

Институт научной информации по общественным наукам
Российской академии наук
(ИНИОН РАН)

Вестник культурологии

Научный журнал

№ 3 (106)
2023

Выходит 4 раза в год
Издается с 1992 года

Учредитель

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт научной информации по общественным наукам
Российской академии наук

Редакция

Гл. ред. *О.В. Кулешова* – кандидат филол. наук, ИНИОН РАН, Москва, РФ

Технический редактор и секретарь издания *Т.Н. Гончарова*,

ИНИОН РАН, Москва, РФ

Редакционная коллегия

Г.Н. Андреева – кандидат юридических наук, ИНИОН РАН, Москва, РФ

А. Главачек – доктор педаг. наук, Карлов университет, Прага, Чехия

Т.В. Володина – доктор филол. наук, Центр изучения белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси, Минск, Белоруссия

А.В. Дроздова – доктор культурологии, Гуманитарный университет, Екатеринбург, РФ

И.А. Едошина – доктор культурологии, Костромской государственный университет им. Н.А. Некрасова, Кострома, РФ

Д.Н. Замятин – доктор культурологии, Высшая школа урбанистики ВШЭ, Москва, РФ

А.В. Костина – доктор культурологии, доктор философии, Институт фундаментальных и прикладных исследований, Московский гуманитарный университет, Москва, РФ

Т.Н. Красавченко – доктор филол. наук, ИНИОН РАН, Москва, РФ

С.Я. Левит – кандидат филос. наук, ИНИОН РАН, Москва, РФ

И.В. Леонов – доктор культурологии, Санкт-Петербургский государственный институт культуры, Санкт-Петербург, РФ

И.И. Лисович – доктор культурологии, кандидат филологических наук, РАНХиГС при Президенте РФ, Московский гуманитарный университет, Москва, РФ

Н.Т. Пахсарьян – доктор филол. наук, ИНИОН РАН, МГУ, Москва, РФ

И.И. Ремезова – кандидат филос. наук, ИНИОН РАН, Москва, РФ

Е.В. Сальникова – доктор культурологии, Государственный институт искусствознания, Москва, РФ

Л.В. Скворцов – доктор филос. наук, ИНИОН РАН, Москва, РФ

У. Фрёшле – доктор филол. наук, Технический университет Дрездена, Дрезден, Германия

А.И. Шамина–Великанова – доктор культурологии, Центр изучения религий РГГУ, Москва, РФ

В.Г. Шукин – доктор гуманитарных наук, Ягеллонский университет, Институт восточно-славянской филологии, Краков, Польша

Вестник Культурологии включен: в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень ВАК рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки: 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология), 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки).

Издание включено в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–74023

ISSN 2658–3291

DOI: 10.31249/hoc/2023.03.00

© ИНИОН РАН, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

Тема номера: «От знака к символу:
тенденции культуры»
(продолжение)

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

<i>Фаритов В.Т.</i> Символы абсолютной полноты бытия: метафизическая и постметафизическая модели	9
<i>Цибизова И.М.</i> Феномен викторианской сказки в британской культуре и его роль в формировании национальной ментальности	22
<i>Лавренова О.А.</i> Символика цвета в культурном ландшафте	45
<i>Фаис-Леутская О.Д.</i> К вопросу о мифологическом бестиарии Сардинии	61
<i>Юрченко Т.Г.</i> Нарушитель спокойствия – Маурицио Каттелан, или Традиции дадаизма сегодня.....	79

АНТРОПОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

<i>Котович О.В.</i> Символ-архетип имени в социокультурном пространстве этноса	98
<i>Семенова С.Ю.</i> Личная примета: структура и соотнесенность с другими индивидуальными знаками	116
<i>Душенко Константин.</i> Национальная мегаломания в языке XIX века: введение в проблематику	132
<i>Поляков А.М.</i> Психологический смысл символа и символических форм.....	147
<i>Бодина Е.А.</i> Символы как предмет изучения в образовательном учреждении	165
<i>Урмина И.А.</i> Контексты культурной символизации в современных коммуникационных процессах	174

АНТРОПОЛОГИЯ ДОБРА И ЗЛА

<i>Андреева Г.Н.</i> Идеи добра и зла в конституциях	192
<i>Кулешова О.В.</i> Образы русской классики как провозвестники грядущих вызовов	211

РЕЦЕНЗИИ НА КНИГИ

<i>Закревская Е.А.</i> Рецензия на кн.: <i>Аксенов В.Б.</i> Слухи, образы, эмоции: массовые настроения россиян в годы войны и революции (1914–1918).....	223
--	-----

КОНФЕРЕНЦИИ

<i>Старостина А.Б.</i> XV Международная конференция по азиатским исследованиям в Израиле: краткий обзор	231
--	-----

Institute of Scientific Information for Social Sciences
of the Russian Academy of Sciences
(INION RAN)

Herald of Culturology

Scientific journal

N 3 (106)
2023

Published since 1992
4 Issues per year

Founders

Federal State Budgetary Institution of Science
Institute of Scientific Information for Social Sciences
Russian Academy of Sciences

The editor of the Herald of Culturology

Chief editor *Olga Kuleshova* – PhD in Philology, INION, Moscow, Russia

Tatyana Goncharova – Secretary and Technical editor of the publication, INION, Moscow, Russia

Editorial board

Galina Andreeva – PhD in Law, INION, Moscow, Russia

Antonin Glavachek – Doctor of Sciences in Pedagogy, Charles University, Prague, Czech Republic

Tatyana Volodina – Doctor of Sciences in Philology, Center for the Study of Belarusian Culture, Language and Literature of the National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Belarus

Alla Drozdova – Doctor of Sciences in Culturology, Humanities University, Yekaterinburg, Russia

Irina Edoshina – Doctor of Sciences in Culturology, Kostroma State University named after N.A. Nekrasov, Kostroma, Russian Federation

Dmitriy Zamyatin – Doctor of Sciences in Culturology, HSE Graduate School of Urban Studies, Moscow, Russia

Anna Kostina – Doctor of Sciences in Culturology, Doctor of Sciences in Philosophy, Institute of Fundamental and Applied Research, Moscow Humanitarian University, Moscow, Russian Federation

Tatyana Krasavchenko – Doctor of Sciences in Philology, INION, Moscow, Russia

Svetlana Levit – PhD in Philosophy, INION, Moscow, Russia

Ivan Leonov – Doctor of Sciences in Culturology, St. Petersburg State Institute of Culture, St. Petersburg, Russia

Inna Lisovich – Doctor of Sciences in Culturology, Candidate of Philological Sciences, RANEPa under the President of the Russian Federation, Moscow University for the Humanities, Moscow, Russia

Natalya Pakhsaryan – Doctor of Sciences in Philology, INION, Moscow State University, Moscow, Russia

Irina Remezova – PhD in Philosophy, INION, Moscow, Russia

Ekaterina Salmikova – Doctor of Sciences in Culturology, State Institute of Art Studies, Moscow, Russia

Lev Skvortsov – Doctor of Sciences in Philosophy, INION, Moscow, Russia

Ulrich Freschle – Doctor of Sciences in Philology, Technical University of Dresden, Dresden, Germany

Anna Shmain-Velikanova – Doctor of Sciences in Culturology, Center for the Study of Religions, RSUH, Moscow, Russia

Vasily Shchukin – Doctor of Sciences in Humanities, Jagiellonian University, Institute of East Slavic Philology, Krakow, Poland

The Herald of Culturology is included: in the Russian Science Citation Index; in the Higher Attestation Commission list of leading scientific magazines and other editions for publishing PhD research findings.

Peer-reviewed publications fall within the following research area:

5.10.1. Theory and history of culture, art (cultural studies),

5.10.1. Theory and history of culture, art (philosophical sciences)

The publication is included in the Russian science citation index (RSCI)

ISSN 2658–3291

DOI: 10.31249/hoc/2023.03.00

© INION RAN, 2023

CONTENTS

Theme of the issue: “From sign to symbol. Cultural trends” (continuation)

PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Faritov V.T.</i> Symbols of the absolute fullness of being: metaphysical and post-metaphysical models	9
<i>Tsibizova I.M.</i> The phenomenon of the Victorian Fairy Tale in the British culture and its role in the formation of the national mentality	22
<i>Lavrenova O.A.</i> The symbolism of color in the cultural landscape	45
<i>Fais-Leutskaja O.D.</i> On the question of the mythological bestiary of Sardinia	61
<i>Yurchenko T.G.</i> Troublemaker Maurizio Cattelan, or the traditions of Dadaism today	79

ANTHROPOLOGY OF CULTURE

<i>Kotovitch O.V.</i> The symbol is the archetype of the name in the socio-cultural space of the ethnos	98
<i>Semenova S.Yu.</i> Individual prognostic sign (omen): Structure and relations with other individual signs	116
<i>Dushenko Konstantin V.</i> The National Megalomania in the Language of the 19th Century: an Introduction to the Issues	132
<i>Polyakov A.M.</i> Psychological Meaning of Symbol and Symbolic Forms	147
<i>Bodina E.A.</i> Symbols as a subject of study in an educational institution	165
<i>Urmina I.A.</i> Contexts of cultural symbolization in modern communication processes	174

ANTHROPOLOGY OF GOOD AND EVIL

<i>Andreeva G.N.</i> Ideas of good and evil in constitutions	192
<i>Kuleshova O.V.</i> Images of Russian Classics as harbingers of coming challenges	211

BOOK REVIEWS

Zakrevskaya E.A. Book review: Aksyonov V.B. Rumors, images, emotions. Crowd attitudes in Russia during the War and Revolution (1914–1918). 223

CONFERENCES

Starostina A.B. 15th International Conference of Asian Studies in Israel:
Short Overview 231

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 111

DOI: 10.31249/hoc/2023.03.01

*Фаритов В.Т.**

СИМВОЛЫ АБСОЛЮТНОЙ ПОЛНОТЫ БЫТИЯ: МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ И ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКАЯ МОДЕЛИ[©]

Аннотация. В статье осуществляется сравнительное исследование учений Ф. Ницше и Н.О. Лосского. Выявляются точки пересечения постметафизического и метафизического дискурсов в истории европейской и русской философии. Основное внимание сосредоточено на анализе путей концептуализации феноменов жизни и истории в учениях Ницше и Лосского.

Ключевые слова: метафизика; жизнь; история; эволюция; Ницше; Лосский; русская философия; философская компаративистика.

Поступила: 28.04.2023

Принята к печати: 11.05.2023

** Фаритов Вячеслав Тависович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук Самарского государственного технического университета. Самара, Россия; vfar@mail.ru*

Faritov Vyacheslav Tavisovich – DSc in Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences and Humanities of the Samara State Technical University. Samara, Russia; vfar@mail.ru

© Фаритов В.Т., 2023.

Для цитирования: Фаритов В.Т. Символы абсолютной полноты бытия: метафизическая и постметафизическая модели // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 9–21. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.01

Faritov V.T.

Symbols of the absolute fullness of being: metaphysical and post-metaphysical models

Abstract. The article carries out a comparative study of the teachings of F. Nietzsche and N.O. Lossky. Points of intersection of post-metaphysical and metaphysical discourses in the history of European and Russian philosophy are revealed. The main attention is focused on the analysis of the ways of conceptualizing the phenomena of life and history in the teachings of Nietzsche and Lossky.

Keywords: metaphysics; life; history; evolution; Nietzsche; Lossky; Russian philosophy; philosophical comparison.

Received: 28.04.2023

Accepted: 11.05.2023

For quoting: Faritov V.T. Symbols of the absolute fullness of being: metaphysical and post-metaphysical models // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 9–21. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.01

Философская компаративистика представляет собой один из наиболее креативных методов историко-философского исследования. Эвристический потенциал данного подхода состоит в том, что именно на стыке разных дискурсов происходит значительное повышение уровня генерации и извлечения смыслов. Более того, сам историко-философский процесс никогда не представлен в монологической форме, но разворачивается в качестве сложного диалога или, точнее, полилога, сопрягающего гетерогенные временные и культурно-исторические пласты. История философии – это диалог сквозь века и тысячелетия. В связи с этим философская компаративистика не является внешним сопоставлением различных учений и направлений. Это анализ, раскрывающий внутренний механизм самого историко-философского процесса. И это метод, позволяющий осуществить ге-

нерацию новых смыслов. Таким образом, не будет преувеличением сказать, что философская компаративистика – это метод самой философии, поскольку сама философия есть не что иное, как извлечение и генерация смыслов. В пределе философия как метафизика представляет собой конституирование *символических смыслов*, то есть таких смыслов, которые образуются на стыке и пересечении двух гетерогенных пластов бытия: трансцендентного и имманентного.

Философская компаративистика как метод, осуществляющий экспликацию пересечения гетерогенных дискурсивных формаций, особенно плодотворна для исследований в области истории русской философии. Русская философия существует на стыке таких крупных метадискурсивных образований, как европейская метафизика и богословие православной церкви [Хоружий, 1998]. Ситуация осложняется тем, что сама европейская метафизика также характеризуется пересечением гетерогенных дискурсивных формаций – наследие античного платонизма пересекается с западным христианским богословием. Таким образом, русская философия конституируется на основе сложного взаимопересечения сразу нескольких крупных и самобытных дискурсивных формаций.

Данный тезис раскроем на материале компаративного анализа философии Н.О. Лосского¹. Учение Н.О. Лосского представляет собой результат образования смыслов на пересечении достаточного большого количества гетерогенных концептуально-смысловых пластов. Это и персонализм Лейбница, постметафизическая философия М. Шелера, метафизика всеединства В.С. Соловьёва, наследие восточных Отцов Церкви. Это то, что лежит на поверхности, что заметно «невооруженному глазу». Менее очевидными, но не менее значимыми являются пересечения с философским учением Ф. Ницше. Между тем Лосский сам неоднократно вступает в диалог с наследием Ницше, а в «Условиях абсолютного добра» даже посвящает несколько страниц анализу истории души Ницше. При этом Лосский никогда не был ницшеанцем, не принадлежал к числу последователей философа (каковых в русской философии немало). Тем более интересны и значимы параллели философских учений Лосского и Ницше. В свою очередь, фило-

¹ Опыт компаративного исследования учения Н.О. Лосского см.: [Балановский, 2021а; Балановский, 2021б].

софия Ницше представляет собой кризисный феномен европейской метафизики. Это означает, что основной интенцией учения Ницше является тотальная деструкция наследия западной метафизики и поиск иных путей и направлений философского мышления. Однако и русская философия во многом формируется в качестве ответа на событие кризиса европейской метафизики. Этим обстоятельством в первую очередь обуславливается факт параллелей в философии Лосского и Ницше.

Философия жизни в учениях Ф. Ницше и Н.О. Лосского

В ситуации кризиса европейской метафизики Фридрих Ницше осуществляет переориентацию философской мысли с поиска трансцендентных первооснов бытия на понимание жизни в качестве бытия. Лосский, на первый взгляд, реализует самую что ни на есть традиционную, почти средневековую, форму метафизики. Однако при более внимательном рассмотрении обнаруживается, что метафизика Лосского есть метафизика жизни. В свою очередь, философия жизни Ницше – при всем его критическом настрое по отношению к западной форме метафизики – также представляет собой метафизику жизни – поскольку Ницше ориентирован на раскрытие жизни в качестве абсолютной полноты бытия. Поиск условий достижения абсолютной полноты бытия составляет основную интенцию учений как Лосского, так и Ницше.

Жизнь в учении Лосского представлена в качестве достаточно сложного, многоуровневого и многоаспектного феномена. Русский философ далек от натурализма, сводящего жизнь к биологическим процессам. Биологическая жизнь – лишь ступень в общем процессе становления жизни. И эта ступень должна быть преодолена, должна быть возвышена до уровня сверхбиологической жизни, в которой только и возможна абсолютная полнота бытия. Отсюда исходит принципиально антидарвинистская позиция Лосского в понимании феномена эволюции. *Биологическая* жизнь не реализует абсолютной полноты бытия, не является абсолютной ценностью и не воплощает абсолютных ценностей. Поэтому она подлежит не сохранению, но преодолению: «Биологическая жизнь, не будучи абсолютной полнотой бытия, не составляет никакому существу совершенного удовлетворения, поэтому она состоит всегда не столько из актов самосохранения, сколько из

актов творческого преобразования и искания новых путей» [Лосский, 2011, с. 80]. Но аналогичные тенденции в философском осмыслении жизни представлены и у Ницше. Ницше тоже не был склонен ни к натурализму, ни к дарвинизму. Жизнь для него не природный феномен, но творческий акт самопреодоления и самопревосхождения, акт созидания новых ценностей и поиска новых путей: «И вот какую тайну поведала мне сама жизнь. Смотри, – говорила она, – я то, *что всегда должно преодолевать самое себя*. (Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss). Конечно, вы называете это волей к рождению или стремлением к цели, к высшему, дальнему, более сложному: но все это единое и тайна. Лучше погибну я, чем отрекусь от этого единого; и поистине, где гибель и листопад, там, смотрите, жизнь жертвует собой – ради власти! Пусть буду я борьбой, и становлением, и целью, и противоречием целей; ах, кто угадывает мою волю, угадывает также, какими *кривыми* путями она должна идти! Что бы ни создавала я и как бы ни любила я это, – скоро должна я стать противницей ему и моей любви: так хочет моя воля» [Ницше, 2007, с. 119–120].

Жизнь как перманентный акт самопреодоления (Selbst-Überwindung) Ницше называет волей к власти. Лосский охотно цитирует М. Шелера, реализующего ницшеанское (антидарвиновское) направление в трактовке феномена жизни: «Макс Шелер говорит, что “первичная тенденция жизни есть не приспособление к данной среде, а выход за пределы каждой данной среды, расширение ее и завоевание новой; таким образом, принцип борьбы за существование появляется на сцене, лишь поскольку первичная тенденция выхода за пределы среды застаивается и вместо нее становится преобладающей тенденция простого приспособления к данной среде”» [Лосский, 2011, с. 80]. В основе этого фрагмента – ницшевское разграничение восходящей и нисходящей воли к власти. Выход за пределы данной среды, ее расширение как первичная тенденция жизни есть восходящая воля к власти. Тенденция к приспособлению к данной среде и самосохранению есть нисходящая воля к власти, продукт ослабления первичной установки жизни на самопревосхождение.

Здесь же сразу следует отметить не только сходства, но и отличия в трактовке жизни в учениях Ницше и Лосского. Для Ницше жизнь как воля к власти есть преимущественно трансгрессивный феномен.

Самопреодоление, перерастание данного фактически является здесь самоцелью. Как философ кризиса европейской метафизики Ницше не признает никаких трансцендентных ценностей и горизонтов. Перспектива абсолютной полноты бытия представлена в философии Ницше в виде довольно-таки туманных намеков. Эксплицитно в его учении утверждается самопревосхождение ради самого самопревосхождения. Трансгрессия здесь преобладает над трансценденцией [Фаритов, 2017]. Напротив, у Лосского преодоление жизнью самой себя характеризуется четкой направленностью на трансцендентное: «Неустанное перерастание данной среды всяким существом есть следствие стремления к абсолютному идеалу» [Лосский, 2011, с. 80]. Жизнь есть не просто самопревосхождение, но восхождение к абсолютному идеалу. Трансценденция у Лосского преобладает над трансгрессией.

Указанное различие не отменяет факта наличия общих моментов в философском осмыслении жизни у Лосского и Ницше. Так, Лосский в своем понятии «нормальной эволюции» отнюдь не утверждает простое и однообразное восхождение к идеалу, в абсолютной трансценденности которого потонут и нейтрализуются все различия. Подобный тип нигилистической метафизики для Лосского неприемлем не в меньшей степени, чем для Ницше. Абсолютная полнота бытия предполагает, по Лосскому, не отрицание многообразия и различия, но включение многообразия и различия в высшее единство. Данная установка характерна для богословия православной церкви, понимающей единство не как отрицание множества, но как нераздельное и неслиянное единение [Лосский, 2015]. Поэтому для Лосского «нормальная эволюция» «содействует богатству и разнообразию жизни в целом» [Лосский, 2011, с. 89]. Эволюция представляет собой множество попыток «усложнить жизнь и увеличить свою мощь» [там же, с. 94]. Это свободное искание «более сложных форм жизни» «посредством свободного творчества» [там же, с. 95]. И для Ницше воля к власти представляет собой не что иное, как творческий акт созидания более сложных форм жизни: «Создать хотите вымир, перед которым могли бы преклонить колена, – такова ваша последняя надежда и опьянение» [Ницше, 2007, с. 118]. («Schaffen wollt ihr noch die Welt, vor der ihr knien könnt: so ist es eure letzte Hoffnung und Trunkenheit») [Nietzsche, 2012, S. 446].

Эволюция как свободное восхождение к абсолютной полноте бытия не является, по Лосскому, линейным процессом. Эволюция осуществляется по множеству разнообразных путей, на которых, кроме того, возможны уклонения и блуждания: «...нормальная эволюция совершается по множеству различных путей, идет вверх многими параллельными линиями» [Лосский, 2011, с. 94–95]. В рамках земного существования абсолютная полнота бытия нигде и никем не достигается, но каждый в своем восходящем становлении осуществляет тот или иной аспект этой абсолютной полноты, что способствует «обогащению опыта развивающихся существ» [там же, с. 94]. Абсолютная полнота бытия возможна только в Царствии Божьем. Ницше также видит эту раздробленность и разорванность бытия, также усматривает направление творческой эволюции в созидании высшего единства из этой гетерогенной множественности: «И в том мое творчество и стремление, чтобы собрать и соединить воедино то, что является обломком, загадкой и ужасной случайностью» [Ницше, 2007, с. 146]. Но, как уже было сказано, в философии Ницше отсутствует трансцендентный горизонт в качестве пути и направленности эволюции. Ницше хочет утверждения абсолютной полноты бытия в этом, имманентном мире – отсюда его учение о вечном возвращении как кульминационный момент всей его философии. Вечное возвращение осуществляет онтологическое расширение каждого мгновения земного, временного существования до вечности, до абсолютной полноты бытия [Левит, 2016]. Это фактически единственный путь достижения абсолютной полноты бытия в ситуации смерти Бога. Для Лосского такой путь не является истинным. Вместе с тем учение Ницше привлекает внимание Лосского в качестве сложного примера творческой эволюции.

История души Ницше в свете философской рефлексии Лосского

В учении Лосского не существует единого истинного пути восхождения к абсолютной полноте бытия. Эволюция представлена множеством параллельных линий. Причем не все пути ведут к цели, некоторые уводят в сторону, другие принимают характер противления: «кроме множества различных линий восхождения вверх, возможны и линии эволюции, заводящие вбок, в тупики, высвобождение из которых требует героических усилий. Мало того, как сказано раньше, эво-

люция может направляться и вниз по линии, ведущей к удалению от Царства Божия: она может быть или сознательной, или инстинктивной борьбой против Бога и против ценностей Царства Божия. Имея характер накопления сил и способностей для возрастания в зле, она заслуживает названия *сатанинской эволюции*» [Лосский, 2011, с. 95].

Случай Ницше не является для Лосского примером сатанинской эволюции. Но не является он и одной из множества линий восхождения вверх. История души Ницше в свете философского учения Лосского есть линия эволюции, заводящая вбок, в тупик. Богоборчество Ницше представляет собой явление производное, результат отталкивания от чего-то отрицательного, а именно – от несовершенных представлений о Боге. Ницше обладал чрезмерной чувствительностью ко всяким проявлениям пошлости и слабости и одновременно повышенной требовательностью к чистоте и добродетели. Несоответствие фактической действительности высоким идеалам привело Ницше к гипертрофированной подозрительности в отношении всякого идеала. Результатом стала производная гордыня как защитная реакция: «...все эти условия могли создать в душе Ницше стремление к бегству от мира и от себя самого в аффектированную стилизацию гордости, воли к власти, жестокости и неверия в Бога. Он сам прозревал эти основы своего не столько отрицания Бога, сколько отталкивания от тех несовершенных представлений о Боге, которые отчасти создавал он сам, отчасти приписывал другим людям» [Лосский, 2011, с. 240].

Таким образом, согласно Лосскому, богоборчество Ницше отделено от богопочитания достаточно тонкой гранью. Отказ от трансцендентного и абсолютизация имманентного уведут Ницше на сторонний путь, не позволяющий осуществить то, что Лосский определяет в качестве «нормальной эволюции». Но сама установка на нормальную эволюцию, то есть на достижение абсолютной полноты бытия, у Ницше сохранилась. Именно это стремление к абсолютной полноте бытия составляет основное содержание всей философии Ницше. Его учение о сверхчеловеке, весь его пафос превосхождения человека в его фактическом состоянии, есть по сути искаженный вариант христианского учения об обожении. Ницше идет по пути достижения абсолютной полноты бытия в обособлении от Бога. Лосский характеризует такой путь в качестве тупикового: «Но и в обособлении от Бога одними собственными усилиями тварное ограниченное существо не может

достигнуть абсолютной полноты бытия, мыслимой в понятии обожения» [Лосский, 2011, с. 47]. Для Лосского приемлем путь, указанный Отцами Церкви, путь обожения по благодати, путь, не ставящий человека на место Бога, но утверждающий его в качестве соучастника Божественной жизни: «Остается мыслимым поэтому лишь третий путь: оставаясь до конца отличным от Бога, тварное существо может удостоиться тесного союза с Богом, благодаря которому все деятельности его будут осуществляться в интимной связи с Божественною жизнью, и, таким образом, оно будет активно соучаствовать в абсолютной полноте бытия. Такое поднятие на высоту Божественной жизни, происходящее с помощью Божией, Отцы Церкви называют обожением по благодати» [там же].

Мотивы, по которым Ницше отклонился от указанного пути, нельзя считать сугубо личными. Кризис метафизики, событие смерти Бога, восхождение нигилизма – это не только индивидуальные размышления и переживания Ницше, но и факт истории культуры. История души Ницше в этом плане не является частным случаем, но обладает универсальной и исторической значимостью. То, что Ницше переживал один, впоследствии станет основным мотивом духовной жизни европейской цивилизации.

История культуры и человечества в философии Ницше и Лосского

Лосский формулирует тезис, созвучный основополагающим интенциям ницшевской антропологии и историософии: «Тип жизни, осуществляемый земным человечеством, есть одна из возможных промежуточных ступеней на пути к более высоким формам жизни» [там же, с. 330]. «Человек есть нечто, что должно превзойти», – говорит Заратустра. И далее: «Вы только мост; пусть высшие перейдут через вас! Вы – ступени; не сердитесь же на того, кто по вам поднимается на *свою* высоту! Быть может, из семени вашего некогда вырастет настоящий сын и совершенный наследник мой, – но это еще далеко. Не вам принадлежит наследство и имя мое» [Ницше, 2007, с. 285].

Обращает на себя внимание мессианический тон данного высказывания. Соответствующая лексика («из семени вашего», «сын и настоящий наследник мой», «имя мое»: «Aus eurem Samen mag auch

mir einst ein ächter Sohn und vollkommener Erbe wachsen: aber das ist ferne. Ihr selber seid Die nicht, welchen mein Erbgut und Name zugehört») заставляет вспомнить писания ветхозаветных пророков. В своих книгах Ницше живет устремлением к тому, что в творениях Отцов Церкви представлялось как жизнь будущего века. И хотя Ницше пытается помыслить этот горизонт без Бога, мессианическая направленность его мысли прослеживается достаточно четко [Агамбен, 2018]. Ведь недаром старый папа говорит Заратустре, что Бог обратил его к безбожию, и Лосский цитирует это место [Лосский, 2011, с. 240].

Подобная установка приводит к тому, что история человечества мыслится нелинейно. Это характерно как для Ницше, так и для Лосского. Оба мыслителя отрицают линейный прогресс в истории. «Человек как вид *не* прогрессирует», – отмечает Ницше, предостерегая вульгарно-дарвинистские интерпретации его учения о сверхчеловеке [Ницше, 2006, с. 29]. «В истории человечества нет линейного прогресса», – пишет Лосский [Лосский, 2011, с. 329]. «Несколько веков совершенствования сменяются периодами упадка, и человечеству вновь приходится бороться за те принципы и блага духовной жизни, которые, казалось, были уже прочно завоеваны» [там же, с. 329]. «Земной человеческий прогресс есть лишь небольшое движение вперед на пути к обожению» [там же, с. 330].

При этом не следует упускать из виду значимые различия в исторических воззрениях Ницше и Лосского. Лосский метафизичен, в его концепции самая существенная часть истории народов проходит в плоскости трансцендентного и, следовательно, от нас сокрыта: «Каждый народ есть живое органическое целое, во главе которого стоит личность народа, субъект всей народной жизни. Смерть народа есть распад органической целостности его, выступление из его состава того субъекта, который был организующим центром, и переход к существованию в виде другого народа или даже иногда к сверхнародному бытию, притом, быть может, не на земле» [там же, с. 328]. Деградация и смерть народов как исторических субъектов неизбежна, поскольку является необходимым условием перехода к существованию высшего порядка, где возможно достижение абсолютной полноты бытия. В земном существовании абсолютная полнота бытия невозможна. Поэтому все земное обречено на вырождение и гибель. За которой, однако, возможно дальнейшее созревание. Исторический процесс, таким обра-

зом, вынесен у Лосского в трансцендентное измерение, что само по себе является отступлением от метафизики в ее классическом варианте. С позиции церкви такой подход должен быть признан еретическим, поскольку привносит фактор временности и становления в вечность. Следовало, наоборот, раскрывать вечность во времени и становлении. Придерживаясь этой еретической составляющей своего понимания истории, Лосский пришел к постулированию возможности повторного рождения. Это русский вариант оригеновского учения о предсуществовании душ (которое было признано еретическим).

Ницше постметафизичен. Исторический процесс для него есть диалог сквозь столетия отдельных гениальных личностей. По крайней мере, так мыслил историю молодой Ницше. Впоследствии в его философии появится более сложный компонент в связи с учением о вечном возвращении: «Нужно хотеть исчезнуть, чтобы снова возникнуть – перейти из одного дня в другой. *Превращение* через тысячи душ – вот что должно быть твоей жизнью, твоей судьбой. И в конце концов – снова пожелать пройти все это!» [Ницше, 2010, с. 181]. Отказ от трансцендентного при сохранении установки на достижение абсолютной полноты бытия привел к непомерному расширению сферы имманентного существования. Субъект должен пройти через сотни душ («*Verwandlung durch hundert Seelen*») и хотеть пройти весь этот ряд снова («*diese ganze Reihe noch einmal wollen!*»). Бесконечность возводится в степень бесконечности. И все это вмещается в очерченное рамками земного бытия существование отдельного индивида. Отказываясь от трансцендентного, Ницше стремится расширить имманентное до трансцендентного. Подобное (пост)метафизическое расширение приводит к самонейтрализации наличного бытия – поэтому Ницше говорит, что нужно хотеть исчезнуть: «*Man muß vergehen wollen*». Наличное бытие существует в установленных границах. Если эти границы расширяются до абсолютной полноты бытия, наличное бытие перестает существовать, исчезает. Но Ницше утверждает эту волю к исчезновению в качестве воли к высшему самоутверждению: исчезнуть, чтобы снова возникнуть («*vergehen wollen, um wieder entstehen zu können*»). Исчезнуть в качестве определенного наличного бытия, чтобы стать, точнее, вечно становиться *всем*. Вместо перехода в трансцендентное у Ницше постулируется, таким образом, мерцание

наличного бытия – его постоянное колебание на границы исчезновения и абсолютной полноты бытия.

Выше мы показали, что Лосский реализует ту же интенцию на абсолютную полноту бытия, но не в плоскости имманентного, а в трансцендентном. Сравнительный анализ учений Ницше и Лосского позволил, таким образом, осуществить сопоставление постметафизического и метафизического дискурсов в истории философии. Основным результатом исследования стало раскрытие зон взаимопроникновения и взаимопересечения двух дискурсов. В постметафизическом учении Ницше были выявлены метафизические тенденции, а в метафизическом учении Лосского – постметафизические, ницшеанские мотивы. И метафизический и постметафизический дискурс конституируют символические смыслы – смыслы, образующиеся на стыке разнородных пластов бытия. В метафизическом дискурсе символический смысл образуется на пересечении трансцендентного и имманентного. В постметафизическом дискурсе символический смысл конституируется на стыке наличного бытия и бытия в целом. И в том и в другом случае речь идет о сопряжении конечного и бесконечного в символическом пространстве. Но механизмы их сопряжения в разных типах философских дискурсов различны.

Список литературы

Исследования

Балановский В.В. Вневременность К.Г. Юнга и сверхвременность Н.О. Лосского: компаративный анализ // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. – 2021а. – Т. 25, № 3. – С. 495–512.

Балановский В.В. От развития личности к эволюции общества: К.Г. Юнг и Н.О. Лосский о перспективах человечества // Вопросы психологии. – 2021б. – № 1. – С. 28–37.

Фаритов В.Т. Онтология трансгрессии: Г.В.Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы (из истории метафизических учений). – Санкт-Петербург : Алетейя, 2017. – 442 с.

Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – Москва : Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

Источники

Агамбен Дж. Оставшееся время: комментарий к Посланию к Римлянам. – Москва : Новое литературное обозрение, 2018. – 224 с.

Левит К. Нищевская философия вечного возвращения того же. – Москва : Культурная революция, 2016. – 336 с.

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – Москва : Академический проект : Парадигма, 2015. – 543 с.

Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Основы этики. – Минск : Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – 528 с.

Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. – Москва : Культурная революция, 2010. – Т. 10 : Черновики и наброски 1882–1884 гг. – 640 с.

Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. – Москва : Культурная революция, 2006. – Т. 13 : Черновики и наброски 1887–1889 гг. – 688 с.

Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 томах. – Москва : Культурная революция, 2007. – Т. 4 : Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – 432 с.

Nietzsche F. *Gesammelte Werke*. – Köln : Anaconda Verlag GmbH, 2012. – 1124 S.

References

Balanovskiy, V.V. Vnevremennost' C.G. Jung'a i sverhvvremennost' N.O. Losskogo: komparativnyj analiz [Timelessness of C.G. Jung and super-temporality of N.O. Lossky: Comparative analysis]. In *Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Seriya: Filosofiya*. 2021. V. 25, no. 3, pp. 495–512. (In Russ.)

Balanovskiy, V.V. Ot razvitiya lichnosti k evolyucii obshchestva: C.G. Jung i N.O. Losskij o perspektivah chelovechestva [From personality development to the social evolution: C.G. Jung and N.O. Lossky on the prospects of humankind]. In *Voprosy psichologii*. 2021, no. 1, pp. 28–37. (In Russ.)

Faritov, V.T. *Ontologiya transgressii: G. W. F. Hegel i F. Nietzsche u istokov novoj filosofskoj paradigmy (iz istorii metafizicheskikh uchenij)* [Ontology of transgression: G. W. F. Hegel and F. Nietzsche at the origins of a new philosophical paradigm (from the history of metaphysical doctrines)]. Saint Petersburg, Aletejya, 2017. 442 p. (In Russ.)

Khoruzhiy, S.S. *K fenomenologii askezy* [On the Phenomenology of Asceticism]. Moscow, Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 1998. 352 p. (In Russ.)

*Цибизова И.М.**

**ФЕНОМЕН ВИКТОРИАНСКОЙ СКАЗКИ
В БРИТАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ И ЕГО РОЛЬ
В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ
МЕНТАЛЬНОСТИ**

Аннотация. В статье рассматривается феномен викторианской авторской сказки как самобытного и оригинального литературного жанра и его непосредственная связь с алхимической символикой. Возникший в бурном XIX в. этот жанр отражал серьезные перемены в науке и обществе Британии и стремился подготовить к ним психику читателя. Алхимический процесс использовался как методология в нелегком деле формирования сознательного «я», способного, как полагали, утонуть и раствориться в глубинах недавно открытого бессознательного. Учитывая необходимую стадию нигредо, алхимического разложения с уничтожением предыдущих составляющих, в том числе наследства «дикого детства» и недопустимости возвращения в него, можно констатировать, что этот процесс был довольно суровым и формировал довольно жестокое «эго», гордящееся превосходство цивилизованности над «варварскими народами», подчиненными Британской империей.

* *Цибизова Ирина Михайловна* – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия; itsibizova@mail.ru

Tsibizova Irina Mihaylovna – PhD in Historical Sciences, Researcher of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; itsibizova@mail.ru

Ключевые слова: алхимия; бессознательное; британская литература; ностальгия; символ; сказка; К. Юнг; эго.

Поступила: 01.04.2023

Принята к печати: 20.05.2023

Для цитирования: Цибизова И.М. Феномен викторианской сказки в британской культуре и его роль в формировании национального менталитета // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 22–44. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.02

Tsibizova I.M.

The phenomenon of the Victorian Fairy Tale in the British culture and its role in the formation of the national mentality

Abstract. The article deals with the phenomenon of the Victorian author's fairy tale as an original and original literary genre and its direct connection with alchemical symbolism. Originating in the turbulent 19th century, this genre reflected the rapid changes in British science and society and sought to prepare the reader's psyche for rapid change. The alchemical process was used as a methodology in the difficult task of forming a conscious self that was believed to be able to sink and dissolve into the depths of the newly discovered unconscious. Taking into account the necessary stage of Nigredo, alchemical decomposition with the destruction of the previous components, including the legacy of “wild childhood” and the inadmissibility of returning to it, we can state that this process was quite severe and formed a rather cruel “ego”, proud of the superiority of its civilization over the “barbarian nations” subject to the British Empire.

