functions outside of politics, to serve the entire society as a whole. Turning to the classical doctrine of the state by Th. Hobbes in the interpretations of C. Schmitt and J. Agamben, the author analyzes the social whole and comes to the conclusion that neither the liberal nor the authoritarian models of modern democracy insure the subject and object of protection and ordering against excesses. As a result, two problems can be identified that can be considered constitutive for the police, revealing its complex assembly in the context of 1) unity in a multitude of national communities and the problem of sovereignty – a controversial source of the police institution; 2) the related security prob-

lem, which is difficult to correlate with the previous level, problematizing the relationship between the police and the political.

Keywords: violence; power; state; police; sovereign; norm

For citation: Lykov E. N. (2021), "Leviathan and Hippo. The phenomenon of the police in the context of ideas about the sovereign and the citizen", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 144-150, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-13

Полиция, возникнув позднее судебной системы и армии, предстает изначально сугубо государственным институтом. В это время возникает новая конфигурация власти: сувереном становится коллективный субъект – народ, инструментом обеспечения безопасности которого является полиция. Право полиции использовать силу создает возможность для злоупотребления ею и для создания угрозы самой власти. Таким образом проявляются сразу две проблемы, которые можно считать конститутивными для полиции, а именно, 1) проблема единства во множестве национальной общности, то есть, проблема суверенитета – противоречивого источника института полиции; 2) связанная с этим проблема обеспечения безопасности, которая сложно соотносится с предыдущим уровнем, проблематизируя соотношение полиции и политического, или, в другой концептуальной модели, ставит проблему объекта защиты и упорядочивания.

Рассматривая первый из поставленных нами вопросов, обратимся к наиболее известной работе Т. Гоббса в интерпретациях К. Шмитта и Дж. Агамбена. Посвященный Гоббсу текст Дж. Агамбена начинается с разбора известной гравюры с фронтисписа первого издания «Левиафана». Опуская пересечения с интерпретацией Шмитта и эзотерическими коннотациями в его понимании изображенного, остановимся сразу на фиксации Агамбеном того, что центральная фигура гравюры, сам Левиафан, этот «искусственный человек», находится не в городе, а за его пределами. И это первая аномалия, на которую указывает Агамбен. Левиафан изображен нахо-

дящимся вне города, когда можно было бы предположить, что, как коллективное тело, он и есть город. Вторая аномалия гравюры состоит в самом городе, который изображен пустым, и можно предположить, что «население города полностью перешло в тело Левиафана: но из этого можно было бы сделать вывод, что место не только суверена, но и народа тоже находится вне города» (Агамбен, 2021: 50). Это еще одна загадка Левиафана, поскольку город без жителей еще более непонятен и вызывает вопросы.

Следующий тезис Агамбена уточняет «механику» коллективного тела, тем более что сам Гоббс использует механистические аналогии, сравнивая Левиафана с механизмом, и, в отличие от Шмитта, Агамбен уточняет, что речь скорее идет об *оптическом* механизме. Левиафан есть оптическая иллюзия, позволяющая собрать в нечто единое разрозненные части. Различие существенное, поскольку механическое собирание в единое тело, как аналогия, и сравнение с оптическим собиранием (мы видим нечто разрозненное единым посредством определенных «устройств») заметно различаются. Агамбен достаточно ясно выражает характер этой оптической иллюзии: «Объединение множества граждан в единое лицо является чем-то вроде перспективной иллюзии, а политическая репрезентация является лишь оптической репрезентацией (но не становящейся от этого менее эффективной)» (Агамбен, 2021: 54-55).

Оптическая иллюзия на уровне репрезентации и представления, самоотождествления и идентичности раскрывает

парадокс единого и множественного тела Левиафана. Гоббс раскрывает его, обращаясь к категориям «народа» и «множества», где народ представляет собой единое, соотносится с городом и сувереном, а множество есть совокупность единичных индивидов, естественных тел (Агамбен, 2021: 55). В русском переводе мы находим слово «масса», которое несет иные значения и семантически гораздо ближе к политическому, чем множество. Указанное различие звучит так: «... масса людей не есть нечто единое, но состоит из множества людей, каждый из которых обладает собственной волей и собственным суждением обо всем касающемся его...» – и далее не только о суждении, но также о действии: «... масса, как собирательное слово, обозначает много объектов, например, масса людей есть то же самое, что и много людей. Это же слово, будучи единственного числа, обозначает один объект, а именно – одну массу (толпу). Но ни в том, ни в другом случае не предполагается, что масса обладает единственной волей, дарованной ей природой, но каждый человек обладает собственной. А поэтому мы не должны приписывать ей единое действие, каково бы оно ни было... Поэтому масса не является естественным лицом. Но если та же масса поименным голосованием согласится на что-то, то воля какого-то одного человека либо согласные друг с другом воли большинства граждан будут считаться волей их всех, в таком случае возникает одно лицо, ибо оно обладает волей, а потому способно на произвольные действия, такие, как повелевать, созидать законы, приобретать и переносить право и проч. В таком случае чаще говорится о народе, чем о массе» (Гоббс, 1989: 333).

Множество или масса противоположны народу как чему-то единому, способному изъявлять свою волю, действовать, обладать правом. Агамбен призывает остановиться в этом моменте и задать вопрос о том, как может существовать этот парадокс, массы и народа, когда они суть одно и то же и одновременно различное.

Происходит разделение «внутри себя» на народ и множество, не совпадающие друг с другом, и появление суверенного народа для избрания одного – монарха, заканчивается его распадом: «Монарх также никаким соглашением не обязан кому-либо за полученную власть, ибо он получает власть от народа, но, как только что было сказано выше, народ тотчас же по передаче власти перестает быть лицом, а если исчезает лицо, одновременно исчезает и обязательство перед лицом. Таким образом, граждане обязаны повиноваться монарху только в силу тех соглашений, которыми они взаимно взяли на себя обязательство исполнить все, что сочтет нужным народ, то есть повиноваться монарху, если он поставлен народом» (Гоббс, 1989: 354). Сравнение и отсылка к оптической иллюзии, предложенная Агамбеном, оказывается весьма точной, народ как единство распадается при передаче власти суверену. Акцентированное единство народа охватывает весьма непродолжительный момент. И отсюда утверждение Агамбена о том, что у народа нет собственного тела. Есть множество естественных тел, и есть тело монарха; тело народа – политическое тело – есть тело моментального распада. И если мыслить полицию в этом контексте, то напряжение между естественным множеством и народом, о котором пишет Агамбен, присуще и ей, находящейся между исключенными из политического естественными телами массы и сувереном. Она оказывается одновременно имеющей дело с телами, по Гоббсу, естественными телами (голой жизнью), и с суверенной властью, ее непосредственной реализацией, а значит, и политическим (даже взятым в его максимуме).

Отмеченное нами «между», специфическое положение, можно понимать также как промежуточное состояние, процесс, поскольку Гоббс предполагает возможность или угрозу возврата к исходному состоянию войны (Гоббс, 2001: 120). Мы можем предположить, что полиция, наряду с судебной системой и армией,

предотвращает такую возможность. Она, в свою очередь, может возникнуть при новой сборке народа из множества. Согласно схеме Агамбена, должен образоваться круг перехода от «разобщенного множества» к народу и суверену, далее к «растворившемуся множеству» (естественным телам граждан государства), через гражданскую войну снова к «разобщенному множеству» естественного состояния. Тем самым множество, лишенное политической репрезентации вне суверена и его представительства, в схеме Гоббса действительно не имеет собственного места в городе. Оно может быть представлено только кем-то замещающим, и Агамбен отводит эту роль фигурам стражников и двум фигурам с масками чумных докторов, что позволяет сделать вывод о том, что «Непредставимое множество, подобное массе зараженных, может быть представлено только посредством стражников, следящих за его послушанием, и лечащих его докторов. Оно пребывает в городе, но только как объект обязанностей и попечения со стороны тех, кто осуществляет суверенитет» (Агамбен, 2021: 63). Обе эти фигуры, и стражников, и чумных докторов, вполне соотносимы с функциональностью полицейского: полиция равно осуществляла контроль над заболеваемостью и обеспечением безопасности на городских улицах. Оптическая иллюзия Левиафана помещает полицию в пустое пространство города как репрезентант самой непредставимой фигуры народа.

В указанном смысле полиция и есть народ. Более того, в предисловии к работе Шмитта «Левиафан и учение о государстве Томаса Гоббса» мы находим: «Коммуна должна была быть не парламентарной, а работающей корпорацией, в одно и то же время и законодательствующей, и исполняющей законы. Полиция, до сих пор бывшая орудием центрального правительства, была немедленно лишена всех своих политических функций и превращена в ответственный орган Коммуны, сменяемый в любое время. То же самое – чиновники всех остальных отраслей управления»

(Маркс, 1960: 344). Эта цитата приведена в контексте сравнения идеи Руссо о нераздельности правительства и народа – и той практики, которую зафиксировал Маркс в деятельности Парижской Коммуны. Для нас важно, что он останавливается на роли полиции и отмечает ее совершенно инструментальную роль. Она переподчиняется новому правительству. Помимо этого, лишение политической составляющей в контексте переподчинения и указание на чиновников «остальных отраслей управления» говорят о том, что полиция ставится с ними в один ряд. Полиция – часть аппарата управления, теперь единая с народом. Несмотря на акцентирование того, что это экстраординарное событие, меняющее представление о государстве, такое понимание полиции вполне укладывается в новоевропейское представление о полиции как государственном институте, за вычетом монарха и закреплением статуса суверена за самим народом.

Ленин в работе «Государство и революция» еще более прямолинеен, говоря о том, что народ сам может осуществлять функции полиции, без отчуждения этой функции и формирования враждебного класса «вооруженных людей». Объясняя необходимость «самодействующей вооруженной организации населения», он пишет: «На вопрос о том, почему явилась надобность в особых, над обществом поставленных, отчуждающих себя от общества, отрядах вооруженных людей (полиция, постоянная армия), западноевропейский и русский филистер склонен отвечать парой фраз, заимствованных у Спенсера или у Михайловского, ссылкой на усложнение общественной жизни, на дифференциацию функций и т. п. Такая ссылка кажется “научной” и прекрасно усыпляет обывателя, затемняя главное и основное: раскол общества на непримиримо враждебные классы» (Ленин, 1930: 23). Тем самым Ленин предельно отождествляет народ и полицию, до полного переноса функций. И эта идея достаточно близка анархическому пониманию власти, кото-

рая реализуется самим народом, сообществом реальных людей (отметим в указанном выше контексте Агамбена, не нуждающихся в представительстве и репрезентации кем-либо). Насилие и конфликты, возникающие в таком сообществе, решаются им самим, без передачи функций наведения и поддержания порядка определенным группам людей. Дэвид Гребер называет это контрвластью и, более того, он пишет о том, что такое понимание является сознательным выбором определенных сообществ, вне их определения как примитивных: «... под «контрвластью» понимают совокупность социальных институтов, противостоящих власти и капиталу: от самоуправляемых общин и радикальных рабочих союзов до отрядов народного ополчения» (Гребер, 2014: 23).

Обращаясь снова к Шмитту и его словам о русских как о «радикальном брате», доводящем европейские идеи до предельных практических выводов (Шмитт, 2001: 47), отметим, что Ленин действительно радикализировал давнюю и достаточно обоснованную европейскую идею, переводя ее как бы в практическую плоскость и решив противоречие суверена и народа, объединив их в теории самодействующей вооруженной организации населения ради преодоления классового противостояния. Именно этим и объясняется наше «как бы» о переводе проблемы в практическую плоскость: идея всеобщего вооружения народа уступила место другой, также имеющей давнюю историю, — идее власти комиссаров и их диктатуры. Шмитт пишет о комиссарах как о должностных лицах, посредством которых осуществлялась власть монарха во Франции. Это была административная должность, назначавшаяся для контроля за исполнением указов короля и концентрировавшая в своих руках широкие функции, полицейские в том числе. Шмитт пишет о комиссаре: «В общем и целом он должен был следить за всем, что касалось судебного, полицейского и финансового управления, заботиться о поддержании обще-

ственного порядка и осуществлять общий надзор за всем, чего требовало служение королю и что шло на благо его подданным» (Шмитт, 2018: 206). Эта должность была важным инструментом осуществления власти непосредственно монархом, минуя местные властные институты, и соотносилась с диктатурой. Можно также добавить, что не только с диктатурой, но и с чрезвычайным положением. Комиссар осуществлял суверенную власть короля централизованно, еще раз подчеркнем, без учета сложившейся и традиционной системы сдержек и противовесов этой абсолютной власти. То, что комиссар как фигура суверена действовала в рамках закона, не должно вводить в заблуждение насчет возможности его отмены самим сувереном. Возвращение к Ленину и практике реализации власти комиссарами времен гражданской войны достаточно ясно показывает приоритетность суверенности над всем остальным. В комиссаре соединяются функции осуществления суверенитета и полицейские функции. Можно также снова отметить двойственность, относящуюся к этой фигуре, представляющую суверена и всеобщую волю, и имеющую дело с частным, конкретными или «живыми» людьми.

В работе «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса» Шмитт упоминает полицию, раскрывая значение государства-Левиафана и цитируя Карлейля: «Государство, по Гоббсу, есть лишь гражданская война, постоянно сдерживаемая сильной властью. Дело, следовательно, обстоит таким образом, что одно чудовище — Левиафан, “государство” — постоянно подавляет другое — Бегемота, “революцию”. Поэтому государственный абсолютизм оказывается в состоянии подавить тот хаос, который в его зачатке, то есть в индивидуумах, подавить невозможно. Карлейль в своей грубоватой манере говорит просто: анархия плюс полиция» (Шмитт, 2006: 132-133). Анархия на уровне индивидуумов, природа которых склонна к насилию, вражде, и полиция как инструмент государства, инструмент, служащий для контроля над

анархией естественных тел. То, что полиция называется здесь прямо, позволяет сказать, что для Шмитта она и есть само государство. В его интерпретации гоббсова Левиафана полиция есть то, что отделяет Левиафана от Бегемота, государство от революции.

Далее, в главе о Левиафане как «смертном Боге» и суверенитете, Шмитт снова упоминает полицию, говоря о том, что по своей сути государство конституируется страхом перед смертью, естественным состоянием, которое связано с угрозой жизни. В «государственном состоянии» все защищены, пишет Шмитт: «... все граждане государства защищены в своем физическом бытии; здесь царит покой, безопасность и порядок. Как известно, таково определение полицейской власти. Современное государство и современная полиция возникли вместе, и важнейшим учреждением этого государства безопасности является полиция» (Шмитт, 2006: 147). Полиция снова утверждается в качестве основополагающего института государства и инструмента обеспечения безопасности. Само же государство-Левиафан по Шмитту предстает как «смертный Бог», суверен, представляющий собой остальных людей, а также механизм, одушевленный, живой механизм в духе картезианских представлений того времени.

Этот анализ гоббсовой интерпретации государства как машины оказывается для Шмитта определяющим. Новоевропейские представления о человеке как о машине, управляемой интеллектом, были перенесены на «коллективного человека» – государство. Для Шмитта в этом шаге ценность Гоббса как мыслителя, который продвинул европейскую мысль в сторону освобождения представлений о человеке от мистического, а также понимания государства как «технического аппарата». Прогресс технический и рост возможностей государства для Шмитта совпадают. Более эффективное обеспечение безопасности связано с развитием технического: «В результате оказывается, что эта маши-

на, как и вся техника в целом, становится независимой от какого бы то ни было содержания политических целей и убеждений, приобретая ценность нейтрального в отношении истины технического инструмента. Этот процесс нейтрализации начался в XVII в., и его внутренняя логика привела, в конце концов, к абсолютной «технизации» (Шмитт, 2006: 166). Шмитт приходит к выводу, что эффективное государство, если под ним понимать машину, освобождается от политического. Обеспечение безопасности – мы видим это сегодня – все более передоверяется техническим средствам и тем самым извлекается из сферы политического. Помимо этого, если объектом защиты является жизнь, физическое тело человека, то, согласно концепции М. Фуко, биополитическое устройство безопасности также вне-политично и технично.

Однако в этой логике рассуждения теряется первый и важный элемент, а именно, суверен. Даже если его эффективность возрастает с использованием техники, растет его власть, то одновременно с безопасностью растет и возможность эксцесса, злоупотребления властью и силой, возможность ошибки или произвола. Обращаясь вновь к К. Шмитту и его схеме противостояния Левиафана и Бегемота, государства и революции, видим, что вопрос окончательно никогда и нигде не решен. Иными словами, угроза революции (и гражданской войны) всегда является актуальной. И критика Ленина, направленная на концентрацию насилия в «руках» полиции, имеет под собой основание в этом контексте, но не решает проблему, поскольку насилие (и оружие) представляет угрозу само по себе.

Литература

Агамбен, Дж. Stasis. Гражданская война как политическая парадигма / пер. С. Ермакова. СПб.: «Владимир Даль», 2021. 190 с.

Гоббс, Т. О гражданине // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 270-506.

Гоббс, Т. Левиафан. М.: Мысль, 2001. 478 с.

Гребер, Д. Фрагменты анархистской антропологии. М.: Радикальная теория и практика, 2014. 172 с.

Ленин, В.И. Государство и революция. М.: Государственное издательство, 1930. 161 с.

Маркс, К. Гражданская война во Франции // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 17. М.: Госполитиздат, 1960. С. 317-370.

Шмитт, К. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1. № 2. С. 47-58.

Шмитт, К. Диктатура. От современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы / пер. с нем. Ю.Ю. Коринца; вступ. ст. А.Ф. Филиппова. М.: РИПОЛ классик. 2018. 440 с.

Шмитт, К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / пер. с нем. Д.В. Кунцына. СПб.: «Владимир Даль», 2006. 300 с.

References

Agamben, J. (2021), *Stasis. Grazhdanskaya voina kak politicheskaya paradigma*. [Stasis. Civil war as a political paradigm], Vladimir Dal', St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Greaber, D. (2014) *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Radikalnaya teoriya i praktika, Moscow. Russia (in Russ.).

Hobbes, Th. (1989) "De cive", *Works in 2 volumes*, vol. 1, Mysl', Moscow, Russia, 270-506 (in Russ.).

Hobbes, Th. (2001), *Leviafan*. [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil], Mysl', Moscow, Russia, (in Russ.).

Lenin, V. I. (1930), *Gosudarstvo i revolyutsiya* [State and revolution] Gosudarstvennoe izdatelstvo, Moscow, Russia (in Russ.).

Marx, K. (1960), "Grazhdanskaya voina vo Frantsii" [The Civil War in France] in: Marx K.,

Engels F. *Works*, 2th ed., vol. 17, Gospolitizdat, Moscow, 317-370, Russia, (in Russ.).

Schmitt, C. (2001), "The Age of Neutralization and Depoliticization" (Transl. by: Alexander Filippov), *Russian Sociological Review*, 1 (2), 47-58. (in Russ.).

Schmitt, C. (2018), *Diktatura. Ot sovremennoj idei suvereniteta do proletarskoj klassovoj bor'by* [The Dictatorship. From the Contemporary Idea of the Sovereignty to the Proletarian Class War], Transl. by Korinca, Yu. Yu., RIPOL klassik, Moscow, (in Russ.).

Schmitt, C. (2006), *Leviafan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa* [Leviathan in the Study of the State of Thomas Hobbes], Transl. from German by Kunicyna, D. V., «Vladimir Dal'», St. Petersburg Russia, (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Лыков Эдуард Николаевич, преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Белгородский юридический институт МВД России имени И.Д. Путилина, ул. Горького, д. 71, Белгород, 308024, Россия; lyikov@bk.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Eduard N. Lykov, Lecturer, Department of Humanitarian and Socio-Economic Disciplines, Putilin Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia, 71 Gorky St., Belgorod, 308024, Russia; lyikov@bk.ru

УДК 1 (075.8)

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-14

Адань¹, Аотгенхуар²,
Сум Бэр³

Интерпретация повседневности как совокупности
«жизненных миров» и «миров опыта»

¹ Белгородский государственный институт искусств и культуры, ул. Королева, д. 7,
г. Белгород, 308000, Россия; 阿丹our.story-adafeng@qq.com

² Белгородский государственный институт искусств и культуры, ул. Королева, д. 7,
г. Белгород, 308000, Россия; 1341680722@qq.com sp

³ Белгородский государственный институт искусств и культуры, ул. Королева, д. 7,
г. Белгород, 308000, Россия; 915500738@qq.com

Аннотация. Рассмотрение основных теоретико-методологических подходов в исследовании повседневной культуры позволяет осмыслить ее как подсистему в целостной «материнской» культурной матрице. В статье предлагается авторское понимание «эвенкийской повседневности» в контексте китайской культуры и выявление ее аксиологического потенциала, важного для решения общих культурологических проблем народов Севера. На образцах эвенкийского этноса описаны некоторые специфические особенности повседневной культуры эвенков, уникального народа, традиции которого в своем культурном генезисе восходят к ранним стадиям истории китайских этносов, демонстрируют тесную семиотическую и семантическую связь, единение с природным комплексом в парадигме «человек – природа». Показано, что на общем фоне мультиэтничности и усиления интеграционных тенденций в жизни малых народов их культурные традиции оказываются особенно уязвимы. За основу авторских суждений берется установка, согласно которой сегодняшнее изучение повседневности правомерно связывается с методологической идеей ее реконструкции, исходящей из различий отдельных «жизненных миров».

Ключевые слова: повседневная культура; эвенкийская повседневность; мультиэтничность; формы социальности; поливариантность; «жизненные миры»; «миры опыта»; фреймированность мира

Для цитирования: Адань, Аотгенхуар, Сум Бэр. Интерпретация повседневности как совокупности «жизненных миров» и «миров опыта» // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 151-159. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-14

Adan¹, Aotgenhuar²,
Sum Ber³

Interpretation of everyday life as a set of “life worlds”
and “worlds of experience”

¹ Belgorod State Institute of Arts and Culture, 7 Korolev St., Belgorod, 308000, Russia; 阿丹our.story-adafeng@qq.com

² Belgorod State Institute of Arts and Culture, 7 Korolev St., Belgorod, 308000, Russia;
1341680722@qq.com sp

³ Belgorod State Institute of Arts and Culture, 7 Korolev St., Belgorod, 308000, Russia;
915500738@qq.com

Abstract. Consideration of the main theoretical and methodological approaches in the study of everyday culture allows us to understand it as a subsystem in the integral «mother» cultural matrix. The article offers the author's understanding of the «Evenk everyday life» in the context of Chinese culture and the identification of its axiological potential, which is important for solving common cultural problems of the peoples of the North. The samples of the Evenk ethnic group describe some specific features of the daily culture of the Evenks, a unique people whose traditions in their cultural genesis go back to the early stages of the history of Chinese ethnic groups, demonstrate a close semiotic and semantic connection, unity with the natural complex in the “man – nature” paradigm. It is shown that against the general background of multi-ethnicity and the strengthening of integration trends in the life of small peoples, their cultural traditions are particularly vulnerable. The authors’ judgments are based on the assumption that today's study of everyday life is legitimately associated with the methodological idea of its reconstruction from the differences of individual “life worlds”.

Keywords: everyday culture; Evenk everyday life; multiethnicity; forms of sociality; polyvariance; “life worlds”; “worlds of experience”; framing of the world

For citation: Adan, Aotgenhuar, Sum Ber (2021), “Interpretation of everyday life as a set of ‘life worlds’ and ‘worlds of experience’”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 151-159, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-14

Историография исследований повседневной культуры представляет собой широкое междисциплинарное поле, в котором выделяются работы по теории этнических культур и этнометодологии С.Б. Адоньева, С.А. Азаренко, А.К. Байбурина, Ф. Броделя, П. Бурдьё, Г. Гарфинкеля, Е.В. Золотухиной-Аболиной, И.Т. Касавина, Н.Л. Новиковой, Л. Февра, С.П. Щавелёва и других авторов. Важными и в этом контексте являются идеи А. Шюца в исследовании повседневности как совокупности относительно автономных «миров опыта» в соотнесении с инаковыми «культурными мирами».

Этнографический пласт в разных ракурсах освещают К.Д. Аракчаа, П.Х. Зайдфудим, С.И. Николаев, И.С. Гурвич, М.А. Сергеев (о некапиталистическом пути народов Севера). В этом ключе пишут М.Г. Левин, Л.П. Потапов (об эвенкийской и эвенской материальной культуре); А.В. Головнёв (о культурно-исторической типологии северных этносов); В.В. Карлов, М.Г. Туров, Т.В. Лукьянченко, С.С. Савоскул,

В.И. Дьяченко, Н.В. Ермолова, А.Б. Спевковский, Т.Б. Уварова, Ж.К. Лебедева и другие (о социальной организации современных этнических процессов, об этнокультурных коммуникациях эвенков). Мировоззренческий пласт, философию и идеологию шаманизма, лингвистические характеристики эвенков, других локальных этнических сообществ и их повседневность изучают Е.А. Алексеенко, А.Ф. Анисимов, М.С. Баташев, А.А. Бурыкин, С.И. Вайнштейн, Г.М. Василевич, М.Г. Воскобойников, Н.В. Ермолова, А. Лаврилье, Н.П. Макаров, А.Л. Ястребицкая и другие авторы.

Важные социальные темы, общие для многих малочисленных народов Севера, представлены в работах современных авторов, разрабатывающих отдельные аспекты материальной и духовной культуры, поведенческих норм, моральных императивов, традиционного искусства, орнаментизации, эстетики эвенков (Арчакова, 2006; Афанасьева, 2010; Голошумова, 2012: 72-75; Ежов, Кузнецова, Ефимов, 2015: 155-157; Новикова, 2010). В них же

показывается важность сохранения исконно эвенкийской повседневности в границах этнической самобытности малочисленных народов как «детей природы» (см.: Адань, 2020: 77-78).

Предметом данного исследования выступает культурно-исторический феномен повседневности, рассмотренный с учетом сегодняшних теоретико-методологических подходов, порой в корне меняющих традиционный взгляд на повседневность вообще и на понимание особенностей этнической повседневной культуры, в частности, применительно к эвенкийской повседневности в ее качественной специфике (см.: Адань, 2019: 247-249; Амосов, 1998).

Методология исследования основана на ряде концептуальных подходов к исследованию повседневности, которые способствовали переоткрытию в науке и философии *повседневности* как сложно структурированного мира, переставшего быть единым. Мы не можем сказать, что изучение повседневной культуры – принципиально новое явление в историографии: данный феномен привлекал внимание мыслителей разных эпох, в их работах ведется отсчет с самых ранних периодов культурно-исторической эволюции человечества. Целевой интерес к повседневности рождается у историков еще во второй половине XIX века в сфере бытописательства, «истории нравов» и «этнографических частностей» социальных сообществ.

Первоначальный концептуальный сдвиг в трактовке и понимании повседневной культуры по праву связывают со школой «Анналов», известной фундаментальными исследованиями Ф. Броделя, благодаря трудам которого утвердился двухуровневый структурный подход к исследованию экономических отношений: 1) материальные структуры и 2) структуры повседневности, включающие психологию и каждодневные практики. Это позволило рассматривать генезис повседневной сферы в тесном сопряжении с трудовыми и бытовыми практиками, в которых суще-

ственная роль отводится особенностям индивидуально-личностного восприятия событийности рядовыми людьми (см.: Войтишек, Бочкарева, 2014).

Второй этап мы связываем с развитием междисциплинарного подхода, во многом простимулированного рождением новых форм социальности, поливариантностью и многогранностью мира и множественностью культурного опыта, «внезапно» открывшего глаза на сложную структуру и границы повседневности. В самом деле, на уровне повседневных практик люди стали все более остро сознавать свой быстро меняющийся и во многих отношениях поразительно новый «жизненный мир».