Keywords: alchemy; British literature; ego; fairy tale; Jung K.; nostalgia; symbol; unconscious

Received: 01.04.2023

Accepted: 20.05.2023

For quoting: Tsibizova I.M. The phenomenon of the Victorian Fairy Tale in the British culture and its role in the formation of the national mentality // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 22–44. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.02

Введение

Викторианская авторская сказка – весьма своеобразный феномен в британской культуре XIX – начала XX в. Настолько своеобразный, что уже само его появление связано с ведущейся в обществе того времени дискуссией, не навредят ли такие сказки неокрепшей детской психике, наполнив ее «возмутительно беспричинными и беспочвенными страхами». Так считала Сара Триммер (1741–1820) [Newton, 2016, р. X]. Радикальные рационалисты предлагали запретить забивать детям головы «всяческой чепухой»¹ и изначально приучать к чтению исключительно научной литературы, подобной той, что писала для детей Джейн Марсе². Однако сказочной стране безудержной фантазии удалось спастись от угрожавшего ей огра, воплощавшего сухой трезвый расчет и холодное актуарное восприятие³.

Современные гиперморалисты⁴ продвинулись еще дальше: они ищут – и находят – в Викторианской эпохе 1837–1901 гг., «в викторианской жизни много такого, чего хотелось бы избежать»: освещение социальных противоречий, психологических конфликтов и поиск возможных решений, страхов, касающихся традиций, старого культурного и экономического укладов [Newton, 2016, р. IX–X]. В стране с богатейшей литературной традицией для обоснования «политической корректности» публикации викторианских сказок во введении упоминается, что среди их авторов были и мужчины (Джон Раскин и Джордж Макдональд), и женщины (Дина Мария Мьюлок и Мэри де Морган), и геи (Оскар Уайлд и Лоренс Хаусман) [ibid., р. IX]. Отрадно, что оста-

¹ Мнение Анны-Летиции Барбо (1743–1852), автора назидательных книг «Уроки для детей» и «Гимнов в прозе для детей», переведенных на несколько европейских языков.

² Джейн Марсе (в девичестве Халдиманд (1769–1858) британский химик, экономист, автор учебников и многократно переиздававшихся книг для детей «Беседы о философии естествознания», «Беседы о физиологии растений», «Беседы о политической экономии». Ее «Уроки о животных, овощах и минералах» как неотъемлемая часть «культурно значимой основы цивилизации» в последний раз переиздавались в серии «Выбор ученого» в 2015 г. [Marcet, 2015].

³ Перефразированная метафора М. Ньютона [Newton, 2016, р. IX].

⁴ Гиперморалью немецкий журналист и мыслитель А. Грау вслед за А. Геленом [Gehlen, 1969] называет безнравственную мораль, ставшую идеологией постмодерна [Grau, 2017].

ются те, кто не только считал Викторианскую эпоху золотым веком детской литературы, в частности авторской сказки, но и продолжал знакомить студентов с уникальными особенностями жанра, как это делал Джеймс Фаулер в курсе лекций 2004–2005 гг. в Университете Центрального Арканзаса [Fowler, 2004].

Каждый ищет в викторианской сказке свое – благо необыкновенное разнообразие жанра позволяет это. Х.В. Вермьюлен посвятила свою диссертацию «Карликовости мужчин в викторианской сказочной литературе» [Vermeulen, 2007], рассмотрев в ней проблему мужественности и женственности в восприятии эпохи на сказках Кристины Россетти, Джорджа Макдональда и Джулианы Горации Эвинг, в том числе и «манипуляций мужчинами» [ibid., p. 44], дабы сделать в заключительной шестой главе вывод об использовании образов гномов для критики мужской агрессивности, деструктивности, незрелости, превосходстве женского ума [ibid., p. 58–59] и проанализировать предвидение авторов в решении «гендерных вопросов», в том числе недооцененности женского домашнего труда, не относящегося к обязанностям мужчин [ibid., p. 61]. Джек Зайпс полагает, что таким образом сказочники выражали мечту и потребность в новом обществе и управлении [Zipes, 1991, p. xxxi].

Против популярной ныне «прогрессивной» адаптации «ошибок» «прикорбно консервативных времен» предупреждает Джессика Кэмпбелл, осуществившая интересное сопоставление викторианских сказок и романов путем прослеживания их интертекстуальной связи [Campbell, 2015, p. 8]¹. Хотя после «цензуры» крупнейшим англоязычным издательством Harper Collins романов Агаты Кристи с вымарыванием «обыгрывания расовых или этнических различий» ради соответствия «новой этике» [Резанова-Яцкевич, 2023]² возникают небеспочвенные опасения относительно судьбы зачастую готически мрачных викторианских сказок, в которых борьба Добра со Злом иногда завуалирована и развивается по нетрадиционным канонам. Ныне во времена обостренной «герменевтики подозрений» дискуссии ведутся в основ-

¹ Исследовательница отмечает, что у читающего викторианские романы неизбежно возникают подспудные и подсознательные ассоциации с авторскими сказками того времени [Campbell, 2015, p. 10].

² Ранее с привлечением «чувствительных» читателей подобному редактированию были подвергнуты сказки Роальда Даля [Резанова-Яцкевич, 2023].

ном вокруг того, как сказки использовались различными «ментальными манипуляторами» для угнетения. Тем более взвешенной представляется позиция Кэмпбэлл, предлагающей как в старые добрые времена исследовать их в свете эволюции жанра, а также в географическом и историческом контексте [Campbell, 2015, p. 173].

Особенности жанра

Англосаксонские исследователи сказки традиционно связывают безудержную фантазию жанра с вольным и беззаботным детством, которое, в свою очередь, ассоциируется с дикостью как стадией развития человечества¹. Во многом эти воззрения близки результатам исследований подсознания К. Юнга, автора образной метафоры: «Золотая дымка воспоминаний детства встает не столько из объективных фактов, сколько из смеси магических образов, в большей степени интуитивных, нежели действительно осознанных» [Юнг, 2008, с. 638]. Перекликаются они и с концепцией феноменолога религии Мирчи Элиаде, полагавшего, что жизнь ребенка проистекает в мистическом, райском времени [Элиаде, 1996, с. 82]², а взрослому современному человеку тесно и душно в окружающем мире, поэтому он благодаря мифу пытается повернуть время вспять и вернуться к собственным истокам [Элиаде, 1996, с. 21–22]. Если для З. Фрейда подобное возвращение зачастую чревато травмой³, то румынский мыслитель связывает его с попыткой перехода от исторического линейного времени к времени мистическому абсолютному [Элиаде, 1996, с. 21–22, 39–42, 43–44].

¹ Одним из первых параллель между детством и дикостью провел Вальтер Скотт. Эта проблема рассматривается в первой части введения посвященной викторианской сказке монографии Молли Кларк Хиллард [Hillard, 2014, p. 1–4].

² З. Фрейд также определял детство как райское время, «блаженство перед падением» [Элиаде, 1996, с. 83].

³ В сказке «Семена любви» Мэри де Морган главная героиня королева Бланшелис, которую задумала погубить ее злодейка-сестра, блуждая по лесу, возвращается в родные места, домик на мосту, где она счастливо жила прежде, но вместо успокоения это повергает ее в безумие и приводит на порог смерти [Wieliczko-Paprotka, 2018, s. 39].

Авторские сказки, появившиеся в английской литературе довольно поздно¹, претерпели значительную эволюцию на протяжении викторианского периода. В связи с этим вполне оправданным представляется наблюдение М. Котцина, отметившего, что викторианскую сказку проще узнать, чем определить [Kotzin, 1972, p. 7–31]. К сказке в то время относили все фантазии: дидактические, легендарные и романтические. Сформировалось устойчивое мнение, гласящее: викторианские сказки не имеют точных детерминант [Wieliczko-Paprotka, 2018, s. 34].

Все авторы ставили перед собой задачу не только развлечь публику и пробудить воображение как детей, так и взрослых, но и преподнести им уроки викторианской морали [Аникушкина, 2012, с. 8]. Однако если вначале в их произведениях явно ощущались морализм и дидактика предыдущего периода – «хороший» мальчик всегда поощряется, «плохой» наказывается², то в конце результаты борьбы Добра и Зла становятся уже не столь очевидными и, зачастую обретая фантазмагорические очертания, вызывают к дополнительным размышлениям. Ставшие протестом против норм строгой морали, запрещавшей детям шуметь, резвиться и играть, дабы не беспокоить старших, они нашли отклик в сердцах тех взрослых, чье детство было связано с подобными ограничениями, заставив вспомнить, что они сами когда-то были детьми [там же, с. 10]³. В конце Викторианской эпохи популярность приобрели сказки, эволюционировавшие от прямой дидактики в сторону бессмыслицы и «вредных советов». Самыми яркими из их авторов считаются Льюис Кэрролл с его «Алисой», один из основоположников поэзии бессмыслицы Эдвард Лир и Уильям Брайти Рэндс, известный публике под псевдонимами Т. Говоруна, Генри Холбича и Мэтью Брауна. Всемирную известность приобрели иллюстраторы детской литературы.

¹ Первой авторской сказкой считается «Праздничный дом» (Holiday house) К. Сиклер, опубликованный в 1839 г.

² Так поступал наставник мистер Барлоу в детской повести Т. Дзэ «История Стэнфорда и Мортон» [Аникушкина, 2012, с. 8].

³ Об этом позже напишет Памела Трэверс в блестящей сказочной повести «Мэри Поппинс» 1934 г.

Изменение сказок связано с неудовлетворением реальностью, потребностью в глубоком и постоянном в изменчивом мире индустриальной империи [Wieliczko-Paprota, 2018, s. 35].

Исторический контекст

Долгие годы правления королевы Виктории, взойшедшей на престол в восемнадцатилетнем возрасте в 1837 г. и правившей до своей смерти в 1901 г., знаменовались решительной британской экспансией, впервые за много лет не сопровождавшейся войнами. Тогда произошли и обретение основного пакета акций Суэцкого канала в 1875 г., и превращение Индии в заморское владение, главную жемчужину имперской короны в 1876 г., и Берлинский конгресс 1878 г., ограничивший влияние России на Балканах, достигнутое благодаря Сан-Стефанскому мирному договору. Немного раньше Британия в коалиции с Французской и Османской империями и Сардинским королевством вели с Россией Крымскую войну 1853–1856 гг.

Правление Виктории отметилось обострением ирландского вопроса, усугубленного неурожаем и голодом 1845–1849 гг.

В это время всю Англию связали железные дороги. В конце века появились первые автомобили. Существовали опасения из-за влияния на психику научно-технического прогресса: после появления железных дорог и автомобилей опасались массовых психозов от вида «самодвижущихся повозок». Наблюдался устойчивый экономический рост, имевший и свою обратную сторону: он привел к «урбанизации и отчужденности». «Волшебная страна» викторианцев перенеслась из индустриально развитых «маргинально цивилизованных»¹ районов, спрятавшись среди пасторальных пейзажей «старой доброй Англии» и в Кельтском пограничье.

В культуре этот период отмечен формированием викторианской морали – системы ценностей и норм, строго регламентировавшей жизнь среднего и высшего классов, зачастую лицемерных.

Бенедикт Андерсон предположил, что нация отчасти определяет свое настоящее посредством выдуманного прошлого (старины) [цит.

¹ Определение принадлежит английскому этнографу Анне Элизе Брей [цит. по: Campbell, 2015, p. 2].

по: Campbell, 2015, p. 3]. В XIX в. появилось множество собирателей народного фольклора, веривших, что хрупкие фейри, для которых губительна городская среда, остались хотя бы среди зеленых холмов [Коути, Харса, 2015, с. 1]. Уроженец Дербишира С.О. Адди издал сборник «Сказки и образцы традиционной культуры» (1895), посвященный суевериям Центральной и Северной Англии. Шотландские приметы записывал Дж. Кэмпбелл – священник из Тири. Эмма Мэри Томас, писавшая под псевдонимом Мари Тревельян, сохранила для потомков сведения о повседневной жизни Уэльса, опубликовав в 1909 г. сборник «Фольклор и народные предания Уэльса» [там же]. Британская творческая интеллигенция поставила перед собой задачу – утвердиться в качестве законодателя мод в литературе.

Англосаксонские исследователи жанра отмечают, что праздные истории о феях и пикси служили викторианцам для выражения реальных забот и тревог [Campbell, 2015, p. 8].

Викторианскую литературную сказку, как и поэзию, воспринимают в качестве моста между эпохой романтизма и модернизмом XX в. [Newton, 2016, p. IX].

Эти сказки появились во время бурного научного прогресса, когда возникла теория эволюции Ч. Дарвина, развивалась медицина, но психология определялась как отдельная отрасль науки и породила множество тупиковых направлений.

Популярностью пользовалась так называемая френология, связывавшая психику, в том числе умственное развитие, со строением черепа. Ностальгия объявлялась ментальной болезнью, требовавшей лечения [Петров, 2020, с. 48].

Ее лечили морфием, ставшим одним из бедствий эпохи. Психиатрия находилась в тесной связи с судопроизводством: было распространено мнение, что преступность обуславливается психическими отклонениями. Показательно, что шесть из восьми покушавшихся на королеву Викторию побывали в сумасшедшем доме, один из них, Джон Уильям Бин, впоследствии умер, наглотавшись таблеток с опиумом, а после покушения 1882 г. был принят закон, по которому преступник, признанный невменяемым, должен был пожизненно находиться в специальной больнице под охраной [Карасюк, 2022]. Особенно от психиатров доставалось женщинам, которых – всех сразу –

объявили «склонными к психическим расстройствам»¹ только из-за наличия матки и гениталий.

Психиатрия занималась также обоснованием превосходства белого человека над «варварами» из колоний. Один из основателей «эволюционной психологии» как позитивистской науки, Герберт Спенсер (1820–1903), провозгласивший передачу ассоциативного мышления по наследству, обосновал превосходство европейцев над «дикарями» [Ярошевский, 1996, с. 89]. Однако наибольшая «заслуга» в утверждении идеологии англосаксонского превосходства принадлежит отнюдь не англичанину, но британскому философу и историку шотландского происхождения Томасу Карлейлу (1795–1881), которого Бертран Рассел считал наряду с Ф. Ницше предтечей Гитлера [Саркисянц, 2003]. От «культы истинных героев», исключительных личностей, подобных Наполеону или Кромвелю, единственно способных справедливо управлять человечеством и ведущих за собой массы, рукой подать до концепции Сверхчеловека.

Технический прогресс продемонстрировал и свою обратную сторону: общество становившейся все более прагматичной Британии было буквально опьянено спиритизмом. Чарльз Диккенс, Роберт и Элизабет Браунинг и Альфред Теннисон, Эдвард Бульвер-Литтон, Джордж Элиот, Энтони Троллоп, Артур Конан Дойл и другие литераторы посещали спиритические сеансы. Диккенс также увлекался месмеризмом – учением о «животном магнетизме» [Ахметова, 2016]. «Домен призраков» перестал считаться «ночью, сном разума, неопределенной пустотой, стоящей перед желанием», взывая к «бодрствованию, неустанному вниманию, пылкой эрудированности и постоянной бдительности» [цит. по: Wieliczko-Paprot, 2018, s. 33].

Увлечение оккультизмом отразилось и в возрождении интереса к алхимии. Только вместо философского камня оккультисты искали приемлемые способы формирования человеческого эго. Такое название З. Фрейд дал набору функций, позволяющих приспособиться к требованиям жизни, в противовес Ид – части психики, содержащей «примитивные желания, импульсы, иррациональные стремления, комбинации “страх-желание” и фантазии» [Мак-Вильямс, 2001, с. 37]. Эти

¹ Этому посвящен раздел «Психические расстройства» третьей главы «Здоровье, гигиена и красота» книги Е. Коути и К. Гирнберг [Коути, Гринберг, 2013].

теории также относят к «плодам» или «продуктам» эпохи [Victorian Era Characteristics: Art ...]. Фрейд, введя в обиход психоанализ, начал лечить пациентов беседами, вместо традиционных химикатов¹ и электрического тока [Коути, Гринберг, 2013]. В Викторианскую эпоху развился страх перед подсознанием, уподобляемым чудовищу, способному вырваться из глубин и поглотить сознание.

Эмилия Величко-Папрота отметила неточность М.-Л. фон Франц, заявившей, что Карл Юнг фактически «выкопал алхимическое знание из навозной кучи прошлого, возродив забытую и презираемую область исследований» [Wieliczko-Paprot, 2018, s. 34]. Идея этого коллеги З. Фрейда о восприятии алхимии как процесса психологического самоопределения (индивидуализации) взята у оккультистов XIX в., считавших алхимию ключом к духовному просвещению. Понятие «Альбион» стало ключевым элементом новой «англиканской духовности», стремящейся сменить веру в «магическую силу Провидения» и других символов [Newman, Principe, 2002, p. 169] новой идеологией. Алхимическая символика играла в этой попытке замены «коллективного бессознательного²» ведущую роль, соответствуя представлениям «физического мистицизма», по которым божественное формируется в материи, одухотворяемой божественным. Посредником между ними ведущий исследователь оккультизма Артур Э. Уэйт считал воображение, наделяющее волю властью над универсальным агентом [цит. по: Wieliczko-Paprot, 2018, s. 34].

Викторианские сказки и алхимическая символика

Роль алхимической символики прослеживается на примере нескольких викторианских сказок в сопоставлении с книгой алхимических эмблем Михаэля Майера [Майер], изданной в 1617 г. и пользовавшейся в викторианской Англии большой популярностью. Очень ярко эта символика представлена в сборнике Мэри де Морган «На по-

¹ Помимо морфия в «лекарства» входили бромиды и многие яды, в том числе стрихнин [Коути, Гринберг, 2013].

² Под «коллективным бессознательным» понимались общие для всего человечества архетипы, укорененные в глубоких слоях души и проистекающие из мифологических образов и сновидений.

душечке для булавок» [Morgan de, M., 1877]¹, рожденном, как верили викторианцы, подсознанием, из которого в «мир между книгой и лампой» вырвались вдохновение и воображение². В «Истории опала» два главных алхимических символа – могучее Солнце и нежная Луна – поссорились и враждуют, а их дети, лучики-мальчики и лучики-девочки, никогда не встречаются друг с другом, но однажды Солнечный луч, наслушавшись песен Соловья, в туманный день дождался появления прекрасной девушки – Лунного луча, которой он мог лишь любоваться, не касаясь из опасения погубить. Ночь, проведенная вдали от Солнца, лишила его сил, а днем яркий свет начал убивать его возлюбленную. По совету Соловья они спрятались в «глупом и бесполезном» [Морган де] белом камне, но было уже поздно. Вдали от света Солнца и Луны влюбленные умерли, наполнив своими смешанными чудесными цветами камень, заигравший волшебными красками [там же].

Напрашивается аналогия с эмблемой 30 из книги Майера, названной «Солнцу нужна луна, так же, как петуху – курица» с комментарием:

Глупец же тот, кто разъединить желает
Те вещи, что природой связаны навек [там же].

Отец-Солнце, согласно «Изумрудной скрижали» [Акунов, 2012], которую в 1939 г. под псевдонимом Морис Дореаль переведет английский оккультист Клод Доггинс [цит. по: Изумрудные скрижали Тота Атланта ... , 2016], дает начало жизни и свету, миру и человеческой самости. Мать-Луна ассоциируется с восприятием и рождением: при проникновении божественного света из тьмы бессознательного пробуждается воображение, представлявшееся в виде Ветра. Считалось, что так независимо от человека Бог раздувает свечу его сознания. Ветер, изображенный на первой эмблеме Майера [Майер], носит в себе этот плод, и явит ли он себя «живым и могучим» или станет «уродом»

¹ В этом сборнике, написанном под влиянием Г.-Х. Андерсена, рассказчицами выступают обычные предметы женского обихода: Брошка, Заколка и Булавка.

² Перефразированная цитата М. Фуко о творчестве Г. Флопера [цит. по: Wieliczko-Paprotka, 2018, s. 33].

или Агриппой» [Майер], зависит лишь от Алхимика-творца, писателя, рождающего новое произведение.

Два главных противоположных и несовместимых начала, соединившись, порождают новое. Он и Она, Солнце и Луна, Король и Королева, избранные находят друг друга в Вечном возвращении, давая начало мистерии¹. Однако для этого они, сплавившись в алхимическом тигле, должны погибнуть и утратить свою сущность. В алхимии новое рождается лишь после необходимой стадии разложения – акта нигредо. Только погибнув, влюбленные Лучи переродились в нечто новое и породили красоту в камне. И только Соловью – алхимику-сказителю или поэту – известна эта тайна, отчего его песнь всегда грустна.

В сказке «Семена любви» алхимические символы проявляются даже более очевидно. Добрая сестра Бланчелис выращивает из этих семян дерево – Розу. Древо – один из важнейших алхимических символов, олицетворяющий и человеческую жизнь, и ее достижения, и историю всего человечества. Пока растет это Древо, история продолжается. Благодаря Розе или искренней и счастливой супружеской любви, которую она олицетворяет, Бланчелис выходит замуж за принца, рождает сына, а после смерти короля-отца становится королевой. Ее счастье невыносимо для завистливой сестры Заиры с символически черными волосами и столь же черным сердцем. От черной ведьмы, Зависти, Заира получает змею, которая, обвив корни дерева, губит его. По мере того как опадают листья Розы, Бланчелис замечает, что муж любит ее все меньше и меньше. Теряя силы, она отправляется в путешествие, к старому дому, где она встретила Любовь, подарившую ей волшебные семена. Возвращение не приносит ей радости – она бредет как безумная, словно в бреду². От Любви королева слышит, что спасти Розу может только ее кровь, хотя еще в юности Бланчелис узнала, что ранение шипом станет для нее смертельным. Она возвращается и, напоив корни, истекает кровью, но Роза возрождается, жив и младенец [Морган де] – жизнь продолжается.

¹ Об этом повествует комментарий к первому рисунку популярного в викторианской Англии алхимического трактата «Розарий философов» (*Rosarium philosophorum*) [Рисунки к *Rosarium philosophorum*, 2009].

² Возникают непосредственные ассоциации с теориями английских психиатров, предупреждавших об опасности желания вернуться в «дикое детство».

Сказка связана сразу с тремя гравюрами Мейера – Пятая эмблема требует положить женщине жабу на грудь: женщина умрет, но жаба вырастет могучей [Майер]. Только так, ценою боли и смерти, можно изготовить чудодейственное лекарство. Такова была рациональная жестокость алхимии и викторианской Англии. Наводит эмблема и на другую мысль: отважившаяся возложить на себя бремя творчества, в том числе литературного, погибает как женщина, во всяком случае, перестает быть такой, какой должна быть по нормам викторианской морали.

На Сорок первой эмблеме бык убивает Адониса, а бегущая к нему Венера ранит ноги и окрашивает белые розы красным – в цвет любви [Майер]. Точно так же Бланчелис, пожертвовав собой ради супружества и ребенка, сделала прежде белую розу алой [Морган де].

Последняя, Пятидесятая эмблема, самая жестокая. На ней изображена лежащая в гробу женщина, которую обвивает дракон. Удушая свою жертву, он убивает ее, одновременно сам погибая в крови [Майер]. На рисунке VI «Розария философов» аналогично Король и Королева, вернее их «земные личности, второстепенные я» [Рисунки к *Rosarium philosophorum*, 2009], начинают растворяться в мистерии Алхимического бракосочетания, явив в темной могиле, полной воды, одно тело с двумя коронованными головами [там же]. Такова сущность нигредо, «черного деления», или «темной ночи души» [там же]: для рождения нового обе старые сущности должны погибнуть, растворившись друг в друге, деформировавшись и став новым началом. Жертвы неизбежны и неважны.

Точно так же в «Сказке о Принцессе на клумбе» самого плодovitого из трех литераторов Хаусменов, Лоренса (1865–1959), главный герой Неумник вынужден скормить гостям, семерым – магическое число – малышам-огнеядцам, в чьи глаза мерцает пламя свечей «как под порывами ветра(!)» [Хаусмен, 2021], все свое имущество, лишившись даже крыши над головой. Только так он получит Перстень-Прелучшатель, а вместе с ним – и надежду на счастливую жизнь. С его помощью Неумник добывает Плуг-Скорородец (символ механизации в сельском хозяйстве) и раковину, дающую власть над Колодцем Жажды. Затем приходит черед Пламенеющей Розы и последнего

пузырька дыхания черной Камфарной Немертины¹, обитающей в неслетных глубинах Озера Горечи. Только благодаря всем этим вещам он возрождает к жизни принцессу Мелилот и с ней обретает счастье [Хаусмен, 2021].

Сказка вобрала в себя все алхимические символы человеческой жизни – Огонь, Воду, Землю и Воздух, – передавая представления о поисках и строительстве человеческого эго: через лишения и уничтожение старого к прекрасному новому.

Ностальгией по уходящей «старой доброй Англии» пропитана сказка Мери де Морган «Зигфрид и Ханда». В ней жители маленькой деревушки на краю леса живут долго и счастливо, не зная горестей, тревог и болезней, пока остаются честными и трудолюбивыми. Однако об этом не говорится открыто, залогом сохранения волшебства является то, что все жители носят обувь сапожника Ральфа.

Однажды в деревушке появляется маленький уродливый старичок, предлагающий туфли и ботинки всего за пару медяков. Не сразу, но постепенно все жители деревни кроме разорившегося Ральфа и его сына Зигфрида начинают носить дешевую обувь. Изнашивается она быстро, но не затратно купить новую пару. Неожиданно начинают пропадать девочки, среди которых оказывается и возлюбленная Зигфрида, Ханда. Мальчик узнает, что старый обувщик на самом деле – коварный злобный гном, похищающий детей для зелья, дабы продлить свою жизнь еще на сто лет. С помощью Совы юному герою удастся собрать и сжечь обувь, проданную злодеем жителям, хотя за это приходится пожертвовать глазом. Девочки спасены, но волшебство уже никогда не вернется к жителям деревни, прельстившимся дешевизной и предавшим своего старого сапожника [Морган де].

Помимо аллюзий, связанных с победой фабричного производства над кустарным и губительностью детского труда, в сказке содержатся мотивы алхимического путешествия в поисках самости (спуска в подземное царство) и необходимой жертвы.

Пожалуй, ярче всего это путешествие описывается в сказках Хаусмена «Вежливый Василиск» и «Остров девяти водопадов» Э. Несбит. В первой Беппо, сын палача, которого соседские дети регулярно ло-

¹ Можно предположить отсылку и к алхимии, и к развивающейся фармакологии.

вят, чтобы «в шутку» повесить, в день очередной казни скрывается в горной пещере и там у костра дает волю воображению, которое делает его поочередно бедным преступником, затем похитителем овец, потом главарем разбойников и наконец королем горы. Вечером к нему неожиданно приходит желание изжарить и съесть ребенка – одного из участников жестокой игры. Проснувшись в пещере поутру, он видит выступающую из каменной стены морду громадного Василиска, похороненного в горах много лет назад и просыпающегося от тепла костра. Покормив чудовище охапкой травы, Беппо смотрит на мир глазами дракона и видит его молодым, зеленым и полным играющих маленьких василисков. Подружившись с драконом, мальчик решает освободить его. Однако, как только змей шевелит хвостом, городок Беппо начинает рушиться. Юный герой принимает нелегкое решение – уговорить нового и единственного друга вновь погрузиться в сон. Никто не верит его рассказам о спасении города: мальчишки колотят, отец наказывает. Избитый, он лежит у стен города, сомневаясь, правильно ли поступил, не дав Василиску обрушить его. Мальчик возвращается в пещеру, и впадающий в тысячелетнее оцепенение змей на минуту приоткрывает глаз, чтобы передать юному другу все, что он видел и знает. Город Беппо остался стоять, потому что дракон научил мальчика вежливости и терпению, сделав королем зеленого мира, где никто не причиняет никому зла [Housman, 2009].

Здесь и символическое путешествие вглубь самости, в те пещеры бессознательного, которых так пугались викторианцы, полагая, что без надлежащего контроля эти каверны сводят с ума, и символ философии – дракон, способный обучить видению внутренним взором и привести в мир без зла, но в то же время – оставшись без контроля – разрушить множество ничтожных, по его масштабам, человеческих жизней. К жизни змея пробуждает тепло огня – одного из главных алхимических символов, ставшего и символом прогресса, также, по мнению викторианцев, способного принести немало бед. Тепло влечет наружу, на поверхность сознания, заключенных в бессознательном демонов. Алхимическое путешествие в глубины эго опасно и чревато многими искушениями: недаром у Беппо появляется желание «сожрать младенца», подобного тем, кто каждый день подвергает его побоям и унижениям. Только воля и гуманность дают мальчику силы отказаться от единственного друга для сохранения родного городка.

Алхимический дракон превзойден. Его мудрость позволяет Беппо стать царем, но не «царем горы», как ему привиделось, а полноправным правителем своего внутреннего мира, где нет зла и насилия.

В «Острове девяти водоворотов» Эдит Несбит красавица-принцесса подобно алхимическому гомункулу рождается из ведьминского зелья, ради которого королева жертвует золотой короной, ожерельем из голубых сапфиров, жемчужными браслетами, лилиями с груди и алмазными пряжками с туфель. Однако король-чернокнижник в ярости: ему нужен был мальчик, и в день восемнадцатилетия он переносит дочь на окруженный водоворотами необитаемый остров, над которым не властно время, в замок, охраняемый драконом и грифоном. Найгелю, вооруженному непобедимыми силами любви и математики, удастся утопить старого дракона и рассорить две половинки грифона: орлиная растерзала львиную, львиная – орлиную [Несбит, 2015]. Здесь содержится отсылка к алхимическому Урборосу – змею, пожирающему себя, замкнутому и не имеющему ни начала, ни конца подобно времени. Согласно Юнгу, его смерть – важная составляющая алхимической трансформации эго, преодоление устаревшего и морально неприемлемого: прежде отвергавшая мужское начало принцесса преодолевает хаос нигредо, счастливо соединяется со своим возлюбленным [цит. по: Wieliczko-Paprotka, 2018, p. 43]. Живут молодые по-британски практично на банковские проценты, накопившиеся, пока принцесса ждала спасителя в безвременье [Несбит, 2015].

Заключение

Викторианские сказки, рожденные алхимическим воображением в пространстве «между тьмой и лампой», активно включились в формирование национального менталитета. Так их авторы старались донести до читателя идеи, соединившие использовавшееся в психологии и пришедшее из других областей алхимическое знание¹. Речь шла не только об аналогии алхимической соли с витальным духом, сплавляющим душу и тело [Цибизова, 2013, с. 63], но и о необходимом путе-

¹ Ныне Александра Манчич предлагает использовать алхимию как инструмент литературного перевода и необходимое орудие герменевтики [Цибизова, 2013, с. 62–73].

шествии в «глубины бессознательного», связываемом с опасностью захвата бессознательным цивилизованного сознательного эго. Алхимия – «грязное дело», пачкающее все используемые элементы [Цибизова, 2013, с. 63], но только с ее помощью происходит трансмутация личности, формируется новое эго, путь к которому указывает это эзотерическое знание. Потерять себя и найти, дать и вернуть, как это происходит в акте любви [там же, с. 67], – такова задача алхимика, писателя, своими трудами формирующего души других.

Алхимику-сказочнику помогала педагогика, заставлявшая расстаться с «первобытной дикостью» детства и впитать «коллективное бессознательное» цивилизации. Так достигается Добро благодаря временному и неизбежному Злу – находится путь сквозь тьму психики XIX в. через страдания и лишения.

Концепции формирования личности учитывали достижения естественных наук, в том числе эволюционную теорию Дарвина. Алхимии отводилась роль духовного противоядия, способного примирить душу с наукой и быстро меняющимся окружающим миром. Жестокая борьба с первобытным хаосом и химерами, выносимыми на поверхность воображением, полагалась нормой. Согласно У. Джеймсу, разум XIX в. считался «фантастически невежественным, едва ли гуманным или даже откровенно негуманным» [цит. по: Wieliczko-Paprotka, 2018, р. 37]. Алхимические методики должны были смягчить его, облегчив путь в царство бессознательного и не дав ему вырваться на поверхность и затопить сознательное эго. Процесс воспитания считался необходимо жестоким, связанным с неизбежным злом «растворения» прежних частей детского «дикого» эго ради создания личности, члена цивилизованного общества.

Авторы литературных сказок, появившихся в Британии позже, чем в других странах, пытались обеспечить родине пальму первенства и в области литературы. Они внушали читателю гордость принадлежности к великой нации, формируя довольно жесткий национальный менталитет. Это был менталитет имперской нации, утверждавшей свое превосходство над покоренными народами, вместе с идеями о допустимости каперства, фактически – пиратства в отношении других народов, если оно в интересах короны, идею необходимой для развития государства и личности жестокости.

Список литературы

Источники

Изумрудные скрижали Тота Атланта в переводе М. Дореаля (выдержки) // ladstas // livejournal. – 2016. – . – 30 мая. – URL: <https://ladstas.livejournal.com/151734.html>. – (Дата обращения: 07.04.2023).

Карасюк Дмитрий. Неубиваемая Виктория, или 8 безумных покушений на королеву // Дилетант. – 2022. – 17.11. – URL: <https://diletant.media/articles/45353803/> (Дата обращения: 31.03.2023).

Майер Михаэль. ATALANTA FUGIENS: (Убегающая Аталанта) или Новые Химические Эмблемы, Открывающие Тайны Природы, Пригодные как для созерцания, так и для размышления, в фигурах, гравированных на меди, с прилагающимися описаниями, Эпиграммами и примечаниями, предназначенными для воссоздания в душе и звуке 50 музыкальных fug на три голоса, два из которых приведены к простой мелодии, на которую исполняются куплеты, и все это в целом можно рассматривать, читать, использовать для медитации, понимать, оценивать, петь и слушать не без приятности: Написанные Михаэлем Майером Графом Имперской Консистерии, Доктором Медицины, Рыцарем и т.д. // alchemyfraternitas.ru. – URL: <https://alchemyfraternitas.ru/media/libra/kniga/At.pdf> (Дата обращения: 19.03.2023).

Морган де, М. Ожерелье принцессы Фиоримонды // Самиздат. – URL: http://samlib.ru/t/timofeev_s_n/morgan_1.shtml (Дата обращения: 07.04.2023)

Несбит Э. Остров девяти водоворотов. Цикл «Семь историй про драконов» / пер. Л. Яхтин. – Москва : Речь, 2015. – URL: <https://fb2.top/posledniy-dragon-i-drugie-istorii-493129/read/part-2> (Дата обращения: 10.04.2023).

Резанова-Яцкевич Е. Крупнейшее англоязычное издание HarperCollins подвергло цензуре романы Агаты Кристи // ГАЗЕТА.RU. – 2023. – 26 марта. – URL: https://www.gazeta.ru/culture/news/2023/03/26/20063227.shtml?utm_referrer=mirtesen.ru (Дата обращения: 26.03.2023)

Рисунки к Rosarium philosophorum // Inverted tree. – 2009. – 24.09. – URL: https://invertedtree.ucoz.ru/publ/alkhimija/risunki_k_quotrosarium_philosophorumquot/17-1-0-61 (Дата обращения: 10.04.2023).

Хаусмен Л. Сказка о Принцессе на клумбе / пер. с англ. О. Александрович // Про-за.ру. – 2021. – 01.03. – URL: <https://proza.ru/2021/03/01/313> (Дата обращения: 08.04.2023).

Housman L. The blue Moon // The Project Gutenberg EBook. – 2009. – February 28. – URL: <https://www.gutenberg.org/files/3527/3527-h/3527-h.htm> (Date of application: 10.04.2023).

Morgan de Mary. On a pincushion. And other Fairy Tales. – London : Seeley, Jackson, & Halliday, 1877. – MDCCCLXXVII.

The Book of Lambspring, 1556 // Compendium Naturalis. – 2013. – 31 may. – URL: <https://www.compendiumnaturalis.net/the-book-of-lambspring-1556/> (Date of application: 10.04.2023).

Victorian fairy tales / Ed. by M.S. Newton. – Oxford : Oxford University Press, 2016. – 496 p. – (Oxford World's Classic). – URL:

https://books.google.ru/books?id=R8HOoAEACAAJ&pg=PA43&hl=ru&source=gb_s_select&ed_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false. – (Date of application: 19.03.2023).

Исследования

Акунов В. Изумрудная скрижаль Гермеса Трисмегиста // Проза.ru. – 08.12.2012. – URL: <https://proza.ru/2012/12/08/1476> (Дата обращения: 08.04.2023).

Аникушкина М.В. Викторианство и английская литературная сказка // Мировая литература на перекрестке культур и цивилизаций. – 2012. – № 5. – С. 6–14. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/viktorianstvo-i-angliyskaya-literaturnaya-skazka/viewer> (Дата обращения: 27.03.2023).

Ахметова Э. Призрачное викторианство // Эстетис. – 2016. – Октябрь, № 7(7). – URL: <https://aesthesis.ru/magazine/october16/victorianghostwriting>. – (Дата обращения: 05.04.2023)

Коути Е., Гринберг К. Женщины викторианской Англии. От идеала до порока. Как жили женщины разных эпох. – Москва : Алисторус, 2013. – 330 с. — URL: <https://litlife.club/books/182839/read?page=18> (Дата обращения: 03.04.2023).

Коути Е., Харса Н. Суверия викторианской Англии / под ред. Середнякова В.Н. – Москва : Центрополиграф, 2015. – 480 с. – (Всемирная история). – URL: <https://knizhnik.org/ekaterina-kouti/sueverija-viktorianskoj-anglii/1> (Дата обращения: 13.04.2023).

Мак-Вильямс Н. Психоаналитическая диагностика: понимание структуры личности в клиническом процессе : пер. с англ. – Москва : Независимая фирма “Класс”, 2001. – 480 с. – (Библиотека психологии и психотерапии ; вып. 49). – URL: https://pedlib.ru/Books/5/0266/5_0266-38.shtml#book_page_top (Дата обращения: 05.04.2023).

Петров А. Носталгија као савремени културни феномен // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 173(1). – С. 37–49.

Саркисянц М. Глава 3. Англия как прообраз расового единства (Volksgemeinschaft) // Научно-просветительский журнал СКЕПСИС. Библиотека. – URL: https://scepsis.net/library/id_2131.html (Дата обращения: 03.04.2023).

Саркисянц М. Английские корни немецкого фашизма. От британской к австро-баварской «расе господ». – Москва : Академический проект, 2003. – 400 с. – URL: http://lell33.ucoz.ru/El_Books/Angliyskie_korni_nemetskogo_fashizma.pdf (Дата обращения: 04.04.2023).

Џибизова И.М. [Реферат] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2013. – № 4. – С. 62–73. – Реф. ст.: Манчић А. О алхемије као преводилачкој методи // Летопис Матице српске. – Нови Сад, 2012. – Књ. 489, св. 4/5. – С. 612–627.

Џибизова И.М. [Реферат] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2014. – № 1. – С. 177–181. – Реф. ст.: Шутић М. Адорново схватање појмова «мудрости» и «дубине» // Летопис Матице српске. – Нови Сад, 2012. – Књ. 489, св. 4/5. – С. 603–611.

Элиаде Мирча. Аспекты мифа / пер. с фр. В. Большакова. – Москва : «Инвест – ППП», СТ «ППП», 1996. – 240 с. – URL: http://yanko.lib.ru/books/sacra/eliade-aspektu_mifa.pdf (Дата обращения: 25.03.2023).

Юнг К.Г. Символы трансформации : пер. с англ. – Москва : АСТ МОСКВА, 2008. – 731, [5] с. – (Philosophy).

Ярошевский М.Г. История психологии от античности до середины XX в. : учеб. пособие для вузов. – Москва : Академия, 1996. – 416 с. – URL: https://pedlib.ru/Books/1/0182/1_0182-89.shtml (Дата обращения: 05.04.2023).

Campbell J.A. Tradition and Transformation: Fairy Tales in the Victorian Novel : PhD dissertation. – Washington : University of Washington, 2015. – 182 p. – URL: https://digital.lib.washington.edu/researchworks/bitstream/handle/1773/33821/Campbell_washington_0250E_14542.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Дата обращения: 26.03.2023).

Fowler J. Victorian Fairy Tales (4304/5304) / University Faculty // studylit. – 2004. – URL: <https://studylib.net/doc/8963394/victorian-fairy-tales--4304-5304---university-faculty> (Date of application: 24.03.2023).

Gehlen A. Moral und Hypermoral; eine pluralistische Ethik. – Frankfurt am Main : Athenäum Verlag, 1969. – 192 S.

Grau A. Hypermoral: Die neue Lust an der Empörung. – München : Claudius Verlag, 2017. – 128 S.

Hillard M.C. Spellbound: The Fairy Tale and the Victorians. – Columbus : The Ohio State University Press, 2014. – 278 p. – URL: file:///C:/Users/itsbi/Downloads/Hillard_Book4CD.pdf (Date of application: 27.03.2023).

Kotzin M.C. The fairy tale. Dickens and the Fairy Tale. – Bowling Green : Bowling Green University Popular Press, 1972. – 123 p. – Victorian Fantasy Literature. – enotes. – June 7, 2022. – P. 7–31 – URL: <https://www.enotes.com/topics/victorian-fantasy-literature/critical-essays/overviews> (Date of application: 27.03.2023).

Marcet Mrs. Lessons on Animals, Vegetables, and Minerals. – London : Scholar's choice, 2015. – 178 p.

Newman W.R., Principe L.M. Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the Fate of Helmontian Chymistry. – Chicago : The University of Chicago Press, 2002. – 344, xv. p.

Newton M.S. Introduction // Victorian fairy tales / Ed. by M.S. Newton. – Oxford : Oxford University Press, 2016. – P. I–XII. – (Oxford World's Classic).

Vermeulen H.V. The dwarfing of men in Victorian fairy-tale literature. – Honors Theses : University of Richmond. – 2007. – 199 p. – URL: <https://scholarship.richmond.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1198&context=honors-theses> (Date of application: 29.03.2023)

Victorian Era Characteristics: Art, Literature, Technology, Religion, Social, Political // Victorian era. – URL: <https://victorian-era.org/victorian-era-characteristics.html> (Date of application: 27.03.2023).

Victorian Era Literature Characteristics // Victorian Era. – 2022. – March. – URL: <https://victorian-era.org/victorian-era-literature-characteristics.html> (Date of application: 24.03.2023).

Wieliczko-Paprotka E. Alchemical journey into the divine in Victorian fairy tales // Studia religiologica. – Kraków, 2018. – G. 51, z. 1. – S. 33–45.

Zipes J. Introduction // Victorian fairy tales: The revolt of the fairies and the elves. 1987 / Ed. by J. Zipes. – New York : Routledge, 1991. – P. XIII–XXIX.

References

Akunov, V. Izumrudnaya skrizhal' Germesa Trismenista [The Emerald Tablet of Hermes Trismegistus]. In *Proza.ru*. – 08.12.2012. URL: <https://proza.ru/2012/12/08/1476>. (Data obrashcheniya: 08.04.2023). (In Russ.)

Anikushkina, M.V. Viktorianstvo i angliyskaya literaturnaya skazka [Victorianism and the English Literary Fairy Tale]. In *Mirovaya literatura na perekrestke kul'tur i civilizacij*, no. 5, 2012, pp. 6–14. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/viktorianstvo-i-angliyskaya-literaturnaya-skazka/viewer>. (Data obrashcheniya: 27.03.2023). (In Russ.)

Ahmetova, E. Prizrachnoe viktorianstvo [Ghostly Victorianism]. In *Estezis*, no. 7(7), 2016, oktyabr'. URL: <https://aesthesis.ru/magazine/october16/victorianghostwriting>. (Data obrashcheniya: 05.04.2023). (In Russ.)

Kouti, E., Grinberg, K. *Zhenshchiny Viktorianskoj Anglii. Ot ideala do poroka* [Women of Victorian England. From ideal to vice]. Moscow, Alistorus Publ., 2013. 330 p. – *Kak zhili zhenshchiny raznyh epoh* [How women of different eras lived]. – URL: <https://litlife.club/books/182839/read?page=18>. (Data obrashcheniya: 03.04.2023). (In Russ.)

Kouti, E., Harsa, N. Sueveriya viktorianskoj Anglii [Superstitions of Victorian England], ed . Serednyakov V.N. Moscow, Centropoligraf Publ., 2015. 480 p. (Seriya «Vsemirnaya istoriya»). URL: <https://knizhnik.org/ekaterina-kouti/sueveriya-viktorianskoj-anglii/1>. (Data obrashcheniya: 13.04.2023). (In Russ.)

Mak-Vil'yams, N. Psihoanaliticheskaya diagnostika: Ponimanie struktury lichnosti v klinicheskom processe [Psychoanalytic diagnostics: Understanding the structure of personality in the clinical process], trans. from English. Moscow, Nezavisimaya firma "Klass" Publ., 2001. 480 p. (Biblioteka psikhologii i psihoterapii, vyp. 49). – URL: https://pedlib.ru/Books/5/0266/5_0266-38.shtml#book_page_top. – (Data obrashcheniya: 05.04.2023). (In Russ.)

Петров, А. Носталгија као савремени културни феномен [Nostalgia as a contemporary cultural phenomenon]. In *Зборник Матице српске за друштвене науке*. Матице српске, Нови Сад Publ, 2020. Г. 71, – бр. 173 (1), pp. 37–49. (In Serbian)

Sarkisyan, M. Glava 3. Angliya kak proobraz rasovogo edinstva (Volksgemeinschaft) [Chapter 3. England as a prototype of racial unity]. In *Nauchno-prosvetitel'skij zhurnal SKEPSIS. Biblioteka*. URL: https://scep sis.net/library/id_2131.html. (Data obrashcheniya: 03.04.2023). (In Russ.)

Sarkisyan, M. *Anglijskie korni nemeckogo fashizma. Ot britanskoj k avstrobavarskoj «rase gospod»* [The English roots of German fascism. From the British to the Austro-Bavarian "race of masters"]. Moscow, Akademicheskij proekt Publ., 2003. 400 p. URL: http://lell33.ucoz.ru/El_Books/Anglijskie_korni_nemetskogo_fashizma.pdf. (Data obrashcheniya: 04.04.2023). (In Russ.)

Cibizova, I.M. [Referat] In *Social'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Ser. 3: Filosofiya*, no. 4, 2013, pp. 62–73. Ref. st. [summary of the article]: Manchiĥ A. O alhemije kao prevodilachkoj metodi // Letopis Matice srpske. – Novi Sad, 2012. – Књ. 489, sv. 4/5. – S. 612–627. (In Russ.)

Cibizova, I.M. [Referat] In *Social'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Ser. 3: Filosofiya*, no. 1, 2014, pp. 177–181. Ref. st. [summary of the

article]: Shutih M. Adornovo skhvataње pojmova «mudrosti» i «dubine» // Letopis Matice srpske. – Novi Sad, 2012. – Књ. 489, sv. 4/5. – S. 603–611. (In Russ.)

Eliade, Mircha. *Aspekty mifa* [Aspects of the myth], transl. from Fr. V. Bolshakov. Moscow, «Invest – PPP», ST «PPP» Publ., 1996. 240 s. – URL: http://yanko.lib.ru/books/sacra/eliade-aspektu_mifa.pdf. (Data obrashcheniya: 25.03.2023). (In Russ.)

Yung K.G. *Simvoly transformacii* [Symbols of transformation], trans. Eng. Moscow, ACT MOSKVA Publ., 2008. 731, [5] p. – (Philosophy). (In Russ.)

Yaroshevskij M.G. *Istoriya psihologii ot antichnosti do serediny XX v.: Ucheb. posobie dlya vuzov* [The history of psychology from antiquity to the middle of the XX century: Textbook for universities]. Moscow, Akademiya Publ., 1996. 416 p. – URL: https://pedlib.ru/Books/1/0182/1_0182-89.shtml. – (Data obrashcheniya: 05.04.2023). (In Russ.)

Campbell, J.A. *Tradition and Transformation: Fairy Tales in the Victorian Novel*. University of Washington, 2015: PhD dissertation. 182 p. URL: https://digital.lib.washington.edu/researchworks/bitstream/handle/1773/33821/Campbell_washington_0250E_14542.pdf?sequence=1&isAllowed=y. – (Data obrashcheniya: 26.03.2023).

Fowler, J. Victorian Fairy Tales (4304/5304). University Faculty. In *studylit*. 2004. URL: <https://studylit.net/doc/8963394/victorian-fairy-tales--4304-5304---university-faculty>. (Date of application: 24.03.2023).

Gehlen, A. *Moral und Hypermoral; eine pluralistische Ethik*. Frankfurt am Main, Athenäum Verlag Publ., 1969. 192 p. (In Germ.)

Grau, A. *Hypermoral: Die neue Lust an der Empörung*. München, Claudius Verlag Publ., 2017. 128 p. (In Germ.)

Hillard, M.C. *Spellbound: The Fairy Tale and the Victorians*. Columbus, The Ohio State University Press Publ., 2014. 278 p. – URL: file:///C:/Users/itsbi/Downloads/Hillard_Book4CD.pdf. – (Date of application: 27.03.2023)

Kotzin, M.C. The fairy tale. – Dickens and the Fairy Tale. – Bowling Green, Bowling Green University Popular Press Publ., 1972. 123 p. In *Victorian Fantasy Literature. enotes*. June 7, 2022, pp. 7–31. URL: <https://www.enotes.com/topics/victorian-fantasy-literature/critical-essays/overviews>. – (Date of application: 27.03.2023).

Marcet, Mrs. *Lessons on Animals, Vegetables, and Minerals*. London, Scholar's choice Publ., 2015. 178 p.

Newman, W.R., Principe, L.M. *Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the Fate of Helmontian Chymistry*. Chicago, The University of Chicago Press Publ., 2002. 344 p. xv.

Newton, M.S. Introduction. In *Victorian fairy tales*, Ed. by M.S. Newton. Oxford, Oxford University Press Publ., 2016, pp. I–XII, (496 p.) – (Oxford World's Classic).

Vermeulen, H.V. *The dwarfing of men in Victorian fairy-tale literature*. Richmond, University of Richmond Publ.. 2007. Honors Theses. 199 p. URL: <https://scholarship.richmond.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1198&context=honors-theses>. – (Date of application: 29.03.2023).

Victorian Era Characteristics: Art, Literature, Technology, Religion, Social, Political. In *Victorian era*. URL: <https://victorian-era.org/victorian-era-characteristics.html>. (Date of application: 27.03.2023).

Victorian Era Literature Characteristics. In *Victorian Era*. March 2022. URL: <https://victorian-era.org/victorian-era-literature-characteristics.html>. (Date of application: 24.03.2023).

Wieliczko-Paprot, E. Alchemical journey into the divine in Victorian fairy tales. In *Studia religiologica*. Kraków, 2018. G. 51, z. 1, pp. 33–45.

Zipes, J. Introduction. In *Victorian fairy tales: The revolt of the fairies and the elves*. 1987, Ed. by J. Zipes. New York, Routledge Publ., 1991, pp. XIII–XXIX. (412 p.).

*Лавренова О.А.**

СИМВОЛИКА ЦВЕТА В КУЛЬТУРНОМ ЛАНДШАФТЕ¹

Аннотация. Цвет в культурном ландшафте играет роль достаточно развернутой семиотической системы. В частности, цвета можно рассматривать как символы, воплощающие в пространстве основные смыслы культуры. Цветовые символы имеют длительную историю и поливалентный генезис, разные аспекты зависят от базовых семиотических систем различных культур. Цветовые локусы становятся как долговременными смысловыми реперами в культурном ландшафте, так и полем постоянного семиозиса. Цветовая символика является значимой частью «ландшафта-как-текста», прежде всего потому, что подразумевает важные визуальные детерминанты, определяющие восприятие и считывание значений.

Ключевые слова: культурный ландшафт; цветовая символика; знаковые системы культуры.

* *Лавренова Ольга Александровна* – доктор философских наук, кандидат географических наук, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН, профессор Национального исследовательского технологического университета «МИСИС», Москва, Россия; olgalavr@mail.ru

Lavrenova Olga Aleksandrovna – DSc in Philosophy, PhD in Geography, Leading Researcher of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Professor of the National Research Technological University “MISIS”, Moscow Russia; olgalavr@mail.ru

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00407, <https://rscf.ru/project/22-18-00407/> в Смоленском государственном университете.

Поступила: 04.05.2023

Принята к печати: 01.06.2023

Для цитирования: Лавренова О.А. Символика цвета в культурном ландшафте // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 45–60. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.03

Lavrenova O.A.

The symbolism of color in the cultural landscape

Abstract. Color in the cultural landscape acts as a sufficiently developed semiotic system. In particular, colors act as symbols embodying the basic meanings of culture in space. Color symbols have a long history and polyvalent genesis, different aspects depend on the basic semiotic systems of different cultures. Color loci become both long-term semantic reference points in the cultural landscape and a field of permanent semiosis. Color symbols are a significant part of the “landscape-as-text”, primarily because they are important visual determinants that determine the perception and reading of meanings.

Keywords: cultural landscape; color symbolism; sign systems of culture.

Received: 04.05.2023

Accepted: 01.06.2023

For quoting: Lavrenova O.A. The symbolism of color in the cultural landscape // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 45–60. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.03

Собственно символика цвета – «явление неоднозначное, формируемое, с одной стороны, символикой предметов – носителей цвета, с другой – набором возможных рядов, в которые входит тот или иной цвет» [Колосова, 2009, с. 24]. **Символы** – условные знаки, имеющие конвенциональную природу, определяются базовой знаковой системой культуры.

Символика цвета интересна тем, что не только в произведениях искусства, одежде, гербах и т.п., но и в ландшафте она определяется «комбинаторикой, сочетанием цветов, то есть выявляется не сама по

себе, а в сопоставлении» [Колосова, 2009, с. 24]. Тем самым также получается «сообщение», которое укладывается в семиотическую систему (текст) культурного ландшафта.

Колористика культурного ландшафта – это особого рода визуальная коммуникация. Работ, которые были бы посвящены именно символике цвета в ландшафте, не так много, прежде всего это труды по городской колористике Юлии Грибер [Грибер, 2017; Грибер, 2018] и уже ставшая классикой книга А.В. Ефимова [Ефимов, 1990]. Но в остальном большинство работ по символике цвета посвящено другим культурным дискурсам. Это масштабный проект Мишеля Пастуро [Pastoureau, 2001; Pastoureau, 2008; Pastoureau, 2013; Pastoureau, 2017; Пастуро, 2018], одна из классических книг о цвете в культуре – труд Джона Гаджа [Gage, 1999], а также самое современное издание – шеститомная «Культурная история цвета» [A Cultural History of Color ... , 2021], где описывается история, теория, практика использования и понимания цвета с Античности до наших дней. Достаточно репрезентативный обзор исследований по семиотике цвета сделал болгарский ученый Мони Алмалеч [Almalech, 2016], а наиболее полным трудом по семиотике цвета в культуре является книга известной английской исследовательницы Кэрол Биггем «Семантика цвета» [Biggam, 2012]. С точки зрения цвета как знака в контексте семиотических штудий наиболее подробный анализ был сделан российским ученым Леонидом Чертовым [Tchertov, 2019].

* * *

С одной стороны, «предпочтение определенных ассоциативно-кодовых цветов у различных культур формируется множеством оказывающих влияние факторов: историческими предпосылками, климатическими условиями страны, присущим ей освещением, традициями и обычаями, соответствующим характером и темпераментом народа, эстетическими нормами, религиозными воззрениями и окружающей природой» [Тихонова, Иванова, 2020, с. 227]. Цвет выступает как особый предмет философского размышления и как особый знак чувственного познания мира [Попова, 2017] и его символической репрезентации.

С другой стороны, собственно структура пространства организуется разными культурами с помощью символики цвета. Базовые цвета

(белый, черный, красный, зеленый, желтый) в каждой культуре связываются со сторонами света, но в зависимости от культуры один цвет может иметь разные значения.

Известный американский культурогеограф И-Фу Туан приводит разные цветовые символы, связанные со сторонами света у разных народов. В китайской культуре восток – зеленый, юг – красный, зенит – желтый, запад – белый, север – черный. В индонезийской – черный, зенит – многоцветный или серый, запад – желтый, юг – красный, восток – белый. В культуре индейцев пуэбло север – желтый, восток – белый, юг – красный, запад – голубой, зенит – коричневый, надир – черный [Tuán, 1990, p. 19].

Ученый отмечает, что цвет является неотъемлемой частью бинарного мышления культуры: «Человеческий разум, по-видимому, склонен организовывать явления не только по сегментам, но и располагать их в противоположных парах. Мы разбиваем цветовой спектр на отдельные полосы и затем видим “красный” как противоположность “зеленому”» [Tuán, 1990, p. 16].

Культурный ландшафт предполагает взаимодействие природы и культуры как рукотворное (создание в природном ландшафте строений, дорог и проч.), так и нематериальное (значения, образы, связанные с локусами и объектами в пространстве).

Символика цвета изначально связана с цветами природного ландшафта. П.А. Флоренский в статье «Небесные знамения» рассматривает соотношение цветов небосвода на закате или восходе. «В стороне солнца – розовый или красный, оранжевый. Над головою – прозрачно-зелено-изумрудный» [Флоренский, 1922, с. 14]. Свет един, но обретает разные цвета в соединении с толщей воздуха и в соприкосновении с предметами – способ соотношения «неделимого света и раздробленности вещества». «Фиолетовый и голубой цвета суть тьма межпланетных пространств, смягченная вуалью атмосферной пыли. Мы видим, однако, не фиолетовый цвет или лазурь небосвода, а тьму пустоты сквозь тончайшую освещенную солнцем пыль. Красный и розовый цвета – та же пыль, но только видимая со стороны света, а не против него. Зеленоватость зенита, зеленый цвет, есть уравновешенность света и тьмы, боковая освещенность частиц пыли, не свет и не тьма. Словом, существуют только энергия освещающего света и пассивность освещаемого. Эти-то два начала и третье – ничто – опреде-

ляют собою все многообразие цветов неба» [Галинская, 2005, с. 23–26].

Цвет неотделим от света, и потому как символ в рукотворных сооружениях использовался еще с архаических времен, именно в соотношении светлое – темное. Это можно проследить в некоторых археологических памятниках, дошедших до наших времен. «Наиболее важные для жизнедеятельности человека астрономические и топонавигационные точки и направления в древности выделялись крупными камнями разного цвета» [Марсадолов, 2019, с. 75]. Цвет камней разнился в зависимости от ориентации на восток или на запад, т.е. имел разное значение.

Именно поэтому самая насыщенная смысловая оппозиция – свет и тьма.

«Все народы проводят различие между “черным” и “белым” или “тьмой” и “светом”. Повсюду эти цвета несут в себе мощные символические отзвуки; только красный среди хроматических цветов соответствует им по значимости. Черное и белое имеют как положительное, так и отрицательное значения:

Черный: (позитивный) мудрость, потенциал, зародыш, материнский, земля-мать, (негативный) зло, проклятие, осквернение, смерть.

Белый: (позитивный) свет, чистота, духовность, безвременье, божественность, (негативный) траур, смерть» [Tuan, 1990, с. 25].

Белый в ландшафте – ахроматический нейтральный цвет, воплощение света в цвете и символ чистоты. Белые скальные породы и белые вершины гор под ледниками чаще всего сакрализуются в природном ландшафте как святые горы. В разных культурах белый цвет выбирается как основной цвет для ритуальных построек. Белые храмы в православии, белые субурганы в буддизме, белые мечети в исламе являются визуальными и смысловыми фокусами ландшафта. Как символ чистоты он используется в некрополях и материально воплощен в мраморе соответствующего цвета. Белый мрамор в дворцовых постройках становится символом статуса, поскольку сам конструкционный материал является одним из наиболее дорогих. В то же время белый является важным цветом в культуре повседневности и организации жилых районов. Известь как отделочный материал очень популярна в южных широтах и по причине своих антисептических и оптического-физических свойств (белые стены меньше нагреваются). Белые ма-

занки в степи, белые стены средиземноморских поселений не имеют определенных смысловых коннотаций, но стали эталонными ландшафтами, символизирующими свою культуру.

Сравним с белым по символике светоносности красный цвет. Аристотель в своей цветовой шкале расположил красный цвет непосредственно рядом со светом. Но в отличие от белого он более многозначен.

В духовном символизме христианской культуры, согласно П. Флоренскому, бытие и его развитие имеет троичную структуру: 1) красный и белый символизируют бытие в себе, т.е. Бог в себе, Отец и Троица, 2) желтый и голубой – проявление жизни, т.е. Логос в мире и София; 3) зеленый – Тварь, оживляемая Духом Святым [Флоренский, 1914, с. 556].

Красный – цвет солнца (поэтому не случайно в символике сторон света в большинстве культур он связан с югом), цвет любви, царской власти, войны и революции, пролитой крови.

Связь красного с солнцем роднит его с золотым и желтым. Охра красная и желтая – один из древнейших сакральных красителей, с помощью которого преображались места жизни и смерти. Охрой рисовались изображения священных животных на стенах пещер, и чаще всего это были рогатые животные – символы Солнца. Охра издревле использовалась в погребениях не как символ скорби, но именно как символ пути души к Свету.

В конкретных архитектурных ансамблях может использоваться одно из значений намеренно, по замыслу архитектора, или подспудно, постфактум. Например, дворец Петра Великого в Кадриорге изначально окрашен в базово красный цвет, и дорожки в саду выкладывались битым красным кирпичом – в символике петровского времени «марс красный» был посвящен богу войны.

Праздничные флаги очень часто красные, но после октябрьской революции 1917 года красные флаги стали иметь совершенно определенную смысловую коннотацию, связанную с борьбой трудящихся за свои права и позже – коммунистической идеологией. В социалистических странах цвет красных знамен повторялся в монументальных панно в городском ландшафте. Красный мрамор использовался как материал постаментов для памятников вождям революции. Это дополня-

лось возложением красных гвоздик в мемориальных местах, например в СССР и в Иране, в местах памяти погибших за дело революции.

Есть также и историко-культурные инверсии, например «улица красных фонарей» в Амстердаме – где красный цвет и свет символизируют доступность женщин легкого поведения.

С красным в ландшафте связана также естественная система знаков. Как пишет И-Фу Туан, «красное небо означает бедствие и войну» [Туан, 1990, с. 25]. Это объяснимо, с одной стороны, цветом пожаров и взрывов, окрашивающих небо, с другой – цветовым предощущением плохой погоды, бури, шторма. В русском языке есть поговорка: «Солнце красно к вечеру – моряку бояться нечего, солнце красно поутру – моряку не по нутру», показывающая, что в большинстве случаев красное утреннее солнце – естественный знак перемены погоды к худшему.

Можно говорить о цветовой идентичности места [Джи Зу, 2017], и о цвете как символе места, соединяющем ведущий цвет или цветовую гамму с образом места. Красные черепичные крыши – узнаваемая черта многих исторических городов Европы и визитная карточка Праги.

В современном ландшафте красный цвет/свет символически связан с запретом проезда в семиотической системе дорожных знаков, которая во многом интернациональна. Значение запрета применяется и в других областях жизни. «Современные общества дали новое развитие традиционной символике красного, унаследованной ими от Библии и средневековой христианской морали, и нашли ей широкое применение. В самых разных областях и обстоятельствах красный цвет предупреждает, предписывает, запрещает, осуждает, наказывает» [Пастуро, 2019, с. 90]. Красные флажки – запрет прохода.

Золотой – также цвет божественного Света и царской власти, связан в основном с ритуальными постройками в ландшафте, например золотые купола православных церквей и буддийских храмов, с декором царских и императорских дворцов.

Желтый как заместитель золотого также может служить выразителем солнечного света. «С одной стороны, принадлежа к светлым цветам, желтый может приравниваться к белому (= свет, жизнь) и наделяться положительной символикой; как цвет огня он равнозначен красному» [Колосова, 2009, с. 24].

Но существуют и узкоспециальные инверсии, свойственные только определенной культуре. Например, в царской России «желтый дом» – народное название психиатрических больниц. Впервые так стали называть корпус для душевнобольных Обуховской больницы в Санкт-Петербурге. По представлениям того времени, желтый цвет подавляюще действовал на психику, снижая агрессию, поэтому он и получил такое распространение.

Желтый может использоваться как цвет протеста в зависимости от символики общественного движения, которое его использует. И может закрепляться в ландшафте. Во Франции это желтые жилеты, в Таиланде во время протестов 2008–2009 гг. желтый королевский цвет стал символом протеста против правительства – и активным участником протестных граффити, где даже желтый фон уже свидетельствовал о том, что рисунок создан с целью заявить несогласие.

Голубой цвет – изначально цвет неба и воды. Голубой цвет куполов мечетей символизирует размышления о Боге, благодать и рай. Учитывая базовый цвет полупустынных и пустынных ландшафтов, синий и голубой, используемые в исламской архитектуре, являются дополнительными к желтому, охристому, формируя визуальную и смысловую пару.

По мысли Умберто Эко, синий цвет витражных роз, начавших доминировать в средневековой Европе, имел мистическое значение проникновения небесного Света [История красоты, 2009].

Синий, по Пастуро, – наименее ангажированный в структуре культуры – «синий любят именно за его “размытое” символическое значение, менее отчетливое, чем у других цветов, таких как красный, зеленый, белый или черный. Это подтверждается данными социологических исследований: когда их участников спрашивают, какой цвет они считают самым неприятным, ответ “синий” звучит реже всего. Этот цвет не отталкивает, не возмущает, не шокирует. Потому-то он и стал любимым цветом у большей части населения, что его символический потенциал относительно невысок или, во всяком случае, не несет в себе заряд агрессивности или бунта» [Пастуро, 2015, с. 89].

Синий, голубой – цвет изразцов, используемых в основном в интерьере, но также и во внешнем убранстве домов, например изразцы азулежу в Португалии. Цвет является следствием использования ко-

бальта как наиболее распространенного красителя, в дополнение к унаследованной от арабов веры в защитную функцию синего.

Зеленый в ландшафте всегда естественно дополняет рукотворные объекты цветом листвы и травы. В продуманных городских средах зеленые насаждения формируют своеобразную оправу, «отдохновение» от цветов конструкционных материалов и красочного декора. В современном мире зеленый цвет стал символом экологии и брендом некоторых фирм, связанных с медициной и фармацевтикой. Поэтому в городском пространстве зеленые вывески узнаваемы в прикладном и повседневном смысле. Зеленый в окраске зданий обычно используется в достаточно светлых тонах, чтобы не соперничать с естественной зеленью листвы.

Согласно Пастуро символика зеленого связана с его непосредственным влиянием на психофизиологическое состояние человека: «Если верить врачам и психологам, человеку достаточно просто взглянуть на несколько деревьев и траву вокруг, чтобы успокоиться и снять стресс; это зрелище снижает артериальное давление, приятно расслабляет, вызывает положительные эмоции и повышает продолжительность жизни. Здесь зеленый выступает в своем давно известном аспекте: как цвет надежды» [Пастуро, 2018, с. 99].

Черный цвет в европейской культуре связывается преимущественно с трауром, протестом, схимой. Но в традиционном культурном ландшафте и в архитектуре он редко используется, преимущественно в мемориальных сооружениях, в некрополях, символизируя именно первое значение.

«История развития архитектуры свидетельствует, что в определенные периоды истории черный фасад здания мог быть невербальным знаком. Так голландские дома, окрашенные в черный цвет, сообщали, что житель был болен чумой. Средство предупреждения со временем стало выражением эстетического вкуса. Британские архитекторы девятнадцатого века использовали черный как инструмент, чтобы справиться с сажей» [Лапшина, Вечкасова, 2019, с. 98].

Новая жизнь черного и серого – архитектура минимализма. Черный становится символом стиля, «использование черного цвета в современной архитектуре наряду с учетом фактуры новых строительных материалов позволяет получать визуальные эффекты и создавать об-

раз здания, обладающий высоким эмоциональным потенциалом» [Лапшина, Вечкасова, 2019, с. 101].

Серые и серебристые цвета присущи высотным ансамблям, сделанным в стиле хай-тек. «Использование стекла и нержавеющей стали было призвано подчеркнуть современный характер этого места, но также смягчило внешний вид этих высотных зданий благодаря отражающим свойствам этих материалов. Большие стеклянные пластины работают как зеркала, дублируя внешнюю среду, меняя цвет в зависимости от погоды. Панели из тонированного стекла и аскетичные стальные орнаменты используются для придания большей зернистости и текстуры монолитным фасадам. Дневной свет почти окрашивает стальные детали в контраст с обшивкой здания» [Zimnicka, Balanicka, 2022, р. 6].

* * *

Открытые, яркие цвета обычно связаны с конструктивными интенциями культуры – декор, цвет дорогих конструкционных материалов (мрамор, розовый туф и т.п.).

В художественных постапокалиптических фильмах конца XX–начала XXI в. «грязные» цвета – серый, коричневый – обычно связаны с промышленными конструкциями, которые в современной системе ценностей начинают символизировать inferнальные и разрушительные силы [Lavrenova, 2023].

В виртуальных мирах компьютерных игр используется примерно та же символика цвета, что и в реальных ландшафтах. Но там еще собственное значение имеет свет, высветляющий тот или иной участок в ландшафте, – чаще всего он используется как знак входа на иной уровень или начала выполнения следующей миссии. Этим как бы закрепляется в культуре значение цвета и света в реальном мире.

Отдельно надо отметить «политически ангажированные» цвета в ландшафте. «Цветовой код, с помощью которого различаются политические движения и выражаются соответствующие политические идеи, может служить примером цветовых символов, редуцируемых к знакам-сигнификаторам» [Чертов, 2014, с. 190]. Политические знаки (иногда редуцированные до основного цвета и символа) неизменно присутствуют в городском ландшафте и в некоторых странах даже вне его, например в Перу по обочинам проселочных дорог в высокогорной пустыне на диком камне наносятся цвета наиболее популярных пар-

тий. В этом процессе могут быть использованы граффити и уличное искусство, где цвета могут создавать политически окрашенные полноценные сообщения.

Цвет в ландшафте также используется по **принципу многозначности** – в разных контекстах и в разных временных периодах один и тот же цвет может иметь разную семантику. «...Один и тот же тон и даже оттенок в разных культурах и на разных исторических этапах может иметь практически бесконечное число значений, между некоторыми из которых трудно найти что-либо общее, а между другими – трудно провести различие» [Грибер, 2018, с. 99].

Обратное явление – полихромность, когда на одной поверхности присутствует несколько цветов, формируя некие значения именно своим сочетанием. Полихромность может помимо многозначности иметь физический аспект – оптическое смешение цветов, которое создает новый смысл. «Древние не используют в декорировании смешанные цветовые полутона. Переходы образуются здесь не на палитре, а прямо на стене, когда расположенные рядом цвета в орнаменте смешиваются оптически, если смотреть на них с определенного расстояния, но сохраняют при этом удивительную мягкую игру оттенков» [Semper, 2008, р. 236–237]. Цвет в таком пространстве создает иллюзию дрожащего свечения, провоцирует восприятие физических объектов как визуализацию нематериальных, духовных миров.

Также по отношению к символике цвета в ландшафте можно рассматривать термины «цветовые созвездия» и «суперфигуры» [Minah, 2003, р. 28], которые представляют собой кластеры сходных по цвету объектов, имеющих ярко выраженные культурные смыслы и представляющие собой семиотические единицы в тексте культурного ландшафта. При чтении такого текста используются эмоциональные и культурные коды. Колористическая семантика укоренена в истории культуры, и цвет иногда имеет характер так называемого **бифокального знака**, который возникает «при взаимодействии нового и предшествующего текстов. <...> Бифокальный знак фиксирует не только новый объект, но его комплексное восприятие в качестве единицы, уже имеющей определенную историю в сфере культуры» [Шунейко, Чибисова, 2018, с. 178].

* * *

Цвет в культуре – это определенный язык, то же самое можно говорить и про цвета культурного ландшафта

Осознанное использование цвета в культурном ландшафте согласно культурному коду и психологии визуального восприятия **ведет к созданию сообщения или текста** в его широком культурологическом понимании. Культурный ландшафт в принципе можно интерпретировать как текст благодаря множественным смыслам, связанным с его элементами.

Соответственно, цвета в культурном ландшафте, от природных до рукотворных, имеют свои значения, не всегда четко выраженные и в большинстве поливалентные, но всегда влияющие на эмоциональное восприятие, на подспудное считывание смыслов, они помогают ориентироваться в этом «цвето-смысловом» пространстве и одновременно получать эстетическое удовольствие. «Что же до цвета вещей, о нем нет нужды долго рассуждать, ибо то же самое зрение являет нам всю красоту природы, расцвеченной столь великим разнообразием красок. Что может быть прекраснее света, который – хоть сам по себе и лишен цвета – выявляет краски всех вещей, освещая их? Что может быть прекраснее зрелища неба, когда оно, ясное и сверкающее, словно сапфир, и столь приятное для глаз, привлекает наш взор и улаживает зрение? Солнце сияет, словно золото, луна своей бледностью напоминает амбру, некоторые из звезд сверкают подобно огонькам пламени, другие мерцают розоватым светом, третьи вспыхивают то розовым, то зеленым, то ослепительно-белым светом» (Гуго Сен-Викторский) [История красоты. 2009, с. 125].

Список литературы

- Галинская И.Л. Размышления П.А. Флоренского о символике цветов // Культурология. – 2005. – № 4(35). – С. 23–26.
- Грибер Ю.А. Теория цветового проектирования городского пространства. – Москва : Согласие, 2018. – 178 с.
- Грибер Ю.А. Цветовое поле города в истории европейской культуры. – Москва : Согласие, 2017. – 304 с.
- Грибер Ю.А. Теория цветового проектирования городского пространства. – Москва : Согласие, 2018. – 178 с.

Джи Зу Д. Цветовая идентичность места: исследование случая Нарборо роуд в Лестере (Великобритания) // Социальные трансформации. – 2017. – № 27/28. – С. 139–166.

Ефимов А.В. Колористика города. – Москва : Стройиздат, 1990. – 270 с.

Колосова В.Б. Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект. – Москва : Индрик, 2009. – 352 с.

Латишина Е.Г., Вечкасова Е.Н. Цвет в архитектуре: эстетика и символика черного // Международный научно-исследовательский журнал. – 2019. – № 5(83), часть 2, май. – С. 97–102. – URL: <https://doi.org/10.23670/IRJ.2019.83.5.050>

Марсадилов Л.С. Об изучении цвета камней на археологических памятниках Саяно-Алтая // Полевые исследования в Верхнем Приобье, Прииртышье и на Алтае (археология, этнография, устная история и музееведение) / под ред. М.А. Демина, Т.К. Щегловой, Н.С. Грибановой. – Барнаул : АлтГПУ, 2019. – Вып. 14 : Материалы XIV междунар. науч.-практ. конф. Барнаул, 22–23 мая 2019 г. – С. 69–77.

Пастуро М. История цвета. Зеленый. – Москва : НЛО, 2018. – 164 с.

Пастуро М. История цвета. Красный. – Москва : НЛО, 2019. – 153 с.

Пастуро М. История цвета. Синий. – Москва : НЛО, 2015. – 136 с.

Попова О.В. Цвет как особый предмет философского размышления. Символика цвета // Социально-гуманитарное знание: поиск новых перспектив : сборник статей X Международной научно-практической конференции. 2017. – Пенза : Приволжский дом знаний, 2017. – Выпуск 10. – С. 88–90.

Тихонова А.Е., Иванова О.Г. Символизм цвета в восточной и европейской культурах и его влияние на современные интерьерные решения в городе Владивостоке // Архитектура и дизайн: история, теория, инновации. – 2020. – № 4. – С. 226–231.

История красоты / Эко У. (ред.). – Москва : Слово, 2009. – 440 с.

Флоренский П.А. Небесные знамения: размышление о символике цветов // Маковец. – Москва, 1922. – № 2. – С. 14–16.

Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: опыт православной феоидеи в двенадцати письмах. – Москва, 1914. – 812 с.

Чертов Л.Ф. Знаковая призма. Статьи по общей и пространственной семиотике. – Москва : Языки славянской культуры, 2014. – 318 с.

Шунейко А.А., Чибисова О.В. Семиотическая классификация знаков: новый акцент // Вестник Челябинского государственного университета. Филологические науки. – 2018. – № 4(414), вып. 112. – С. 174–181.

Almalech M. Semiotics of colour // Proceedings of the world congress of the IASS/AIS. New Semiotics Between Tradition and Innovation. – Sofia : IASS Publications & NBU Publishing House, 2016. – P. 747–757. – DOI: 10.24308/iass-2014-083

A Cultural History of Color. Vol 1–6 / Biggam C.B. (ed.), Wolf K. (ed.). – Bloomsbury Publishing, 2021.

Biggam C.P. The Semantics of Colour. A Historical Approach. – Cambridge : Cambridge University Press, 2012. – 257 p. – URL: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139051491>

Gage J. Color and Culture: Practice and Meaning from Antiquity to Abstraction. University of California : California Press, 1999. – 335 p.

Lavrenova O. Color Semantics of the Cultural Landscape // Arts. – 2023. – N 12(3). – P. 111. – URL: <https://doi.org/10.3390/arts12030111>. – URL: <https://www.mdpi.com/2076-0752/12/3/111>

Minah G. Blackness. Whiteness. Chromaticness. Formulas for High Visibility in the Modern City // Proceedings AIC 2003 Bangkok : Color Communication and Management. Bangkok, Thailand, 2003 August 4–6 / ed. by A. Hansuebsai. – Bangkok : The Color Group of Thailand, 2003. – P. 26–30.

Pastoureaux M. Black: the History of a Color. – Princeton : Princeton University Press, 2008. – 211 p.

Pastoureaux M. Blue: the History of a Color. – Princeton : Princeton University Press, 2001. – 216 p.

Pastoureaux M. Blue: the History of a Color. – Princeton : Princeton University Press, 2019. – 240 p.

Pastoureaux M. Green: the History of a Color. – Princeton : Princeton University Press, 2013. – 240 p.

Pastoureaux M. Red: the History of a Color. – Princeton : Princeton University Press, 2017. – 216 p.

Semper G. Kleine Schriften. Nachdr. der Ausg. Berlin 1884. – Hildesheim ; Zürich [u.a.] : Olms-Weidmann, 2008. – 516 p.

Tchertov L. Signs, Codes, Spaces, and Arts. – Cambridge : Cambridge Scholars Publishing, 2019. – XVIII+512 p.

Tuan Yi-Fu. Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values. – New York : Columbia University Press, 1990. – 260 p.

Zimnicka A. Balanicka E., Kroll A. Evolution in Approach to Colour in Tall Buildings' Architecture on the Isle of Dogs, London, UK // Arts. – 2022. – N 11(1). – P. 1–40. – DOI: <https://doi.org/10.3390/arts11010009> . – URL:<https://www.mdpi.com/2076-0752/11/1/9>

References

Galinskaya, I.L. Razmyshleniya P.A. Florenskogo o simbolike cvetov [Florensky's reflections on the symbolism of flowers]. In *Kul'turologiya. Daidzhest*, no. 4 (35), 2005, pp. 23–26. (In Russ.)

Griber, Yu.A. *Teoriya cvetovogo proektirovaniya gorodskogo prostranstva* [Theory of color design of urban space]. Moscow, Soglasie Publ., 2018. 178 p. (In Russ.)

Griber, Yu.A. *Cvetovoe pole goroda v istorii evropejskoj kul'tury* [The color field of the city in the history of European culture]. Moscow, Soglasie Publ., 2017. 304 p. (In Russ.)

Griber, Yu.A. *Teoriya cvetovogo proektirovaniya gorodskogo prostranstva* [Theory of color design of urban space]. Moscow, Soglasie, 2018. 178 p. (In Russ.)

Jie Xu, J. Cvetovaya identichnost' mesta: issledovanie sluchaya Narboro roud v Lester (Velikobritaniya) [Colour Identity of Place: A Case Study of Narborough Road, Leicester, UK]. In *Social'nye transformacii*, no. 27–28, 2017, pp. 139–166. (In Russ.)

Efimov, A.V. *Koloristika goroda* [Coloristics of the city]. Moscow, Strojizdat Publ., 1990. 270 p. (In Russ.)

Kolosova, V.B. *Leksika i simbolika slavyanskoj narodnoj botaniki. Etnolingvističeskij aspect* [Vocabulary and symbolism of Slavic folk botany. Ethnolinguistic aspect]. Moscow, Indrik Publ., 2009. 352 p. (In Russ.)

Lapshina, E.G., Vechkasova, E.N. Cvet v arhitekture: estetika i simbolika černogo [Color in architecture: aesthetics and symbolism of black]. In *Mezhdunarodnyj nauchno-issledovatel'skij zhurnal*, no. 5 (83), 2019. Part 2. May, pp. 97–102. <https://doi.org/10.23670/IRJ.2019.83.5.050> (In Russ.)

Marsadolov, L.S. Ob izuchenii cveta kamnej na arheologičeskikh pamyatnikah Sayano-Altaja [On the study of the color of stones on the archaeological sites of Sayano-Altai]. In *Polevye issledovaniya v Verhnem Priob'e, Priirtysh'e i na Altae (arheologiya, etnografiya, ustnaya istoriya i muzevedenie)*. 2018 g.: Vyp. 14: materialy XIV mezhdunar. nauch.-prakt. konf. Barnaul, 22–23 maya 2019 g. [Field research in the Upper Ob, Irtysh and Altai (archeology, ethnography, oral history and museology). 2018: Issue 14: Proceedings of the XIV International Scientific and Practical Conference. Barnaul, May 22–23, 2019] / Ed. M. A. Demina, T. K. SHCHeglovoj, N. S. Gribanovoj. Barnaul, AltGPU Publ., 2019, pp. 69–77. (In Russ.)

Pastoureaux, M. *Istoriya cveta. Zelenyj* [The history of color. Green]. Moscow, NLO Publ., 2018. 164 p. (In Russ.)

Pastoureaux, M. *Istoriya cveta. Krasnyj* [The history of color. Red]. M.: NLO Publ., 2019. 153 p. (In Russ.)

Pastoureaux, M. *Istoriya cveta. Sinij* [The history of color. Blue]. Moscow, NLO Publ., 2015. 136 p. (In Russ.)

Popova, O.V. Cvet kak osobyj predmet filosofskogo razmyshleniya. Simbolika cveta [Color as a special subject of philosophical reflection. The symbolism of color]. In *Social'no-gumanitarnoe znanie: poisk novyh perspektiv. Sbornik statej X Mezhdunarodnoj nauchno-praktičeskoj konferencii* [Socio-humanitarian knowledge: the search for new perspectives. Collection of articles of the X International Scientific and Practical Conference]. Vol. 10. Penza: Privolzhskij dom znaniy Publ., 2017, pp. 88–90. (In Russ.)

Tihonova, A.E., Ivanova, O.G. Simvolizm cveta v vostočnoj i evropejskoj kul'turah i ego vliyanie na sovremennye inter'ernye resheniya v gorode Vladivostoke [Symbolism of color in Eastern and European cultures and its influence on modern interior solutions in the city of Vladivostok]. In *Arhitektura i dizajn: istoriya, teoriya, innovacii*, no.4, 2020, pp. 226–231. (In Russ.)

Eko, U. (ed.) *Istoriya krasoty* [The history of beauty]. Moscow, Slovo Publ., 2009. 440 p. (In Russ.)

Florenskij, P.A. Nebesnye znameniya: Razmyshlenie o simbolike cvetov [Heavenly signs: Reflections on the symbolism of flowers]. In *Makovec*. Moscow, no. 2, 1922, pp. 14–16. (In Russ.)

Florenskij, P.A. *Stolp i utverzhenie Istiny: Opyt pravoslavnoj feodicej v dvenadcati pis'mah* [The Pillar and the assertion of Truth: The Experience of Orthodox theodicy in twelve letters.]. Moscow, 1914. 812 p. (In Russ.)

Chertov, L.F. *Znakovaya prizma. Stat'i po obshchej i prostranstvennoj semiotike* [Sign prism. Articles on general and spatial semiotics]. M.: YAzyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2014. 318 p. (In Russ.)

Shunejko, A.A., Chibisova, O.V. Semioticheskaya klassifikaciya znakov: novyj akcent [Semiotic classification of signs: a new accent]. In *Vestnik CHelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 4 (414), 2018. Filologicheskie nauki. Vol. 112, pp. 174–181. (In Russ.)

Almalech, M. Semiotics of colour. In *Proceedings of the world congress of the IASS/AIS. New Semiotics Between Tradition and Innovation*. Sofia: IASS Publications & NBU Publishing House, 2016, pp. 747–757. DOI: 10.24308/iass-2014-083

Biggam, C.B. (ed.), Wolf, K. (ed.) *A Cultural History of Color. Vol 1–6*. Bloomsbury Publishing, 2021.

Biggam, C.P. *The Semantics of Colour. A Historical Approach*. Cambridge University Press, 2012. 257 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139051491>

Gage, J. *Color and Culture: Practice and Meaning from Antiquity to Abstraction*. University of California Press, 1999. 335 p.

Lavrenova O. Color Semantics of the Cultural Landscape. In *Arts*, 2023, no 12(3), pp. 111. <https://doi.org/10.3390/arts12030111> – URL: <https://www.mdpi.com/2076-0752/12/3/111>

Minah, G. Blackness. Whiteness. Chromaticness. Formulas for High Visibility in the Modern City. In *Proceedings AIC 2003 Bangkok: Color Communication and Management, Paper Presented at the AIC 2003 Conference, Bangkok, Thailand, August 4–6*, ed. by A. Hansuebsai. Bangkok, The Color Group of Thailand Publ., 2003, pp. 26–30

Pastoureau, M. *Black: the History of a Color*. Princeton University Press Publ., 2008. 211 p.

Pastoureau, M. *Blue: the History of a Color*. Princeton University Press Publ., 2001. 216 p.

Pastoureau, M. *Blue: the History of a Color*. Princeton University Press Publ., 2019. 240 p.

Pastoureau, M. *Green: the History of a Color*. Princeton University Press Publ., 2013. 240 p.

Pastoureau, M. *Red: the History of a Color*. Princeton University Press Publ., 2017. 216 p.

Semper, G. *Kleine Schriften. Nachdr. der Ausg.* Berlin 1884. Hildesheim; Zürich [u.a.], Olms-Weidmann Publ., 2008. 516 p. (In German)

Tchertov, L. *Signs, Codes, Spaces, and Arts*. Cambridge Scholars Publishing, 2019. XVIII+512 p.

Tuan, Yi-Fu. *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. NY: Columbia University Press Publ., 1990. 260 p.

Zimnicka, A. Balanicka, E., Kroll, A. Evolution in Approach to Colour in Tall Buildings' Architecture on the Isle of Dogs, London, UK. In *Arts*, no. 11(1), 9, 2022, pp. 1–40. <https://doi.org/10.3390/arts11010009> URL: <https://www.mdpi.com/2076-0752/11/1/9>

УДК: 398: 398.1; 398.2 (398.21, 398.221); 398.3 (398.32, 398.34);
398.4 (398.431) + 7 (7.042: 7.042.2; 7.045: 7.046.1, 7.046.2)
DOI: 10.31249/hoc/2023.03.04

Фаис-Леутская О.Д.^{*1}

К ВОПРОСУ О МИФОЛОГИЧЕСКОМ БЕСТИАРИИ САРДИНИИ[©]

Аннотация. В статье автор, опираясь на материалы собственных многолетних полевых изысканий, обращается к крайне скупо освещенной в науке теме мифологических животных и зооморфных персонажей в народной культуре Сардинии, анализирует их символизм и знаковость в сохраняющихся архаичных народных верованиях и обрядности, доказывая сохранение их витальности и широты занимаемого ими и сегодня места в системе ценностей исповедующего народное католичество населения.

Ключевые слова: Сардиния; народная культура; теротеизм; мифологические животные; символика.

Поступила: 25.05.2023

Принята к печати: 12.06.2023

** Фаис-Леутская Оксана Давидовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра европейских исследований Института этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия; oxana-fais@yandex.ru*

Fais-Leutskaja Oxana Davidovna – PhD in History, Researcher Senior of the Center of European Researches of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences; oxana-fais@yandex.ru

¹ Публикация подготовлена в рамках плана научно-исследовательских работ О.Д. Фаис-Леутской в Институте этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН.

© Фаис-Леутская О.Д., 2023

Для цитирования: Фаис-Леутская О.Д. К вопросу о мифологическом бестиарии Сардинии // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 61–78. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.04

Fais-Leutskaia O.D.

On the question of the mythological bestiary of Sardinia

Abstract. In the article, the author, relying on the materials of his own long-term field research, addresses the topic of mythological animals and zoomorphic characters in Sardinian folk culture, which is extremely sparsely covered in science, analyzes their symbolism and signification in the remaining archaic folk beliefs and rituals, proving the preservation of their vitality and the breadth of their place in the system of values of professing Folk Catholicism population.

Keywords: Sardinia; folk culture; theroteism; mythological animals; symbolism.

Received: 25.05.2023

Accepted: 12.06.2023

For quoting: Fais-Leutskaia O.D. On the question of the mythological bestiary of Sardinia // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 61–78. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.04

Сардиния принадлежит к числу наиболее «закрытых», консервативных, культурно-специфических регионов не только Италии, но и всей Европы. Многочисленные факторы (островное положение, труднодоступность многих, в первую очередь горных районов, специфика истории, крайне низкая плотность населения, экономика, основанная на сезонном отгонном овцеводстве, преобладание деревенского типа поселений, их изолированность, малочисленность контактов жителей одной деревни с другой и в целом – населения острова с внешним миром, высокая степень взаимодействия человека с природой и т.д.) привели к формированию, прежде всего в горах, «особой, закрытой, очень мало изменявшейся в веках цивилизации “пастухов-воинов”, наделенных своеобразной культурой, верованиями, психологией, эти-

кой и обнаруживающих склонность к культурной интроверсии и имунитет к инокультурности» [Махиа, 2013, р. 46].

В 70-е годы XX в. в этой сельской, слабо урбанизированной области стартовали процессы модернизации. Они затронули основы экономики, дали толчок разрушению древнего быта и уклада, эмиграции, невиданному ускорению ритма жизни, наступлению массовой культуры и превращению региона в объект туризма; позже к ним добавились деструктивные для традиционности глобализационные процессы. И хотя с изменением условий жизни, с постепенным уходом старшего поколения процессы размывания традиций коснулись даже горной области Барбаджи, тем не менее и сегодня Сардиния – особенно по сравнению с другими итальянскими и европейскими регионами – продолжает оставаться «заповедником», в котором «во многом сохраняются культурные контексты исторического бытования древних явлений и институтов, а также традиционные психология населения, система ценностей и приоритетов» [Mannia, 2017, р. 119]. Именно многочисленные архаизмы – «древнейшие аутентичные конструкции, культурные топосы, модели ментальности и поведения», пусть и в реликтовой форме – делают ее уникальным в масштабах Европы «этнографическим изолятом» [Махиа, 2003, р. 182]. Сохранности многих элементов традиционной культуры способствует и то, что в Сардинии, в первую очередь в горах, в силу «недавности прошлого и фертильности почвы, насыщенной хорошо сохранившимся “генетическим” культурным материалом» [ibid., р. 208], уже в конце XX в. берут начало процессы поиска идентичности, которые, апеллируя к локальной культурной самости, обуславливают попытки восполнения лакун и утрат традиционности и ее возрождения.

В настоящей работе, оставляя в стороне многочисленных мифологизированных животных (т.е. звериных персонажей, имеющих реальные прообразы) в народной культуре, мы хотим остановиться на вымышленных анимальных персонажах локального фольклора. Рамки статьи не позволяют во всей полноте развить тему обширного мифологического бестиария Сардинии, в силу чего мы уделим внимание крайне небольшому числу таких фигур: например, *tamutthone* – «звериному демону»; «царю зверей» *pascevera*; *iscurtone* – ящерице-«дракону»; *musca macedda* – гигантской, несущей смерть и разруше-

ния мухе; *martinica* – обезьяноподобному животному; *caddos birdis* – «зеленым коням»; *bobboe* и *bobboeddu* – домовым; *urtzu* – медведю.

В статье, насколько это позволяет имеющийся материал, также вкратце затронуты некоторые связанные с феноменом мифологических животных вопросы: ареалы распространения и степени сохранности того или иного мифа, его сугубо островная самобытность и «эксклюзивность» персонажа, сохранившиеся обрядовые практики с «участием» вымышленных животных, их сакрально-мифологическая природа, каналы коммуникации с человеком и способы задабривания и т.д. Наша цель – доказать, что и в условиях современности эти восходящие к древнейшим временам и пластам верований фигуры не утратили своей значимости и продолжают органично вписываться в систему ценностей, сакральных воззрений и практик населения.

Отметим специфику методов нашего исследования, продиктованную глубиной изученности сардинской традиционной культуры в целом. Хотя высокий уровень ее консервации делает регион интереснейшим объектом исследования для этнографов, антропологов, культурологов, степень ее «проработанности» даже в зарубежном научном дискурсе оставляет желать лучшего, тогда как для отечественной науки Сардиния по-прежнему – *terra incognita*. По словам антрополога Э. Делитала, в конце XX в. оценивавшей «градус освоенности» островного культурного наследия, оно на тот момент было сравнимо с «бездонным колодезем», который «можно бесконечно вычерпывать» [Delitala, 1990, p. 8], тем более в Барбадже, которая, «подобно многим высокогорным ареалам, представляет собой идеальную площадку для консервации древних культурных пластов» [Testa, 2014, p. 412]. И хотя за прошедшее с тех пор время ситуация изменилась в лучшую сторону, и сегодня «бездонный колодец все еще полон» [Мажиа, 2020, с. 177], в том числе и в сфере мифологии. Так, богатейший мифологический бестиарий крайне редко представал объектом научного анализа¹. Едва ли не единственное исключение – датируемые серединой XX в. исследования, проводившиеся талантливыми этнографами-полевыми Р. Марки (R. Marchi), Дж. Делла Мария (G. Della Maria) и особенно П. Моретти (P. Moretti).

¹ При этом в последние годы необычайно выросло число спекулятивных поверхностных популярных публикаций, посвященных традиционным поверьям.

Такое положение вещей очень актуализирует исследование в поле, в частности, опросы населения, позволяющие зафиксировать уходящий пласт культуры. Они тем более важны, что описание большинства героев сардинских мифов существует только в фольклорных текстах и в устной традиции, и сохранено благодаря восходящей к глубинам времен коллективной памяти населения. Лишь у единичных персонажей образ визуализирован за счет проводимых и сегодня древних обрядов, которые воспроизводят облаченные в маски и характерные «одежды» ряженные. Уместно отметить, что и по сей день в Сардинии, как отмечают исследователи [Rudas, 1999, p. 270], крайне редки рукотворные (графические, живописные, скульптурные) изображения мифологических животных или примеры театрального воплощения их облика, что объясняется сохраняющимся их сакральным почитанием и ограничением инкарнации этих персонажей лишь обрядовыми практиками [ibid.], вне которых их визуализация «не принята» и, согласно мнению населения, предстает почти кощунственной [ПМА].

В силу этого нами широко используются данные собственных полевых изысканий (опросов и включенного наблюдения), которые начиная с 1988 г. при поддержке Этнографического музея горской культуры Сардинии (Аритцо) проводятся в различных областях острова, преимущественно в Барбадже. Отметим, что наше исследование не имеет аналогов в науке, отличаясь не только новизной, но и актуальностью, поскольку восполняет лакуны в деле изучения европейской традиционности, фольклора и мифологии.

Констатируя и объясняя теротеизм сардинцев, абсолютное превалирование именно анимальных / зооморфных и почти полное отсутствие антропоморфных фигур в культуре и обрядах всей Сардинии и особенно Барбаджи, историк Ф. Карбони апеллирует к особенностям жизни островных деревень, исторически находящихся на большом расстоянии друг от друга, часто окруженных вековыми лесами и буквально соседствующих с дикой природой, в том числе и с представителями дикой фауны [Carboni, 2007, p. 23]. Учитывая, как подчеркивает ученый, что, начиная с глубокой древности и по сей день испове-

дующие принцип кампанилизма¹ деревенские коллективы по традиции пребывают в состоянии если не перманентной вражды, то «интровертности и “повернутости друг к другу спиной”» [ibid., p. 14], очевидно, что интенсивность межчеловеческих связей в Барбадже исторически оказывается значительно ниже, чем степень плотности взаимодействия человека и животных.

По мнению Ф. Карбони, в оформлении «звериного» пантеона, анималистических мифов и культов важную роль сыграло и доминирование с глубокой древности пастушества, предполагающего теснейший контакт человека с домашними животными. Сохранению же этих культов способствуют консервативность, прочные позиции языка в Сардинии, особенно в горах, но особенно – параллельность трансцендентности и эмпиризма в сознании населения [ibid., p. 24–27], т.е. те особенности, которые применительно ко всему Югу Италии многократно отмечали классики итальянской этнологии и антропологии В. Лантернари, Л.М. Ломбарди Сатриани, Э. Де Мартино (V. Lanternari, L.M. Lombardi Satriani, E. De Martino).

Отметим в этой связи, что своеобразным доказательством прочности положения и «укорененности» вымышленных животных в фольклоре и системе верований населения Сардинии служит факт активной рецепции мифов художественной культурой островного региона и частое «появление» мифологических анимальных героев в сардинской художественной литературе. В частности, большое внимание им в своих произведениях уделяет Г. Деледда (G. Deledda) – сардинская писательница, лауреат Нобелевской премии по литературе (1926). Тема мифов задает тон в очерках, в которых Деледда анализирует культурное наследие Сардинии [Deledda, 2010; Deledda, 2019; Deledda, 2022], но также звучит и в ее художественных произведениях, очень плотно насыщенных фольклором и сохраняющих в чистоте и неприкосновенности его аутентичность, – таких, например, как романы «Марианна Сирка» (Marianna Sirca) [Deledda, 2021], «Тростник на вет-

¹ Широко распространенный в регионах Юго-Западной Европы и доведенный до абсолюта в Барбадже *кампанилизм* (от ит. *campanile* – колокольня), или «взгляд с собственной колокольни», синоним парохильности, – исповедуемый населением принцип, согласно которому все «не наше» воспринимается как «негативное», в силу чего отношения жителей одной деревни с населением другой перманентно балансируют на грани конфликта [Anfossi, 1968, p. 228].

пу» (*Le canne al vento*) [Deledda, 2018] и многих других. Не меньшее место фольклорные персонажи, и в частности – вымышленные животные, занимают в творчестве классика сардинской поэзии С. Сатта (S. Satta) [Satta, 1992], а также народных поэтов Б. Сулиса (B. Sulis) [Sulis, 1995] и П. Мереу (P. Mereu) [Mereu, 2004].

Возвращаясь к месту и роли мифологических животных в верованиях сардинцев, вспомним, что Сардиния приняла крещение в начале VI в., будучи под властью Византии, однако христианизация региона, в первую очередь гор, оказалась формальной [Turtas, 1998, p. 202]; остров на столетия фактически остался вне контроля церкви. Инспекторские проверки конца XVIII в., невзирая на наличие храмов и присутствие католического клира, обнаружили в Сардинии тотальное господство язычества [ibid., p. 210]. Была предпринята попытка вторичной евангелизации, но ее итоги уже к XIX в. были признаны весьма сомнительными [ibid.]. В результате сардинцы, особенно горцы, и сегодня исповедуют *народное христианство* – сплав «языческих верований, элементов древних космогонии, космологии, обрядовости, демонологии, культа предков, магии, локальных этических принципов, норм обычного права и гендерных приоритетов» с «палеохристианством, христианскими каноном и апокрифом» [Marzano, 2009, p. 43]. В регионе «сохраняется магически-мистическое мировидение», и даже постепенное «ветшание языческих первооснов отнюдь не означает реабилитации занимающих подчиненное положение христианских основ и символов» [Atzori, Satta, 1980, p. 75–76].

Вернемся к упомянутым мифологическим животным Сардинии. Едва ли не самое известное из них – *мамуттоне* (сард. *tamutthone*) (илл. 1), распространенный по всей Сардинии персонаж фольклора и герой посвященных культу плодородия обрядов, одна из немногих основательно изучавшихся этнографами анимальных фигур [Moretti, 1963; Moretti, 1964]. Все наши респонденты единодушно именуют его «малым демоном» (сард. арх. *dues piticu*) и «слугой Маймоне» (сард. *serbidori'i Maimone*) [ПИМА]. Последний, определяемый информантами «главным демоном» (сард. арх. *deus mannu*), по предположению П. Моретти и мнению археолога Дж. Лиллиу, есть возглавляющий локальный пантеон верховный демон ада (если прибегать к христиан-

ским понятиям), или, точнее, главное хтоническое темное существо¹, даймон, в античном смысле этого слова, т.е. сверхъестественная сущность, могущая играть как положительную, так и отрицательную роль, культ которой, связанный с культом воды, сформировался еще в эпоху палеолита [Moretti, 1963; Moretti, 1964; Lilliu, 2004, p. 31].



Илл.1. *Мамуттоне* на карнавале (Аритцо, провинция Нуоро). 2019. Фото автора

Мамуттоне – грозный звериный служитель Маймоне, демон более низкого ранга, посредник во взаимоотношениях людей с *deus tappi*, объект апелляции селян, в первую очередь в горах: к нему и сегодня обращаются в надежде получить защиту полей, стад, пастбищ и пастухов. Этот образ собирателен: *мамуттоне* описывают как крупное, покрытое лохматой темной шкурой лесное существо, с копытами на ногах и лапами вместо рук, в равнинных районах – со звериной мордой, в горах – с антропоморфным «ликом»² [ПМА]. Чтобы его задобрить, ему оставляют специальные votivные хлеба и некото-

¹ Идиоматические архаизмы *ventu 'e Maimone* (сард. адский ветер, ураган) или *cosa 'i Maimone* (сард. «черные», inferнальные дела, злодейство) [ПМА], широко распространенные в Барбадже, на наш взгляд, подтверждают верность такой трактовки.

² Даже в этом случае, как настаивают респонденты [ПМА] и утверждают исследователи [Alziator, 1978, p. 78; Testa, 2014, p. 9], *мамуттоне* все равно является животным (сард. *bestia*).

рое количество вина / самогона [ibid.]. Подобные практики уходят корнями вглубь веков, о чем свидетельствуют обнаруженные исследователями и датируемые XVI в. записи в церковных архивах [Turtas, 1998, p. 206–207].

Мамуттоне – один из немногих визуализированных образов мифологического бестиария Сардинии: изображаемый ряжеными, он и сегодня фигурирует в древних зоолатрических обрядах, в первую очередь в так называемом сардинском карнавале, или *Carresebare*, стартовавшем в середине января и посвященном скорому наступлению весны, пробуждению природы и культу плодородия. В ходе *Carresebare* фигурирует не один, а несколько *мамуттоне*. Облаченные в черные овечьи бурки, с круговой связкой овечьих колокольцов и ботал поверх, с лицами, закрытыми масками, в черных ноговицах из овчины, они передвигаются молча, рядами, ритмичными прыжками с поворотом туловища то на одну, то на другую сторону, синхронизируя движения и делая угрожающие выпады в сторону наблюдающей их деревенской толпы.

Очень интересен и показателен тот факт, что участники *Carresebare* – как исполнители роли *мамуттоне*, так и зрители, в первую очередь в горах, – и сегодня во время мистерии часто впадают в подтверждаемый медиками и психологами транс, что убедительно доказывает неформальный характер воспроизведения ими обряда и персонажей и сохраняющуюся и в наши дни актуальность (в том числе и сакральную) для населения обрядовых действий [Фаис, 2019, с. 41–44]. Не менее любопытно и то, что, по уверению многих респондентов, в течение жизни им приводилось, даже вне обрядов, неоднократно видеть или встречать *мамуттоне*, преимущественно в лесах или среди маквисов [ПМА].

Во всех областях острова жива вера в такие существа, как *боббое* и *боббоедду* (сард. *bobbioe*, *bobbioeddu*), – домовых разного ранга [ПМА]. В отличие от своих европейских «сородичей» (французского лютена, германских выгтов, шотландских и британских брауни, ирландских клураканов, финских тонтту и т.д.), они не антропоморфны, а зооморфны и напоминают, судя по описанию, крупных и лохматых мышей, передние лапы которых заканчиваются пальцами [ПМА]. По поверьям, *боббое* и *боббоедду* невидимы для людей; исключение составляют дети до трех лет, которым дано видеть эти существа, об-

щаться и играть с ними. Сардинские домовые оберегают жилище и его обитателей и охотно помогают хозяйкам, но взамен ждут угощения. И сегодня широко распространена практика оставлять им вечером на кухнях блюдечки с молоком [ПМА]; как отмечают исследователи, ссылаясь на полевое наблюдение, блюдечки к утру удивительным образом всегда пустеют, и это притом что в сардинских деревнях не держат кошек, мало распространены мыши и полностью отсутствуют рептилии (гадюки и ужи) [Atzori, Satta, 1980, p. 96].

В Маргине, Галлуре, Сарчидано, Кампидано – равнинных областях острова – опросы выявили такого героя мифов, как *пашевера* (сард. *pascevera*), которого называют также «царем зверей» (сард. *rei 'e sas bestias*). Связанные с ним верования весьма размыты. Известно лишь, что *пашевера* – некое грозное анимальное существо, встреча с которым чревата смертью, от которой можно «откупиться», принося зверю некий дар; однако знания о природе, знаковости и мифологических функциях этого героя и о характере подношений ему уже утрачены. Судя по сохранившимся скудным описаниям *пашевера* (копыта, клыки, щетина, хвост штопором, рыло с пяточком и т.д.) [ПМА], речь почти наверняка идет о вепре, который ранее водился на равнинах, но к XVI в. был там истреблен.

Как описание, так и заместительный мифоним позволяют предположить, что обнаруженные в равнинных районах рудименты поверий, связанных с *пашевера*, суть реликт широкого пласта древних мифов о кабане, в большей мере уцелевших в Барбадже, где сохранились обширные лесные массивы, в изобилии водятся дикие свиньи и высока степень культурной консервативности.

И сегодня в горах к этим мифологизированным, но вполне реальным животным относятся с предельным пиететом и страхом, а описания их мифо-магических свойств значительно более полны. Так, кабан, по традиции называемого исключительно древними табуистическими заместительными именами – *сирбони*, т.е. «лесовик» (сард. *sirboni*, от *silva* (*sirba*) – *лес*), а также «царь зверей» (сард. *rei 'e sas bestias*) и «лесной хозяин» (сард. *mere 'e sirba*), считают верховным лесным демоном (сард. *dues mannu 'e sirba*), или, в переводе на язык христианства – дьяволом (сард. *tiaulu*) [ibid.], что соответствует его раннесредневековой общеевропейской символике [Padiglione, 1989, p. 241] (илл. 2).



Илл.2. *Сирбоне*, кабан, «лесной царь» в старинной маске (карнавал в Оттана, провинция Нуоро). 2019. Фото автора

Уместно вспомнить и практики, подтверждающие демонизм вепря в видении жителей Барбаджы. Так, и сегодня во время охоты с собаками на кабана загонщики, обращаясь к нему, по традиции кричат: «*Tocsa, dimoniù!*» (сард. «*Давай, адское создание!*») [ПМА; Padiglione, 1989, p. 241; Carboni, 2007, p. 24]. Кроме того, кабаньи шкуры и черепа во многих деревнях Сардинии – элемент облачения различных животных-«демонов», героев *Carresehare* [Orrù, 1999, p. 212].

Многочисленны поверья о магических свойствах вепря. Считается, например, что регулярное потребление его мяса, очень популярного в горах продукта, защищает от насильственной смерти, способствует излечению от рака, заживлению ран [ПМА]. И сегодня люди не выходят в лес, не положив в карман специальный, защищающий от вепря черный камень-оберег (сард. *perda 'e braia*); встреча со зверем символизирует скорую и тяжелую кончину; увидевший, даже вдали, кабана должен поспешить в деревню, чтобы местная знахарка прочитала над ним специальную защитную формулу или паралитургические молитвы и очистила «пациента», поведя в воздухе вокруг его тела и головы рукой с зажженной свечой [ibid.]. При этом считается, что домашние свиньи, скрестившись с кабанами, а также их потомство – а свиней в Барбадже принято выпускать на «свободный выпас» на при-

роду, в лес и в маквисы, что неизбежно приводит к таким скрещиваниям, – находясь «под знаком» кабана, защищены от покражи; учитывая, что в горах исторически бытует свинокрадство, подобный «союз» свиней с вепрями приветствуется населением [Orrù, 1999, p. 212].

На северо-западе Сардинии (среди отрогов Барбаджи, в Нурре и Галлуре) распространен мифологический образ диких «зеленых коней» (сард. *caddos birdis*). По поверьям, речь идет о небольших выносливых лошадках специфической окраски, встреча с которыми или даже созерцание которых поможет обрести удачу, излечить тяжкие недуги, найти клад. Вера в магическую силу *caddos birdis* и сегодня настолько сильна, что многие – в том числе, например, матери детей с онкологическими заболеваниями, – надеясь на чудо, настойчиво их разыскивают [Fraïoli, 2021]. Некоторые из наших информантов уверяли, что им посчастливилось видеть табуны зеленых коней среди маквисов [ПМА], но, очевидно, и в этом случае речь идет об эффекте *doenna*¹, поскольку, по свидетельству зоологов, такой представитель фауны, по крайней мере в наши дни, в Сардинии не существует [Marrosu, 1992, p. 12]. Уже упомянутый Ф. Карбони в своем исследовании палеокультурных локальных сюжетов пытался отследить корни образа *caddos birdis*. Ссылаясь на обнаруженные архивные документы, он утверждает, что речь идет о мифе, основанном на реалиях: полудикие кони необычной, буланой с желтовато-зеленым оттенком, масти, в раннем Средневековье водившиеся на равнинах Галлуры, были весьма востребованы в Европе и стоили дорого, о чем свидетельствуют торговые соглашения, по которым сардинская сторона брала на себя также обязательства предварительной объездки этих коней [Carboni, 2007, p. 87–88].

Яркой иллюстрацией витальности звериных мифов в Сардинии могут служить легенды, посвященные гигантской «чертовой мухе», или *муска мачедда* (сард. *musca macedda (mancedda)* – от *mancu*, т.е. левый, или дьявольский, поскольку левая сторона традиционно увязывается с inferнальными, «черными» силами). Миф встречается по всему острову, но в наиболее полной форме сохранен в Барбадже.

¹ Термин *doenna* (от исп. *Duende* – *призрак, привидение, дух*) в Сардинии обозначает мистический опыт, экстраординарное явление, фантом, видение, в том числе чего-либо сверхъестественного или необычного.

Муха охраняет древние клады, карая смертью отчаянных искателей сокровищ и разрушая их жилища и даже целые деревни, – например Руинас в провинции Ористано, «говорящее» название которой традиция связывает с деятельностью *муска мачедда*. Именно верой в существование мухи респонденты объясняют и сегодня присущий всем сардинцам и отмечавшийся психологами [Rudas, 1999, p. 257] панический страх перед всеми крупными насекомыми, в первую очередь перед мухами [ПМА]. Исследователь народных традиций Фр. Алцитор считает, что миф о *муска мачедда* следует рассматривать в одном ряду с сохранившимися в румынском фольклоре преданиями о *musca columbaca* – мухе, родившейся из головы дракона, и, вслед за ним, охраняющей несметные сокровища [Alziator, 1978, p. 250]

Еще один хранитель кладов – *искуртоне* (сард. *iscurtone*), или ящерица-«дракон»: черная, гигантская, пышущая огнем и плюющая ядовитой слюной, она, по поверьям, селится в горах возле закопанных сокровищ, поражая всех, кто пытается их добыть; кроме того, она требует жертв в виде овец, а, не получив их, нападает на людей. Образ ящера полностью вымышлен – по свидетельству зоологов и палеонтологов, никаких крупных видов пресмыкающихся, соответствующих даже внешним описаниям *искуртоне*, ни сегодня, ни ранее на острове не встречалось [Sedda, 2010, p. 9]. Однако миф интересен, поскольку очевидно восходит к общеевропейскому, существующему на гигантском хронологическом и географическом пространстве архетипу «дракона – хранителя золота», скорее всего, привнесенному в регион на волне его завоеваний, что опровергает высказываемый сардинцами, в том числе и представителями локального академического сообщества, тезис об абсолютности культурного иммунитета острова. Сегодня образ *искуртоне* встречается лишь в Баунеи (провинция Нуоро) на востоке Сардинии, однако и в других ее частях ряд респондентов преклонного возраста вскользь упоминали, ссылаясь на рассказы дедов, отголоски существовавших в прошлом древних преданий о некой зловещей большой ящерице (сард. *tziligherta manna*) [ПМА].

Не менее любопытно появление в сардинском фольклоре и такой вымышленной фигуры, как *мартиника* – существа inferнальной природы, «буки», которой пугают детей [ПМА]. Этот образ распространен преимущественно в Барбадже. Описание *мартиники* (антропоморфность; склонность к прыжкам; помогающий держаться за вет-

ки деревьев длинный хвост и т.п.) позволяет идентифицировать ее с обезьяной, которая в Сардинии никогда не водилась; собственно, слово *martinica* и переводится с горского диалекта сардинского языка как «обезьяна». Мы предполагаем, что поверья о *мартинике*, соответствующие европейскому мифологическому архетипу обезьяны (согласно которому она есть символ дьявола, или, по крайней мере, фигура негативной коннотации), родились в Сардинии в эпоху господства Испании, конкретнее, после 1502 г. (даты открытия экспедицией Х. Колумба острова Мартиника), и связаны с появлением обезьян, привезенных в Сардинию испанцами или местными участниками конкисты, либо с рассказами об этом звере, что могло бы объяснить не только характер образа, но и мифоним персонажа.