Сравнительно новый способ видения повседневности разрабатывался в рамках аналитической теории Л. Болтански и Л. Тевено, которые идентифицировали повседневность как результат взаимодействия индивидов в их совместной и индивидуальной жизни, что стало импульсом для утверждения трансформационной модели, сменившей функционалистскую трактовку (см.: Болтански, Тевено, 2000: 72).

Третий период мы обозначаем как деконструкцию устоявшихся прежних стереотипов в новейших интерпретационных трактовках, в основании которых лежит признание повседневных «миров опыта» во всей уникальности их проявлений. В сравнении с классическим подходом к изучению повседневности сегодня основной методологической идеей выступает принцип исследования различий отдельных жизненных миров (Мясникова, Дроздова, 2015). Выявляются «новые конфигурации социальности», что радикально меняет масштаб изучения микроуровня повседневности в сопряженности с макроуровнем.

Отметим также парадигмальный подход культурологических исследований повседневности, основанный на описательных идеографических методах изучения повседневных артефактов в комплексе

с другими методами (см.: Лотман, 1994; Лихачев, 1998; Петров, 2004; и др.).

В настоящее время важным инструментом изучения повседневности стал фрейм-анализ, основанный на тезисе «фреймированности мира» («фрейм» – это «точка зрения», «рамка», посредством которой мы воспринимаем и интерпретируем мир, являясь коллективным субъектом) (см.: Гофман, 2004; Гузеев, 2000).

Результаты и их обсуждение. С учетом теоретико-методологических установок мы видим заметную качественную динамику в понимании, трактовке и интерпретациях культуры повседневности, во многом обусловленную отказом от прежнего «рамочного» и однолинейного подхода к ее исследованию. Это означает, что привычные и общепринятые в научном дискурсе шаблоны и стереотипы описания повседневной реальности смещаются на периферию исследовательского поиска и уступают место иным, более инновационным и перспективным моделям ее описания с учетом меняющейся структуры отношений в обществе и его коммуникациях. Л.А. Мясникова и А.В. Дроздова справедливо пишут: «Современная повседневная жизнь представляет собой “текущую, непрерывную, хаотичную”, трансформирующуюся реальность. Ей присущ “плюрализм маленьких жизненных выборов”, микрособытий, что выводит повседневность за рамки рутинных нерелефлексированных актов» (Мясникова, Дроздова, 2015: 93).

При ближайшем рассмотрении становится понятно, что, прежде всего, именно в повседневно текущем (и текущем) мире проявляются те или иные общественные трансформации. Этот процесс еще более заметно разворачивается на общем фоне отказа от «обезличенных универсальных» типологических схем объяснения общества и культуры. Л.А. Мясникова и А.В. Дроздова подчеркивают: «Центр анализа социокультурной реальности сместился с макроуровня на микроуровень “малых” социальных групп, отдельных

людей, практики повседневной жизни. Соответственно изменялись и методы изучения повседневности, главное внимание стало уделяться не практике, а практикам, т. е. именно множественности феноменов “жизненного мира”» (Мясникова, Дроздова, 2015: 88). Такой сдвиг в методологических установках позволил переключить внимание исследователей на крайне важный аспект, состоящий в том, что практики повседневной жизни не воплощаются ни в каком официальном институте и образуют, по выражению Н.Н. Козловой, «своеобразные “свободные зоны”, защищенные или защищающиеся от институциональных давлений» (Козлова, 1996: 18).

Строго говоря, при множестве концептуальных подходов к изучению повседневной культуры, которые в разные периоды функционировали в рамках классических и неклассических тенденций, можно сформулировать обобщение об этой сфере как о сложном многогранном культурно-историческом феномене, инструментарий изучения которого соотнесен с социальной динамикой в обществе и культуре. Л.А. Мясникова и А.В. Дроздова делают вывод: «Итак, повседневность является неотъемлемым атрибутом социального бытия в целом, она гетерогенна, пронизана коммуникацией на всех уровнях взаимодействия со средой (индивид, группа, общество), детерминирована экономической, культурной, политической сторонами социального бытия, исторически изменчива и представляет собой сплав природных, коммуникативных и общественных структур» (Мясникова, Дроздова, 2015: 94).

Сказанное вполне приложимо к изучению и интерпретации эвенкийской повседневности, формирование и эволюция которой, во-первых, шли в общем культурном потоке северных народов на территории исторического и современного Китая; во-вторых, были детерминированы «генетической связью» с двумя мирами, человеческим и природным; в-третьих, связаны с ничем не регламентированной «родовой традицией» в контексте общеки-

тайской культурно-цивилизационной системы. По большому счету, это отвечает пониманию повседневности «как особой сферы жизни человека... включающей всю жизненную среду человека, сферу непосредственного потребления, удовлетворения материальных и духовных потребностей, связанные с этим обычаи, ритуалы, формы поведения, привычки сознания» (Ястребицкая, 1991: 95).

Последнее хорошо иллюстрируется эволюцией китайских этномызыкальных стилей и традиций, так как именно народная музыка играла и играет большую роль в повседневной жизнедеятельности человека. Ретроспективный обзор истории китайской музыки, проделанный нами, свидетельствует о ее длительном культурно-историческом генезисе, эволюции и этнокультурном многообразии, влиявшем на культуру повседневности различных китайских этносов (см.: Ван Юхэ, 2009; Ян Инъю, 1981).

Можно отметить, что, во-первых, помимо традиционно китайской музыки, истоки которой уходят в глубь тысячелетий, нами выявлено субкультурное музыкальное наследие китайских *этнокультурных меньшинств* (тибетская музыка, монгольская и эвенкийская музыка, музыка народа дай, древняя музыка наси, музыка «дун», или «Большая песня», и другие), которое характеризуется богатым разнообразием стилей и контента.

В качестве примера можно отметить специфику *монгольской и близкой ей эвенкийской музыки*, которая характерна, в частности, для повседневной культурной жизни Внутренней Монголии Китая и включает характерные длинные и короткие народные песни, исполняемые под аккомпанемент таких монгольских струнных музыкальных инструментов, как морин хуур, Huobusi, Sihu, Sanxian, Mongolian Zheng, Mongolian Monk, Husong, Xinglong и Flute и др. Эта инструментальная музыка характеризуется мягкостью, лиричностью, поэтичностью образов бескрайних пастбищ, голосами ветров... Самым оригинальным

музыкальным инструментом в числе упомянутых выше является морин хуур – струнный национальный инструмент, названный в честь головы лошади, обычно выправленной на верхушке грифа. Его тон низкий и мягкий, громкость маленькая, а выражение богатое. Большая часть инструментальной музыки современной Внутренней и Внешней Монголии по-прежнему представляет собой инструментализацию, прежде всего, именно народных песен, что говорит о государственном культивировании этнически ориентированной музыкальной культуры Китая и чуткости к развитию повседневной жизни современного китайского человека.

Этнические музыкальные формы (уйгурская музыка, таджикская музыка, корейская музыка и другие) – это музыка *больших этнических народностей*, исторически проживающих на территории Китая, включая современную КНР. Для некоторых из них характерны приверженность арабскому музыкальному стилю, использование полутонов, что создает большое мелодическое разнообразие с преобладанием мелодий народных песен. Также им присуще использование древних народных музыкальных инструментов, включая длинный барабан, цитру; для каждого инструмента характерен особый тип музыкальной мелодии, имеющей свой неповторимый стиль.

Музыкальная культура в повседневно-бытовой жизни эвенкийского этноса, как и других китайских субэтносов, базируется на особых связях с природой, сформировавших специфическое, отчасти сакральное, мировосприятие. Оно «зеркально» отражается в культурных практиках повседневного быта и жизнеобеспечения, традиционного природопользования. Заметим, что для эвенкийской повседневности, бытовой жизни и использования природных ресурсов характерна модель не утилитарно-потребительского, сугубо прагматичного отношения к природе, а модель паритетного, на грани сакрального и магического, взаимодействия, на основе

которого исторически сложилась удивительная гармония с миром. Ее фундамент в общих чертах мы бы сформулировали так: ценностное отношение к природе как основа миропонимания и мироощущения. Эта модель, на наш взгляд, обладает аксиологическим зарядом и глубокой философией жизни и культуры.

В самом деле, при погружении в глубины эвенкийской традиционной повседневной культуры мы увидим среди ее основных «действующих лиц» тех «персонажей», присутствие которых на протяжении всей истории эвенкийского этноса создавало и сформировало на данный момент собирательный образ повседневной культуры и ее носителя – «эвенкийского человека», связанного с общекитайской культурно-цивилизационной системой в ее этническом многообразии. Таким образом, в концептуальном отношении правомерно говорить о сопряжении измерения самого человека с его повседневным образом жизни. Повседневная культура идентифицируется нами как измерение человека в контексте его «жизненного мира» и субъект-объектного мироотношения, формирующего базовые концептообразы в картине мира. По нашему мнению, такая ситуативная специфика в известной мере свидетельствует о процессах стирания, смягчения каких бы то ни было культурных демаркаций в современном интегрированном мире.

Философия культурного пространства повседневности эвенков позволяет выработать собственное понимание и трактовку «эвенкийской повседневности» и с определенной долей уверенности заключить, что данный культурно-исторический феномен представляет собой мир смыслов и символических значений, которыми наделяется физическое пространство, включающее в себя ряд слоев (семантических и семиотических пластов) эвенкийской повседневности. Эти символические смыслы и значения восходят к мифологическим и религиозным представлениям, которые в наиболее ярком и за-

вершенном виде находили свое проявление в сакральных танцевально-обрядовых практиках и сегодня развиваются в хореографическом творчестве эвенков. В их основании лежит философия и идеология шаманизма, безусловная ценность сакральных практик которого была особенно велика в древней эвенкийской традиции, где граница между символическим и утилитарным оставалась зыбкой, а образная атрибутика быта и декора повседневности зримо отражала модель мироздания, картину мира и гармонию отношений «человек – природа». Все это синкретично и плавно включалось в повседневные практики всеми своими элементами.

В современной культуре повседневности достаточно четко определяются признаки «новомодных» явлений, модернизации, межкультурного этнического интегрирования, но, тем не менее, она остается приверженной традиции, принципу «уважения к древности». Поэтому мы склонны высказать предположение относительно «пограничности» эвенкийской повседневной культуры, балансирующей между «древним» и «новым» мирами, что и образует ее сегодняшнюю феноменологию и одновременно подчеркивает качественные характеристики традиционной эвенкийской повседневности.

Литература

Адань. Музыка и формирование этнокультурной идентичности китайских эвенков // Народная музыкальная культура русской провинции: проблемы сохранения и развития: Сб. докладов междунар. науч.-практ. конф. (в рамках VIII науч.-творческих «Маничкиных чтений», Белгород, 21-22 марта 2019 г.). Белгород: БГИИК, 2019. С. 247-249.

Адань. Этническая самобытность эвенкского этноса как «детей природы» в истории и культуре // Наука. Культура. Искусство: актуальные проблемы теории и практики: Сб. докладов Всерос. (с междунар. участием) науч.-практ. конф. (Белгород, 12 февраля 2020 г.): в 3-х томах. Т. 1. / отв. ред.: Ю.В. Бовкунова, С.Н. Зенин, А.А. Шакмаков. Белгород: БГИИК, 2020. С. 7-80.

Амосов, А.Е. Эвенки: Очерк о государственном регулировании занятости малочисленных народов Севера в Эвенкийском Автономном Округе. Красноярск: Буква, 1998. 127 с.

Арчакова, О.Б., Трифонова, Л.Л. Мифологические предания эвенков. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2006. 283 с.

Афанасьева, Е.Ф. Эвенки Китая. Тунгусо-маньчжурские этносы в новом столетии. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2010. С. 11-21.

Болтански, Л., Тевено, Л. Теоретические проблемы социологии и социальной антропологии. Социология критики и оправдания // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. 3. № 3. С. 66-83.

Вахтин, Н.Б. Коренное население Крайнего Севера Российской Федерации / пер. с англ. СПб.: Изд-во Европ. Дома, 1993. 95 с.

Войтишек, Е.Э., Бочкарева, Д.С. Этническая культура эвенков Китая: по материалам романа Чи Цзыцзянь «Правый берег реки Аргунь» // Вестник Новосиб. гос. ун-та. Серия: История, филология. 2014. № 13. Вып. 5: Археология и этнография. С. 297-307.

Голошумова, Г.С. К вопросу о воспитании сельских школьников в условиях дополнительного художественного образования / Г.С. Голошумова, В.В. Кузнецова, С.Г. Ежов, П.С. Ефимова // Мир науки, культуры, образования. 2012. № 1. С. 155-157.

Гофман, И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта. М.: Ин-т социологии РАН, 2004. 752 с.

Гудков, Л.Д. Культура повседневности в новейших социологических теориях // Общие проблемы культуры: Обзорная информация. М.: Формкультура, 1988. С. 1-32.

Гузеев, В.В. Планирование результатов образования и образовательная технология. М.: Народное образование, 2000. С. 34-37.

Золотухина-Аболина, Е.В. Повседневность и другие миры опыта. М.; Ростов-на-Дону: МарТ, 2003. 192 с.

Капкан, М.В. Культура повседневности: Уч. пос. для студ. бакалавриата. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. 110 с.

Козлова, Н.Н. Горизонты повседневности советской эпохи: голоса из хора. М.: ИФРАН, 1996. 216 с.

Лелеко, В.Д. Пространство повседневности в европейской культуре. СПб.: С.-Петерб. гос. ун-т культуры и искусств, 2002. 160 с.

Лихачев, Д.С. Поэзия садов: К семантике садово-парковых стилей: Сад как текст. 3-е изд., испр. и доп. М.: Согласие: Тип. «Новости», 1998. 469 с.

Лотман, Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб.: Искусство-СПБ, 1994. 399 с.

Мясникова, Л.А., Дроздова, А.В. Теоретико-методологические подходы к изучению повседневности в современном культурологическом знании // Известия Уральского федерального университета. Сер. 1. Проблемы образования, науки и культуры. 2015. Т. 3. № 141. С. 86-95.

Новикова, Н.И. Трансформированные идентичности: между трудом и правом // Этнокультурное наследие народов Севера России. К юбилею доктора исторических наук, профессора З.П. Соколовой / отв. ред. Е.А. Пивнева. М.: Ин-т этнологии и антропологии, 2010. С. 255-267.

Петров, М.К. Язык, знак, культура. М.: Едиториал УРСС, 2004. 328 с.

Шюц, А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. 129-137.

Ястребицкая, А.Л. Повседневность и материальная культура средневековья в отечественной медиевистике // Одиссей: Человек в истории. М.: Наука, 1991. С. 84-102.

Ван Юхэ. История современной китайской музыки. Пекин: Издательство народной музыки, 2009. 372 с. (На китайском языке). ISBN 978-7-103-03447-7.

Ян Инъю. Проект истории древней китайской музыки. В 2 т. Пекин: Издательство народной музыки, 1981. (На китайском языке). ISBN 978-7-103-00511-8.

References

Adan (2019), "Music and the formation of ethnic and cultural identity of Chinese of the Evens", *Narodnaya muzykal'naya kul'tura russkoy provintsii: problemy sokhraneniya i razvitiya* [Folk music culture of the Russian province: problems of preservation and development], Belgorodsky gosudarstvennyy institut iskusstva i kul'tury, Belgorod, Russia, 247-249 (in Russ.).

Adan (2020), "Ethnic identity of the Evenk ethnos as 'children of nature' in history and culture", *Nauka. Kul'tura. Iskustvo: aktual'nye problemy teorii i praktiki* [Nauka. Culture. Art: actual problems of theory and practice], in 3 vols,

in Bovkunova, Yu. V., Zenin, S. N., Shakmakov, A. A. (ed.), *Belgorodsky gosudarstvennyy institut iskusstva i kul'tury*, Belgorod, Russia, 1, 7-80 (in Russ.).

Afanasyeva, E. F. (2010), *Evenki Kitaya. Tunguso-manchzhurskie etnosy v novom stoletii* [Evenki of China. Tunguso-Manchu ethnic groups in the new century], BSU Publishing House, Ulan-Ude, Russia, 11-21 (in Russ.).

Amosov, A. E. (1998), *Evenki: Ocherk o gosudarstvennom regulirovanii zanyatosti malochislennikh narodov Severa v Evenkiyskom avtonomnom okruge* [Evenki: An essay on the State regulation of employment of the small-numbered peoples of the North in the Evenki Autonomous Okrug], Bukva, Krasnoyarsk, Russia (in Russ.).

Archakova, O. B. and Trifonova, L. L. (2006), *Mifologicheskie predaniya evenkov* [Mythological legends of the Evenks], AmSU Publishing House, Blagoveshchensk, Russia (in Russ.).

Boltanski, L. and Teveno, L. (2000), "Theoretical problems of sociology and social anthropology. Sociology of Criticism and Justification", *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* [Journal of Sociology and Social Anthropology (JSSA)], 3, 66-83 (in Russ.).

Goloshumova, G. S. (2012), "On the question of the education of rural schoolchildren in the conditions of additional art education", *Mir nauki, kultury, obrazovaniya* [The world of science, culture, and education], 1, 155-157 (in Russ.).

Gudkov, L. D. (1988), "Culture of everyday life in the latest sociological theories", *Obshchiye problemy kul'tury: Obzornaya informatsiya* [General problems of culture: Overview information], Formkul'tura, Moscow, Russia, 1-32 (in Russ.).

Guzeev, V. V. (2000), *Planirovanie rezul'tatov obrazovaniya i obrazovatel'naya tekhnologiya* [Planning the results of education and educational technology], Public education, Moscow, Russia, 34-37 (in Russ.).

Hoffman, I. (2004), *Analiz freymov: Esse ob organizatsii povsednevnogo opyta* [Frame analysis: Essay on the organization of everyday experience], Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (in Russ.).

Kaplan, M. V. (2016), *Kul'tura povsednevnosti* [Culture of everyday life], Ural University Publishing House, Yekaterinburg, Russia (in Russ.).

Kozlova, N. N. (1996), *Gorizonty povsednevnosti sovetskoy epokhi: golosa iz khora* [Horizons of everyday life of the Soviet era: voices from the choir], Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (in Russ.).

Leleko, V. D. (2002), *Prostranstvo povsednevnosti v evropeyskoy kulture* [The space of everyday life in European culture], Petersburg State University of Culture and Arts, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Likhachev, D. S. (1998), *Poeziya sadov: K semantike sadovo-parkovykh stiley: Sad kak tekst* [Poetry of gardens: To the semantics of garden and park styles: Garden as a text], Soglasie: Printing House "Novosti", Moscow, Russia (in Russ.).

Lotman, Yu. M. (1994), *Besedy o russkoy kul'ture: Byt i traditsii Russkogo dvoryanstva (XVIII – nachalo XIX veka)* [Conversations about Russian Culture: Everyday Life and Traditions of the Russian Nobility (18th – early 19th century)], Iskustvo-SPB, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Myasnikova, L. A. and Drozdova, A. V. (2015) "Theoretical and methodological approaches to the study of everyday life in modern cultural knowledge", *Izvestia Ural Federal University Journal. Series 1, Issues in Education, Science and Culture*, 3 (141), 86-95 (in Russ.).

Novikova, N. I. (2010), "Transformed Identities: Between Labor and Law", *Etnokulturnoe nasledie narodov Severa Rossii. K yubileyu doktora istoricheskikh nauk, professora Z. P. Sokolovoy* [Ethnocultural heritage of the peoples of the North of Russia. To the anniversary of Doctor of Historical Sciences, Professor Z. P. Sokolova], in Pivnev, E. A. (ed.), 255-267 (in Russ.).

Petrov, M. K. (2004), *Yazyk, znak, kul'tura* [Language, Sign, Culture], Editorial URSS, Moscow, Russia (in Russ.).

Schutz, A. (1988), "The structure of everyday thinking", *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Research], 2, 129-137 (in Russ.).

Vakhtin, N. B. (1993), *Korennoe naselenie Kraynego Severa Rossiyskoy Federatsii* [Indigenous population of the Far North of the Russian Federation], European Publishing House, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Voitishek, E. E. and Bochkareva, D. S. (2014), "Ethnic culture of the Evenks of China: based on the novel 'The Right Bank of the Argun River' by Chi Zijian", *Vestnik NSU. Series: Histo-*

ry and Philology, 5 (13): Archeology and Ethnography, 297-307 (in Russ.).

Yastrebitskaya, A. L. (1991), "Everyday Life and Material culture of the Middle Ages in Russian Medieval Studies", *Odissey: chelovek v istorii* [Odysseus: A Man in History], Nauka, Moscow, Russia, 84-102 (in Russ.).

Zolotukhina-Abolina, E. V. (2003), *Povsednevnost' i drugie miry opyta* [Everyday life and other worlds of experience], MarT, Moscow, Rostov-on-Don, Russia (in Russ.).

Wang Yuhe (2009), *The history of modern Chinese music*, Folk Music Publishing House, Beijing, China (in Chinese). ISBN 978-7-103-03447-7.

汪毓和《中国近现代音乐史》1-372页。北京。人民音乐出版社。2009年6月。ISBN 978-7-103-03447-7

Yang Yinliu (1981), *The project of the history of ancient Chinese music*, Folk Music Publishing House, Beijing, Volume 1 (in Chinese). ISBN 978-7-103-00511-8.

杨荫浏《中国古代音乐史稿》(上册) 1-458页。北京。人民音乐出版社。1981年2月。ISBN 978-7-103-00511-8。

Yang Yinliu (1981a), *The Ancient Chinese History Project*, Folk Music Publishing House, Beijing, Volume 2, 459-1070 (in Chinese). ISBN 978-7-103-00511-8.

杨荫浏《中国古代音乐史稿》(下册) 459-1070页。北京。人民音乐出版社。1981年2月。ISBN 978-7-103-00511-8。

Информация о конфликте интересов: авторы не имеют конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the authors have no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРАХ:

Адань, аспирант кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры, ул. Королева, д. 7, г. Белгород, 308000, Россия; Адан.our.story-adafeng@qq.com.

Аотгенхуар, аспирант кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры, ул. Королева, д. 7, г. Белгород, 308000, Россия; 1341680722@qq.com

Сум Бер, аспирант кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры, ул. Королева, д. 7, г. Белгород, 308000, Россия; 915500738@qq.com

ABOUT THE AUTHORS:

Adan, Post-Graduate Student of the Department of Philosophy, Cultural Studies, and Science, Belgorod State Institute of Arts and Culture, 7 Korolev St., Belgorod, 308000, Russia; Адан.our.story-adafeng@qq.com

Aotgenhuar, Post-Graduate Student of the Department of Philosophy, Cultural Studies, and Science, Belgorod State Institute of Arts and Culture, 7 Korolev St., Belgorod, 308000, Russia; 1341680722@qq.com

Sum Ber, Post-Graduate Student of the Department of Philosophy, Cultural Studies, and Science, Belgorod State Institute of Arts and Culture, 7 Korolev St., Belgorod, 308000, Russia; 915500738@qq.com

УДК: 03.26.61

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-15

Аскарлов М. М.

**Развитие исторических и антропологических знаний
о Центрально-Азиатском регионе в Западной Европе и США**

Ташкентский государственный университет востоковедения, ул. Шахрисабз, д. 25,
г. Ташкент, 100060, Республика Узбекистан; mirzokhid.askarov90@gmail.com

Аннотация. Усиление интеграционных процессов в мире, трансформация современной идентичности и риск потери «самости», а также снижение чувства единства в полиэтническом обществе – все это порождает необходимость научных исследований национальной идентичности. На сегодняшний день в мире функционируют несколько институтов и центров по исследованию идентичности узбеков и других народов Центральной Азии. Были исследованы вопросы религиозной (исламской) идентичности, гендерные взаимоотношения, культурное наследие, советская политика по отношению к местной культуре (REEI, IU Bloomington; IEAS, UC Berkeley; CEERES, UChicago (США) и др.); вопросы изучения истории, археологии, этнологии, антропологии, лингвистики, миграционные процессы народов Средней Азии и Кавказа (RSAA, Cambridge; SOAS, ULondon; SSS, UManchester (Великобритания) и др.); вопросы узбекской идентичности и идентификации, исламской культуры и идентичности, святые места, теоретическая антропология (Max Planck ISA (Германия)); а также продолжают свои исследования некоторые центры в Европе (ESCAS, CASCA) и США (CESS) и др. Вышеперечисленные научные проекты, которые направлены на исследование идентичности (национальной, этнической) узбеков, также показывают актуальность и востребованность темы в международном масштабе. Целью статьи является показать динамику развития этих знаний на Западе, акцентируя внимание на теме идентичности узбекского народа, дать краткую характеристику и обозначить особенности каждого периода.

Ключевые слова: узбекская идентичность; Средняя Азия; Центральная Азия; ориентализм; исследовательские центры; региональные исследования; догоняющая этнография

Для цитирования: Аскарлов М. М. Развитие исторических и антропологических знаний о Центрально-Азиатском регионе в Западной Европе и США // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 160-177. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-15

M. M. Askarov

**Development of historical and anthropological knowledge about
the Central Asian region in the Western Europe and USA**

Tashkent State University of Oriental Studies, 25 Shakhrisabz St., Tashkent, 100060,
Republic of Uzbekistan; mirzokhid.askarov90@gmail.com

Abstract: Strengthening of integration processes in the world, transformation of modern identity and the risk of losing "self", as well as a decrease in the sense of unity in a multiethnic society – all this gives rise to the need for scientific research on

the study of identity. Today in the world there are several institutes and centers for the study of the identity of Uzbeks and other peoples of Central Asia. The questions of religious (Islamic) identity, gender relations, cultural heritage, Soviet policy in relation to local culture (REEI, IU Bloomington; IEAS, UC Berkeley; CEERES, UChicago (USA), etc.); issues of studying history, archeology, ethnology, anthropology, linguistics, migration processes of the peoples of Central Asia and the Caucasus (RSAA, Cambridge; SOAS, ULondon; SSS, UManchester (Great Britain), etc.); issues of Uzbek identity and identification, Islamic culture and identity, holy places, theoretical anthropology (Max Planck ISA (Germany)); and also some centers in Europe (ESCAS, CASCAS) and the USA (CESS), etc. continue their research. The above scientific projects, which are aimed at researching the (national, ethnic) identity of Uzbeks, also show the relevance and importance of this topic on an international scale. The purpose of this article is to show the dynamics of the development of this knowledge in the West and the United States, focusing especially on the identity of the Uzbek people. According to foreign studies of the identity of Central Asian peoples, the development of scientific knowledge in this direction is divided into several stages. The reference point of the “symbolic” beginning of the study of the studied topic is the end of World War II, since most of the Western grants for the study of the Muslim world (region) and its identity began in the post-war period. The study of each period has its own reason, purpose and objectives, subject and methodology, features and results. The article briefly reveals the nature and characteristics of each period. At the end of the article, we will try to give our reasoning and conclusions on the selected problem.

Key words: Uzbek identity; Central Asia; Central Asia; orientalism; research centers; regional studies; catch-up ethnography

For citation: Askarov M.M. (2021), “Development of historical and anthropological knowledge about the Central Asian region in the Western Europe and USA”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 160-177, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-15

В настоящее время сеть исследовательских центров и институтов (*scholarship and academia*) по изучению идентичностей народов Средней Азии, в частности, Узбекистана, расширяется. Растет глубина и объем научных направлений данной тематики, совершенствуются методология и методы исследования, расширяется география исследований, что вызвано политическими, экономическими, социальными событиями современности. Большая часть публикаций издается на английском языке как языке международного научного сообщества. В ряде статей (Аскарлов, 2019: 62-77; Аскарлов, 2020: 239-250; Askarov, 2020) были проанализированы инструменты изучения узбекской идентичности, однако история развития этих знаний оста-

лась не раскрытой. В данной статье анализируется формирование, динамика развития, цели и задачи исследований идентичностей Центрально-Азиатского региона зарубежными научными учреждениями.