В завершение остановимся на такой фигуре бестиария, как медведь (сард. *urtzu*). Неясно, считать ли его вымышленным или мифологизированным героем, поскольку вопрос, водился ли медведь на острове, до сих пор остается открытым. Так, еще недавно большинство ученых утверждали, что медведь никогда не принадлежал к локальной фауне [Comaschi Caria, 1986, p. 150], однако в 2020 г. зооархеологи обнаружили в пещерах Барбаджи датируемые первыми годами нашей эры медвежьи кости [Piria, 2022, p. 258]. Эти открытия не убедили до конца оппонентов [ibid.], и на сегодняшний день споры продолжаются.

Как бы то ни было, медведь, еще полвека назад упоминавшийся в большинстве деревень по всему острову [Moretti, 1963; Moretti, 1967], фигурировал во многих наших интервью наших респондентов [ПМА]. Судя по всему, связанные с ним поверья уходят в глубокую древность. Уже в XX в. они были достаточно размыты, и о медведе известно мало. Как респонденты П. Моретти, так и наши опрошенные помнили только, что *urtzu* – герой положительный, а также приводили фразу: *Танцуй, медведик, танцуй* (сард. *Balla, urzuleddu, balla!*), но не знали и не могли расшифровать, с чем она была связана [ibid.]. Однако в 2020 г. в двух удаленных друг от друга высокогорных изолированных деревнях (Садали и Аритцо), не попавших в число объектов обследования П. Моретти, несколько пожилых респондентов, повторяя вышеупомянутую фразу-формулу, сообщили нам, что медведь – участник весенних обрядов, в ходе которых изображающий его ряженный в звериной маске, облаченный с головы в овечьи шкуры, пляшет. В танце, именуемом *пинпиринпони* (сард. *pinpirinponi*), участвуют и две группы

женщин, которые, соперничая между собой, заигрывают со зверем, стремясь завоевать его симпатии [ПМА]. Все это позволяет нам считать медведя реальным прообразом *urtzu* и сделать вывод не только об архаичности этого мифосимвола, воплощения мужской силы и брутальности, но также об эротической подоплеке танца как элемента обрядов плодородия.

Подводя итоги, сделаем следующие выводы. Так, как стало очевидным в ходе нашего исследования, многие явления традиционной культуры Сардинии, в частности мифология, вопреки распространенной в регионе «этноцентричной» точке зрения, обнаруживают параллели с европейскими и мировыми архетипами и заимствования из культурного опыта других регионов, что опровергает тезис об абсолютности сардинского культурного иммунитета и «неподверженности» островного сообщества каким-либо сторонним культурным влияниям. Но главное – мифы, их герои и связанные с ними поверья и обряды, несмотря на их редуцированную и часто реликтовую форму, и сегодня продолжают оставаться в Сардинии витальными, а иногда и приоритетными, оттесняя на второй план фигуры и практики христианского канона. Это убедительно доказывают результаты полевой работы, выявляющей фактическую консервацию обрядов и ритуальных практик, интерес к ним у молодежи, неформальное и осознанное отношение у населения, массовость и глубину знания собственного культурного наследия, но также феномен массовых видений, состояние транса при участии жителей в обрядах, сохранение сакральной значимости мифологических героев как объектов апелляции населения. На наш взгляд, вымышленные животные как часть мифологического наследия острова представляют собой, говоря словами культуролога Р. Гиртца, «символ, или, по крайней мере, символический элемент», служащий ключом к бытию социума и средством передачи и восприятия им смысла, культуры и “абстракции опыта”» [Geertz, 1973, р. 89] современной Сардинии, позволяющий осветить многие аспекты бытия населения (психологию, сакральные приоритеты, каноны мышления и поведения) этого малоизученного европейского региона.

Список литературы

Исследования

Мажиа А. Искусство хлебного дела в Сардинии: культурные аспекты и проблемы классификации // Традиционная культура. – 2020. – Т. 21, № 4. – С. 169–179.

Фаис О. Одержимость и транс в традиционной культуре Сардинии в прошлом и настоящем (на примере области Барбаджа) // *Studia Religiosa Rossica*. – 2019. – № 3. – С. 29–49.

Alziator F. Il folclore sardo. – Sassari : Dessi, 1978. – 269 p.

Anfossi A. Socialità e organizzazione in Sardegna. Studio sulla zona di Oristano, Bosa, Macomer. – Milano : Franco Angeli, 1968. – 330 p.

Atzori M., Satta M.M. Credenze e riti magici in Sardegna. Dalla religione alla magia. – Sassari : Chiarella, 1980. – 232 p.

Carboni F. Il segno magico. – Cagliari : Cuec, 2007. – 142 p.

Delitala E. Il ciclo del pane in Sardegna: un problema aperto // in: BRADS-Bollettino del Repertorio e dell'Atlante Demologico Sardo. – Cagliari, 1990. – N 4. – P. 3–12.

Geertz C. The Interpretation of the Cultures. – New York : Basic Books, 1973. – 470 p.

Lilliu G. La civiltà dei sardi. Dal paleolitico all'età dei nuraghi. – Nuoro : Il Maestrale, 2004. – 960 p.

Mannia S. Al gran galà delle maschere. Considerazione sulle pratiche carnevalesche nella Sardegna contemporanea // Oltre Carnevale: maschere, travestimenti, inversioni / *Mannia S.* (a cura di). – Palermo : Fondazione I. Buttitta, 2017. – P. 119–151.

Marzano M. Cattolicesimo magico. Un'indagine etnografica. – Firenze : Bompiani, 2009. – 187 p.

Maxia A. Dal Villaggio alla Selva. L'umanizzazione dello spazio in una comunità agro-silvo-pastorale della Barbagia. – Palermo : Copygraphic, 2003. – 223 p.

Maxia C. Note sul pastoralismo in Sardegna // Pastori e comunità a Fonni. Un museo per la storia della cultura pastorale. – Fonni : Scuola Sarda, 2013. – P. 46–55.

Moretti P. La maschera dell'orso in Sardegna e il significato dei Mamuthones // Nuovo Bollettino Bibliografico Sardo e Archivio Tradizioni Popolari. – 1963. – A. 8, N 43/44. – P. 3–4.

Moretti P. Mamuthones e Maimones // *Lares*. XX. – 1964. – Fasc. 3/4. – P. 179–180.

Moretti P. La maschera dell'orso nel carnevale sardo // *Lares*. A. XXXIII. – 1967. – Fasc. 1/2. – P. 23–31.

Orrù L. Maschere e doni, musiche e balli. Carnevale in Sardegna. – Cagliari : Cuec, 1999. – 422 p.

Padiglione V. Il cinghiale cacciatore: antropologia simbolica della caccia in Sardegna. – Roma : Armando, 1989. – 309 p.

Pipia A. Gli animali della Sardegna. – Nuoro : Il Maestrale, 2022. – 287 p.

Rudas N. L'interazione arcana. All'origine della creatività dei sardi // *L'ora dei Sardi* / *Cubeddu S.* (a cura di). – Cagliari : Fondazione Sardinia, 1999. – P. 255–292.

Testa A. Il Carnevale dell'uomo-animale. Le dimensioni storiche e socio-culturali di una festa appenninica. – Napoli : Loffredo, 2014. – 610 p.

Turtas R. Alcune costanti nelle visite pastorali durante il periodo spagnolo // Studi in onore di Ottorino Pietro Alberti. Saggi e ricerche 1. Cagliari: Facoltà Teologica della Sardegna. – Archivio Arcivescovile di Cagliari, Centro Studi “Damiano Filia”, 1998. – P. 201–218.

Источники

ПМА (Полевые материалы автора) – результаты опросов в Сардинии 1988–2022 гг. Опросная группа – 1348 человек.

Bottiglioni G. Vita sarda: note di folklore, canti e leggende. – Milano : Trevisini, 1925. – 286 p.

Comaschi Caria I. Animali e piante fossili della Sardegna. – Cagliari : Della Torre, 1986. – 198 p.

Deledda G. Tradizioni popolari di Nuoro. – Nuoro : Illiso, 2010. – 208 p.

Deledda G. Le Canne al vento. – Roma : Newton Compton, 2018. – 188 p.

Deledda G. Racconti e leggende. – Cagliari : Xedizioni, 2019. – 222 p.

Deledda G. Leyendas sardas. – Gaeta : Ali Ribelli, 2022. – 70 p.

Deledda G. Marianna Sirca. – Cagliari : Xedizioni, 2021. – 180 p.

Fraioli L. “La leggenda del cavallo verde” e quel gesto di generosità // Www.repubblica.it. – 2021. – 18.11. – URL: https://www.repubblica.it/dossier/cronaca/la-repubblica-dei-cavalli/2021/11/18/news/la_leggenda_del_cavallo_verde_e_quel_gesto_di_generosita_-326861867/.

Marrosu M. I cavalli verdi. – Cagliari : Edes, 1992. – 262 p.

Mereu P. Poesias. – Nuoro : Ilisso, 2004. – 320 p.

Satta S. Canti barbaricini. – Modena : Mucchi, 1992. – 178 p.

Sedda G. Animali di Sardegna. Dentro la natura. – Cagliari : Spanu, 2010. – 95 p.

Sulis B. Bandito poeta di Barbagia. – Milano : Castello, 1995. – 227 p.

References

Alziator, F. *Il folclore sardo*. Sassari, Dessi Publ., 1978. 269 p. (In Italian)

Anfossi, A. *Socialità e organizzazione in Sardegna. Studio sulla zona di Oristano*, Bosa, Macomer. Milano, Franco Angeli Publ., 1968. 330 p. (In Italian)

Atzori, M., Satta, M.M. *Credenze e riti magici in Sardegna. Dalla religione alla magia*. Sassari, Chiarella Publ., 1980. 232 p. (In Italian)

Carboni, F. *Il segno magico*. Cagliari, Cuccu Publ., 2007. 142 p. (In Italian)

Delitala, E. Il ciclo del pane in Sardegna: un problema aperto. In: *BRADS-Bollettino del Repertorio e dell'Atlante Demologico Sardo*, Cagliari, no 14, 1990, pp. 3–12. (In Italian)

Fais, O. Oderzhimost i trans v tradicionnoj kulture Sardinii v proshlom i nastoyashem (na primere oblasti Barbadzha) [Obsession and trance in the traditional culture of Sardinia in the past and present (using the example of the Barbagia region)]. In *Studia Religiosa Rossica*. Moscow, no 3, 2019. pp. 29–49. (In Russ.)

Geertz, C. *The Interpretation of the Cultures*. New York, Basic Books Publ., 1973. 470 p.

Lilliu, G. *La civiltà dei sardi. Dal paleolitico all'età dei nuraghi*. Nuoro, Il Maestrale Publ., 2004. 960 p. (In Italian)

Mannia, S. Al gran galà delle maschere. Considerazione sulle pratiche carnevalesche nella Sardegna contemporanea. In Mannia S. (a cura di). *Oltre Carnevale: maschere, travestimenti, inversioni*. Palermo, Fondazione I. Buttitta Publ.. 2017, pp. 119–151. (In Italian)

Marzano, M. Cattolicesimo magico. Un'indagine etnografica [Magical Catholicism: An Ethnographic Survey]. Firenze, Bompiani Publ.. 2009. 187 p. (In Italian)

Maxia, A. *Dal Villaggio alla Selva. L'umanizzazione dello spazio in una comunità agro-silvo-pastorale della Barbagia*. Palermo, Copygraphic Publ.. 2003. 223 p. (In Italian)

Maxia, A. Iskusstvo hlebnogo dela v Sardinii: kulturnye aspekty i problemy klassifikatsii [The art of bread making in Sardinia: cultural aspects and classification problems]. In *Tradicionnaya kultura*. vol. 21, no 4, 2020, pp. 169–179. (In Russ.)

Maxia, C. Note sul pastoralismo in Sardegna. In *Pastori e comunità a Fonni. Un museo per la storia della cultura pastorale*. Fonni, Scuola Sarda Publ.. 2013, pp. 46–55. (In Italian)

Moretti, P. La maschera dell'orso in Sardegna e il significato dei Mamuthones. In *Nuovo Bollettino Bibliografico Sardo e Archivio Tradizioni Popolari*, no 43–44, 1963. A. VIII, pp. 3–4. (In Italian)

Moretti, P. Mamuthones e Maimones. In *Lares*. XX, 1964. Fasc. III–IV, pp. 179–180. (In Italian)

Moretti, P. La maschera dell'orso nel carnevale sardo. In *Lares*. A. XXXIII. 1967. Fasc. I–II, pp. 23–31. (In Italian)

Orrù, L. *Maschere e doni, musiche e balli. Carnevale in Sardegna*. Cagliari, Cuec Publ.. 1999. 422 p. (In Italian)

Padiglione, V. *Il cinghiale cacciatore: antropologia simbolica della caccia in Sardegna*. Roma, Armando Publ.. 1989. 309 p. (In Italian)

Pipia, A. *Gli animali della Sardegna*. Nuoro, Il Maestrale Publ.. 2022. 287 p. (In Italian)

Rudas, N. L'interazione arcana. All'origine della creatività dei sardi. In *Cubeddu S. (a cura di). L'ora dei Sardi*. Cagliari, Fondazione Sardinia Publ., 1999, pp. 255–292. (In Italian)

Testa, A. *Il Carnevale dell'uomo-animale. Le dimensioni storiche e socio-culturali di una festa appenninica*. Napoli, Loffredo Publ.. 2014. 610 p. (In Italian)

Turtas, R. Alcune costanti nelle visite pastorali durante il periodo spagnolo. In *Studi in onore di Ottorino Pietro Alberti. Saggi e ricerche 1. Cagliari: Facoltà Teologica della Sardegna – Archivio Arcivescovile di Cagliari*, Centro Studi “Damiano Filia” Publ., 1998, pp. 201–218. (In Italian)

*Юрченко Т.Г.**

**НАРУШИТЕЛЬ СПОКОЙСТВИЯ
МАУРИЦИО КАТТЕЛАН,
ИЛИ ТРАДИЦИИ ДАДАИЗМА СЕГОДНЯ**

Аннотация. Рассматривается творчество одного из самых известных современных художников Италии – Маурицио Каттелана (р. 1960), снискавшего славу шутника, абсурдиста и провокатора своими парадоксальными и эпатазирующими произведениями и эксцентричными акциями. Анализируются наиболее значимые работы художника – от ранних («Бидибидобидибу», 1996; «Девятый час», 1999; «Он», 2001, и др.) до недавних («Америка», 2016; «Комик», 2019). Сделанные наблюдения позволяют заключить, что в творчестве пост-модерниста Каттелана, пронизанном иронией, цитатами и аллюзиями, нашли отражение традиции авангардного искусства начала XX в., прежде всего дадаизма, с его эстетическим радикализмом, эпатажем и реди-мейдом, как, собственно, художественное направление просуществовавшего недолго, но положившего начало искусству концептуализма.

* *Юрченко Татьяна Генриховна* – старший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия; yurchenko2003@mail.ru

Yurchenko Tatyana G. – Senior Researcher of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; yurchenko2003@mail.ru

Ключевые слова: ирония; самоирония; провокационное искусство; перформанс; инсталляция; концептуализм; традиции дадаизма; постмодернизм.

Поступила: 01.06.2023

Принята к печати: 17.06.2023

Для цитирования: Юрченко Т.Г. Нарушитель спокойствия Маурицио Каттелан, или Традиции дадаизма сегодня // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 79–97. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.05

Yurchenko T.G.

Troublemaker Maurizio Cattelan, or the traditions of Dadaism today

Abstract. The article deals with the creative activity of one of the most famous modern Italian artist – Maurizio Cattelan (b. 1960), who is known as a joker, absurdist and provocateur due to his paradoxical and shocking art objects and eccentric performances. The article discusses the most significant Cattelan's works from early ("Bidibidobidiboo", 1996; "La Nona ora", 1999; "Him", 2001, etc.) to recent ("America", 2016; "Commedian", 2019). The observations made allow us to conclude that in the work of the postmodernist Cattelan, permeated with irony, allusions and quotations found their reflection the tradition of avant-garde art of the beginning of the 20th century and first of all the tradition of Dadaism with its aesthetic radicalism, shocking and ready-made, which as an art direction proper did not last long but laid the foundation for the art of conceptualism.

Keywords: irony; self-irony; provocative art; performance; installation; conceptualism; Dada traditions; postmodernism.

Received: 01.06.2023

Accepted: 17.06.2023

For quoting: Yurchenko T.G. Troublemaker Maurizio Cattelan, or the traditions of Dadaism today // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 79–97. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.05

Его работы выставались в крупнейших музеях мира – в Лувре и Центре Жоржа Помпиду в Париже, в галерее Тейт в Лондоне, в Музее современного искусства в Лос-Анджелесе и Музее Соломона Гугген-

хайма в Нью-Йорке, они находятся в коллекциях музеев современного искусства в Чикаго, в предместье Турина, в Болонье. Он – один из наиболее высокооплачиваемых из ныне живущих художников. При этом сам он не создал ни одной работы – ни пером, ни карандашом, ни кистью, да и вообще никакого художественного образования у него нет. Он и не претендует на звание художника, именуя себя «работником искусства» (art worker). Для создания своих произведений он, по его собственному признанию, использует телефон, и утверждение, что художник работает с материалом, – не про него: работу с материалом за него выполняют другие. Зато репутация дерзкого и неугомонного провокатора, шутника, абсурдиста и ироничного мистификатора, которую он снискал своими эксцентричными акциями и парадоксальными арт-объектами, прочно с ним связана.

В 2004 г. на факультете социологии университета Тренто ему ad honorem был присужден магистерский диплом за «способность к критическому видению реальности и заблуждений общества». Кажется, с таким мнением о своем творчестве он согласен, считая, что никогда не сделал ничего более провокативного и жестокого, чем то, что видит каждый день вокруг.

У него есть «двойники», порой мало на него похожие, которые от его имени дают интервью и присутствуют на вернисажах. Сам же он интервью давать не любит, объясняя это своей застенчивостью и тем, что не имеет сказать ничего интересного, мнения же других, напротив, ему очень важны [см.: Bellini].

Маурицио Каттелан (Cattelan) родился в Падуе 21 сентября 1960 г. в бедной итальянской семье: мать – уборщица, отец – водитель грузовика. По окончании школы, в которой учился плохо, осваивал профессию электротехника и кем только не работал – садовником, поваром, охранником, санитаром в морге...

В 1981 г. Каттелан уехал в Болонью, где и начал свою художественную карьеру, причем совершенно случайно: живя в пустой квартире и не имея денег, чтобы ее обставить, он с друзьями стал изготавливать «функциональную мебель с творческим подтекстом», получив некоторую известность.

Решающим для дальнейшей карьеры Каттелана стало знакомство в конце 1980-х годов с галеристом Массимо де Карло (это его в 1999 г. он приклеит скотчем к стене в качестве арт-объекта в его же соб-

ственной галерее – инсталляция «Идеальный день», A perfect day) [илл. 1].



Илл. 1.

Первая персональная выставка Каттелана в Болонье в 1989 г. обернулась вызывающим перформансом: пришедших на вернисаж гостей встретило объявление: «Скоро буду» (Torno subito). Но Каттелан не явился, и выставка не открылась, потому что показывать на ней было нечего. (Много лет спустя, в 2022 г., уже будучи очень известным Каттелан на вопрос журналиста, какую свою работу он считает наиболее смелой и выражающей его суть как художника, назвал именно эту акцию [см.: Tropicani].)

В 1991 г. на очередной выставке Каттелан должен представить свою работу, но опять ничего нет. Он идет в полицию и заявляет, что у него украли невидимую скульптуру, и... добивается составления акта о краже! Помещенный в рамку, этот документ занимает свое место в экспозиции.

Неутомимый выдумщик, в 1992 г. на добровольные пожертвования он учреждает «Фонд Обломов», пообещав 10 000 долларов художнику, который воздержится от демонстрации своих творений в течение года. Приз, по всей видимости (а про Каттелана трудно сказать что-либо с полной уверенностью), достался самому учредителю.

Приглашенный в 1993 г. принять участие в основной программе Венецианской биеннале современного искусства, он сдает отведенное

ему пространство в аренду французской фирме по продвижению парфюмерии, а свою акцию называет «Работать – плохое дело» (*Lavogare è un brutto mestiere*).

В 1996 г. в Амстердаме Каттелану дают на подготовку к выставке неделю, но он не привык работать так быстро – и в результате утаскивает произведения другого художника из соседней галереи и выставляет под названием «Еще один чертов реди-мейд» (*Another fucking readymade*) [илл. 2].



Илл. 2

Чужое пригодились Каттелану и в 1996–2007 гг., когда вместе с друзьями он выпускал журнал «Вечная еда» (*Permanent food*), состоявший из иллюстраций, заимствованных из журналов по всему миру.

Брать чужое – привычное дело для Каттелана. В этом он признавался сам в 2004 г. в своей магистерской лекции в Тренто: «Я без других – ничто. Я, действительно, вакуум. Даже этот текст я писал вместе с другом, ворую фразы здесь и там» [Cattelan M.].

В 1993 г. Каттелан переехал в Нью-Йорк, а с 1995 г. его «визитной карточкой» становятся инсталляции из чулел животных, которые он создает руками таксидермиста Мишеля Вайе (*Michel Vaillier*).

Широкую известность получила антропоморфная композиция «Бидибидобидибу» (*Bidibidobidiboo*, 1996) – белка, застрелившаяся за кухонным столом (название отсылает к волшебным, преображающим Золушку словам из песенки феи в диснеевском мультфильме) [илл. 3].

Как объяснял сам Каттелан [см.: Nickas B.], это в значительной степени – автобиографическая вещь: желтый обеденный стол напоминает тот, за которым ежедневно собиралась его родня и за которым происходили тяжелые выяснения отношений – и никакие волшебные слова не в состоянии воскресить белку. В 2000 г. он сделает инсталляцию, в которой вместо белки в подобной позе изобразит самого себя («Без названия», Untitled) [илл. 4].



Илл. 3



Илл. 4

Не менее известны *практически* идентичные инсталляции Каттелана «Баллада о Троцком» (The Ballad of Trotsky, 1996; экспонировалась в 2019 г. в Москве в рамках выставки «Коллекция Fondation Louis Vuitton» в ГМИИ им. А.С. Пушкина) [илл. 5] и «Двадцатый век» (Novecento, 1997) [илл. 6]: подвешенное под потолком беспомощно болтающееся чучело лошади (на самом деле муляж). Как считается – это символ краха революционной утопии, но имеют место и автобиографические коннотации: работа связана с тем периодом в жизни Каттелана, когда, как сказано в уже упомянутом интервью, он чувствовал в себе большой запас энергии, но не имел возможности ее реализовать. Однако как всегда у Каттелана это только один из предполагаемых смыслов. В том же интервью он отмечает, что XX в. стал концом лошади как средства передвижения [см.: Nickas B.].



Илл. 5



Илл. 6.

С 1999 г. Каттелан, пригласив к сотрудничеству скульптора Даниэля Друйе (Daniel Druet), стал использовать в инсталляциях восковые скульптуры знаменитых людей (в дальнейшем работал также с другими скульпторами и материалами). Одной из самых обсуждаемых стала инсталляция «Девятый час» (La Nona ora, 1999) [илл. 7]: держащий в руках процессионный крест папа Иоанн Павел II лежит на красной ковровой дорожке, сраженный метеоритом. Девятый час в христианской традиции (соответствует трем часам дня) ассоциируется со страданиями Христа: в этот час, распятый на кресте, он воскликнул: «Боже мой, Боже мой, почему ты оставил меня?».



Илл. 7

Инсталляция вызвала резкую критику, в том числе на родине Иоанна Павла II – в Польше, где была впервые показана в 2000 г.; автору пришлось оправдываться, что ничего антикатолического тут нет, что это, по его словам, – «скорее напоминание о том, что власть, какой бы она ни была, имеет свой срок годности» [см.: Bellini]. Однако в другом своем интервью Каттелан высказался более определенно: «Я понял, что сбил фигуру отца... В семнадцать лет я пытался его задуть; именно тогда я ушел из дома». [Cattelan: “Cosi ...”].

Впрочем, объяснять свой замысел он не любит, предпочитая говорить о бесконечной многозначности художественного образа, как в лекции в Тренто, где подчеркивается, что, в отличие от слов, зрительные образы всегда претендуют на интерпретацию, в частности, отметил: «Словами можно сказать “да” или “нет”, с образами все обстоит сложнее. Более того, если бы я имел смелость поучать, я бы сказал: “Всегда остерегайтесь образов однозначных”. Образы, заключающие в себе один смысл, это – мусор для глаз и для мозгов... Образы, которые меня более всего интересуют – те, которые я не понимаю. Или скорее – те, которые, как кажется, несут в себе бесконечную многозначность смыслов. Образы, которые мне действительно нравятся... я представляю себе как идеальное общество: хор голосов, гвалт интерпретаций и диссонирующих звуков, неведомым путем приходящих в равновесие. И более того, это равновесие не основано на какой-либо иерархии: ни один голос не побеждает другой, ни одна интерпретация

не может взять на себя право главенствовать... Лучшие образы – как маленькие вавилонские башни, которым таинственным способом удастся устоять: они шатаются, но не рушатся. Более того, черпают новую силу из непрерывных колебаний, сотрясающих их основание» [Cattelan M.].

Секрет воздействия подлинного искусства художник усматривает в доставляющем дискомфорт зазоре между видимой частью образа и его глубиной, полагая, что любая субъективная интерпретация, возникающая у зрителя в процессе восприятия предмета искусства, имеет право на существование. Совокупность таких интерпретаций, по мнению Каттелана, собственно, и создает произведение, обеспечивая ему долгую жизнь.

Принципиальная установка на многозначность образа стала причиной и другого скандала, вызванного в 2001 г. инсталляцией «Он» (him) [илл. 8]: коленопреклоненный в молитвенной позе Адольф Гитлер, сзади напоминающий ребенка, беспомощный и жалкий и – одновременно – воплощение абсолютного зла, которая впервые была продемонстрирована в Германии.



Илл. 8

Характерная черта творчества Каттелана – самоирония. В инсталляции Spermini (1997; экспонировалась в 2019 г. в ГМИИ) [илл. 9] хаотично расположенные на стене 150 масок из латекса – не что иное, как стилизованные под разные этнические типы автопортреты художника, в жизни которого был период, когда ему приходилось подрабатывать донором банка спермы.



Илл. 9

Черты Каттелана имеет и восковой персонаж, высунувший голову из дырки в полу и рассматривающий вместе с посетителями картины старых голландских мастеров в одном из залов музея Бойманса – ван Бёнингена в Роттердаме (инсталляция «Без названия», Untitled, 2001) [илл. 10].



Илл. 10

Шокировать публику у Каттелана получается, пожалуй, как ни у кого другого. Майским утром 2004 г. в Милане на площади Двадцать четвертого мая прохожие могли лицезреть трех повешенных на дереве детей [илл. 11], вернее, их восковые муляжи, выполненные в натуральную величину и выглядевшие настолько естественно, что какой-то человек не выдержал, залез на дерево и срезал двоих.



Илл. 11

Что хотел сказать художник? Был ли это протест против эксплуатации детских образов в рекламе или что иное, решать, как всегда, зрителю. Важно другое: сознательная установка автора на совмещение художественного объекта и обыденного, не музейного пространства – совмещение, спровоцировавшее взрывную реакцию, или «короткое замыкание», по словам Каттелана.

Справедливости ради стоит заметить, что «вешал» Каттелан не только детей и лошадей. В 2000 г. в инсталляции «Революция – это мы» (*La Rivoluzione siamo noi*) [илл. 12] он подвесил самого себя в знаменитом войлочном костюме Йозефа Бойса (автора инсталляции «Войлочный костюм», 1970), как бы идентифицировав себя с ним.

Творения немецкого постмодерниста составляют значимый контекст творчества Каттелана, который, как и Бойс, использует в произведениях собственный образ, работает с чучелами животных (здесь стоит вспомнить известный перформанс Бойса «Как объяснить картины мертвому зайцу», 1965) и в ответ на приписываемое Бойсу утверждение «Каждый человек – художник», не устает повторять: «Я не художник». Но если Бойс позиционировал себя как шамана, Каттелан избрал амплуа трикстера, проделки которого, однако, кажутся легковесными лишь на первый взгляд.

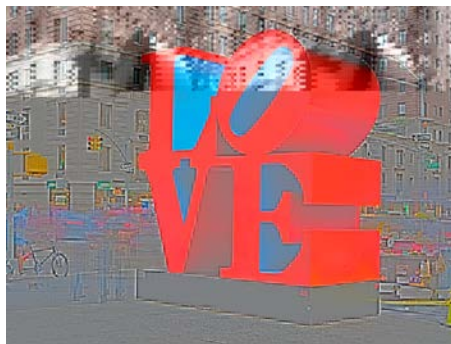


Илл. 12

Одна из его работ – скульптура из белоснежного каррарского мрамора высотой более 4 метров – L.O.V.E. [илл. 13], по первым буквам итальянских слов *Libertà* (свобода), *Odio* (ненависть), *Vendetta* (месть), *Eternità* (вечность), появилась в 2010 г. перед зданием Фондовой биржи в Милане. В ее названии прочитывается отсылка к известной работе американского художника, представителя поп-арта Роберта Индиана (в 1964 г. представленной как рисунок на рождественской открытке, в 1970 г. появившейся в виде скульптуры и затем широко растиражированной) [илл. 14].



Илл. 13



Илл. 14

Скульптура Каттелана представляет собой кисть руки, воздетую в фашистском приветствии, у которой отрезаны все пальцы, кроме среднего, что напоминает всем известный оскорбительный жест. К чему он относится – к фашизму, к миру финансов или вообще ко всему? Направленный отнюдь не к зданию биржи (которое, кстати, возводилось как раз в период торжества фашизма в Италии, в 1927–1932 гг.), он может быть интерпретирован как послание от финансистов всему миру, как своего рода метафора нового фашизма, но может иметь ме-

сто и более общая трактовка. Как заметил сам Каттелан по поводу своей скульптуры: «Это – открытка с надписью: “Горячий привет всем режимам”» [Maurizio Cattelan: “Siamo ...”].

В 2011 г. художник объявил, что не хочет повторяться и потому завершает свою художественную карьеру. Ее итогом стала ретроспектива «Всё» в Музее Соломона Гуггенхайма в Нью-Йорке, объединившая около 130 работ, начиная с 1989 г. [илл. 15]



Илл. 15

Каттелан не был бы Каттеланом, если бы и здесь он не придумал нечто совершенно оригинальное: работы, закрепленные на тросах, свешивались внутри цилиндрического пространства, образуемого поднимающимся вокруг него спиральным пандусом, представляя в своей совокупности гигантскую инсталляцию – «массовую экзекуцию», по словам арт-директора и старшего куратора музея Нэнси Спектор, выводя тем самым присутствующую подспудно или явно практически в каждой работе Каттелана тему смерти на первый план.

Подготовка к этой выставке и ее открытие запечатлены в документальном фильме режиссера Мауры Аксельрод «Маурицио Каттелан. Ушел, скоро буду» (Maurizio Cattelan: Berightback, 2016; фильм демонстрировался в Москве в 2017 г.), в котором, кстати, сам Катте-

лан появляется лишь в конце, а на протяжении всего фильма его «роль» исполняет подставной персонаж. «Игра с идентичностью в фильме, – вспоминает режиссер, – была просто закономерна, потому что идентичность Каттелана с самого начала была задачей, подлежащей решению». И замечает: «Фильм он не смотрел, и я не ожидаю, что он это сделает» [см.: Cooper].

Творческая пауза была недолгой, да и паузой в строгом смысле ее не назовешь. В 2010 г. Каттелан начал выпускать (вместе с фотографом Пьерпаоло Феррари) ограниченным тиражом журнал «Туалетная бумага» (Toiletpaper) – коллажи фотографий из интернета в духе эстетики дадаизма и сюрреализма, сотрудничал с компаниями, выпускавшими предметы интерьера и сувенирную продукцию, принимал участие в рекламных кампаниях модных брендов (например, Kenzo, 2013) [илл. 16], публиковал интервью с умершими художниками (так, в 2012 г. появилось его «интервью» с итальянским живописцем Доменико Ньоли, скончавшимся в 1970 г.).



Илл. 16

Но уже в 2016 г. в Нью-Йорке в Музее Соломона Гуггенхайма Каттелан представил унитаз из золота 750-й пробы «Америка» (America) [илл. 17] – точную копию унитаза американской фирмы Kohler весом 100 кг (первоначально задуманное название – «Трон», Il trono). Объект экспонировался в туалетной комнате музея, заменив

собой один из унитазов, и каждый желающий за небольшую плату мог им воспользоваться.



Илл. 17.

По поводу этой работы Каттелан заметил: «Что бы вы ни ели – ланч за 200 долларов или хот-дог за два, результат будет один: размышления в сортире» [см. Artist ...].

В сентябре 2019 г. унитаз как экспонат первой персональной выставки Каттелана в Великобритании «Победа – это не вариант» был выставлен в родовом дворце У. Черчилля Бленхейм в графстве Оксфордшир, подключен к канализации и разрешен к использованию. Спустя два дня унитаз украли. Он так и не был найден.

Символ безумной траты денег вообще и в мире современного искусства в частности, социального неравенства и уравнивающей всех физиологической потребности, Америки как страны, декларирующей равные возможности для всех, и Америки, которую каждый желающий может унижить, хотя блеск ее меньше от этого не станет, – таковы некоторые из считываемых смыслов инсталляции Каттелана, вписывающейся в ряд произведений так называемого туалетного искусства, начало которому было положено «Фонтаном» (1917) М. Дюшана.

Очередной провокацией стала инсталляция «Комик» (Comedian, 2019) [илл. 18] – банан, приклеенный к стене серой клейкой лентой, – выставленная на художественной ярмарке в Базеле и проданная за 120 тыс. долларов. Отсылавшая к давней работе Каттелана «Идеальный день» (той, где он приклеил скотчем к стене галериста) и близкая по своему смыслу эпатажной работе его старшего соотечественника

Пьеро Мандзони «Дерьмо художника» (1961) инсталляция породила в профессиональной среде новый виток дискуссии о границах искусства.



Илл. 18

Подобного рода дискуссии неизменно сопутствуют произведениям, восприятие которых требует иного, нежели традиционное искусство, подхода – произведениям концептуальным, предполагающим не непосредственную эмоциональную вовлеченность, но интеллектуальные усилия, рефлексия и саморефлексию.

Зародившись в начале XX в. в авангардном искусстве – творчестве Марселя Дюшана и дадаистов, концептуализм ярко заявил о себе в 1960–1970-е годы в произведениях, в частности, Пьеро Мандзони и Йозефа Бойса с их бунтарством и радикализмом. Именно эти традиции продолжил концептуалист и постмодернист Каттелан, в творчестве которого, пронизанном аллюзиями, цитатами и автоцитатами, иронией и самоиронией, проблема бренности бытия – одна из важнейших. По мнению наиболее чутких критиков, – это «самый меланхолический и самый глубокий из современных художников» [Почхуа], «трагический поэт наших дней» [Spector]. Обращаясь к весьма широкому спектру тем – от политики и истории до размышлений о собственной идентичности, Каттелан проблематизирует общепринятые нормы морали и подвергает сомнению авторитеты. Как-то он заметил: «Благодаря вдохновляющим образам искусства человечество постоянно ставит перед собой новые цели и раздвигает границы возможного» [Каттелан]. Раздвигает границы возможного и сам Каттелан, и это, пожалуй, главное, что о нем надо сказать.

Список литературы

Каттелан М.: «У меня сложные отношения с искусством, но пока что это самые долгие отношения в моей жизни». – URL: <http://www.theartnewspaper.ru/posts/7414/> (дата обращения: 20.05.2023).

Почхуа Л. Эстетика неуспеха Маурицио Каттелана. – URL: https://birdinflight.com/ru/pochemu_eto_shedevr/20180830-kattelan.html (дата обращения: 20.05.2023).

Artist pans claims he orchestrated theft of solid gold toilet. – URL: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2019/sep/15/artist-pans-claims-he-orchestrated-theft-of-solid-gold-toilet> (дата обращения: 20.05.2023).

Bellini A. Un'intervista con Maurizio Cattelan. – URL: <https://sculpturemagazine.art/un-intervista-con-maurizio-cattelan/> (дата обращения: 20.05.2023).

Cattelan: “Cosi ho abbattuto mio padre”. – URL: https://milano.corriere.it/milano/notizie/arte_e_cultura/10_settembre_13/cattelan-tre-opere-milano-1703749589188.shtml (дата обращения: 20.05.2023).

Cattelan M. Lectio magistralis. 30 marzo 2004. Università di Trento, Facoltà di Sociologia. – URL: <http://www.piccolominisiena.it/formazione/formazione2010/arte/4a/corzani/scritti.htm> (дата обращения: 20.05.2023).

Cooper W.L. Maurizio Cattelan will never stop trolling the art world [An Interview with Maura Axelrod]. – URL: <https://www.vice.com/en/article/kbv8mz/maurizio-cattelan-will-never-stop-trolling-the-art-world> (дата обращения: 20.05.2023).

Maurizio Cattelan: “Siamo delle macchine alimentate da emozioni, mi tengo cara la mia irrequietezza, è il miglior antidote che ho” (Intervista). – URL: <https://www.domanipress.it/intervista-maurizio-cattelan-siamo-delle-macchine-alimentate-da-emozioni-mi-tengo-cara-la-mia-irrequietezza-e-il-miglior-antidoto-che-ho/> (дата обращения: 20.05.2023).