География исследований идентичности центральноазиатских народов, в частности, узбеков. Известно, что исследование отдельного региона вне контекста его географической территории, границ с сопредельными странами и народами невозможно. Исходя из этого положения, Узбекистан всегда изучается неразрывно с Центральной Азией. Как справедливо отметил С. Горшенина, «до сих пор существует неразрешенная терминологическая путаница в наименовании “центрально-”

или «среднеазиатского» региона. В этой связи научное определение границ термина остается размытым, что мешает признанию результатов научных исследований этого ареала» (Горшенина, 2016: 40). Если во времена колонизации Российской империей по преимуществу использовали административные термины (Туркестан, Русский Туркестан и т. п.), то в советский период, во время национально-политического размежевания, закрепляется термин «Средняя Азия и Казахстан». С этого периода под термином «Средняя Азия» стали понимать четыре новых советских государства и весь Казахстан.

В западной науке также нет единого названия для региона. Если до 60-х годов XX века научные поиски подразделялись на изучение континентов (Азия, Африка, Латинская Америка), то после 60-х годов произошел переход на «региональные исследования» (*area studies*), которые были сосредоточены на изучении отдельных регионов и народов (русские, тюркские, иранские и др. народы) (см.: Горшенина, 2016: 46-47). В конце XX – начале XXI вв. в западной и американской научной среде широко и взаимозаменяемо использовались термины «Внутренняя Азия» и «Евразия», а также «Средняя Азия» и «Центральная Азия» как основной синоним всех других именовании. Такая путаница в терминологии, в обозначении области исследования, отграничение региона от остального мира или расширение территории до «Большой Евразии» тормозит развитие научных исследований¹.

Для западной и американской (*West*) науки все те территории, которые находились за пределами этих государств, обобщенно назывались не-западными (*Non-West*), или восточными (*Orient*), государствами. В период холодной войны Восток (*Orient*) также был известен как «третий

мир» («третий мир» часто используется как синоним термина «Восток»), куда включались государства Азии и Африки (иногда Латинской Америки) (см.: Min Pun, 2019: 75-76).

Западные представления о Востоке называются «востоковедением» (*Orientalism*). Согласно Э. Саиду, «ориентализм – это стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различии, проводимом между “Востоком” и (в большинстве случаев) “Западом”» (Said, 2001). Исследования Центральной Азии, в частности Узбекистана и узбекской идентичности, также входили в состав регионального исследования Востока, и находились в центре внимания западных (в нашем случае британских, американских и некоторых европейских) исследований как части советского государства. Как полагает Э. Саид, существовали разные виды ориентализма, определяемые интересами таких метрополий, как Великобритания, Германия, Соединенные Штаты Америки, Россия, Франция и т. п. Хронологически в ориентализме преобладали последовательно ученые, обслуживавшие британский колониализм, затем исследователи Франции, после Второй мировой войны – США. В создании ориенталистских дискурсов о Востоке помимо этих трех стран важную роль играла также Германия.

Анализ показывает, что современные основные центры и институты по исследованию Центральной Азии (в частности Узбекистана) расположены в Великобритании, Германии, Российской Федерации, Франции, США, а также в некоторых азиатских государствах – Японии, Южной Корее. В данном исследовании термины «Центральная Азия» и «Средняя Азия» будут в дальнейшем носить равнозначный характер.

Согласно зарубежным исследованиям идентичности центральноазиатских народов, развитие научных знаний в этом направлении подразделяется на несколько этапов. Опорной точкой символического

¹ Проблема с названием и границами региона прослеживается в основном в зарубежных исследованиях. В трудах местных исследователей вопрос границ региона был рассмотрен и определен (см., напр.: Ходжаев, 2004).

начала исследования изучаемой тематики является конец Второй мировой войны, так как большинство западных грантов на исследование мусульманского мира (региона), его идентичности начали выделять в послевоенный период. С этого времени в западной и американской науке наблюдаются следующие этапы изучения восточных идентичностей:

1. Колониальный период – с 50-х годов до начала 90-х годов (подразделяется на два микроэтапа: 50–60-е годы и 70–80-е годы) (Chari S. and Verdery K., 2009: 34; Liu, 2003; Liu, 2011: 115-131);

2. Постколониальный (*post-colonial*) (иногда постсоциалистический (*post-socialistic*) (Marsden, 2012: 340-365; Liu, 2011: 116-117) период (подразделяется на два микроэтапа: 90-е годы и начало XXI века).

Исследования каждого из вышеуказанных периодов имеют свои особенности оснований, целей и задач, предмета и методологии, проведения и результатов. Ниже кратко охарактеризуем каждый период.

Колониальный период. Еще до окончания Второй мировой войны было очевидно, что союзнические отношения между СССР и западными державами – не более чем временные. Ялтинская конференция, разделившая Европу на советскую и американскую сферы влияния, объективно заложила основу периода конфронтационных международных отношений, получивших название холодной войны. Политические действия Советского Союза и его бывших союзников по антигитлеровской коалиции на международной арене указывали на то, что надежды на мирное долгосрочное сотрудничество СССР с Западной Европой и США скорее утопичны, чем реальны.

В это же время Ближний Восток, имеющий жизненно важное стратегическое значение ввиду наличия запасов углеводородов, стал главной ареной соперничества между Западом и Советским Союзом. Для британских и французских иссле-

дователей в 50-е годы было важно изучение Центральной Азии при советской власти, чтобы оценить степень успеха советской политики и ее вероятное влияние на новые реформистские и левые правительства, сформированные на Ближнем Востоке и в Южной Азии. Можно сказать, что 1950-е годы стали рождением современных исследований в Центральной Азии. Однако правительства Великобритании и Франции после утраты контроля над восточными мусульманскими регионами переклонули свое внимание на изучение других регионов, так как регион перестал представлять политический интерес для этих стран.

1960-е годы являются периодом появления первых стипендий и грантов США, впоследствии обеспечивших этой стране опережающее развитие исследований Центральной Азии. Американское востоковедение восприняло большинство европейских парадигм в изучении исламского мира, но самые глубокие следы здесь оставила британская научная традиция. На усиленное изучение Центральной Азии и Востока в целом оказала влияние и государственная политика США. В 1958 г. Конгресс США принял Закон об образовании в области национальной обороны (NDEA), предусматривавший крупномасштабное государственное финансирование высшего образования. Раздел VI Закона обеспечивал субсидирование программ изучения языков и регионов. Параграф «Краеведение» включал такие предметы, как афроамериканские и латиноамериканские исследования. Региональные изыскания, в свою очередь, послужили стимулом для изучения Ближнего Востока и исламских исследований в США (см.: Rafiq, 2020).

Среди представителей британской школы 50–60-х годов, которые писали об идентичностях в Центральной Азии, особенно выделяются Дж. Уилер (G.Wheeler), О. Кэрроу (O.Caroe), Г. Гибб (H.Gibb), В. Коларз (W.Kolarz); среди французских исследователей отмечают В. Монтела

(V.Monteil), А. Беннигсена (A.Bennigsen), Э. Каррерд'Анкосс (Carrère d'Encausse), Ш. Лемерсье-Кельеже (Lemercier-Quelquejau); среди американских исследователей указываются Р. Пайпс (R.Pipes), Л. Крэдер (L.Krader), М. Рывкин (M.Rywkin), К. Роберт (K.Robert), Э. Бэкон (E.Bacon), Э. Оулворт (E. Allworth) и др. В числе американских исследователей было много выходцев из Советского Союза, Британии или Германии, которые были приглашены или отобраны для работы в ведущих университетах США, например, Д. Синор (D.Sinor), Н. Поуп (N.Poup), Ю. Брегель (Yu.Bregel), Й. Шахт (J.Schaht), Б. Льюис (B.Lewis), Ф. Хитти (F.Hitti) и др.

1970-е и 80-е годы ознаменовались существенными сдвигами в масштабе исследований идентичности, повышении их значимости, а также в расширении географии исследования. После «периода застоя» в англо-американских исследованиях особенно популярным являлась тема местного ислама, так как исламская религия толковалась как некая угроза советскому государству. Появляется ряд публикаций о центральноазиатском исламе. Если проанализировать авторство этих публикаций, то можно обнаружить, что большинство из них имеют отношение к А. Беннигсену и его коллегам по данному вопросу (Bennigsen, 1971; 1972; 1975; 1977; 1978; Bennigsen, A. and Lemercier-Quelquejau, C., 1979; Bennigsen, A. and Wimbush, S. 1979; Bennigsen, A. and Broxup, M., 1982). Верно было подмечено Д. Ибаньез-Тирадо и М. Марсденом, что исследователей особенно интересовали вопросы выживания местной исламской религии в условиях социализма и коммунизма (см.: Ибаньез-Тирадо, Марсден, 2016: 52). Именно в этот период в научную терминологию изучения Средней Азии вошел термин «советский ислам» (Carrère d'Encausse, 1974: 12-20; Bennigsen A. and Wimbush S., 1985: 294), что является подтверждением повышенного интереса к данному вопросу в указанный период.

Как уже отмечалось, появляется новое поколение ученых, которое получало знания по ориенталистике в таких известных американских университетах, как Колумбийский, Принстонский, Вашингтонский, Индианский, Йельский, и у таких видных исследователей, как А. Беннигсен, Ю. Брегель, Д. Синор, Э. Оулворт и др. С 1980-х годов это новое поколение исследователей начало опровергать предыдущие представления о народах и идентичностях Центральной Азии. Ученые разделились на две группы. С одной стороны, это были бывшие государственные служащие, многие из которых принадлежали к колониальной администрации или занимали должности, связанные с Советским Союзом. К ним относятся Ч. Хостлер (C.Hostler), О. Кэрроу (O.Caroe), Р. Конквест (R.Conquest), Дж. Уиллер. Другое направление представляли эмигранты из Восточной Европы и СССР или их потомки, такие как М. Рывкин (M.Rywkin), Э. Каррерд'Анкосс (Carrère d'Encausse), В. Коларз (W.Kolarz), Т. Раковска-Хармстон (T. Rakowska-Harmstone). В обе группы, являясь одновременно эмигрантами и бывшими государственными служащими, входили А. Беннигсен и Б. Хайит (см.: Myer, 2002: 207). Если в идейном направлении исследований первой группы превалировали политические дискурсы, то вторая группа старалась подчеркивать несправедливость по отношению к мусульманским идентичностям со стороны правительств соответствующих стран.

Основателем «американской» школы изучения Востока и мусульманских регионов является А. Беннигсен, который в последние годы жизни преподавал в Чикагском университете. Одним из последних его учеников считался С. Уимбуш. Колумбийский университет в США – еще один центр изучения Центральной Азии. Э. Оулворт и М. Рывкин получили докторские степени в Колумбии. Одновременно с ними в Колумбии также работал географ Льюис, писавший о демографии Центральной Азии. Самым авторитетным уче-

ным парижской школы считали Дж. Уилера, который являлся постоянным лектором в Королевском центральноазиатском обществе.

На научное знание о мусульманских идентичностях конца 70-х – 80-х годов также повлияло исследование Э. Саида и его труд «Ориентализм» (Said, 1978). Ориентализм стал одним из ключевых направлений в постколониальных исследованиях, а также в области исследований гендерных проблем, восточных идентичностей и этнических исследований. По словам Б. Петрика, «Саид критикует оппозицию Восток – Запад или “Магриб – Машрик”, которая придает французскому и британскому колониальному доминированию видимость справедливости» (Петрик, 2016: 83).

Второй период – *постколониальный (post-colonial)* (иногда *постсоциалистический (post-socialistic)*). В предшествовавший период рассматриваемый регион называли «черная дыра Центральной Азии» (Mesbahi, 1994). Несомненно, распад СССР в 1991 г. явился неожиданно для многих исследователей; они не предполагали такого быстрого развития событий, в результате которого в конце 1990-х годов многолетние барьеры для исследований, наконец, исчезли. Появилась возможность изучать реалии Центральной Азии изнутри, на основе полевых материалов.

Мы согласны с мнением М. Ривз о том, что «антропологи, обучавшиеся за пределами Советского Союза, начали писать диссертации на полевых материалах из Центральной Азии еще в середине 1980-х гг., когда длительные этнографические исследования в этом регионе впервые стали возможны» (например, диссертация Шоберлайн-Энгеля (Schoeberlein-Engel, 1994)) (Ривз, 2014: 61). Внезапное открытие региона положило начало «догоняющей этнографии» (*catch-up ethnography*) (Liu, 2011: 116) в западной антропологии. Эта ситуация полностью характеризует первое поколение антропологов после рас-

пада Советского государства, которые получили образование в западных университетах и в основном занимались антропологическими и этнологическими исследованиями в Центрально-Азиатском регионе.

Существует несколько обстоятельств, в силу которых Центральная Азия и ее идентичности в настоящее время превратились в столь важный этнографический регион.

Во-первых, эта территория часто теоретически мыслится как продолжение других регионов и традиций – рассматривается как нечто удивительно пластичное по сравнению с культурами других мест (см.: Alexander, 2015: 316-322).

Во-вторых, согласно формулировке Б. Петрика, «окончание холодной войны – важное событие, которое требует анализа следующих циркуляций: людей – теперь можно не ограничиваться только миграциями; воображаемого – с учетом той роли, которую играет телевидение, кино, интернет; реального – товаров, денег и т. д.» (Петрик, 2016: 86).

В-третьих, словами этого же автора, «бесчисленные политологи, которые не являются специалистами по Центральной Азии, несколько иным образом монополизировали изучение региона и “импортируют” сюда количественные методы, которые использовали в других географических ареалах. В результате сосредоточенность на конфликтах и исламе уже привела к изобретению мифов» (Петрик, 2016: 86).

В-четвертых, западные социологи пытались на основе накопленного научного материала дать верный ответ на актуальный вопрос, куда хочет идти Центральная Азия – к западу за демократией или назад к социализму.

Основные подходы. В начале 1990-х годов было модно писать об этническом национализме как подавляющем политическом императиве постсоветской эпохи (см.: Myer, 2002: 237). Частично это связано с более ранней концепцией СССР как «тюрьмы народов», с оценкой колониального характера Советского государства, в

которой подчеркивалась несправедливость национального размежевания.

Можно согласиться и с утверждениями антропологов Д. Ибаньез-Тирадо и М. Марсдена о том, что в этот период, и даже в начале XXI века в академических текстах Центральная Азия рассматривалась как «чрезвычайно ясно выделенный, но малоизученный регион мира» и часто фигурировала как «периферия» социальных явлений, центры которых располагались в других регионах (Ибаньез-Тирадо Д. и Марсен М., 2016: 51).

Контент-анализ публикаций этого периода показывает, что постсоветские центральноазиатские исследования, как правило, основываются на идеологической платформе окончания холодной войны: исследователи рассматривают проблему особенностей перехода от государственного социализма к демократии и капитализму с позиций неолиберального триумфализма (см.: Liu, 2011: 117; Chari and Verdery, 2009: 6-34).

Предмет исторических и антропологических исследований. В исследованиях после 1990-х годов заметны существенные изменения не только в подходах, но и в предмете. Холодная война, несколько десятилетий определявшая цель и задачи исследований на Западе и в США, закончилась. Как отмечала А. Рафик, к 1996 году исследования регионов (*area studies*) подвергались нападкам с нескольких позиций; специалисты утверждали, что исследования регионов были изобретением холодной войны, отражали политические интересы США и европоцентристские предрассудки, и теперь, когда холодная война закончилась, исследования регионов потеряли обоснованность и ценность (см.: Rafiq, 2020).

После утраты актуальности региональных исследований появляется реальная возможность полевых исследований культуры (*cultural studies*) антропологами и, следовательно, происходит расширение круга тем и объектов антропологического исследования. Со второй половины 90-х

годов увеличилось количество «чистых» антропологических исследований, начали глубоко изучаться местные идентичности (узбек, таджик, киргиз и др.), культура и социальные институты, например, махалля и ее место в обществе (Д. Абрамзон), вопросы культуры и воспроизведения идентичности (L. Adams, Sh. Akiner, T. Levin), экономические и социальные изменения (D. Kandiyoti), узбекская национальная, региональная, этническая идентичности (J. Schoeberlein-Engel, V. Korotoyeva E. Allworth, Sh. Akiner, Sh. Akbarzadeh), этнография узбекского колхоза и сельского хозяйства (R. Zanca, D. Abramson), антропология Центральной Азии в сравнении с другими регионами (D. Eikelman), ислам и религиозная идентичность (J. Gross, A. Khalid, D. Eikelman, M. Olcott, O. Ro'i, N. Shahrani), проблема нации и национализма (J. Critchlow, N. Lubin), вопросы создания государства и трансформаций (K. Davis, W. Fierman, M. Mandelbaum, M. Olcott), гендерные вопросы (N. Megoran, H. Fathi) и др. Можно сделать вывод: в 90-е годы в исторических и антропологических исследованиях в целом продолжали доминировать вопросы исламской идентичности и постсоветского национального строительства. Это еще раз доказывает, что и в этот период центральноазиатскими исследованиями продолжали интересоваться больше с политической точки зрения, чем с антропологической. Но уже к концу 90-х годов оба направления занимали почти равные позиции.

Мы согласны с мнением М. Ривз о том, что несмотря на вышеперечисленные исследования этнографические публикации по Центральной Азии в начале XXI века для англоязычной аудитории были минимальными (автор использует метафору пустыни) (см.: Ривз, 2014: 62). Оживление антропологического исследования Среднеазиатского региона происходило очень медленно и неравномерно. Всплеск исследований часто был результатом политической ситуации. Возможно, это было связано, во-первых, с событиями

11 сентября 2001 года, которые вновь заставили США глубже заняться среднеазиатскими народами (см.: Hanson, 2004: 20-21), во-вторых, ростом населения и миграционных процессов из Центрально-Азиатского региона на Запад. Соответственно увеличилось и количество публикаций. Кроме того, растет приток исследователей из других областей науки, которые ранее не занимались антропологией; например, из политологии пришли Э. Шцац (E. Schats), Дж. Хизершоу (J. Heathershaw), М. Фумагалли (M. Fumagalli); из географии: Р.Бичсел (R.Bichsel), Н. Мегорэн (N. Megoren); из социологии: Л. Адамс (L.Adams); из истории М. Камп (M.Kamp), А. Халид (A. Khalid) и др. Увеличивается количество междисциплинарных исследований. Вслед за антропологами данной территорией начали параллельно заниматься политологи, социологи, этнологи, историки. Предположительно, такая ситуация больше связана с размером исследуемого поля, которая характеризуется как «небольшая».

Если в первые 10–15 лет XXI века, как отметила антрополог М. Ривз, «англоязычные центральноазиатские исследования переживают бум в хорошем смысле этого слова» (Ривз, 2014: 65-66), то последние пять-шесть лет не дают, на наш взгляд, оснований для позитивного прогноза масштабов антропологических исследований. Это связано, с одной стороны, с резким уменьшением финансирования в западных исследовательских центрах, а также с препятствиями полевым исследованиям в центральноазиатских государствах, с другой.

Методология антропологических исследований. С обретением независимости и пересмотром прежних ориентиров изменяется и методология исследований. Исследователи, работавшие в Центральной Азии в 90-е годы XX века, в основном, имели образование в области только российской или советской этнографии и знали только русский язык. Как пишет М. Ривз, начиная с 2000-х годов, в среднеазиатских регионах

можно было встретить настоящих специалистов в области тюркских, персидских или исламских исследований (см.: Ривз, 2014: 65-66).

Кроме того, в методологии изучения идентичности народов происходит отказ от универсальных теорий и переход к одноразовым схемам, которые характерны только для определенных регионов. По словам А. Байбурина, «на смену интерпретативным исследовательским стратегиям приходят описательные. Но коль скоро акцент делается на описании, то происходит резкое расширение количества описываемых объектов» (Байбурин, 2004: 96-97).

Как пишет С. Соколовский, «в социальных и гуманитарных науках за последние четверть века прослеживается постепенная замена единиц фундаментального уровня наблюдения: обществ, культур, этносов – если брать традиции британской, американской и советской антропологии и этнографии, на новые объекты. Их главным параметром становится изменчивость и текучесть – социальность (*sociality*), инаковость (*alterity, otherness*), этничность (*ethnicity*)» (Соколовский, 2004: 84).

Антропологические исследования узбекской идентичности. Первое антропологическое исследование узбекской идентичности в отдельности – это докторская работа Шоберлайна-Энгеля (см.: Schoeberlein-Engel, 1994). С этого времени написано много, на разные темы, включая изучение проблемы локальной динамики власти и государственного строительства (Adams, 1999: 355-373; Pétric, 2006: 64-69; Rasapayagam, 2011; Тревизани, 2016); нации и национализма, национальной (узбекской) идентичности (Roy, 2000; Doi, 2002; Akbarzadeh, 2003; Edgar, 2004; Hirsch, 2005; Fierman, 2006: 98-116; Khalid, 2007; Ferrando, 2008; Fierman, 2009: 1207-1228; Megeran, 2011; Ferrando, 2011; Khalid, 2015; Laruelle, 2016); национальных меньшинств и их «адаптивных стратегий» (Liu, 2011); проблемы национальной памяти и конструирования культурной истории

народа (Adams, 1999); этнической идентичности (Schoeberlein-Engel, 1994; Alexander, 2015); исследование рабочих, деревенских «элит» и дехканских хозяйств (Kamp, 2006; Rasanayagam, 2011; Zanca, 2011); вопросов постколониального и постсоциалистического состояния (Chari and Verdery, 2009: 6-34; Liu, 2011: 117-118); гендерных вопросов (Lobacheva, 1997; Kamp, 2006; Edgar, 2006; Kandiyoti, 2007; Kamp, 2014); взаимоотношений ислама и государства, религиозной идентичности (Akiner, 1997: 362-398; Akbarzadeh, 1997a: 517-542; 1997b, 65-68; Esenova, 2002: 11-38; Abramson and Karimov, 2007: 319-338; Montgomery, 2007; Ferrando, 2008: 489-520; Rasanayagam, 2011; Ferrando, 2011: 39-52; Hierman, 2015: 519-539; Khalid, 2017: 1-5) и др. Периодически издаются коллективные и авторские монографии, специальные тематические выпуски журналов, посвященные этнографии, этнологии и антропологии Центральной Азии (Д. Кандиоти и Мандел, 1998; Дж. Расанаянгам, 2006; Сахадео и Занка,

2007; Ривз, 2011; Кирмсе, 2011; Монгомери, 2013; Ривз, Дж. Расанаянгам и Бейер, 2014) (Ривз, 2016: 97-116).

Можно убедиться, что антропологические исследования Узбекистана, а в региональном смысле, Центральной Азии, в начале XXI века намного расширились, однако сегодня эта динамика снова идет на снижение. Согласно точному утверждению Т. Тревизани, «антропология Центральной Азии все еще занимает неуверенную и маргинальную позицию новичка в глобальных антропологических дискуссиях и борется за полноценное институциональное и интеллектуальное признание» (Тревизани, 2016: 122-123).

Динамику развития антропологических знаний о Центральной Азии, а также по узбекской идентичности, можно продемонстрировать линейным графиком (см. рис. 1). (По вертикали: количество исследовательских центров, институтов и журналов: 1 ед. графика соответствует 10 единицам подсчета.)

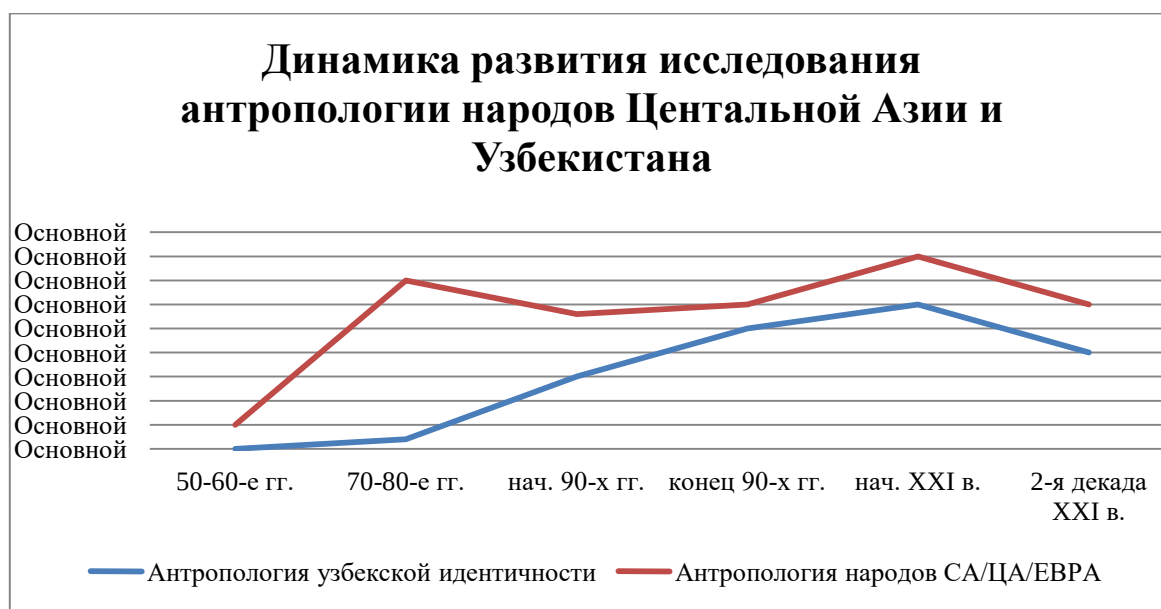


Рис. 1. Динамика развития исследований
 Fig. 1. Research dynamics

Отправной точкой исследований условно считается завершение Второй мировой войны; началом изучения узбекской

идентичности по полевым материалам условно считается начало 90-х годов.

Центры и институты по антропологическому исследованию народов Централь-

ной Азии. Как уже отмечалось, контент-анализ англо-американских исследований показывает, что в конце XX века центр исследований узбекской идентичности сместился из Западной Европы в США. В основном, это смещение обусловливается политическими интересами США, которые весьма активны в отношении мусульманских народов. Многие британские и французские центры просто прекратили свое существование или переориентировались на другие регионы, но несколько основных центров и институтов исследований именно узбекской идентичности продолжают свою деятельность и в этих странах.

Современные специалисты из Великобритании работают в Азиатском исследовательском центре, Российском и Евразийском исследовательском центре, Лондонской школе экономики, в университетах Лондона (SOAS) и Манчестера. Во Франции исследователей по изучению Центрально-Азиатского региона в основном обучают в Национальном институте восточных языков и цивилизаций (INALCO). Некоторые специалисты по региону проводят свои исследования в Центре тюркских, оттоманских, балканских и центральноазиатских исследований (CETOBAC), а также в Национальном центре научных исследований (Париж) и в университете Лозанны. В Германии проблемами идентичности узбеков и других народов Центральной Азии занимаются ученые в Институте социальной антропологии им. Макса Планка, в университете Тюбингена и в институте Азии и Африки Университета Гумбольдта.

В США основные центры и институты, выделяющие гранты по исследованию узбекской и других идентичностей региона, расположены в Центре российских, восточноевропейских и евразийских исследований (CREEES), университете Индианы в Блумингтоне – Российском и Восточноевропейском институте (REEI), Институте Центральной Азии и Кавказа, Центре восточноевропейских и российско-евразийских исследований при Чикагском

университете (CEERES), а также в университетах в Вашингтоне, Принстоне и др.

Расширение географического масштаба исследований Центральной Азии связано с деятельностью таких организаций, как Общество центральноевразийских исследований (CESS), Европейская ассоциация среднеазиатских исследований (ESCAS) и Ассоциация славянских, восточно-европейских и евразийских исследований (ASEEES). В распространении знаний об идентичностях и культуре среднеазиатских народов важное место занимают такие журналы, как Central Asian Survey, Central Asian Affairs, Europe-Asia Studies, Ethnic and Racial Studies, Nationalities Papers, The Journal of Asian Studies, Journal of Contemporary Ethnography, Slavic Review, Journal of Islamic Studies, Anthropology & Archeology of Eurasia и др.