Nickas B. Maurizio Cattelan [An interview]. – URL: http://www.indexmagazine.com/interviews/maurizio_cattelan.shtml (дата обращения: 20.05.2023).

Spector N. Maurizio Cattelan: All. – URL: <https://www.guggenheim.org/exhibition/maurizio-cattelan-all> (дата обращения: 20.05.2023).

Tronconi M. Maurizio Cattelan, una vita per l'arte: dagli esordi al successo. – URL: <https://www.giltmagazine.it/interview/maurizio-cattelan-una-vita-per-larte-dagli-esordi-al-successo/> (дата обращения: 20.05.2023).

References

Kattelan, M.: “*U menja slozhnye otnosheniya s iskusstvom, no poka chto eto samye dolgie otnosheniya v moej zhizni* [I have a difficult relationship with art, but so far this are the longest relationship in my life]”. URL: <http://www.theartnewspaper.ru/posts/7414/> (date of application: 20.05.2023). (In Russ.)

Pochkhua, L. *Ehstetika neuspekha Maurizio Kattelana* [The aesthetics of Maurizio Cattelan's failure]. URL: https://birdinflight.com/ru/pochemu_eto_shedevr/20180830-kattelan.html (date of application: 20.05.2023). (In Russ.)

Artist pans claims he orchestrated theft of solid gold toilet. URL: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2019/sep/15/artist-pans-claims-he-orchestrated-theft-of-solid-gold-toilet> (date of application: 20.05.2023).

Bellini, A. *Un'intervista con Maurizio Cattelan*. URL: <https://sculpturemagazine.art/un-intervista-con-maurizio-cattelan/> (date of application: 20.05.2023). (In Italian)

Cattelan: "Cosi' ho abbattuto mio padre". URL: https://milano.corriere.it/milano/notizie/arte_e_cultura/10_settembre_13/cattelan-tre-opere-milano-1703749589188.shtml (date of access: 20.05.2023). (In Italian)

Cattelan, M. *Lectio magistralis*. 30 marzo 2004. Università di Trento, Facoltà di Sociologia, – URL: <http://www.piccolominisiena.it/formazione/formazione2010/arte/4a/corzani/scritti.htm> (date of application: 20.05.2023). (In Italian)

Cooper, W.L. *Maurizio Cattelan will never stop trolling the art world* [An Interview with Maura Axelrod]. URL: <https://www.vice.com/en/article/kvb8mz/maurizio-cattelan-will-never-stop-trolling-the-art-world> (date of application: 20.05.2023).

Maurizio, Cattelan: "Siamo delle macchine alimentate da emozioni, mi tengo cara la mia irrequietezza, è il miglior antidote che ho" (Intervista). URL: <https://www.domanipress.it/intervista-maurizio-cattelan-siamo-delle-macchine-alimentate-da-emozioni-mi-tengo-cara-la-mia-irrequietezza-e-il-miglior-antidoto-che-ho/> (date of application: 20.05.2023). (In Italian)

Nickas, B. *Maurizio Cattelan* [An interview]. URL: http://www.indexmagazine.com/interviews/maurizio_cattelan.shtml (date of application: 20.05.2023).

Spector, N. *Maurizio Cattelan: All*. URL: <https://www.guggenheim.org/exhibition/maurizio-cattelan-all> (date of application: 20.05.2023).

Tronconi, M. *Maurizio Cattelan, una vita per l'arte: dagli esordi al successo*. URL: <https://www.giltmagazine.it/interview/maurizio-cattelan-una-vita-per-larte-dagli-esordi-al-successo/> (date of application: 20.05.2023) (In Italian)

АНТРОПОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 81'373.231/.232:929.522.1 DOI: 10.31249/hoc/2023.03.06

Котович О.В.*

СИМВОЛ-АРХЕТИП ИМЕНИ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЭТНОСА[®]

Аннотация. В статье рассматривается феномен имени в мифо-социо-ритуальной парадигме семейно-родовых отношений этноса, в системе которых имя выступает в качестве социального маркёра, фокусирующего широкий спектр семиотических функций. В свою очередь имя как хранитель бесконечного количества мифосемантических полей оказывает существенное влияние на судьбу его носителя. В диахронном аспекте имя становится воплощением осевого времени Рода, знаком культурно-исторической интерференции, обретает пассионарность, которая обращена в будущее.

Ключевые слова: имя; мифосемантика имени; имяназачение; культура имени; концепт имени в семейно-родовых практиках.

Поступила: 28.04.2023

Принята к печати: 30.05.2023

* ***Котович Оксана Вениаминовна*** – кандидат культурологии, доцент кафедры режиссуры Белорусского государственного университета культуры и искусств, Минск, Республика Беларусь; ksuscha90@mail.ru

Kotovich Oksana Veniaminovna – PhD in Culturology, Associate Professor of the Department of Directing of the Belarusian State University of Culture and Arts, Minsk, Republic of Belarus; ksuscha90@mail.ru

© Котович О.В., 2023

Для цитирования: Котович О.В. Символ-архетип имени в социокультурном пространстве этноса // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 98–115. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.06

Kotovich O.V.

The symbol is the archetype of the name in the socio-cultural space of the ethnos

Abstract. The article examines the phenomenon of the name in the mytho-socio-ritual paradigm of family-tribal relations of an ethnic group, in which the name acts as a social marker focusing a wide range of semi-otic functions. In turn, the name as the guardian of an infinite number of mythosemantic fields has a significant impact on the fate of its bearer. In the diachronic aspect, the name becomes the embodiment of the axial time of the Genus, a sign of cultural and historical interference, passionarity that is turned into the future.

Keywords: name; mythosemantics of the name; naming; culture of the name; the concept of the name in family and generic practices.

Received: 28.04.2023

Accepted: 30.05.2023

For quoting: Kotovich O.V. The symbol is the archetype of the name in the socio-cultural space of the ethnos // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 98–115. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.06

В семиотическом пространстве этноса одной из важнейших онтологических проблем является определение имени новорожденного, призванное в течение всей жизни будет выполнять различные социокультурные функции, на полюсах которых будут находиться необходимость персонализации индивида и одновременно связывания его невидимыми, но весьма устойчивыми нитями с представителями своего рода и мифическим образом первопредка-демиурга. Как возникали имена (а позднее, и фамилии), каким образом сочетание определенных голосовых звуков с течением времени трансформировалось в графическое оформление – буквенно-звуковой орнамент наречения-идентификации человека?

В исследовании проблемы имянаречения заложены основания осмысления процесса возникновения человека как существа мыслящего и понимания генезиса культуры как уникального пути познания человеком окружающего его мира. Имя стало тем объектом культуры, в мифосемантическом пространстве которого сошлись интересы мифологов, философов, культурологов, лингвистов, антропологов и социологов. Особенно продуктивными оказались исследования на стыке философии и лингвистики. Над этими проблемами размышляли философы европейских школ (Р. Барт, Э. Бенвенист, Э. Гуссерль, Ж. Деррида, Ф. де Соссюр). В начале XX в. эта проблема была в центре внимания представителей русской философской школы (С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев, П.Ф. Флоренский).

Философия имени в самом широком смысле этого слова стала объектом пристального изучения А.Ф. Лосева. В своем труде с одноименным названием «Философия имени» исследователь подчеркивает: «Слово, и в частности имя, есть необходимый результат мысли, и только в нем мысль достигает своего высшего напряжения и значения» [Лосев, 1993, с. 627]. И далее: «В слове, и в особенности в имени, – всё наше культурное богатство, накапливаемое в течение веков, и не может быть никакой психологии мысли, равно как и логики, феноменологии и онтологии, вне анализа слова и имени. В слове и имени – встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия... В имени – средоточие всяких физиологических, логических, диалектических, онтологических сфер... Слово или имя есть живой нерв реального опыта» [там же, с. 628].

В работах современных философов исследование имени как социально-культурного феномена сохраняет свою актуальность, особенно в контексте процессов глобализации. Так, С.Т. Махлина в работе «Семiotика культуры повседневности» показывает, что имя служит выражением определенной социально-исторической эпохи, является своеобразным отражением духовной истории человечества, этноса и общества. Вместе с развитием общества происходят глубинные процессы в существовании имени и традиции именования, в этом случае имя «имеет статусную дифференциацию и одновременно этническую и временную сигнификацию» [Махлина, 2009, с. 46]. Автор акцентирует внимание на важнейших функциях имени: идентификация и дифференциация человека; коммуникативность имени в социальном

окружении; его познавательность (когда различные контексты имени помогают понять смысловые поля имени, его этимологию, различные культурные контексты и исторические обстоятельства).

Исследуя значение собственных имен в структуре художественного образа, Д.А. Сторублёвцева приходит к мысли, что имена собственные «непосредственно выражают символическую основу, структурируют художественный образ и составляют его внутреннюю форму» [Сторублёвцева, 2005, с. 8].

Нам представляется, что имя человека является своеобразным духовным аккумулятором, в котором собрана жизненная энергия многих поколений людей, наследовавших в разные времена какое-то конкретное имя. Некоторые ситуации проявления феномена имени указывает на то, что оно самым тесным образом связано с мифом, его символом, но меньше всего с сущностью отдельно взятого человека. Имя как космическая субстанция живет своей жизнью, наполнено своей энергией житнетворения, житнесозидания. Но если имя – это миф, то у истоков его возникновения стояли боги, тотемы, культурные герои, первопредки. Следовательно, имя в течение столетий своего существования впитало в себя не только потенцию космогонического мифа (и в этом его трансцендентный характер), но и космологическую сигнификацию – его имманентный характер заключался в том, что историческая генеалогия удерживала синергию первопредка и всех последующих поколений его носителей. Имя – это культурный знак родового бытия, сохраняющий в диахронном аспекте как мифосемантику мифа-архетипа, так и историко-временные пласты социальных детерминаций. Вместе с тем имя еще и историческое предание, хранимое в родовой памяти и передаваемое как тайна, как оберег, как мифоритуальный текст, актуализируемый в целом ряде неблагоприятных ситуаций, связанных прежде всего с необходимостью продолжения рода. Ассоциативный механизм сознания выстраивает мифологическую соотнесенность энергетического фантома имени и индивида, которого посредством специального ритуала встраивают в ядерную структуру и мифосемантическое поле имени рода. Если для мифологов аксиомой является идея актуализации ритуала человеком как необходимости сохранения и поддержания гармонии миробытия в период космического безвременья или возникновения эксклюзивной природно-социальной ситуации (оказиональная практика), то, следовательно,

каждый новый носитель того или иного имени актуализирует миф его возникновения и сохраняет потенциальную энергию семейно-родового предания как ретранслятора этого мифа [Элиадэ, 1994, с. 70]. Окказиональный характер именования также сохраняет свой созидательный потенциал в исключительных семейно-родовых обстоятельствах [Толстой, 2003, с. 87].

Исследование славянских имен, известных по письменным источникам, достаточно определенно указывает на то, что наиболее древним пластом мифологических имен были те, которые отражали мифоритуальные и космогонические истоки их происхождения. Безусловно, эти имена имеют мифологическую семантику и самую тесную связь с сонмом верховных богов славянского пантеона. Круговорот Солнца на протяжении календарного года оставил нам в последние имена: *Солнцеслав* (славящий солнце), *Ярослав*, *Яролюб*, *Ярополк* (посвященные богу Яриле), *Лея* (богине девической любви, дочери Лады), а также имена, которые со временем стали родовыми фамилиями: *Коляда*, *Колядинский*, *Яркий*, *Ярославцев*, *Купайло*, *Купала*, *Масловский*, *Гром*, *Громович* и др. В древности эти имена имели высокий культурный статус, их присваивали волхвам, знахарям, целителям. Однако в качестве семейно-родового оберега их могли давать тем детям, которые родились после смерти предыдущих детей.

В свою очередь имя как миф, как хранитель бесконечного количества мифосемантических полей и обладатель архетипического ядра с соответствующей денотативной компонентой оказывает существенное влияние на судьбу его носителя. Наши предки называли своих детей словом или сочетанием слов, которые, по их мнению, могли принести силу, славу, удачу, счастье их ребенку: *«Белогость»* (священный гость); *Болеслав* (более славный); *Богумила* или *Божемила* (милая Богам); *Братомила* (милая братьям); *Велижана* (очень нежная); *Веря* (привязанная к кому-нибудь); *Владимир* (владеющий миром, умеющий поддерживать в семье в кругу родственников Лад и Мир); *Влада* (владеющая); *Владислав* (обладающий славой); *Вернидуб* (выворачивающий дуб, следовательно, могучий); *Водим* (заводила); *Добрыня* (добрый по характеру); *Доброгость* (добрый к гостям); *Древан* (сын священного дерева); *Забава* (утешение); *Зорина* (сверкающая Заря-Заряница); *Касатка* (ласточка); *Красномира* (красивая миру); *Кунава* (вожделенная); *Ладослава* (славящая лад); *Прекраса* (прекрасная),

Прелеса (прелестная); *Рада* (радующая); *Радослава* (славящая радость); *Родомил* (любимый своим родом); *Родислав* (славящий род); *Родосвет* (сын светлого рода; всеобъемлющий свет нашего Рода); *Родомышль* (думающий о своем Роде); *Сбыслава* (ставшая славной); *Чтислав* (чтимый за славу) и др.» [Казаков, 2007, с. 10–102].

Многие из дохристианских имен по-прежнему живут в наших фамилиях: «*Баско* (красавчик); *Батура* (упрямец); *Блажко* (уменьшительно от Благо); *Волобуй* (убивающий волов); *Воробей* (воробей); *Воронец* (черноволосый); *Голик* (бритый, от «голить»); *Дубовик* (посвященный дубу); *Коваль* (кузнец); *Крук* (ворон); *Лапа*, *Лаппо* (лапа); *Новик* (новый); *Носко* (от слова «нос»); *Пискун* (пискун); *Резник* (продавец мяса); *Смеян* (потешник); *Сорока* (болтун); *Старовойт* (старый староста); *Стожар* (Млечный Путь: сто огней); *Томило* (утомляющий); *Черноус* (черноусый); *Шарко* (круглый, пузатый); *Шестак* или *Шостак* (шестой сын в семье) и др.» [там же, с. 10–102].

Принятие христианства в качестве государственной идеологии привело к тому, что было введено обязательное крещение младенцев и наречение их именами чужеродных, заимствованных из византийской, римской и иудейской традиций: «Распространение христианских (большей частью еврейского происхождения) имен началось с принятием Никейским собором 325 г. специального правила под номером 30, которым запрещалось давать христианам языческие имена (Беседа 12 Иоанна Златоуста о 1 послании к коринфянам)» [Лозко, 1998, с. 7]. Так у славян появились имена, которыми назывались ученики Христа и последующие приверженцы его учения. В этом случае та духовная традиция (народное православие), которая сформировалась на перекрестке двух религиозно-культурных течений, в определенной мере изменила мифосемантическую сущность славянского именослова. Если в древнеславянской традиции имя имело обобщенный знаково-символический характер, то в христианском именослове имя стало соотноситься с персонифицированной историей жизни того или иного апостола или святого. Произошло важнейшее историко-культурное событие, которое имело и до сих пор имеет ряд последствий. Этим принудительным актом прерывалась многовековая история единения имени с мифом-архетипом, демиургическим потенциалом Рода, уходящего своими корнями к истокам первопредка, разрушались коммуникативные связи с прародителями, самое главное, исчезала возмож-

ность циклической актуализации идеи золотого века, в основе которой лежало представление о вечном возвращении к первоистокам.

Следовательно, совершенно иное осмысление получил пространственно-временной континуум с его циклическим и ритмическим характером воплощения. Время утратило непосредственную связь с природно-космическим «умиранием» и «воскрешением». Оно потеряло прошлое. Став вечно настоящим (празднование Пасхи есть сегодняшняя сопричастность к тем событиям, которые когда-то разворачивались в истории человечества), оно устремилось в будущее, однако вслед за этим последовали представления об эсхатологии мира. В этом случае Страшный суд является идеей «конца света» с неявно выраженной потенцией нового витка жизни. Дальнейшая история именования показала более сложный синтез сосуществования и категории времени, и категории имени. Конечно, многовековая традиция обязательности ритуала крещения предопределила возникновение тенденции социализации инородных имен, каждое из которых «накапливало» вокруг себя энергию последующих носителей, и оно в определенной степени приближалось по своей статусности к древнейшим именам славянских первопредков. Однако, когда церковь требовала давать имена по святцам, в которых были собраны имена сотен сподвижников новой веры, то массовое сознание народа тут же отреагировало на этот культурно-религиозный императив. Осмотрительный и пытливый ум наших предков начал присматриваться к житиям святых угодников и избегать давать имена великомучеников. Срабатывал фундаментальный принцип народного миропонимания «подобное вызывает подобное». До настоящего времени широко бытует народное верование: называть ребенка именем праведника (преподобного, святителя) и избегать имен мучеников (великомучеников), чтобы не повторить его судьбу, жизненный путь которого был сопряжен со страданиями и, чаще всего, его насильственной смертью. При этом в народной среде сформировалось правило выбирать имя святого, день почитания которого был на день или несколько дней впереди дня рождения, избегая крестить ребенка «вчерашним днем». По славянским поверьям, «названный “назад” ребенок... не будет расти; предпочитали направление “вперед”, символизирующее развитие и возрастание, перед движением вспять, ассоциирующимся с деградацией и увяданием» [Толстая, 1999, с. 409].

Подобное раздвоение, расчленение во времени дня рождения и дня именин привело к хронологической дискретности сакрального божественного и сакрального родового компонентов имянаречения. В результате культурно-религиозного дуализма возник феномен именин. Например, человек родился 10 марта, а святой-покровитель, в честь которого его окрестили, по церковному календарю 19 марта. Это и был день «святых именин»: «Духовное рождение считалось значительнее телесного и от того день рождения оставался незаметным, а день ангела или именины во всю жизнь праздновались каждым, кому позволяло состояние. С утра именинник или именинница рассылали гостям именинные пироги; знатность лица, которому посылают пироги, измерялась величиною посылаемого пирога. Гости, по приглашению, сходились на именинный стол и приносили имениннику подарки» [Забылин, 1992, с. 536–537].

И тогда день рождения как явление далеко не имманентное, а скорее божественное в контексте христианской традиции наделяется статусом профанности, а день имянаречения наделяется сакральным статусом и получает мифоритуальное сопровождение под названием «Бабина каша». Горшок с кашей крестный отец разбивал о край стола, кашу раздавали всем присутствующим, а глиняные фрагменты (осколки от горшка) гости торжества забирали с собой и хранили дома до момента свадьбы именинника, когда уже в контексте этого ритуально-обрядового комплекса совершится священнодействие «собираения камней»: гости приносили с собой глиняные фрагменты, а в финале свадебного пиршества из них «собирали» тот самый горшок.

Дихотомия двух начал (день рождения и день именин) дистанцировала два важных события, поэтапно выводя на первый план то одну первопричину, то другую. В XX столетии советская парадигма семейных торжеств поставила во главу угла день рождения человека. В последние десятилетия он и остается превалирующим, а день именин воспринимается фактором ритуальной констатации, но не актуализации. Ситуация нивелируется, если день рождения ребенка и день почитания его небесного покровителя совпадают.

Каждое современное имя имеет определенное значение, которое понять сегодня довольно сложно, например: *Агафья* (греч.: добрая); *Александр* (греч.: защитник людей); *Алексей* (греч.: помощник, защитник); *Анастасия* (греч.: воскресшая); *Андрей* (греч.: мужественный);

Анна (евр.: благодать); *Антонина* (греч.: приобретающая); *Артём* (греч.: здоровый); *Артур* (кельт: большой медведь); *Валентина* (лат.: сильная); *Валерий* (лат.: крепкий); *Василий* (греч.: царский); *Галина* (греч.: тишина, спокойствие; лат.: курица); *Георгий* (греч.: землепашец); *Геннадий* (греч. благородный); *Григорий* (греч.: бодрствующий); *Данила* (евр.: суд Божий); *Дмитрий* (греч.: принадлежащий богине Деметре); *Евгения* (греч.: благополучная); *Елена* (греч.: факел); *Елизавета* (евр.: почитающая Бога); *Иван* (евр.: благодать Божья; греч.: чудесный, добрый); *Игнат* (лат.: огненный); *Илья* (евр.: крепость Господня); *Инна* (готф.: сильная вода); *Зинаида* (греч.: божественная); *Зоя* (греч.: жизнь); *Ирина* (греч.: мир); *Кирилл* (греч.: барчук; перс.: солнце); *Клавдия* (греч.: хромоногая); *Константин* (лат.: постоянный); *Ксения* (Оксана) (греч.: иностранка, гостеприимная); *Лариса* (греч.: чайка); *Леонид* (греч.: подобный льву); *Макар* (греч.: счастливый); *Максим* (лат.: величайший); *Мария* (евр.: госпожа, хозяйка); *Маргарита* (греч.: жемчужина); *Марина* (лат.: морская); *Михаил* (евр.: кто как бог); *Никита* (греч.: побеждающий); *Николай* (греч.: победитель народов); *Павел* (лат.: палый); *Пётр* (греч.: камень); *Раиса* (греч.: лёгкая); *Роман* (греч.: крепкий, рожденный в Риме); *Семён* (евр.: слышащий Бога); *София* (греч.: мудрая); *Сусанна* (евр.: белая лилия); *Тамара* (груз.: пальма); *Татьяна* (греч.: устроительница); *Тихон* (греч.: счастье); *Трофим* (греч.: кормилец); *Фёдор* (греч.: Божий дар); *Эдуард* (герм.: заботящийся об имуществе); *Юлия* (лат.: из рода Юлиев); *Яков* (евр.: идущий следом) и др.» [Соболь, 2002, с. 17–69].

История отношений дохристианской и христианской традиций свидетельствует о том, что на протяжении нескольких столетий у славян существовало двойное имя: одно давалось по святцам и использовалось при крещении, другое – «по обычаю», нередко языческое [Толстая, 1999, с. 409]. В Беларуси эта традиция жила вплоть до начала XX в. А.К. Сержпутовский отмечает: «Покуль дзіця не хрышчана, яму нямажна даваць імя, бо нячыстая сіла, пачуўшы тое імя, прычэпіцца да дзіцяці. От затым, перш, чым хрысціць, кожная баба сама хрысціць дзіця, абліваючы яго свяцёнаю вадою; тут яна дае дзіцяці імя, якое схочуць яго бацькі. Гэта, кажуць, ахрысціць дзіця з вады. Часам, як тое дзіця хрысціць поп, то ён дае другое імя, але бацькі называюць сваё дзіця тым, кім яго назвала баба. Часта кумы, пакуль вернуцца ад папоў дамоў, то й запамятуюць, якое хітрае імя поп даў іх

хрышчэніку. От затым у многіх па два імёны: адным завуць дома і на вёсцы, а другое запісана ў папа да ў воласці» (=«Пока ребенок не крещеный, ему нельзя давать имя, потому что нечистая сила, услышав это имя, прицепится к ребенку. Поэтому, прежде, чем крестить, каждая баба сама крестит ребенка, обливая его святой водой; здесь она дает ребенку имя, которое захотят его родители. Это, говорят, окрестить ребенка водой. Иногда, как того ребенка крестит поп, то он дает второе имя, но родители называют своего ребенка так, как его назвала баба. Часто кумы, пока вернутся от попов домой, то и забудут, какое хитрое имя поп дал их крестнику. Вот затем у многих по два имени: одним называют дома и в деревне, а второе записано у попа да в волости») [Сержпутовский, 1998, с. 176].

Октябрьская революция 1917 г. принесла с собой волну имянаращения в духе времени и появления имен путем сокращений и аббревиатур: Вилен (Владимир Ильич Ленин), Владлен (Владимир Ленин), Вилорик (В.И. Ленин – освободитель рабочих и крестьян), Даздраперма (да здравствует первое мая), Октябрина, Сталина и др.

Имя человека становится многогранным и многоуровневым феноменом общественных отношений. Особый интерес оно представляет как знак и как символ в системе семейно-родовых отношений. Казалось бы, небесный первопредок, стоявший у истоков мироздания, зародивший семя родового Древа, должен обладать такой пассионарностью, что его энергии хватит на многие сотни и сотни человеческих судеб. Однако мифологическое сознание наших предков относилось к осмыслению этой проблемы совершенно иначе. Особенно интересен феномен трансляции имени в рамках семейно-родового пространственно-временного континуума. В Беларуси свято верили в то, что выбор имени влияет на судьбу человека, поэтому с течением времени сформировалась традиция давать имя ребенку «в честь кого-то». При этом важно было определить прерогативы этой «честь». У белорусов был широко развит культ предков. Один из самых ярких примеров – нарекать ребенка именем дедушки или бабушки (при условии, что они были достойны этого), то есть имя прародителя переходило через поколение. Причем первый сын получал имя деда по отцовской линии, второй – по материнской [Толстая, 1999, с. 409]. Точно так же поступали при выборе имени девочек. В этом случае выразительно прослеживается символика числового кода, в котором «первое» соотноси-

лось с сакральной сферой и было адресовано миру богов, а второе, как правило, коррелировало с миром inferнального. А посему белорусская сакральная традиция не допускала возможность получения одного и того же имени представителем второго поколения семьи. Именно поэтому транслятивная цепочка актуализировала семейно-родовую преемственность имени только через поколение – от деда внуку.

Практика показывает, что наряду со строго артикулированными детерминантами наследования имени существовал целый комплекс контршагов, регламентирующих нормативно-правовое поле традиции. В пространстве культуры имени существовали не только приоритетные правила движения в русле исторического времени, но и зоны категорических запретов, а также запасные пути движения, но при этом каждый из них мог быть актуализирован только в определенных социокультурных условиях.

Считалось недопустимым наследование сыном (дочерью) имени отца (матери). Такую ситуацию относили к разряду исключения из правил имянаречения. Отец Иван и сын Иван – какие семиотические механизмы срабатывают в этой межпоколенной преемственности? В белорусской традиции душа, ангел-хранитель и имя – духовное единство, которое дается человеку как судьба, здоровье, жизненный путь. Считалось, если рождалась двойня-близнецы, то тот, кто появился на свет первым, будет более здоровым, удачливым, счастливым; рожденный вторым окажется «обделенным» судьбой. Чтобы «уравнять» близнецов перед судьбой им старались дать созвучные (схожие) имена [Толстая, 1999, с. 410]. Мифосемантика такого представления послужила основанием для возникновения запрета проводить две свадьбы в одной семье в один год. Нежелательным считалось и одновременное празднование двух свадеб в одной деревне. Существовало поверье, что если сыну дать имя отца, то ангел-хранитель не сможет одновременно покровительствовать обоим носителям одного и того же имени в этой семье, «укорачивается» жизнь родителей. Иногда наши «информаторы» (хранители глубинных знаний и традиций) делали дополнение-уточнение: «До женитьбы сыну будет тяжело становиться на ноги, отец будет перекрывать судьбу сына, а вот после женитьбы, напротив, главенствовать станет сын». Бабушка белорусского фольклориста и этнографа, Ивана Ивановича Крука, известная знахарка-целительница Евдокия Ивановна, крестила внука без ведома родите-

лей. Она прекрасно знала все правила, касающиеся выбора имени. Тем не менее выбрала внуку имя отца. Оказалось, бабушка не нарушила древнейший канон, напротив, она осознанно принимала решение в правовом поле традиции имянаречения. Если в семье умирали дети (русск.: «дети не стоят», бел. «не гадуюцца»), следовало «спасать» следующего ребенка. Мифоритуальный канон предлагал несколько векторов развития событий. Один из вариантов «остановить» смерть детей в этой семье как раз и предусматривал «переадресацию» злополучной эстафеты отцу (если следующим рождался мальчик) или матери (если в семье рождалась девочка), желая при этом сохранить продолжателя Рода [Жизнеутверждающий ... , 1998, с. 127]. Так произошло и в этой семье: первыми родились две девочки, которые умерли в полугодовалом возрасте. Далее в этой семье родились и выросли три сына, старшим из которых был Иван, сын Ивана. В семье будущего академика, вице-президента АН БССР Кондрата Кондратьевича Крапивы умерли девять детей. Ученый и драматург прожил 94 года.

Во-вторых, если в семье желали избежать некорректного взаимоотношения отца и сына на почве «испытания» судьбы, тогда принимали решение дать новорожденному имена первых людей Земли: Адама мальчику или Евы – девочке.

В-третьих, в случае смерти нескольких детей следующему рожденному ребенку давали имя самого старого человека в округе – дедо-гожителя, чтобы и ребенок прожил столько же лет.

В-четвёртых, по верованиям полешуков (Столинский район Брестской области), «предотвратить смерть новорожденного в семье могли необычные, редкие забытые, старинные имена... для этого родители должны были еще до зачатия ребенка вспомнить и назвать «даўнія, даўнія імёны: Еўхім, Еўхімья, Гардзей...» (=«давние, давние имена: Евхим, Евхимья, Гордей...») [Толстая, 1999, с. 410]. «Дать такое имя, которого нет в селе», советовали белорусы-переселенцы из-под Быхова [Жизнеутверждающий ... , 1998, с. 127]. В этом же случае при крещении ребенку давали имя так называемых сильных в энергетическом плане святых: Николая, Андрея, Марии.

В-пятых, «Во всех славянских традициях для защиты младенца, родившегося слабым или появившимся на свет после смерти предыдущих детей, прибегали к имянаречению по первому встречному, которого и приглашали в кумовья» [Толстая, 1999, с. 410]. В этом случае

нарушалась традиция последующих многолетних взаимоотношений «крестник – крестные родители». Но считалось, чем дальше уйдет-уедет этот человек, тем длиннее будет жизнь этого ребенка.

Запрещалось в одной семье называть одним и тем же именем трех человек. Например, бабушка Татьяна, мать Татьяна и дочка Татьяна. Обычно из троих «первый выживает последнего»; «давать имя на имя» опасно, так как один из тезок «сживёт со свету другого» [там же, с. 410]. У украинцев Закарпатья давать одинаковые имена братьям и сестрам практиковалось в магических целях: «чтобы “дытына вмерла” и тем самым прекратилось рождение детей одного пола (особенно девочек)» [там же, с. 410].

Тенденция персонификации имени и накопления исторической памяти о его носителях в ретроспективе пяти-семи поколений привела к возникновению в культуре имянаречения дополнительных регламентаций-ограничений при выборе имени новорожденному. Так, если среди родственников и ближайшего окружения кто-то покончил жизнь самоубийством (утонул, повесился, застрелился), рано умер, отличался пристрастием к спиртному, был слабоумным и т.п., то его имя старались даже не упоминать. Дать такое имя новорожденному означало тем самым обречь его на ту же жизненную стезю: «Калі ў сяле ёсць які дурны, або п'яніца, або злодзей, то няможна яго імяна даваць дзіцяці, бо яно такое сама было б» (=«Если в селе есть какой дурак, или пьяница, или злодей, то нельзя его имени давать ребенку, потому что он такой же самый был бы») [Жизнеутверждающий ... , 1998, с. 127]. Народная мудрость безапелляционно констатирует: «*От худого семени не жди хорошего племени*». На Полесье запрещали давать ребенку имя умершего в этой семье младенца, чтобы он не повторил его судьбу [Толстая, 1999, с. 410]. И наоборот, было распространено представление о том, что если ребенку дать имя кого-либо из выдающихся людей (мастеровых, добродетельных, удачливых, хозяйственных), то к нему перейдут положительные качества, присущие этому человеку [Казаков, 2007, с. 4]. Вероятно, приведенные примеры не раскрывают всю глубину ассоциативного культурного поля номинации, и тем не менее представляется, что механизм именования как суть познания мира принципиально универсален.

В исследовании «Имя как социокультурный феномен» Г.Х. Шенкао выделяет несколько его функций, прежде всего иденти-

фикационную (фиксирует тождественность человека с самим собой) и дифференцирующую (выделяющую человека среди других людей), ценностную (связанную со степенью общественной значимости носителя имени) и охранительную [Шенкао, 2002, с. 12]. Принципиально вычленение этих функций в отношении имени правомерно и соответствует действительности. Однако этот философско-культурологический дискурс носит обобщающий характер и выстроен на материале разностадиальных и разноэтнических традиций, но он не подтверждается конкретными этнографическими реалиями и мифосемантическими контекстами жизнедеятельности одного социума.

Правило, предостерегающее «произносить имя Бога всуе», касалось и имени человека, которое «закрывалось» всевозможными способами. Охранительная или обережная функция имени весьма выразительно прослеживалась в жизни младенца. Особенно актуальным этот аспект был на протяжении первых сорока дней его жизни. В дом к роженице приходили родственники и должны были произносить в адрес младенца негативные словесные характеристики. Это было частью ритуальной культуры, системой поведенческих стереотипов и традицией первого контакта с новорожденным. Категорически запрещалось говорить о красоте младенца, его внешности, похожести на кого-то из родственников. В народной среде существовало поверье: если сказать, что ребенок красивый и умный, то нечистая сила ночью обязательно подменит его, подбросив в колыбель некрасивого... Считалось, если в адрес младенца будут звучать слова с «нехорошей» характеристикой, то такой ребенок никому и не нужен. Эти представления уходили в глубокую древность, они были вживлены в ментальность народа и становились одним из аспектов миропонимания и мировосприятия. До того момента, пока близкие не определятся с именем ребенка, позже, до дня крещения, к новорожденному обращались с использованием нарицательных имен: сыночек, доченька, солнышко, зайчик, лялька, богданька (Богом данный) и т.п.

На наш взгляд, именно отсюда и берет начало последовательная система специальных свадебных ритуалов прощания, «отлучения» девушки-невесты от своего рода и поэтапного вхождения-введения-встраивания ее в соционормативное пространство родового древа супруга. «Вхождение»: пошагово *продвигаясь* по дому жениха, невеста с помощью дружек маркировала новое пространство своими родовыми

знаками – бросала на печку самотканый пояс, в красном углу возле иконы вешала рушник со своим символическим и сакральным текстом родового орнамента. «*Встраивание*» (т.е. следовало сохранить гармонию уже существующего порядка – *стро́я* – лада): застилала стол своей скатертью и ставила свою посуду. «*Введение*»: отец связывал крест-накрест руки молодых рушником и *вёл* (т.е. вводил в новый мир) за свадебный стол [Котович, 2012, с. 703–705].

Кроме того, невеста несла в новый антропокосм свое родовое имя (не фамилию, а имя, которое объединяло женщин многих поколений) и имя своего отца, т.е. того «отчества», которое призывало служить своему Роду. А родовую фамилию она вынуждена будет изменить. Девушке необходимо было целиком вжиться в культурно-бытовую лад новой семьи (на-лад-ить новые отношения, у-лад-ить свою дальнейшую судьбу). Гармония душ, сердец, мыслей, скрепленная брачным союзом, требовала единения (включения) с родом мужа, т.е. принятия его имени-фамилии. Считалось, что жена, которая не переходила на фамилию мужа, не чтит традиции его семьи, неуважительно относилась к предкам его Рода, незримо находящимися рядом с нами (которые помогают или наказывают нас), а потому она становилась перед ними незащищенной в энергетическом плане, что могло привести к ухудшению ее здоровья или здоровья детей. Именно поэтому важнейшим завершающим ритуалом белорусской свадьбы становился глубочайший по своей мифосемантической сути обрядовый «диалог» между матерью супруга (она дала жизнь тому, кто, приведя в дом невесту, возложит на себя ответственность продолжения Рода) и невесткой. Две женщины становились воплощением оси времени, где сошлись *координаты прошлого* (мать = свекровь) и *будущего* (невеста = невестка). *Настоящее время* проявляло себя посредством актуализации ритуала, в ходе которого мать снимала с головы невесты венок с фатой (бел. «вэлюм») и покрывала платком, на пояс повязывала фартук, в вертикально-горизонтальной композиции которого были вытканы знаки новой родовой принадлежности.

Еще одним важнейшим условием «переходного» периода был запрет называть имя невестки в доме жениха в течение первого года совместной жизни. Это «безымянное» время «вживления» невестки будет наполнено важнейшими ритуалами социобиологической, культурно-знаковой и символической перекодировки нового члена семьи:

первая брачная ночь, медовый месяц, определение места за столом, наступление беременности. И каждый из этих этапов инобытия будет сопровождаться новым обращением и представлением молодой женщины «на людях»: *любимая, женоушка, супружница, «молодица», «молодуха»* и др. По отношению к замужним женщинам использовалась традиция культурного встраивания в мифосемантическое поле супруга. Статусное определение «замужем», т.е. *за* мужем, конституировалось не только в отношении брачных уз, но и ее коммуникативном отношении: ее собственное имя закрывалось и переходило в разряд использования только в мифоритуальных контекстах (обрядовой практике, семейных торжествах, при необходимости актуализации магическо-целительских практик и использовании заговоров), а в повседневном быту у нее появлялось «имя» мужа: муж Платон – жена Платониха, муж Лявон – жена Лявониха. Случалось, что обрести свое имя женщина могла уже в старости или после смерти мужа [Котович, 2012, с. 490].

На протяжении жизни человек может оказаться в таких ситуациях, когда будет вынужден сменить имя, фамилию, например, при постриге в монахи, вступая в тайное общество, при посвящении в тайны ремесла. В народной медицине и магии нередко использовали перемену имени как средство «перерождения» человека, а отсюда и «расторжения» его связи с болезнью и несчастьями. Издавна считалось, что смена имени изменяет личность человека [Толстая, 1999, с. 412]. В этом смысле совершенно точно суть ситуации отражает мысль С.Т. Махлиной о том, что «процесс имянаречения и переименования – это духовное действие с большим символическим смыслом, уходящее корнями в ментальность народа. Имянаречение и переименование способны не только возвысить человека, защитить его, но и вызвать духовную катастрофу. Имя вводит человека в мир социально-культурных смыслов» [Махлина, 2009, с. 49].