Согласно результатам контент-анализа, расширилось и концептуальное содержание исследовательского поля региона. Теперь исследования получают более глубокую проработку, привлекаются опытные специалисты, которые имеют достаточно знаний по антропологии и этнологии государств Средней Азии, вопросам гендера и ислама.

Как показывает наш анализ, рост этнографических и антропологических исследований по сравнению с 90-ми годами распределен неравномерно по государствам Центральной Азии. Если расположить пять постсоветских государств Центральной Азии по изученности региона, то на первом месте окажется Кыргызстан, который был более открыт для зарубежных антропологических исследований, на втором – Казахстан с факультетом антропологии, студенты которого прошли обучение в США, на третьем – Узбекистан со своими особенностями в развитии этнологической и антропологической науки, на четвертом – Таджикистан, который был недоступен во время гражданской войны, на пятом – Туркменистан с категорической недоступностью для этнографических исследований.

Для вычисления примерного количества действующих исследовательских центров и институтов по изучению идентичностей народов Центральной Азии, а также расчета доли их участия в этом процессе

была проанализирована деятельность этих организаций. Согласно полученным результатам, была составлена диаграмма (см. рис. 2).



Рис. 2. Доля участия в изучении указанного региона
 Fig. 2. Share of participation in the study of the specified region

На диаграмме представлена доля участия исследовательских центров и институтов в изучении народов Центральной Азии. Включение в список является личным субъективным выбором, для анализа были выбраны только самые известные и наиболее значимые центры и институты, причем акцент сделан в пользу тех институтов, где имеются исследования по этнологии, социальной и культурной антропологии, социологии и этнографии центральноазиатских народов.

Печатные и электронные публикации. Огромное влияние на развитие антропологической, этнологической, этнокультурной, политической, исторической науки оказывают периодические печатные и электронные издания. На основе контент-анализа публикаций нами были выделены

и классифицированы основные издательства, их печатные и электронные журналы, расположенные в Европе, США, в Азии (Евразии), Африке и Океании, составлена диаграмма, в которой можно увидеть долю участия издательств, в процессе распространения знаний по исследуемому региону (см. рис. 3).

Диаграмма показывает, что издательские дома Европы имеют больше печатных изданий, посвященных освещению именно этнологии, социальной и культурной антропологии Центрально-Азиатского региона. Однако стоит учитывать, что существенное количество этих публикаций приходится на долю издательских центров Великобритании. Если сравнивать количество публикаций только Великобритании и США, то разница будет небольшой.

Доля публикаций изданий по регионам

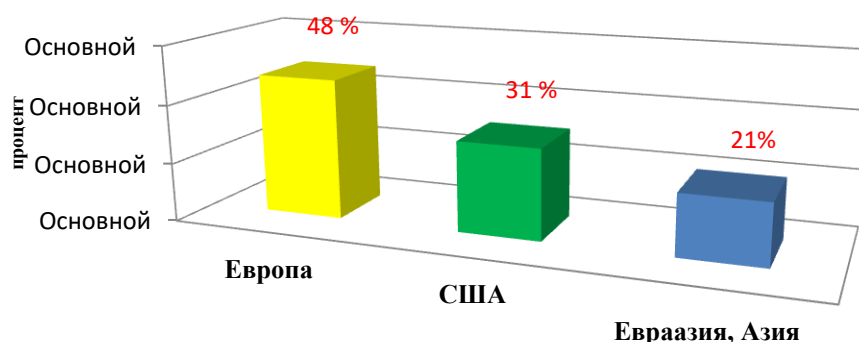


Рис. 3. Доля публикаций изданий по регионам
Fig. 3. Share of publications in editions by region

В заключение еще раз подчеркнем, что ввиду зависимости от геополитической ситуации исследование узбекской идентичности и идентичности всей Центральной Азии развивалось нестабильно. Развитие знаний о культуре и идентичностях среднеазиатских народов проходило неравномерно. Если в колониальный период вопрос рассматривался с позиции «региональных исследований», то после 1991 года ее сменяет «догоняющая этнография», которая в первую очередь направлена на изучение культуры. Первые исследования узбекской идентичности начались в конце 80-х годов, основные труды были написаны в конце 90-х и в начале нового тысячелетия.

Историографический анализ показывает наличие некоторых существенных внешних обстоятельств, таких как геополитика, период холодной войны, которые определяли ход исторической и антропологической науки до 90-х годов. После распада Советского государства геополитические влияния были заменены геостратегическими, которые нашли умеренное отражение в развитии исследований. Сфера основной профессиональной деятельности ученых также влияла на ход исследований. Если до 90-х годов большинство из них составляли бывшие военные и адми-

нистративные работники, то с этого времени начали появляться настоящие антропологи и этнологи, что заметно отразилось на качестве материала.

Именно политическая составляющая во многом задавала темп, направление, предмет и методологию исследований: антропологическая наука была не свободна, часто эти антропологические исследования стремились к заранее predetermined результату, даже еще не начавшись. Многие пробелы и проблемы в развитии этой области антропологических исследований в силу описанных исторических причин остаются не решенными и по сей день, требуют особого внимания научного сообщества.

Литература

- Абашин, С.Н. От редколлегии // Антропологический форум, 2014. № 28, С. 137-140.
- Аскарлов, М. Анализ категорий идентичности в конце XX – начале XXI века на территории современного Узбекистана (на основе англоязычных материалов) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2019. Т. 5. № 4. С. 62-77. DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-6
- Аскарлов, М. Англоязычная антропология о природе узбекской идентичности в конце XIX – начале XX вв. // Вестник антропологии.

2020. № 1. (49). С. 239-250. DOI: 10.33876/2311-0546/2020-49-1/239-258

Байбурин, А. От редактора // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 96-97.

Горшенина, С. «Средняя / Центральная Азия»: не более чем «этикетка» для сложного историко-культурного региона с меняющимися границами // Антропологический форум. 2016. № 28. С. 40-47.

Ибаньез-Тирадо, Д., Марсен, М. Антропологические исследования Центральной Азии в западной науке // Антропологический форум. 2016. № 28. С. 51-52.

Петрик, Б. Что такое «региональные исследования» в современной антропологии (на примере Центральной Азии) // Антропологический форум. 2016. № 28. С. 83-89.

Ривз, М. Антропология Средней Азии через десять лет после «состояния поля»: стакан наполовину полон или наполовину пуст? // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 61-66.

Ривз, М. След, траектория, точка давления: как переосмыслить «региональные исследования» в эпоху миграций // Антропологический форум. 2016. № 28. С. 97-116.

Смит, С. Современные тенденции в антропологических исследованиях // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 77-78.

Соколовский, С. Принцип Гераклита (три гипотезы о причинах изменения традиций в антропологических исследованиях) // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 84-85.

Треvizани, Т. По тонкому льду: значение и перспективы антропологии Центральной Азии // Антропологический форум. 2016. № 28. С. 122-125.

Ходжаев, А. Китайский фактор в Центральной Азии. Ташкент: Изд-во «Фан» Академии наук Республики Узбекистан, 2004. 136 с.

Abramson, D. and Karimov, E. Sacred Sites, Profane Ideologies: Religious Pilgrimage and the Uzbek State / in Sahadeo, J. & Zanca, R. (eds) // Everyday Life in Central Asia: Past and Present. Bloomington: Indiana University Press, 2007. P. 319-338.

Adams, L. Celebrating independence: arts, institutions, and identity in Uzbekistan, Ph.D. dissertation, Sociology, University of California, Berkeley, 1999. 241 p.

Adams, L. Invention, institutionalization and renewal in Uzbekistan's national culture //

European journal of cultural studies. 1999. Vol. 2. № 3. P. 355-373.

Akbarzadeh, Sh. A note on shifting identities in the Ferghana valley // Central Asian Survey. 1997. Vol. 16. № 1. P. 65-68.

Akbarzadeh, Sh. The political shape of Central Asia // Central Asian Survey. 1997. Vol. 16. № 4. P. 517-542.

Akbarzadeh, Sh., Saeed, A. Islam and political legitimacy. London: Routledge Curzon, 2003. 200 p.

Akiner, Sh. Melting pot, salad bowl – cauldron? Manipulation and mobilization of ethnic and religious identities in Central Asia // Ethnic and Racial Studies. 1997. Vol. 20. № 2. P. 362-398.

Alexander, C. The Anthropology of Central Asia // International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences. 2015. Vol. 3, 2nd ed. Oxford: Elsevier. P. 316-322.

Askarov, M. Book review. Mongolia: a political history of the land and its people // Ethnic and Racial Studies. 2020. DOI: 10.1080/01419870.2020.1824002

Bennigsen, A. Islam in the Soviet Union: Religious and national problems // Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe. Ottawa: Carleton University Press, 1978.

Bennigsen, A. Islam in the Soviet Union: The religious factor and the nationality problem, in Bociurkiw, B. and Strong, J. (eds) // Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe. London: Macmillan, 1975.

Bennigsen, A. Islamic or local consciousness among Soviet Muslims, in Allworth, E. (ed.) // Soviet Nationality Problems. New York: Columbia University Press, 1971.

Bennigsen, A. Modernisation and conservatism in Soviet Islam, in Dunn, D. (ed.) // Religion and Modernization in the Soviet Union. Boulder, CO: Westview, 1977.

Bennigsen, A. The Muslims of European Russian and the Caucasus / in Vucinich, W. (ed.) // Russia and Asia: Essays on the influence of Russia on the Asian Peoples. Stanford, CA: Hoover Institute Press, 1972.

Bennigsen, A., Broxup, M. The Islamic Threat to the Soviet State. London: Croom Helm, 1982.

Bennigsen, A., Lemercier-Quelquejay, C. "Official" Islam in the Soviet Union, Religion in Communist Lands. 1979. Vol. 7, III. P. 148-159.

Bennigsen, A., Wimbush, S. Muslim National Communism in the Soviet Union: a Revolu-

tionary Strategy for the Colonial World. Chicago: Chicago University Press, 1979.

Bennigsen, A., Wimbush, S. Muslims of the Soviet Empire. London: Hurst, 1985. 294 p.

Carrère d'Encausse, H. Islam in the Soviet Union: Attempts at Modernisation // Religion in Communist Lands. 1974. Vol. 2. № 4-5. P. 12-20.

Chari, S., Verdery, K. Thinking between the posts: postcolonialism, postsocialism, and ethnography after the Cold War, Comp. Stud. Soc. History. 2009. Vol. 51: 6. P. 6-34.

Doi, M.M. Gesture, Gender, Nation. Dance and Social Change in Uzbekistan, London: Bergin & Garvey, 2002. 152 p.

Edgar, A. Bolshevism, Patriarchy, and the Nation: The Soviet "Emancipation" of Muslim Women in Pan-Islamic Perspective // Slavic Review, 2006. Vol. 65.

Edgar, A. Tribal Nation: The Making of Soviet Turkmenistan, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2004. 320 p.

Esenova, S. Soviet Nationality, Identity, and Ethnicity in Central Asia: Historic Narratives and Kazakh Ethnic Identity // Journal of Muslim Minority Affairs. 2002. Vol. 22. № 1. P. 11-38.

Ferrando, O. Manipulating the Census: Ethnic Minorities in the Nationalizing States of Central Asia // Nationalities Papers. 2008. Vol. 36. № 3. P. 489-520.

Ferrando, O. Soviet population transfers and interethnic relations in Tajikistan: assessing the concept of ethnicity // Central Asian Survey. 2011. Vol. 30. № 1. P. 39-52.

Fierman, W. Identity, Symbolism, and the Politics of Language in Central Asia // Europe-Asia Studies. 2009. Vol. 61, № 7. P. 1207-1228.

Fierman, W. Language and education in post-Soviet Kazakhstan: Kazakh-medium instruction in urban schools // The Russian Review. 2006. Vol. 65(1). P. 98-116.

Fierman, W. On Uzbek "Nationalization" // Anthropology & Archeology of Eurasia. 2004. Vol. 44: 4. P. 80-85.

Hanson, S. Central Asia and the Caucasus in the Contemporary Social Sciences, Social Science Research Council Items and Issues. 2004. Vol. 5. № 1-2. P. 20-21.

Hierman, B. Central Asian Ethnicity Compared: Evaluating the Contemporary Social Salience of Uzbek Identity in Kyrgyzstan and Tajikistan // Europe-Asia Studies. 2015. Vol. 67. № 4. P. 519-539.

Hirsch, F. Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca: Cornell University Press, 2005. 392 p.

Kamp, M. The new woman in Uzbekistan: Islam, modernity, and unveiling under communism. USA: University of Washington Press, 2006. 320 p.

Kamp, M. Women-initiated unveiling: state-led campaigns in Uzbekistan and Azerbaijan // Anti-veiling campaigns in the Muslim World / edited by S. Cronin. London and New York: Routledge, 2014.

Kandiyoti, D. The politics of gender and the Soviet paradox: neither colonized, nor modern? // Central Asian Survey, 2007. Vol. 26. № 4.

Khalid, A. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkley: University of California Press, 2007. 253 p.

Khalid, A. Making Uzbekistan: nation, empire, and revolution in the early USSR. Ithaca and London: Cornell University Press, 2015. 444 p.

Khalid, A. The Roots of Uzbekistan: Nation making in the early Soviet Union // Uzbekistan: political order, societal changes, and cultural transformations / ed. by M. Laruelle. Washington, D.C.: The George Washington University, 2017. P. 1-5.

Laruelle, M. The Nation narrated: Uzbekistan's Political and cultural nationalism. London; New York, 2016.

Liu, M. Central Asia in the Post-Cold War World // Annual Review of Anthropology. 2011. Vol. 40. P. 115-131.

Liu, M. Detours from utopia on the Silk Road: ethical dilemmas of neoliberal triumphalism // Central Eurasian Studies Review. 2003. Vol. 2. № 2.

Lobacheva, N. On the History of the Paranja // Anthropology & Archeology of Eurasia. 1997. Vol. 36. № 2. P. 63-90.

Marsden, M. Southwest and Central Asia: Comparison, Integration or Beyond? / ed. by R. Fardon et al. // The SAGE Handbook of Social Anthropology, London: Sage, 2012. P. 340-365.

Megoran, N. Theorizing gender, ethnicity and the nation-state in Central Asia // Central Asian Survey. 2011. Vol. 18. № 1. P. 99-110.

Mesbahi, M. Central Asia and the Caucasus After the Soviet Union: Domestic and International Dynamics. Gainesville, FA: University of Florida Press, 1994.

Min Pun. The East-West Dichotomy: From Orientalism to Postcoloniality // IOSR Journal of

Humanities and Social Science (IOSR-JHSS). 2019. Vol. 24. Issue 1. Ser. 8. P. 75-76.

Montgomery, D. Namaz, Wishing Trees, and Vodka: The Diversity of Everyday Religious Life in Central Asia / in Sahadeo J. & Zanca R. (eds) // *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007. P. 355-370.

Myer, W. Islam and Colonialism: Western Perspectives on Soviet Asia, London–New York: Routledge & Curzon, 2002. P. 207-237.

Pétric, B.-M. Uzbekistan Is Not a Society Based on the Ethnic Principle, But It Can Become That // *Anthropology & Archeology of Eurasia*. 2006. Vol. 44. № 4. P. 64-69.

Rafiq, A. Orientalism and Western Academia [Электронный ресурс] URL: https://www.academia.edu/36621637/ORIENTALISM_AND_WESTERN_ACADEMIA (дата обращения: 02.08.20).

Rasanagayam, J. Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience. Cambridge University Press, 2011. 213 p.

Roy, O. The New Central Asia: The Creation of Nations, New York: New York University Press, 2000. 222 p.

Said, E. Orientalism. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978. 368 p.

Said, E. Orientalism: Western Conceptions of the Orient. New Delhi: Penguin Books, 2001. 396 p.

Schoeberlein-Engel, J. Identity in Central Asia: Construction and Contention in the Conceptions of “Özbek”, “Tâjik”, “Muslim”, “Samarqandi” and Other Groups, PhD diss., Harvard University Press, 1994.

Zanca, R. Life in a Muslim Uzbek Village: Cotton Farming After Communism, Wadsworth: Cengage Learning, 2011. 212 p.

References

Abashin, S. N. (2014), “From editorial board”, *Antropologicheskii forum* [Anthropological forum], 28, 137-140 (in Russ.).

Abramson, D. and Karimov, E. (2007), “Sacred Sites, Profane Ideologies: Religious Pilgrimage and the Uzbek State”, in Sahadeo, J. & Zanca, R. (eds), *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 319-338.

Adams, L. (1999), “Celebrating independence: arts, institutions, and identity in Uzbeki-

stan”, Ph.D. Thesis, Sociology, University of California, Berkeley.

Adams, L. (1999), “Invention, institutionalization and renewal in Uzbekistan’s national culture”, *European journal of cultural studies*, 2 (3), 355-373.

Akbarzadeh, Sh. (1997), “The political shape of Central Asia”, *Central Asian Survey*, 16, (4), 517-542. (a)

Akbarzadeh, Sh. (1997), “A note on shifting identities in the Ferghana valley”, *Central Asian Survey*, 16 (1), 65-68. (b)

Akbarzadeh, Sh. and Saeed, A. (2003), *Islam and political legitimacy*, London: Routledge Curzon, UK.

Akiner, Sh. (1997), “Melting pot, salad bowl – cauldron? Manipulation and mobilization of ethnic and religious identities in Central Asia”, *Ethnic and Racial Studies*, 20 (2), 362-398.

Alexander, C. (2015), “The Anthropology of Central Asia”, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, vol. 3, 2nd ed., Elsevier, Oxford, 316-322.

Askarov, M. (2020), “Book review. Mongolia: a political history of the land and its people”, *Ethnic and Racial Studies*, DOI: 10.1080/01419870.2020.1824002.

Askarov, M. (2020), “English-speaking anthropology on the nature of Uzbek identity in the late 19th – early 20th centuries”, *Bulletin of Anthropology*, 1 (49), DOI: 10.33876/2311-0546/2020-49-1/239-258 (in Russ.).

Askarov, M. M. (2019), “Analysis of categories of identity in the late 20th – early 21st centuries on the territory of modern Uzbekistan (based on English-language materials)”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 5 (4), 62-77, DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-4-0-6 (in Russ.).

Bayburin, A. (2004), “Editor’s Note”, *Antropologicheskii forum*, 1, 96-97 (in Russ.).

Bennigsen, A. (1971), “Islamic or local consciousness among Soviet Muslims”, in Allworth, E. (ed.), *Soviet Nationality Problems*, Columbia University Press, New York.

Bennigsen, A. (1972), “The Muslims of European Russia and the Caucasus”, in Vucinich, W. (ed.), *Russia and Asia: Essays on the influence of Russia on the Asian Peoples*, Hoover Institute Press, Stanford, CA.

Bennigsen, A. (1975), “Islam in the Soviet Union: The religious factor and the nationality problem”, in Bociurkiw, B. and Strong, J. (eds),

Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe, Macmillan, London, UK.

Bennigsen, A. (1977), "Modernisation and conservatism in Soviet Islam", in Dunn, D. (ed.), *Religion and Modernization in the Soviet Union*, Westview, Boulder, CO.

Bennigsen, A. (1978), "Islam in the Soviet Union: Religious and national problems", *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*, Carleton University Press, Ottawa.

Bennigsen, A. and Broxup, M. (1982), *The Islamic Threat to the Soviet State*, Croom Helm, London, UK.

Bennigsen, A. and Lemercier-Quelquejay, C. (1979), "'Official' Islam in the Soviet Union", *Religion in Communist Lands*, 7 (III), 148-159. (a)

Bennigsen, A. and Wimbush, S. (1979), *Muslim National Communism in the Soviet Union: a Revolutionary Strategy for the Colonial World*, Chicago University Press, Chicago.

Bennigsen, A. and Wimbush, S. (1985), *Muslims of the Soviet Empire*, Hurst, London, UK.

Carrère d'Encausse, H. (1974), "Islam in the Soviet Union: Attempts at Modernisation", *Religion in Communist Lands*, 2 (4-5), 12-20.

Chari, S. and Verdery, K. (2009), "Thinking between the posts: postcolonialism, post-socialism, and ethnography after the Cold War", *Comp. Stud. Soc. History*, 51 (6), 6-34.

Doi, M. M. (2002), *Gesture, Gender, Nation. Dance and Social Change in Uzbekistan*, Bergin & Garvey, London, UK.

Edgar, A. (2004), *Tribal Nation: The Making of Soviet Turkmenistan*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Edgar, A. (2006), "Bolshevism, Patriarchy, and the Nation: The Soviet 'Emancipation' of Muslim Women in Pan-Islamic Perspective", *Slavic Review*, 65.

Esenova, S. (2002), "Soviet Nationality, Identity, and Ethnicity in Central Asia: Historic Narratives and Kazakh Ethnic Identity", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 22 (1), 11-38.

Ferrando, O. (2008), "Manipulating the Census: Ethnic Minorities in the Nationalizing States of Central Asia", *Nationalities Papers*, 36 (3), 489-520.

Ferrando, O. (2011), "Soviet population transfers and interethnic relations in Tajikistan:

assessing the concept of ethnicity", *Central Asian Survey*, 30 (1), 39-52.

Fierman, W. (2004), "On Uzbek 'Nationalization'", *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 44 (4), 80-85.

Fierman, W. (2006), "Language and education in post-Soviet Kazakhstan: Kazakh-medium instruction in urban schools", *The Russian Review*, 65 (1), 98-116.

Fierman, W. (2009) "Identity, Symbolism, and the Politics of Language in Central Asia", *Europe-Asia Studies*, 61 (7), 1207-1228.

Gorshenina, S. (2016), "'Central Asia': No More Than a 'Label' for a Complex Historical and Cultural Region with Changing Borders", *Antropologicheskii forum* [Anthropological forum], 28, 40-47 (in Russ.).

Hanson, S. (2004), "Central Asia and the Caucasus in the Contemporary Social Sciences", *Social Science Research Council Items and Issues*, 5 (1-2), 20-21.

Hierman, B. (2015), "Central Asian Ethnicity Compared: Evaluating the Contemporary Social Salience of Uzbek Identity in Kyrgyzstan and Tajikistan", *Europe-Asia Studies*, 67 (4), 519-539.

Hirsch, F. (2005), *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Cornell University Press, Ithaca.

Iban'yez-Tirado, D. and Marsden, M. (2016), "Anthropological Studies of Central Asia in Western Science", *Antropologicheskii forum* [Anthropological forum], 28, 51-52 (in Russ.).

Kamp, M. (2006), *The new woman in Uzbekistan: Islam, modernity, and unveiling under communism*, University of Washington Press, USA.

Kamp, M. (2014), "Women-initiated unveiling: state-led campaigns in Uzbekistan and Azerbaijan", *Anti-veiling campaigns in the Muslim World*, in Cronin, S. (ed.), Routledge, London and New York.

Kandiyoti, D. (2007), "The politics of gender and the Soviet paradox: neither colonized, nor modern?", *Central Asian Survey*, 26 (4).

Khalid, A. (2007), *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*, University of California Press, Berkley.

Khalid, A. (2015), *Making Uzbekistan: nation, empire, and revolution in the early USSR*, Cornell University Press, Ithaca and London, Greece and UK.

- Khalid, A. (2017), "The Roots of Uzbekistan: Nation making in the early Soviet Union", *Uzbekistan: political order, societal changes, and cultural transformations*, in Laruelle, M. (ed.), The George Washington University, Washington, D.C., 1-5.
- Khodzhaev, A. (2004), *Chinese factor in Central Asia*. Publishing house "Fan" of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan (in Russ.).
- Laruelle, M. (2016), *The Nation narrated: Uzbekistan's Political and cultural nationalism*, London; New York.
- Liu, M. (2011), "Central Asia in the Post-Cold War World", *Annual Review of Anthropology*, 40, 115-131.
- Liu, M. (2003), "Detours from utopia on the Silk Road: ethical dilemmas of neoliberal triumphalism", *Central Eurasian Studies Review*, 2 (2).
- Lobacheva, N. (1997), "On the History of the Paranja", *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 36, 2, 63-90.
- Marsden, M. (2012), "Southwest and Central Asia: Comparison, Integration or Beyond?", *The SAGE Handbook of Social Anthropology*, in Fardon, R. et al. (eds), Sage, London, 340-365.
- Megoran, N. (2011), "Theorizing gender, ethnicity and the nation-state in Central Asia", *Central Asian Survey*, 18 (1).
- Mesbahi, M. (1994), *Central Asia and the Caucasus After the Soviet Union: Domestic and International Dynamics*, Gainesville, University of Florida Press, FA.
- Min Pun (2019), "The East-West Dichotomy: From Orientalism to Postcoloniality", *IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)*, 24 (1), ser. 8, 75-76.
- Montgomery, D. (2007), "Namaz, Wishing Trees, and Vodka: The Diversity of Everyday Religious Life in Central Asia", in Sahadeo J. & Zanca R. (eds), *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Myer, W. (2002), *Islam and Colonialism: Western Perspectives on Soviet Asia*, Routledge & Curzon, London-New York, 207-237.
- Pétric, B.-M. (2006), "Uzbekistan Is Not a Society Based on the Ethnic Principle, But It Can Become That", *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 44 (4), 64-69.
- Rafiq, A. Orientalism and Western Academia [Online], available at: https://www.academia.edu/36621637/ORIENTALISM_AND_WESTERN_ACADEMIA (Accessed 02 August 2020).
- Rasanagayam, J. (2011), *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rivz, M. (2014), "Anthropology of Central Asia Ten Years After 'State of the Field': Is the Glass Half Full or Half Empty?", *Antropologicheskiiy forum*, [Anthropological forum], 20, 61-66 (in Russ.).
- Rivz, M. (2016), "Track, trajectory, pressure point: how to rethink 'regional studies' in the age of migration" *Antropologicheskiiy forum* [Anthropological forum], 28, 97-116 (in Russ.).
- Roy, O. (2000), *The New Central Asia: The Creation of Nations*, New York University Press, New York.
- Said, E. (1978), *Orientalism*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley.
- Said, E. (2001), *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, New Delhi.
- Schoeberlein-Engel, J. (1994), "Identity in Central Asia: Construction and Contention in the Conceptions of 'Özbek', 'Tajik', 'Muslim', 'Samarqandi' and Other Groups", Ph.D. Thesis, Harvard University Press, Harvard.
- Smit, S. (2004), *Antropologicheskiiy forum* [Anthropological forum], 1, 77-78 (in Russ.).
- Sokolovskiy, S. (2004), "The Heraclitus Principle (Three Hypotheses on the Causes of Changing Traditions in Anthropological Research)", *Antropologicheskiiy forum* [Anthropological forum], 1, 84-85 (in Russ.).
- Trevizani, T. (2016), "On Thin Ice: The Significance and Perspectives of Anthropology in Central Asia", *Antropologicheskiiy forum* [Anthropological forum], 28, 122-125 (in Russ.).
- Zanca, R. (2011), *Life in a Muslim Uzbek Village: Cotton Farming After Communism*, Cengage Learning, Wadsworth.
- Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.
Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Аскарлов Мирзохид Махаммаджон угли, доктор философии (PhD) по историческим наукам, преподаватель кафедры истории народов Центральной Азии и этнологии, Ташкентский государственный университет востоковедения, ул. Шахрисабз, д. 25, г. Ташкент, 100060, Республика Узбекистан; *mir-zokhid.askarov90@gmail.com*

ABOUT THE AUTHOR:

Mirzokhid M. Askarov, Doctor of Philosophy (PhD) in Historical Sciences, Lecturer at the Department of History of the Peoples of Central Asia and Ethnology, Tashkent State University of Oriental Studies, 25 Shakhrisabz St., Tashkent, 100060, Republic of Uzbekistan; *mir-zokhid.askarov90@gmail.com*