Таким образом, существование у славянских народов развернутой системы мировоззренческих представлений об имянаречении является бесспорным свидетельством тому, насколько сложной и до конца не осознанной предстает мифосемантика имени в традиционной картине мира. Феномен имени оказывается многогранным и многоуровневым субъектом социальных отношений, вокруг которого сформировалась парадигма стереотипов поведения, обусловленная многочисленными

мифоритуальными и социорелигиозными детерминантами. Имя выполняло не только идентификационную функцию, но выступало в качестве осевого времени Рода, способного аккумулировать пассионарную энергию культа предков. Принятие христианства и введение церковного календаря привело к возникновению двух моделей имянаречения и соответственно двух систем социокультурных регламентаций.

Список литературы

Исследования

Забывин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. – Москва : Автор, 1992. – 616 с.

Казаков В. Именослов : словарь славянских имён и прозвищ с толкованием их значения и происхождения. – Москва ; Калуга : Русская правда, 2007. – 240 с.

Котович О.В. Белорусская свадьба в пространстве традиционной культуры. – Минск : Адукацыя і выхаванне, 2012. – 848 с.

Лозко Г. Именослов : Імена слов'янські історичні та міфологічні = Именослов: имена славянские исторические и мифологические. – Київ : Редакція часопису = Редакция журнала «Сварог», 1998. – 176 с.

Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос / сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. – Москва : Мысль, 1993. – 958 с.

Махлина С.Т. Семиотика культуры повседневности. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2009. – 232 с.

Соболь В. Молитвенный щит. Начало. – Москва : РИПОЛ КЛАССИК, 2002. – 416 с.

Сторублёвцева Д.А. Эстетическая природа имени собственного : автореф. дисс. ... канд. филос. н. – Москва, 2005. – 25 с.

Толстая С.М. Имя // *Толстая С.М.* Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общей ред. Н.И. Толстого. – Москва : Междун. отношения, 1999. – Т. 2 : Д – К (Крошки). – С. 408–413. – 704 с.

Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. – Москва : Индрик, 2003. – 622 с.

Шенкао, Г.Х. Имя как социокультурный феномен : автореф. дисс. ... д. филос. н. – Черкесск, 2002. – 35 с.

Этаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – Москва : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

Источники

Жизнеутверждающий строй: белорусские народные приметы и поверья = Жыцця адвечны лад : беларускія народныя прыкметы і павер'і / сост., предм. и пер. В. Василевич [У. Васілевіч]. Кн. 2. – Минск : Маст. літ., 1998. – 607с.

Сергэпутовскі́й А.К. [Сергэпутоўскі́ А.К.] Примхи и суевєрия белорусов-полешуков = Пры́мхі і забабоны беларусаў-палешукоў. – Мінск : Університетское = Універсітэцкае, 1998. – 301 с.

References

Zabylin, M. *Russkij narod. Ego obychai, obryady, predaniya, sueveriya i poeziya* [The Russian people. Its customs, rituals, traditions, superstitions and poetry]. Moscow, Avtor Publ., 1992. 616 p. (In Russ.)

Kazakov, V. *Imenoslov : slovar' slavyanskikh imyon i prozvizhch s tolkovaniem ih znacheniya i proiskhozhdeniya* [Imenoslov : dictionary of Slavic names and nicknames with an interpretation of their meaning and origin]. Moscow; Kaluga, «Russkaya pravda» Publ., 2007. 240 p. (In Russ.)

Kotovich, O.V. *Belorusskaya svad'ba v prostranstve tradicionnoj kul'tury* [Belarusian wedding in the space of traditional culture]. Minsk, Adukacyya i vyhavanne Publ., 2012. 848 p. (In Russ.)

Lozko, G. *Imenoslov : Imena slov'yanski istorichni ta mifologichny* [Namesake : Slavic historical and mythological names]. Kiev, Redakciya chasopisu “Svarog” Publ., 1998. 176 p. (In Ukrain.)

Losev, A.F. *Bytie – imya – kosmos* [Being – name – cosmos], compiler and editor. A.A. Taho-Godi– Moscow : Mysl' Publ., 1993. 958 p. (In Russ.)

Mahlina, S.T. *Semiotika kul'tury povsednevnosti* [Semiotics of everyday culture]. – Saint Petersburg, Aletejya Publ., 2009. 232 p. (In Russ.)

Sobol', V. *Molitvennyj shchit. Nachalo* [Prayer shield. Beginning]. Moscow, RIPOL KLASSIK Publ., 2002. 416 p. (In Russ.)

Storablevceva, D.A. *Esteticheskaya priroda imeni sobstvennogo : avtoref. diss. ... k. filos. n.* [The aesthetic nature of a proper name: abstract for the degree of candidate of philosophical sciences]. Moscow, 2005. 25 p. (In Russ.)

Tolstaya, S.M. *Imya* [Name]. In *Slavyanskije drevnosti : Etnolingvističeskij slovar' v 5-ti tomah / pod obščej red. N.I. Tolstogo* [Slavic Antiquities : An Ethnolinguistic dictionary: in 5 volumes. under the general editorship of N.I. Tolstoy]. Moscow, Mezhdun. otnosheniya Publ., 1999. T. 2 : D – K (Kroshki) [Vol. 2: D – K (Crumbs)], pp. 408–413. (704 p.) (In Russ.)

Tolstoj, N.I. *Očerki slavyanskogo yazychestva* [Essays on Slavic Paganism]. Moscow, Indrik Publ., 2003. 622 p. (In Russ.)

Shenkao, G.H. *Imya kak sociokul'turnyj fenomen : avtoref. diss. ... d. filos. n.* [Name as a socio-cultural phenomenon: abstract of the dissertation for the doctoral degree of philosophical sciences]. Cherkessk, 2002. 35 p. (In Russ.)

Eliade, M. *Svyashchennoe i mirskoe*, per. s fr., predisl. i komment. N. K. Garbovskogo [Sacred and Profane, trnsl. frm French and comments]. Moscow, Izd-vo MGU Publ., 1994. 144 p. (In Russ.)

*Семенова С.Ю.**

ЛИЧНАЯ ПРИМЕТА: СТРУКТУРА И СООТНЕСЕННОСТЬ С ДРУГИМИ ИНДИВИДУАЛЬНЫМИ ЗНАКАМИ

Аннотация. Рассматриваются индивидуальные импровизированные знаки, называемые автором личными приметами – по аналогии с традиционными культурно обусловленными приметами. Исследуется структура личной приметы с позиции дихотомии «означающее – означаемое». В означающем выделяются две ситуации: текущая, наблюдаемая индивидом, и базисная, мотивирующая интерпретацию текущей. Между ситуациями имеют место отношения семиотического типа; наряду с индексными возможны иконические (понимаемые специальным образом). Означающее (когда оно заключается в принимаемом индивидом решении) бывает связанным с символизацией базисной ситуации или ее атрибутов. Личная примета как многоаспектный знак ассоциируется с целым рядом других знаков, прежде всего индивидуальных; в статье представлены «межзнаковые» связи.

* *Семенова Софья Юльевна* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, доцент Кафедры теоретической и прикладной лингвистики Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия; sonya_sem@mail.ru

Semenova Sophia Yul'evna – PhD in Philosophy, Senior Researcher of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences; lecturer in Institute of linguistics of the Russian State University for Humanities, Moscow, Russia; sonya_sem@mail.ru

Ключевые слова: невербальная семиотика; примета; прогностический знак; окказиональный знак; интерпретирование знака.

Поступила: 27.04.2023

Принята к печати: 17.05.2023

Для цитирования: Семенова С.Ю. Личная примета: структура и соотношенность с другими индивидуальными знаками // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 116–131. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.07

Semenova S.Yu.

**Individual prognostic sign (omen): Structure
and relations with other individual signs**

Abstract. Individual spontaneous signs named by the author as individual omens are under consideration. The structure of the sign above is described from the point of view of the signifier-signified dichotomy. The signifier includes two types of situations, namely, a current one and a motivating one. The relation between the two types of situations can be characterized as a semiotic one; it usually has features of an index, but it is sometimes associated with an icon. The signified in some cases makes symbolization of the motivating situation participants. A number of associations between the individual omen and other kinds of individual signs are presented in the paper.

Keywords: nonverbal semiotics; omen as a sign; individual sign; prognostic sign; sign interpretation.

Received: 27.04.2023

Accepted: 17.05.2023

For quoting: Semenova S.Yu. Individual prognostic sign (omen): Structure and relations with other individual signs // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 116–131. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.07

Вместо введения

Объектом рассмотрения в данной статье является одна категория невербальных индивидуальных знаков, которая, как представляется, до сих пор не удостоивалась детального, тем более формализованного анализа в семиотической литературе, по крайней мере отечественной. Между тем знаки этой категории интересны как своими структурными особенностями, так и ассоциативным потенциалом, а также континуальным, диффузным характером встраивания в широкий пласт смежных информационных образований.

Речь идет о спонтанных знаках, означающие которых составляют ситуацию, ассоциирующуюся с некоторой другой ситуацией, прежде всего – с прошлым опытом индивида-интерпретатора, а означаемое представляет собой прогноз или руководство к действию.

Отметим, что, говоря об означающем и означаемом, мы подтверждаем приверженность к классической дихотомии, восходящей к Ф. де Соссюру. В то же время, как будет видно из дальнейшего изложения, мы опираемся и на знаменитую триаду Ч. Пирса, предполагающую выявление трех принципиальных типов отношений между знаком (репрезентативом) и объектом (референтом) – иконического, индексного (индексального) и символического. На наш взгляд, эта двойственная опора не составляет противоречия; наоборот, она обусловлена стремлением к поиску некоторой ниши на пересечении основных членений, сложившихся в семиотике.

Одной из принципиальных установок, положенных в основу данного исследования, является включение в рассмотрение только тех невербальных знаков, для которых так или иначе засвидетельствован опыт их функционирования именно как знаков; тем самым обуславливается их объективный характер. Примеры знаков, которые будут далее приводиться в статье, взяты либо из произведений художественной литературы, либо из кинофильмов и телепублицистики, либо основаны на личном опыте автора и на рассказах знакомых.

Так, литературным примером рассматриваемого далее типа знаков может служить фрагмент романа А. Рекемчука «Мальчики», изданного в 1970 г. и весьма популярного в 1970-е годы, экранизированного в 1971 г. Этот фрагмент – встреча главного героя, музыкально одаренного юноши Жени Прохорова, с подругой раннего детства Са-

шей Тиуновой в ответственный и волнительный для героя момент жизни (поступление в консерваторию). Факт, что в давний, похорошему значимый для дальнейшей судьбы Евгения миг детства он был дружен с Сашей, позволяет ему видеть в повторной встрече доброе предзнаменование. Вот фрагмент романа, описывающий конкурсное волнение героя. Саша, одетая в белое платье, под окнами консерватории ждет результатов прослушивания. Повествование ведется от первого лица, и примечательно, что герой сам оценивает наблюдаемое как знак.

«Сквозь июльскую густую зелень, сквозь прутья консерваторской ограды я видел белое платье – там, у постамента, на котором восседает Петр Ильич. Экзамен по композиции был назначен в Белом зале. Белый зал. Белое платье. Я счел это добрым знаком...»¹

Такой знак – предзнаменование – по структурной типологии знаков, предложенной Л.Л. Федоровой [Федорова, 2019], является знаком извлекаемым, а не посылаемым, т.е. не результатом намеренной адресации. При этом объект непосредственного восприятия героя, входящий в сферу данного предзнаменования, – белое платье подруги – можно интерпретировать как естественный знак: являясь артефактом, а не природным объектом (т.е. искусственным по материалу [Федорова, 2019, с. 52]), он тем не менее не создавался специально как знак и выступает как таковой окказионально.

С позиции классической дихотомии «означающее – означаемое» в данном литературном примере предзнаменования к означаемому следует отнести аксиологическую оценку (прогноз, в данном случае хороший), а к означающему – два факта или, более обобщенно, две ситуации, одна из которых (обозначим ее через Sit1) отмечается интерпретатором в момент наблюдения, «сейчас», а вторая, Sit2, имела место в прошлом. Обе ситуации в составе данного знака образуют логическую связку, конъюнкцию, тем самым означающее можно схематично представить с помощью формулы

$$\text{Sit} = \text{Sit1} \ \& \ \text{Sit2}.$$

¹ URL: <http://lib.ru/PROZA/REKEMCHUK/malchiki.txt> (дата доступа: 17.02.2023).

Такого рода знаки можно отнести к категории примет, причем примет индивидуальных, личных. Их мы, главным образом, и будем рассматривать далее в статье. Собственно, так и назовем их – личными приметами.

О структуре личной приметы

Итак, опираясь на приведенный выше литературный пример, мы отмечаем, что означающее личной приметы складывается из двух ситуаций, Sit1 и Sit2, первая из которых относится к текущему моменту (к моменту формирования знака, т.е. моменту семиозиса), а вторая – к прошлому. Другие примеры (см. далее) подтвердят, что отнесенность Sit1 строго к настоящему времени не существенна для идентификации знака как личной приметы; более существенным является тот факт, что Sit2 предшествует Sit1; бывает также, что Sit2 соответствует обычному, постоянному положению вещей, не связанному с конкретным моментом времени (см., например, ниже пример из кинофильма «Служебный роман»). По отношению к ситуации Sit1 ситуация Sit2 выступает как мотивирующая, как своего рода базис.

От классических (традиционных или обычных) примет личные приметы отличают спонтанный, импровизационный (а не традиционный, культурно обусловленный) характер и «одноразовость», т.е. отсутствие, вообще говоря, воспроизводимости.

(Отметим, однако, что воспроизводимость личной приметы не исключается. Например, какой-нибудь предмет своей одежды интерпретатор может считать несчастливым и всякий раз избегать надевать его в ответственные дни; такая практика наблюдалась автором.)

Также у личных примет можно отметить отличия от обычных примет в онтологическом классе и означающего, и означаемого. Обычная примета как знак являет собой единство наблюдаемой ситуации (означающего) и вывода (толкования), нередко выражаемого с помощью интерпретирующего эту ситуацию воспроизводимого текста – фразеологизма, клише. Тривиальные примеры: если случайно разбился мелкий предмет посуды, то произносят «к счастью» (или, скажем, употребляют более развернутую паремическую фразеологическую единицу «Посуда бьется к счастью»). Если наблюдаемой ситуацией является низкий полет ласточек, то произносят «к дождю» и т.п. Тем

самым информация (вывод из наблюдаемой ситуации) и клишированный текст часто вместе составляют означаемое [Федорова, 2019]. У личной приметы означающее состоит из двух ситуаций, текущей и фоновой (и в то же время мотивирующей), а означаемое, скорее всего, не будет включать текста, по крайней мере внешнего, артикулируемого; означаемое личной приметы прототипически ментально, оно бывает даже сокровенно.

Отметим, что Л.Л. Федорова интерпретирует классическую примету как естественный знак, а вербальную составляющую ее вывода – как искусственный компонент этого знака. Исходя из этого, мы трактуем личную примету (не имеющую, вообще говоря, вербального воплощения), как естественный знак.

Очевидно, что у традиционной приметы фоновая ситуация (аналог Sit2 в структуре личной приметы) была, но стерлась, ушла в тень со временем. Так, факт, что после низкого полета ласточек часто начинался дождь, отмечался коллективным сознанием и стал общим местом, упоминание которого не требуется. Или в коллективном сознании запечатлелось, что вскоре после очень грибного лета, случилось, начинались войны; такое лето выдалось в Подмосковье в 1940 г.¹

А в случае личной приметы индивид основывает свою знаковую деятельность на фактах не коллективного, а собственного опыта, и Sit2 учитывается индивидом явно, лежит в основе семиозиса. Таким образом, в случае личной приметы можно говорить об экспликации фоновой ситуации, пребывающей «в тени» в случае приметы традиционной.

Отметим, что Sit1 и Sit2 могут быть составными, «разложимыми» и сами представлять собой совокупности, конъюнкции более простых ситуаций. Так, в рассматриваемом литературном примере Sit2 включает два отдельных операнда: 1) «В детстве Женя дружил с Сашей» и 2) «В детстве с Женей произошел счастливый случай» (можно напомнить читателю, что Женю как одаренного ребенка увезли из провинциального детского дома и приняли в Московское хоровое училище, так у него началась совсем другая, интересная жизнь).

¹ URL: <https://back-in-ussr.com/2021/01/sbor-gribov-v-velikuyu-otechestvennuyu-voynu.html> (дата доступа: 03.06.2023).

Заметим, что при детализации ситуаций появляется аналогия со структурированием ситуаций в компьютерной лингвистике и в искусственном интеллекте. Так, разложение так называемых текстовых фактов и формализованных словарных толкований на элементарные ситуации составляет часть Информационно-лингвистической модели автоматического понимания текста и одно из средств метаязыка для прикладного семантического словаря, разработанных Н.Н. Леонтьевой ([Леонтьева, 2006] и др.).

Личная примета (как и примета традиционная) может служить, с одной стороны, средством аксиологической оценки положения вещей, текущего или будущего (как в рассмотренном эпизоде из романа «Мальчики»), а с другой стороны – указанием к действию.

Можно привести случай из личного опыта автора. Несколько лет назад в магазине мне понравилась одна куртка для отца. В ответ на вопрос о том, где сшита куртка, продавщица прочитала вслух текст этикетки: «Смоленская область, город Гагарин». И это стало сигналом к тому, чтобы куртку сразу же купить: детские довоенные годы отца прошли в городе Гжатске, который потом был переименован в город Гагарин.

(Отметим, что у традиционной приметы выводом, т.е. означаемым, тоже, помимо прогностической оценки, может быть указание к действию; комический пример – при ходьбе по улице остановиться на несколько секунд, если кошка перейдет дорогу.)

У личной приметы аксиологический и практический выводы могут выступать синкретично. Например, в культовом кинофильме «Москва слезам не верит», во второй серии, в сцене на даче, главная героиня Екатерина (персонаж В. Алентовой) говорит подруге, что не любит, когда у какого-либо мужчины не почищена обувь (это фактически есть вербальная экспликация ситуации Sit2). В тот же вечер Екатерина встречает в электричке персонажа А. Баталова Гошу (Sit1), и тот, извиняясь за свои не слишком чистые ботинки, признается, что сам раздражается, если видит такое. Эта общность во вкусах (точнее, в поводах для раздражения) вызывает у Екатерины и симпатию (аксиология), и желание откликнуться на знаки внимания со стороны Гоши (практический вывод).

Для личной приметы в означающем, т.е. в итоговой ситуации Sit как логическом произведении Sit1 и Sit2, психологически важным для

индивида может стать отдельный участник ситуаций или его атрибут (белый цвет Сашиного платья; место пошива куртки и т.п.).

Можно привести еще некоторые пары Sit1 и Sit2, наблюдавшиеся автором, в том числе пары, составлявшие аксиологически отрицательные приметы. Например, коллега запаздывает на работу (Sit1), а раньше никогда не опаздывал (Sit2) – значит, с ним случилось что-то плохое; знакомый не ответил на электронное письмо (Sit1), а раньше всегда отвечал (Sit2); знакомый не поздравил с днем рождения (Sit1), а раньше всегда поздравлял (Sit2), и другие подобные настораживающие случаи.

По классификации Ч. Пирса личные приметы следует отнести к индексным знакам, ведь означающее и означаемое связаны причинной связью: примета добрая (или, наоборот, тревожная), потому что имела место Sit2; либо индивидом принимается такое-то решение, такое-то руководство к действию, поскольку имела место Sit2. А причинная связь выступает как частная реализация смежности, индексальности.

Примечательно, что между Sit1 и Sit2, т.е. текущей и мотивирующей ситуациями, тоже просматривается связь семиотического характера (хотя обе ситуации мы интерпретируем как располагающиеся в рамках означающего). Sit1 и Sit2, очевидно, связаны по смежности, а именно связаны темпоральным отношением. Это, как уже отмечалось, бывает отношение «сейчас и тогда»: на пути главного героя встрети-лась Саша («сейчас»), и она была в его окружении «тогда»; куртка, понравившаяся «сейчас», произведена в том городе, с которым жизнь близкого человека была связана «тогда». Это может быть и темпоральное отношение «сейчас и всегда»: друг не поздравил с именинами «сейчас», хотя обычно, т.е. «всегда», поздравляет.

При этом в примере из романа «Мальчики» между Sit1 и Sit2 можно усмотреть также иконичность, изобразительность: герой вспоминает свою детскую дружбу с Сашей, и значит, какие-то сцены всплывают перед его **мысленным взором**, вызывая желание «войти в ту же реку». Отметим, что здесь можно видеть аналогию со знаками-запахами, пробуждающими воспоминания и способными погружать человека в свое прошлое [Федорова, 2019, с. 66].

А в примере с курткой связь между Sit1 и Sit2 только индексная; иконичность отсутствует, поскольку у интерпретатора нет **личных**

воспоминаний о Гжатске, есть только знание факта из детства близкого человека.

В этой связи, как представляется, для личной приметы (и некоторых близких семиотических единиц; см. раздел 3) можно установить условный барьер между иконическим и индексным отношением среди компонентов означающего (т.е. среди Sit1 и Sit2): иконическое отношение опирается на чувственную сферу интерпретатора, а индексное отношение, скорее, выступает как логическое (не связанное, или менее связанное с чувственным восприятием); ср. рассуждения А.Н. Барулина о том, что распознавание иконического знака обусловлено законами перцепции, а индексного – [широко понимаемым] жизненным опытом интерпретатора [Барулин, 2002, с. 40].

Выбор, осуществляемый индивидом, – например, выбор предметов одежды и их фасонов, выбор деталей интерьера, растений для дома или сада и т.п., может мотивироваться ностальгическим прошлым выбирающего. И тогда, во-первых, Sit1 (ситуация выбора «сейчас») и Sit2 (ситуация в прошлом) связаны по смежности: предмет встретился «сейчас», а аналог был «тогда» – тот же тип предмета, но другой экземпляр: например, цветы золотые шары (рудбекию рассеченную) или флоксы решено посадить и выращивать «сейчас», поскольку такие цветы были «тогда» – в детстве, в другом саду. Во-вторых, ситуации соединяются и связью иконической: выбор основывается на образах, всплывающих в памяти (освещенные солнцем золотые шары, любимое детское платье с круглым воротничком и подобное). Таким образом, если задействован личный опыт интерпретатора, то индекс и икона способны выступить синкретично.

Вообще, совмещение разных пирсовских идеализированных типов знака, их варьирование, преобладание той или иной концептуализации при разных способах функционирования реальных знаков отмечается несколькими авторами; ср. примеры в книге Л.Л. Федоровой наподобие следующего: государственный флаг, с одной стороны, выступает как **символ** страны, с другой стороны, он способен служить как **индекс** – в частности, как показатель почетной роли данной страны на церемонии награждения чемпиона международных соревнований [Федорова, 2019]. Н.Б. Мечковская, обсуждая свойства языковых знаков, перечисляет целый ряд случаев, когда в языковом знаке, трактуемом традиционно как пирсовский [условный] символ, также отме-

чаются признаки иконичности, изобразительности; наряду с привычно упоминаемыми оноματοпоэтическими словами, исследователь приводит еще несколько типов синкретичных единиц [Мечковская, 2007]. На смешанность идеализированных пирсовских типов в реальных семиотических единицах обращал внимание и А.Н. Барулин. В частности, он говорил об этом на одном из своих семинаров по происхождению языка и сигнальной коммуникации животных. Собственно, и в своей известной книге, описывая классификацию Ч. Пирса, он приводит синкретичный пример: «В углу у Вас образ Христа (иконический знак). Лик Христа – знак его учения, знак религиозного мифа (индексный знак)» [Барулин, 2002, с. 43].

В личной примете (в той ее разновидности, в которой означаемым является не прогноз, а принятие решения) выбор по смежности имеет место, например, тогда, когда целенаправленно воспроизводится опыт, но не свой, а другой личности, прежде всего близкого человека. Таким может быть выбор поминальной еды – тех кушаний, которые любил ушедший (хотя и в этом выборе также возможна иконичность – воспоминание, **как** ушедшему нравилось данное блюдо, **как** он хвалил это блюдо и т.п., и ностальгическое воспоминание есть часть дорожного образа).

При подобном мотивированном выборе можно говорить и о символизации (понимая, впрочем, символ несколько шире, чем пирсовский чисто условный знак; понимая его как знак образный): **эти** золотые шары, выбираемые «сейчас», **этот** экземпляр растения символизирует **те** золотые шары детства. Можно отметить, что восстановленное после пожара здание ИНИОН не только имеет сходство со зданием ИНИОН Я.Б. Белопольского, но и символизирует его (правда, не только в индивидуальном, но и в коллективном сознании).

В выборе решающим может быть и протестный мотив. Комичный, гротескный пример есть в кинофильме «Служебный роман». Персонаж Л. Ахеджаковой, секретарь Вера, примеряет предложенные ей кем-то сапоги, размышляет, не купить ли их. Вслух решает «Надо брать!», исходя из двух ситуаций: начальнице не нравятся сапоги (Sit1), и начальница слывет неженственной, является в соответствующем отношении антиавторитетом для Веры (Sit2). В данном примере отнюдь не ощущается иконичности, тем более нет ностальгии; Sit1 и Sit2 связаны только индексной связью.

О знаках, смежных по отношению к личной примете

Личная примета представляет собой емкий, многосторонний знак, и есть целый ряд других семиотических единиц, с которыми ее – по разным аспектам – можно соотнести. Перечислим их (конечно, не претендуя при этом на полноту и понимая, что возможны и другие ассоциации). Вообще, при рассмотрении личной приметы, при стремлении вычленить ее из некоторого континуума обращает на себя особое внимание диффузность мира невербальных знаков, «перетекание» одного типа в другой.

3.1. Итак, личную примету (включающую прогнозирование либо принятие решения) можно сопоставить с «чистой констатацией»: состоянием сознания, заключающемся в обнаружении, а затем мысленном созерцании связи, некоторого совпадения в ситуациях Sit1 и Sit2), но без прогнозирования и поведенческого выбора. Можно привести пример из цикла телевыступлений З. Прилепина «Уроки русского», а именно Урок № 136, в котором полет (т.е. «вознесение») Ю.А. Гагарина, сына колхозного плотника (Sit1), публицист соотносит с евангельским сюжетом, с вознесением другого Сына плотника (Sit2). Также можно предположить, что переживание этой параллели интерпретатором (З. Прилепиным), а затем и телезрителями, усиливается благодаря еще одному обстоятельству, подспудно обитающему в коллективном сознании общества: почти совпадению возрастов трагического ухода героев – 34 и 33 года.

Ощущение совпадений имелось и в собственном опыте автора. Для меня предметом удивленного созерцания было, например, переселение части отделов ИНИОН в 2015 г., после пожара, в здание на улице Кржижановского (Sit1): в свое время именно в этом здании, в его актовом зале, я, как и другие выпускники расположенной поблизости 21-й школы (ныне поменявшей номер на 1534), получали аттестат зрелости (Sit2). Это совпадение навевало мысли о том, что человек в своей жизни «ходит кругами», подчас по одним и тем же местам. Вообще, знаку-совпадению, «вырожденному» по отношению к личной примете, знаку с нулевым (в практическом отношении) означаемым (или пустому знаку по типологии Л.Л. Федоровой) предполагается посвятить отдельное исследование.

3.2. Личную примету как прогностический феномен можно сопоставить с предчувствием. Для предчувствия характерна смешанная таксономия: его можно считать восходящим и к определенному знанию, и к сфере ощущений. В контексте данной статьи существенно, что предчувствие, в отличие от примет, способно возникать и при отсутствии наблюдаемых и мотивирующих ситуаций; тем самым оно может выступать как нулевой знак (т.е. знак без эксплицитного означающего). Ряд языковых средств, выражавших предчувствия в дискурсе семьи автора в 1980-е и 1990-е годы, представлен в: [Семенова, 2011].

3.3. По частному, «географическому», признаку (нечто связано с такой-то местностью) у личной приметы есть аналогия с сувенирами. Причем наряду с собственно сувенирами (т.е. предметами, предназначенными для хранения) знаками могут служить обыденные, расходимые предметы: пирожки (или другие угощения) с Арбата (или, скажем, с Невского проспекта), которые приобретают географическую знаковую функцию, когда ими угощают близких или коллег; причем практически такие же угощения можно купить где-то поблизости, и тогда они сохранят знаковую функцию как угощения, но не будут иметь географической функции.

3.4. По признаку импровизационности личные приметы близки к намеренным испытаниям судьбы – скажем, к бросанию жребия, совершаемому при помощи подручных средств или с использованием некоторой ситуации как «подручной». Можно привести пример из романа-эпопеи «Война и мир» Л.Н. Толстого. «Ежели она подойдет прежде к своей кухне, а потом к другой даме, то она будет моей женой», – сказал совершенно неожиданно сам себе князь Андрей»¹. Эта импровизация князя Андрея представляла собой и прогноз, и бросание жребия в строгом смысле (получение руководства к действию), поскольку исход испытания определял дальнейшую линию поведения Андрея Болконского по отношению к Наташе и ее родным. Как известно, сам Л.Н. Толстой имел привычку загадывать на чем-либо, апеллировать к случаю, и этот психологический опыт он передает своему герою. По признаку импровизационности личные приметы

¹ URL: (<https://www.litres.ru/lev-tolstoy/voyna-i-mir-kniga-1/chitat-onlayn/page-44/>). (дата доступа 17.02.2023).

отличаются от традиционных, сложившихся в культуре способов гадания и прогнозирования (таких как карты Таро, обычные карты, хиромантия и т.п.).

3.5. Есть параллель между личной приметой и тайным знаком, намеренно адресованным конкретному индивиду. Такова, например, фотография любимой девушки Вари на спасительной для героя двери в 5-й серии телефильма «Место встречи изменить нельзя» (не менее культового, чем остальные упоминаемые в данной статье фильмы). Личная примета отличается от тайного знака так, как отличается извлекаемый знак от получаемого – т.е. рукотворного, созданного.

3.6. Принятие решения индивидом с опорой на авторитет (или, наоборот, в силу отрицания антиавторитета, см. выше эпизод с персонажем Л. Ахеджаковой в кинофильме «Служебный роман») перекликается с выборными технологиями, когда перед электоральной аудиторией выступают известные личности, призывающие поддержать некоего кандидата. Очевидная цель такого приема манипулирования – добиться, чтобы у избирателя возникло означаемое «надо голосовать за X, потому что его рекомендует такой авторитет как Y». С другой стороны, голосование может быть и протестным, и тогда настрой избирателя примерно таков: «если Y за, а он для меня антиавторитет, то я против». Эпизод из кинофильма «Служебный роман» соотносится именно с протестным голосованием. Выборную манипуляцию можно трактовать как сложный знак, при этом посылаемый (а не самостоятельно извлекаемый индивидом), рукотворный.

В настоящее время начиная с февраля 2022 года определенные аналогии возникают при наблюдении отношения окружающих к Специальной военной операции. Люди, колеблющиеся в своем отношении к этой реалии, могут как опираться на авторитеты, так и отвергать антиавторитеты.

3.7. Личную примету, которую индивид, соотнося Sit1 и Sit2, формирует **для себя**, можно противопоставить случаю, когда некоторый агент стремится к истолкованию совпадений между ситуациями **для другого** – например, в публичной сфере. Так, в публицистике встретилась констатация мистической связи между 100-летием со дня образования СССР в 2022 г. и смертью в том же году знаковых политиков 1991 г. – М.С. Горбачева, Л.М. Кравчука и С.С. Шушкевича. Такого рода связь можно отметить для себя, а можно использовать ее

как идеологему. В последнем случае агент может либо верить в мистическую неслучайность такой связи, либо абстрагироваться от собственного мнения и отстраненно выполнять идеологическую задачу.

3.8. Просматривается аналогия между личной приметой и индивидуальными посвящениями – открытыми или тайными. Свой труд, достижения индивид нередко посвящает конкретному человеку, живущему или ушедшему. Так, скрипач О. Крыса назвал большой диск записей своей игры, вышедший в 1985 г., «Посвящение Паганини». Актриса Н. Мордюкова говорила, повторяя опыт своих учителей, что каждая роль должна быть кому-то посвящена, и что она следует этому правилу. Любопытны примеры посвящений в спорте: фигуристка А. Загитова, по ее словам, посвятила один из показательных номеров памяти матери своего тренера Д. Глейхенгауза; лыжник Д. Спицов на Олимпиаде 2018 г. посвятил свою серебряную награду памяти отца, сотрудника органов МВД, погибшего при исполнении служебного долга. Очевидно, что созданное произведение или осуществленное выступление символизирует духовную связь между индивидом и адресатом посвящения.

Вместо заключения

Представляется, что, говоря о личной примете (и некоторых близких к ней знаках; см., например, п. 3.1), нельзя игнорировать мистический аспект. Как известно, человек склонен усматривать особые знаки в моменты эмоционального напряжения, делающие его очень восприимчивым к такого рода информации. Человек может сам искать, «ловить» такие знаки, считая их знаками судьбы. Иногда знак сам неожиданно «находит» человека, и это вызывает особое воздействие на эмоциональную сферу. Так, в утро похорон близкой знакомой семьи автора, специалиста по экономике Бразилии, по радио неожиданно стали транслировать «Бразильскую бахиану № 5» Э. Вила-Лобоса.

Возникает тонкий, даже скользкий момент: насколько объективные фиксируемые сознанием связи между ситуациями, не являются ли они надуманными интерпретатором? Так, дождь во время Парада Победы 24 июня 1945 г. – случайное погодное явление или знак скорби по погибшим воинам (как этот дождь иногда трактуют)? Подобные вопросы сложны и в определенной мере вечны; ответы на них зависят и от

психологической установки интерпретатора (насколько он позволяет себе мистический настрой), и от его семиотической подготовленности, наблюдательности, навыка выстраивать аналогии для наблюдаемого положения вещей.

Завершая данную статью, можно сделать и некоторые вполне материалистичные выводы, касающиеся личной приметы и смежных с ней знаковых единиц; эти выводы представляются полезными для дальнейших рассмотрений внутренних связей между невербальными знаками и их компонентами.

1. Личная примета как знак представляется интересной, в том числе благодаря наличию семиотических отношений не только между означающим и означаемым (что является конституирующим для знака вообще), но и между компонентами внутренней структуры означающего.

2. Личная примета представляет собой емкий, многоплановый знак, с которым, по разным его аспектам, может быть соотнесен значительный круг других знаков, прежде всего индивидуальных.

3. Рассмотрение личной приметы подтверждает континуальность и синтетичность, наблюдаемую среди невербальных знаков в целом.

Список литературы

Барулин А.Н. Основания семиотики. Знаки, знаковые системы, коммуникация. Часть 1. – Москва : Спорт и Культура, 2002. – 464 с.

Леонтьева Н.Н. Автоматическое понимание текстов: системы, модели, ресурсы : учеб. пособие для студ. лингв. фак. вузов. – Москва : Издательский центр «Академия», 2006. – 304 с.

Мечковская Н.Б. Семиотика. Язык. Природа. Культура : курс лекций / учеб. пособие для студ. филол., лингв. и переводовед. фак. высш. учеб. заведений. – 2-е изд., испр. – Москва : Издательский центр «Академия», 2007. – 432 с.

Семенова С.Ю. О предчувствии и его речевых свидетельствах // Лингвофутуризм. Взгляд языка в будущее / отв. ред. Н.Д. Арутюнова. – Москва : Издательство «Индрик», 2011. – С. 132–141.

Федорова Л.Л. Семиотика : курс лекций для магистрантов и аспирантов. – Москва : Издательство РГГУ, 2019. – 573 с.

References

Barulin, A.N. *Osnovaniya semiotiki. Znaki, znakovye sistemy, kommunikatsiya. Chast' 1* [Principles of semiotics. Signs, sign systems, communication. Part 1]. Moscow, Sport i Kul'tura Publ., 2002. 464 p. (In Russ.)

Leont'yeva, N.N. *Avtomaticeskoe ponimanie tekstov : sistemy, modeli, resursy* [Automated understanding of texts: systems, models, resources]. Moscow, Izdatel'skij tsentr Akademija Publ., 2006. 304 p. (In Russ.)

Mechkovskaja, N.B. *Semiotika. Jazyk. Priroda. Kul'tura: Kurs lektsij* [Semiotics. Language. Nature. Culture, /studies. manual for students. philol., linguist, and translator. fac. higher. studies. institutions / 2nd ed., ispr]. Moscow : Izdatel'skij tsentr Akademija Publ., 2007. 432 p. (In Russ.)

Semenova S. Yu. O predchuvstvii i ego rechevyh svidetel'stvah [On the presentiment and its linguistic characters] In *Lingvofuturizm. Vzglyad jazyka v budushchee*. Moscow, Izdatel'stvo "Indrik" Publ., 2011, pp. 132–141. (In Russ.)

Fedorova, L. L. *Semiotika: kurs lektsij dlya magistrantov i aspirantov* [Semiotics. A course of lectures for undergraduates and postgraduate students]. Moscow, Izdatel'stvo RGGU Publ., 2019, 573 p. (In Russ.)

*Душенко Константин**

**НАЦИОНАЛЬНАЯ МЕГАЛОМАНИЯ
В ЯЗЫКЕ XIX ВЕКА:
ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМАТИКУ**

Аннотация. Национальная мегаломания рассматривается в статье с точки зрения ее отображения в языке. Для обозначения агрессивного национализма, тесно связанного с национальной мегаломанией, использовались такие понятия, как «узкий национализм», «свирепый патриотизм», «зоологический патриотизм», джингоизм (имперский ультра национализм в Британии и США), ура-патриотизм и т.д. Шовинизм понимался обычно как французская форма национальной мегаломании, реже – как сочетание мегаломании с ксенофобией. Слово ‘мегаломания’ во внешнеполитическом контексте появилось в середине 1880-х годов. Имелись в виду территориальные и колониальные притязания великих держав, а также государств, претендующих на роль региональных держав. Немецкий аналог мегаломании *Größenwahn* чаще всего относился к Франции, причем «эпидемическая / хроническая мания величия» французов нередко трактовалась как форма коллективного психоза.

* *Душенко Константин Васильевич* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия; kdushenko@nlrn.ru

Dushenko Konstantin – PhD in Historical Science, Senior Researcher of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; kdushenko@nlrn.ru

Ключевые слова: политический язык; ксенофобия; национализм; шовинизм; джингоизм; ‘джонбулизм’.

Поступила: 03.04.2023

Принята к печати: 04.05.2023

Для цитирования: Душенко Константин. Национальная мегаломания в языке XIX в.: введение в проблематику // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 132–146. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.08

Dushenko Konstantin V.

**The National Megalomania in the Language of the 19th Century:
an Introduction to the Issues**

Abstract. National megalomania is considered in the article from the point of view of its reflection in the language. To denote aggressive nationalism, closely associated with national megalomania, such concepts as “narrow nationalism”, “fierce patriotism”, “zoological patriotism”, jingoism (imperial ultranationalism in Britain and the USA), etc. Chauvinism was usually understood as a French form of national megalomania, more rarely as a combination of megalomania with xenophobia. The word ‘megalomania’ appeared in the foreign policy context in the mid-1880s. This meant the territorial and colonial claims of the great powers, as well as states claiming the role of regional powers. The German equivalent of megalomania, Größenwahn, most often referred to France, with French “epidemic/chronic megalomania” often interpreted as a form of collective psychosis.

Keywords: political language; xenophobia; nationalism; chauvinism; jingoism; Spread-eagleism; JohnBullism.

Received: 03.04.2023

Accepted: 04.05.2023

For quoting: Dushenko Konstantin V. The National Megalomania in the Language of the 19th Century: an Introduction to the Issues // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 132–146. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.08

В данной статье национальная мегаломания рассматривается с точки зрения ее отображения в языке. Понятие ‘шовинизм’ во французской и европейской печати, а также понятие ‘джингоизм’ в англоязычной печати рассмотрено нами в особых статьях. Понятие ‘национализм’ заслуживает гораздо более обстоятельного рассмотрения; мы затрагиваем его лишь постольку, поскольку оно связывалось с национальной мегаломанией.

Национализм

Понятие ‘национализм’ нередко ассоциируется с ксенофобией и мегаломанией. Такое сближение мы находим уже у Огюстена Баррюэля¹, который, по-видимому, первым употребил слово ‘национализм’. В его «Записках по истории якобинства» (ч. 3, 1797) национализм – синоним патриотизма (напомним, что в годы Французской революции ‘патриот’ стал едва ли не синонимом ‘революционера’). Это понятие оценивается здесь негативно, как противоположность христианского (католического) универсализма: «С той минуты, как люди объединились в нации, они перестали узнавать друг друга под общим именем. *Национализм*, или *Любовь к нации* (l’Amour National), занял место всеобщей любви. <...> ...Для достижения этой цели было позволено презирать чужеземцев, обманывать и обижать их. *Эта добродетель именовалась патриотизмом*. *Патриотом* называли того, кто был справедлив по отношению к своим, несправедлив по отношению к другим, слеп к достоинствам чужеземцев, а пороки собственного отечества почитал совершенствами» [Barruel, 1797, p. 172–173].

В том же духе высказывался протестантский автор эпохи Июльской монархии: «Дух национальности, национализм (который нельзя смешивать с истинным патриотизмом, это совершенно другое) <...> должен быть исключен из числа христианских добродетелей, поскольку противоречит общечеловеческим воззрениям этой религии. Христианин <...> принадлежит не только своей стране, он гражданин мира <...>. Христианство повелевает нам любить весь человеческий род; национализм – угнетать все прочие страны в надежде содейство-

¹ О. Баррюэль (1741–1820), французский иезуит, автор первой развернутой концепции Французской революции как просветительско-масонского заговора.

вать процветанию своей собственной. <...> Национализм <...> почитается потому, что позволяет творить обиды не только безнаказанно, но и со славой» [De la morale ... , 1835, p. 251].

Однако вплоть до последней трети XIX в. такая трактовка понятия 'национализм' оставалась редкостью. Во французском словаре 1860 г. 'национализм' определяется как «исключительное предпочтение всего отечественного (tout ce est propre à la nation)» [Poitevin, 1860, p. 312]. Это определение повторено во французско-русском словаре 1870 г.: «исключительное предпочтение, отдаваемое всему родному, народному» ('народный' здесь означает 'национальный') [Макаров, 1870, с. 152].

В англоязычных словарях 'национализм' первоначально определялся как «состояние национальной принадлежности; национальность» [Webster, 1841, p. 173], «национальная специфика (national peculiarity)» [Bolles, 1845, p. 510], «национальная идиома или оборот речи» [Johnson's ... , 1874, p. 127]. В теологии 'националист' означал сторонника доктрины богоизбранности народов, а не индивидов [Ogilvie, 1855, p. 274; The Encyclopaedic ... , 1885, p. 162].

В позднейших англоязычных словарях зафиксированы политические значения слова: «Политическая программа ирландских националистов»; «Приверженность целям националистов или же их поддержка» [The Encyclopaedic ... , 1885, p. 162]. В том же словаре первое значение слова 'националист' – 'патриот', второе – «сторонник политического движения в Ирландии, стремящегося к более или менее полному отделению от Великобритании» [ibid.].

По мысли итальянского революционера Джузеппе Мадзини, 'национализм' предполагает братство народов: «Священный Союз Народов – вот цель нашей борьбы». Мадзини осуждает «повсеместную подмену духа национализма духом национальности [т.е. национального эгоизма. – К. Д.], безумные притязания на то, что каждый народ был вправе решать политические, экономические и социальные проблемы внутри себя и своими силами». «...Язык узкого национализма во Франкфурте убил немецкую революцию, а роковая идея расширения Савойского дома убила итальянскую революцию» (предисловие к книге «Вера и будущее», 1850) [Mazzini, 1850, p. IX].

Для анархиста Прудона национализм – т.е. любые национальные идеологии и движения – стоит в одном ряду с милитаризмом и нена-

вистным ему централизмом, причем корни того и другого он усматривает в якобинстве, этом «отце шовинизма» [Proudhon, 1860, p. 177].

Немецкий историк и правовед Феликс Дан (1834–1912) определяет национализм как патриотизм, т.е. «преданность органической форме нации – государству». Национализм признает права других национальностей и не противоречит космополитизму, поскольку «человечество существует лишь как совокупность национальных индивидуумов» [Dahn, 1870, S. 334]. Необходимо заметить, что Дан, подобно большинству авторов XIX в., имел здесь в виду лишь «исторические нации», обладавшие давней традицией собственной государственности.

В конце XIX в. автор национал-либерального немецкого еженедельника *Grenzboten* противопоставляет «деструктивный национализм» (*zerstörenden Nationalismus*) катковского и славянофильского толка национальным движениям на Западе. Последние одушевлялись идеей свободы, тогда как «русский национализм негативен: он живет враждебностью к другим народам и борьбой со всеми внутренними социальными организациями; во внешней политике он угрожает и завоевывает» [*Der Nationalismus ...*, 1891, S. 171].

Ранний пример использования слова ‘национализм’ в русской печати находим у Герцена, который имел в виду славян в Австрийской империи: «...Там исключительный национализм был <...> воплем притесненного чужестранным игом народа» («Былое и думы», IV, 1857) [Герцен, т. 9, с. 135]. Заимствованное слово ‘национализм’ у Герцена – синоним понятия «идея народности», т.е. национальности. «Идея народности, сама по себе, – идея консервативная, выгораживание своих прав, противоположение себя другому; в ней есть и юдаическое понятие о превосходстве племени, и аристократические притязания на чистоту крови и на майорат. Народность как знамя, как боевой крик только тогда окружается революционной ореолой, когда народ борется за независимость, когда свергает иноземное иго. Оттого-то национальные чувства, со всеми их преувеличениями, исполнены поэзии в Италии, в Польше и в то же время пошлы в Германии» [там же, с. 134].

Определение национализма в духе представлений, преобладавших в Европе 2-й половины XIX в., содержалось в трактате И.И. Юзова «Основы народничества» (1882): «Основное положение национализма заключается в том, что всякая народность имеет свои особенности и

национальные черты, а потому ее жизнь и развитие идут самобытным путем; вместе с тем национализм утверждает, что всякая народность имеет *право* на существование и развитие. <...> Наши ретрограды стараются подменить принцип национализма, признающий равенство наций, своим ретроградным пониманием его, при котором оказывается, что наша национальность имеет право и чуть ли не обязана относиться к другим самым хищническим образом. Такое понимание национализма, конечно, нелепо и узко» [Юзов, 1882, с. 163–164].

Как видим, «истинному» национализму в различных странах Европы противопоставлялся «узкий национализм», т.е. национализм шовинистической окраски. Такое противопоставление было особенно свойственно «неисторическим» нациям, которые в Российской империи выступили на политическую арену в конце XIX в. Украинский публицист замечает: «...Среди европейских государств шовинизм наиболее овладел Францией и Россией. В России он, правда, именуется “национализмом”. Но нужно ли доказывать, что этот “национализм” так же похож на подлинный, разумный национализм, как государственный строй России на устройство Швейцарии? “Национализм” в России – это, попросту говоря, варварское нагибание всех невеликороссов под ярмо “обрусения”» [Вишцованья ... , 1892, с. 285].

Национальная мания величия

В медицинском трактате 1853 г. ‘мания’ определяется как «сочетание полного расстройств интеллектуальных способностей со страстным возбуждением по поводу всего, что хоть как-то затрагивает чувства» [Carpenter, 1853, p. 806]. Слово ‘мегаломания’ (*нем.* Megalomanie, *фр.* mégalomanie, *англ.* megalomania) в качестве медицинского термина появилось в Германии ок. 1859 г. как синоним *фр.* la folie des grandeurs (мания величия) и *нем.* Größenwahn (букв. ‘бред величия’). Во внешнеполитическом контексте о ‘мегаломании’ стали писать с середины 1880-х годов.

Имелись в виду территориальные и колониальные притязания великих держав, а также государств, претендующих, говоря языком позднейшей эпохи, на роль региональных держав, например: «Как и другие балканские государства, она [Греция] страдает мегаломанией, то есть безумной идеей превратиться из королевства в великую дер-

жаву. Она мечтает о Греческой империи <...>» [Rome and Athens, 1895, p. 68].

Во французской печати ‘мегаломания’ чаще всего означала завышенные притязания Италии на роль великой державы. Италия, замечает французский публицист, это «государство, которое стремилось стать великим и для которого было придумано слово “мегаломания”» [Мансеау, 1892, p. 461].

В России 1880–1890-х годов чаще встречался латинский термин *mania grandiosa* (до этого времени не существовавший). В ранней цитации этого термина имелась в виду имперская политика Бисмарка: «Идолопоклонство либеральной интеллигенции перед Бисмарком <...> отождествило идею империи с именем этого государственного человека, и его самого довело до <...> граничащего с *mania grandiosa* состояния безграничного самомнения и самообожания <...>. И ненавистники “имперской идеи”, <...> и ее поклонники одинаково видят в Бисмарке олицетворение этой идеи <...>» [Письма ... , 1881, с. 866].

Немецкий аналог мегаломании *Größenwahn* окказионально встречался уже в 1760-е годы. (Далее мы будем переводить это слово как ‘мания величия’.) В медицинскую терминологию он вошел с середины XIX в., а в политический язык – ок. 1870 г., вскоре после начала Франко-прусской войны. Его значение было близко к значению термина ‘шовинизм’, который в европейской печати того времени означал специфически французскую форму национальной мегаломании.

Австрийский историк культуры Фридрих фон Гельвальд считал манию величия «единственной неизменной чертой французской нации» [Hellwald, 1877, S. 523]. В немецкой печати «эпидемическая / хроническая мания величия» французов нередко трактовалась как медицинский диагноз.

В 1871 г. немецкий психиатр Карл Штарк опубликовал памфлет «Психическое вырождение французов, его патологический характер, его симптомы и причины: к вопросу о патологии наций» (1871). Французская ‘мания величия’ рассматривается здесь как форма коллективного психоза: «Самодовольное тщеславие и высокомерие французов за долгие годы стали настолько привычны, что мы научились почти не замечать их как детскую слабость. Однако в последнее время <...> это их свойство обрело черты поистине мономаниакальной мании величия, сущего бреда, навязчивой идеи». «И если смешно бы-

ло бы утверждать, что французская нация страдает паралитическим бредом¹ или Folie raisonnante², то, безусловно, более чем оправданно <...> приписать душевное состояние французской нации проявлениям психического расстройства и рассматривать его как патологическое, дегенеративное» [Stark, 1871, S. 10, 25].

Врач-терапевт Герман Эбергард Рихтер в отклике на памфлет Штарка спрашивал: «Возможно ли вообще, чтобы целый народ был охвачен эпидемией душевной болезни?» [Richter, 1871, S. 317]. Ответ давался вполне положительный: «...Бредовые идеи (Wahnvorstellungen) подобного рода (о бесконечном величии и цивилизованности Франции, о величии этой нации и непобедимости ее армий и т.д.) не только теперь распространены во французском народе (как эпидемия), но и существуют на местной почве с давних времен (как эндемия). Точно так же среди иудеев представление о себе как о богоизбранном народе было на протяжении столетий эндемичным, пока не разразилось в виде эпидемии при римлянах³ <...>». «Несомненно, что такие бредовые идеи могут передаваться от одного человека к другому путем психологического заражения» [ibid., S. 319].

Знаменитый физиолог Рудольф Вирхов в политике был либералом и сторонником идеи Соединенных Штатов Европы; однако и он, касаясь вопроса о французской 'мании величия' замечает: «...То, что у индивидуума проявляется как торможение мозговой деятельности, иногда приобретает форму широчайшей психической эпидемии» [Virchow, 1871, S. 6–7].

Понятие Größenwahn применялось в немецкой печати и к другим нациям: «царистская мания величия» (1872), «чешская панславистская мания величия» (1872), «итальянская политика мании величия и империализма» (1889), «венгерский шовинизм и мания величия» (1891).

Понятие Größenwahn встречалось также как обозначение немецкого шовинизма. Чешский либеральный журнал «Нация» в 1873 г. писал: «Национальная мания величия немцев и мания национальной самозащиты славян по видимости оправдывали провозглашение теми и

¹ В медицине того времени мания величия ассоциировалась с прогрессивным параличом.

² Рассуждающее безумие (*фр.*), термин тогдашней психиатрии.

³ Имелась в виду Иудейская война 66–71 гг.

другими войны между расами <...>. С обеих сторон зверство считали, так сказать, законом природы. Борьба за существование стала одной из аксиом политической системы как немцев, так и славян» [Verfassungrevision!., 1873, S. 266–267].

Немецкий публицист Теодор Брикс осуждал политику германизации Шлезвиг-Гольштейна в памфлете под заглавием «Национальная мания величия и борьба с датчанами. Критика шовинизма и мировой политики» (1899) [Brix, 1899]. «Мировая политика» (Weltpolitik) – главный лозунг правления Вильгельма II, подразумевавший создание германской колониальной империи.

Шовинизм и родственные понятия

Слово ‘шовинизм’ появилось в 1832 г. во Франции в контексте критики ультрапатриотических настроений (подробнее об этом см.: [Душенко, 2022а; Душенко, 2022б]). Ранее в сходном значении употреблялось выражение «патриотизм передней» (le patriotisme d'antichambre). Многие авторы, не исключая левых республиканцев, считали, что понятие ‘шовинизм’ лишено реального содержания и пущено в ход хулителями французского патриотизма. Ностальгирующая окраска феномена, определявшегося словом ‘шовинизм’, была очень сильна по крайней мере до Крымской войны, а его связь с наполеоновской легендой сохранялась на протяжении всего XIX в. С 1848 г. шовинизм все чаще упоминался в связи с возвышением Луи Бонапарта и политикой бонапартизма.

В словарных определениях шовинизма наблюдался сильный разброс значений – от «хронического фанатизма» до «страстного чувства гордости славой французского оружия». В печати других европейских стран шовинизм понимался обычно как французская форма национальной мегаломании, гораздо реже – как сочетание мегаломании с ксенофобией.

В русской печати слово ‘шовинизм’ появилось в 1839 г. Первоначально под ‘шовинизмом’ в России, как и других европейских странах, чаще всего имелась в виду военно-патриотическая экзальтация, тесно связанная с наполеоновской легендой. Это значение указывалось в качестве главного или одного из главных в энциклопедиях и словарях.

В высказываниях о французском шовинизме на первом плане стоит «слава, купленная кровью». Но шовинизмом могли называть и «цивилизационную» мегаломанию, т.е. убеждение в том, что Франция идет во главе идейного прогресса, прогресса науки и культуры. Обозначением любого воинствующего национализма ‘шовинизм’ становится лишь в последние десятилетия XIX в. С конца 1860-х годов ‘шовинизмом’ в русской печати начинает именоваться русский национализм великодержавного толка. Позднее такое понимание шовинизма было особенно характерно для русской социал-демократии. Уже в советское время, в 1920-е годы, оно нашло выражение в формуле «великодержавный шовинизм».

Частичным синонимом шовинизма можно считать выражение Герцена «казенный патриотизм». Обращаясь к славянофилам в разгар Польского восстания, он писал: «...Ваш независимый патриотизм <...> близко подошел к казенному» («Колокол» и “День”, в газ. «Колокол», 10 июля 1863) [Герцен, т. 17, с. 210].

Во Франции с XVIII в. существовало выражение *patriotisme farouche* – «свирепый / дикий патриотизм», напр.: «Что за свирепый патриотизм – желать своему народу вечной войны из-за пустяковых коммерческих интересов!» [A continuation ... , 1761, р. 65]. У Герцена оно встречается (по-французски и по-русски) как характеристика настроений русского общества во время Польского восстания 1863–1864 гг. [Герцен, т. 11, с. 368; Герцен, т. 20, с. 39, 68].

Философу Вл. Соловьеву принадлежит выражение «зоологический патриотизм», очень близкое к понятию ‘шовинизм’ в его позднейшем, однозначно негативном значении. Первоначально речь шла о взглядах М.Н. Каткова и его последователей: «Хомяков и его единомышленники подверглись <...> анафеме от представителей новейшего зоологического патриотизма» («Славянофильство и его вырождение», I) (1889) [Соловьев, 1989, с. 445]. Два года спустя Вл. Соловьев применяет это определение уже к славянофильству: «...Оказалось, что глубочайшею основою славянофильства была не христианская идея, а только зоологический патриотизм, освобождающий нацию от служения высшему идеалу и делающий из самой нации

предмет идолослужения» («Идолы и идеалы», 1891) [Соловьев, 1989, с. 630–631].

Немецкими аналогами понятия ‘шовинизм’ (кроме рассмотренного выше понятия *Größenwahn*) были *Hurratriotismus* (ура-патриотизм) и *Mordspatriotismus*, букв. ‘убийственный / кровожадный патриотизм’; в русских переводах – ‘ура-патриотизм’. Близким аналогом последнего термина можно считать недавно появившееся в России слово ‘турбопатриотизм’.

Слово *Mordspatrioten* появилось в брошюре С.Л. Боркгейма¹ 1871 г., слово *Mordspatriotismus* – в его же статье 1873 г. [Borkheim, 1871; Borkheim, 1873]. «Кровожадный патриотизм» обличали прежде всего в социал-демократической печати.

Слово *Hurratriotismus* в немецком справочнике по крылатым словам датируется 1900 г. [Geflügelte ... , 2001, S. 474]. Однако оно появилось раньше. В романе Оскара Мюзинга «Революционер» (1892) читаем: «Шовинизм и ура-патриотизм <...> – устаревшая точка зрения» [Mysing, 1892, S. 293].

В Британии имперский ультра национализм с конца 1870-х годов именовался ‘джингоизмом’, от выражения ‘by Jingo’ (сленговый вариант оборота ‘Богом клянусь’, ‘видит Бог’). Словечко ‘джингоизм’ сразу же было обращено либералами против консерваторов; те, в свою очередь, заявляли, что оно придумано для дискредитации британского патриотизма. В США слово ‘джингоизм’ как определение захватнического национализма стало использоваться после аннексии Гавайских островов (1893). Отличительной чертой понятия ‘джингоизм’ была его тесная связь с империализмом и представлением о цивилизаторской миссии ‘белой расы’.

Кроме того, в Америке некоторое время существовало слово *Spread-eagleism* – от *spread eagle* – «орел, расправивший крылья» (белоголовый орлан с распростертыми крыльями изображен на государственном гербе США). Так назывался сборник речей Джорджа Френсиса Трэна², опубликованный в 1859 г. [Train, 1859]. В словаре 1891 г. *Spread-eagleism* определяется как «хвастливый американский патрио-

¹ Сигизмунд Людвиг Боркгейм (1826–1885), демократ, участник революции 1848–1849 гг., друг К. Маркса.

² Д.Ф. Трэн (1829–1904), американский предприниматель и политик.

тизм», а также «любая разновидность крикливого патриотизма (blatant patriotism)» [Dixon, 1891, p. 311].

Летом 1877 г., незадолго до появления термина ‘джингоизм’, англиканский священник Ричард Литтлдейл (1833–1890) писал: «...Настроение, которое во Франции называется шовинизмом, в Соединенных Штатах – “Spread-eagleism”, а у нас – “джонбуллизмом” (JohnBullism), есть не что иное, как личное тщеславие, раздутое до национальных размеров; обычно оно проявляется в отказе учиться у других и попытке навязать взгляды ультранационалистов всему государству <...>» [Littledale, 1877, p. 106].

Слово ‘джонбуллизм’ (от имени Джон Буль, юмористической персонафикации Англии) встречалось уже в 1820 г. Обозреватель журнала Eclectic Review сообщал, что английские моряки намалевали смолой длинный список своих имен на руинах храма Афины в Греции. «Это, безусловно, крайняя степень джонбуллизма. Англичанин не удовлетворился бы спасением в Ноевом ковчеге, если бы не вырезал свое имя на борту» [Travels ... , 1820, p. 318].

В приведенных выше примерах ‘джонбуллизм’ означает мегаломанию «Джона Булля» и его бесцеремонность в отношениях с иностранцами. Католический богослов Джон Генри Ньюмен (с 1879 г. кардинал) использовал это слово в существенно ином значении, отчасти близком к позднейшему понятию ‘джингоизм’.

В 1851 г. Ньюмен прочел в Бирмингеме курс лекций «О католицизме в Англии», тогда же изданный в виде книги. Книга представляла собой резкий памфлет против антикатолицизма, господствовавшего в Англии с середины XVI в. ‘Джонбуллизм’ означает здесь пагубный дух английской Реформации, которым пропитан весь государственный строй королевства.

Характеристика ‘джонбуллизма’ вложена (из цензурных соображений) в уста вымышленного русского вельможи. В числе «атеистических принципов и дьявольских максим джонбуллизма» этот вельможа называет положения английского права: «Власть парламента <...> нельзя ограничить никакими рамками» и «Король не может ошибаться» [Newman, 1851, p. 26, 31, 32]. Джонбуллисты «приписывают своему коронованному и наделенному скипетром идолу, своей кукле,

этой марионетке, которую они вырядили львом и единорогом¹, атрибут АБСОЛЮТНОГО СОВЕРШЕНСТВА», т.е. божественные атрибуты. «...Джонбуллизм столь же дик и порочен в своих деяниях, сколь свят и невинен в вероучении. Его анналы запятнаны кровью и развращенностью. <...> И в довершение всего злоупотребления джонбулизма в своей стране просто детская забава по сравнению с океанами крови, которые он пролил за границей» [Newman, 1851, p. 28, 35].

Список литературы

Исследования

Душенко К.В. Никола Шовен, легендарный патрон шовинизма // Литературоведческий журнал. – Москва, 2022а. – № 2(56). – С. 52–77.

Душенко К.В. Шовинизм: происхождение и эволюция понятия в XIX в. // Историческая экспертиза. – Москва, 2022б. – № 3. – С. 317–334.

Источники

Валуев П.А. Дневник // Вестник Европы. – Санкт-Петербург, 1907. – Т. 1, кн. 1. – С. 232–286.

Вищювання про ХХ. вік // Правда. – Львів, 1892. – Т. 13, вып. 39. – С. 281–288.

Герцен А.И. Собрание сочинений : в 30 т. – Москва : Изд-во АН СССР, 1954–1966.

Дженкинс [Э.] Торжество Джинго. Политическая сатира Е. Дженкинса // Отечественные записки. – Санкт-Петербург, 1878. – № 9. – С. 157–198.

Макаров Н.П. Полный французско-русский словарь. – Санкт-Петербург : Неклюдов, 1870. – Ч. 2. – 552 с.

Письма из Германии // Вестник Европы. – Санкт-Петербург, 1881. – Т. 5, № 10. – С. 858–881. – Подпись: Н.О.

Соловьев В.С. Сочинения : в 2 т. – Москва : Правда, 1989. – Т. 1. – 687 с.

Юзов И.И. Основы народничества. – Санкт-Петербург : Котомин, 1882. – 325 с.

A continuation of the complete History of England, by T. Smollett, M. V. For R. Baldwin [Revue] // Journal étranger. – Paris, 1761, Novembre. – P. 63–87.

Barruel A. Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme. – Londres : Imprimerie Française, 1797. – 3me partie. – 405 p.

Bolles W. An Explanatory and Phonographic Pronouncing Dictionary of of the English Language. – New London : Bolles and Williams, 1845. – 944 p.

[Borkheim S.L.] Ein Bonner Professor conta den Artikel des «Volksstaat» // Volksstaat. – Leipzig, 1873. – № 50, 21 Juni. – S. 1.

[Borkheim S.L.] Zur Erinnerung für die deutschen Mordspatrioten, 1806–1807. – Leipzig : Verlag der Expedition des «Volksstaat», 1871. – 85 S.

¹ Лев и единорог изображены на гербе Великобритании.

Brix T. Der nationale Grössenwahn und Der Kampf mit den Dänen. Eine Kritik von Chauvinismus und Weltpolitik. – Berlin : Imberg Lefson, 1899. – 31 S.

Captain A.O.W. Seamarks And Landmarks. – London : E. Benn, 1927. – 359 p.

Carpenter W.B. Principles of Human Physiology: With Their Chief Applications to Psychology... – Philadelphia : Blanchard and Lea, 1853. – 1091 p.

Dahn F. Zur Rechtsphilosophie // Kritische Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. – München, 1870. – Bd. 12. – P. 321–395.

De la morale chrétienne, comparée a celle des anciens // Le Semeur. – Paris, 1835. – T. 4, № 32, 12 août. – P. 250–251.

Der Nationalismus (Schluß) // Die Grenzboten. – Leipzig, 1891. – Bd. 2. – S. 164–175.

Dixon J.M. Dictionary of Idiomatic English Phrases. – London ; Edinburgh ; New York : Nelson, 1891. – 384 p.

Geflügelte Worte: Der klassische Zitatenschatz. – München : Ullstein Verlag, 2001. – 650 S.

Hellwald F. von. Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart : In 2 Bd. – 2. neu bearbeitete und sehr vermehrte Aufl. – Augsburg : Lampart, 1877. – Bd. 2. – 800 S.

Johnson's dictionary, with numerous additions / ed. by J.H. Murray. – London ; New York : Routledge, 1874. – 192 p.

Littledale R.F. Christianity and patriotism // The Contemporary Review. – New York ; London, 1877. – Vol. 30, June. – P. 100–119.

Manceau É. Grandes armées européennes. L'armée italien // La Revue hebdomadaire. – Paris, 1892. – T. 7, Décembre. – P. 460–470.

Mazzini J. Foi et avenir. – Paris : Beaulé, 1850. – 104 p.

[*Mysing O.*] Ein Revolutionär. – Berlin : Janke, [1892]. – 346 p. – На титуле псевд.: Otto Mora.

Newman J.H. Lectures on Catholicism in England: Delivered in the Corn Exchange, Birmingham. – Birmingham : [Sine nomine], 1851. – 385 p.

Ogilvie J. A Supplement to the Imperial Dictionary. – Glasgow ; Edinburgh ; London : Blackie, 1855. – 414 p.

Poitevin P. Nouveau dictionnaire universel de la langue française. – Paris : Reinwald, 1860. – T. 2. – 1014 p.

Proudhon P.-J. Nouvelles de la révolution: Le Jacobinisme et l'Empires // Proudhon P.-J. De la justice dans la révolution et dans l'église. Deuxième étude: Amour et mariage. – Nouvelle édition, corrigée et augmentée. – Bruxelles : Office de publicité, 1860. – P. 167–194.

Richter H.E. Die Geistes-Epidemie im französischen Volke // Gaea: Natur und Leben. – Köln ; Leipzig, 1871. – Bd. 7. – S. 317–324.

Rome and Athens // Advocate of Peace. – Boston, 1895. – Vol. 17, № 3, March. – P. 67–68. – Перепечатка из «New York Tribune».

Stark K. Die psychische Degeneration des französischen Volkes, ihr pathologischer Charakter, ihre Symptome und Ursachen: Ein irrenärztlicher Beitrag zur Völkerpathologie. – Stuttgart : A. Werther, 1871. – 32 S.

The Encyclopaedic Dictionary. – London : Cassel, 1885. – Vol. 5, Part 1. – 384 p.

Train G.F. Spread-eagleism. – New York : Derby and Jackson, 1859. – 177 p.

Travels in Sicily, Greece, and Albania. By the Rev. Thomas Smart Hughes <...>. London, 1820 [Revue] // The Eclectic Review. – London, 1820. – Vol. 14, November. – P. 301–318.

Verfassungsrevision!! // Nation. – Prag, 1873. – 2. November, Heft 9. – S. 262–268.

Virchow R. Nach dem Kriege // Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin. – Berlin, 1871. – Bd. 53 (5. Folge, Bd. 3.), 1. Heft, 23. Juni. – S. 1–27.

Webster N. An American Dictionary of the English Language. – New Heven : Webster, 1841. – Vol. 2. – 1004 p.

Referencis

Dushenko, K.V. Nikola Shoven, legendarnyj patron shovinizma [Nicolas Chauvin, Legendary Patron of Chauvinism] In *Literaturovedcheskij zhurnal*, No 2(56), 2022, pp. 52–77. (In Russ.)

Dushenko, K.V. Shovinizm: proiskhozhdenie i evolyuciya ponyatiya v XIX v. [Chauvinism: the Origin and Evolution of the Concept in the 19th Century] In *Istoricheskaya ekspertiza*, no 3, 2022b, pp. 317–334. (In Russ.)

*Поляков А.М.**

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ СИМВОЛА И СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМ[©]

Аннотация. В статье представлен психологический анализ символа и символических форм (телесных практик, художественных образов, экспрессивных жестов, мифов (нарративов)). Центральными характеристиками символических форм являются направленность на выражение субъектной реальности, интенциональность, иносказательность, антиномичность, персонифицированность, универсальность, уникальность формы, обращенность к Другому. Психологический смысл обращения человека к символам заключается в выходе за пределы собственной позиции и обнаружении позиции Другого.

Ключевые слова: сознание; символ; символические формы; смысл; субъект; субъект-субъектные отношения.

Поступила: 22.04.2023

Принята к печати: 25.05.2023

Для цитирования: Поляков А.М. Психологический смысл символа и символических форм // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 147–164. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.09

* *Поляков Алексей Михайлович* – доктор психологических наук, доцент, профессор Белорусского государственного университета, Минск, Беларусь; polyakov.bsu@gmail.com

Polyakov Alexey Mikhailovich – DSc in Psychology, Docent, Professor of the Belarusian State University, Minsk, Belarus; polyakov.bsu@gmail.com

© Поляков А.М., 2023

Polyakov A.M.
Psychological Meaning of Symbol and Symbolic Forms

Abstract. The article presents a psychological analysis of symbol and symbolic forms (bodily practices, artistic images, expressive gestures, myths (narratives)). The central characteristics of symbolic forms are the focus on the expression of agent reality, intentionality, allegoricalness, antinomy, personification, universality, uniqueness of form, appeal to the Other. The psychological meaning of a person's appeal to symbols lies in going beyond the limits of one's own position and discovering the position of the Other.

Keywords: consciousness; symbol; symbolic forms; sense; agent; agent-to-agent relations.

Received: 22.04.2023

Accepted: 25.05.2023

For quoting: Polyakov A.M. Psychological Meaning of Symbol and Symbolic Forms // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 147–164. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.09

Введение

В культурно-исторической психологии освоению человеком разнообразных культурных форм придается огромное значение в контексте проблем психологического развития и социализации [Брунер, 2006; Брунер, 1977; Выготский, 1997; Выготский, 1999; Выготский, 1983; Выготский, 1968; Зинченко, 2006; Зинченко, 1994; Лурия, 1998; Поляков, 2016; Поляков, 2022; Поляков, 2014; Салмина, 1988; Veraksa, 2013] и др. Указывается на их роль в сознательной организации психической активности и деятельности субъекта, а также в построении взаимодействия с окружающими в соответствии с образцами культуры. Культурные формы в работах Л.С. Выготского и его последователей рассматриваются как психологические орудия, позволяющие развивать и осмысленно реализовывать функции сознания человека.

Выделяется достаточно большое разнообразие форм культуры: слова, коды, модели, метафоры, жесты, символы, мифы, нарративы,

схемы и др. При этом возникает проблема определения специфики культурного опыта, который они фиксируют, и построения типологии с позиции решаемых ими психологических задач в жизни и развитии индивида.

В психологии существуют разнообразные типологии и классификации культурных форм, построенные на разных основаниях (в данной статье мы не рассматриваем классификации знаково-символических средств, разработанные в философии, семиотике и иных областях знания в силу обширности вопроса и его выхода за рамки задач данного исследования (см., напр.: [Дешарне, Нефонтен, 2007; Поляков, 2014]).

Одну из наиболее развернутых классификаций знаково-символических средств предлагает Н.Г. Салмина. Она выделяет два класса средств: 1) естественные языки и производные от них системы, а также 2) системы, не имеющие прямой связи с естественным языком. Внутри этих классов выделяются разновидности знаково-символических средств по критериям качества формы (субстратно-субтанциональные, пространственные средства, действия), произвольности, содержания, отношения к обозначаемому [Салмина, 1988, с. 38–41].

В.П. Зинченко и Е.Б. Моргунов в рамках проблемы психологического изучения сознания выделяют четыре основные формы – слово, знак, символ, миф [Зинченко, Моргунов, 1994]. В качестве частных случаев этих основных форм можно рассматривать модель, индекс, аллегория, метафору, имя и др. [Дешарне, Нефонтен, 2007; Салмина, 1988].

Существуют и иные классификации культурных (знаково-символических) форм, связанные с решением различных исследовательских задач, разработанные М. Аргайлом, К. Бюлером, А. Валлоном, Ж. Пиаже, М.В. Гомезо и др. Однако они либо носят общий характер, не учитывая различия знаковых и символических форм, либо связаны с конкретными видами активности человека.

Для нас особый интерес представляет разграничение знаковых и символических форм, определение разновидностей и специфических функций последних с целью раскрытия их психологического смысла, их роли в развитии и функционировании сознания субъекта. Следует заметить, что в психологии по преимуществу уделялось внимание

знаковым формам либо последние не дифференцировались от форм символических, рассматриваясь в едином конструкте «знаково-символических» или просто «символических» средств.

Понятие символа в психологии

В большинстве психологических исследований, ориентированных по преимуществу на изучение когнитивного (отражательного) аспекта психического, используется понимание символа как занимающего промежуточное положение между чувственным образом и знаком (словом-понятием) [Выготский, 1997; Veraksa, 2013] и др. Символ в них трактуется как предмет или действие наподобие образа, обладающий пространственными характеристиками и, как и знак, замещающий отображаемый предмет (материальный предмет, действие, событие, ситуацию и др.). При этом, в отличие от знака (и его значения) символ не обладает условностью и произвольностью употребления, поскольку в нем внешняя форма и предметное содержание не разделены. В связи с этим символические формы изучались как имеющие внешнее подобие с отображаемыми объектами, в отличие от знаков, произвольно «привязанных» к ним.

Близкое к отмеченному понимание символа сложилось в работах Ж. Пиаже (символ как действие или образ, посредством которого отображается объект), Дж. Брунера и А. Валлона [Брунер, 1977; Валлон, 1956; Ausubel, 1965; Piaget, 1976].

Отождествление знака и символа либо представление последнего как более примитивной разновидности знака наблюдается во многих других психологических исследованиях [DeLoache, 1991; Smith, Franklin, 1979].

В то же время отличное от указанного понимание символа мы можем усмотреть в трудах Л.С. Выготского и Г.Г. Шпета, в которых раскрывается роль идеальных форм культуры в психическом развитии человека, представленных в произведениях искусства [Выготский, 1968; Шпет, 2006]. Обращаясь к известному анализу Л.С. Выготским символических образов литературных произведений, можно заключить, что они, во-первых, в отличие от чувственного образа раскрывают не внешние черты символизируемой реальности, но скрытое за ними содержание человеческих отношений и чувств; во-вторых, фор-

ма художественного образа уникальна, и малейшее ее изменение приводит к искажению смысла произведения; в-третьих, художественные символы интегрируют, парадоксально соединяют внешне противоречивые смыслы (например, слабый побеждает сильного, менее развитый оказывается мудрее и т.п.); в-четвертых, для их понимания принципиальное значение имеет контекст произведения [Выготский, 1968]. Указанное понимание художественного символа очевидно отличается от представленного Л.С. Выготским понятия знака, стремящегося к фиксации обобщенного значения, определенности и четкой фиксированности его границ, произвольному использованию формы.

Г.Г. Шпет рассматривает искусство как особый вид знания, высвечивающий ценностно-смысловую реальность человека и представленный в форме чувственно-эмоционального переживания [Шпет, 2006]. Г.Г. Шпет, как и Л.С. Выготский, подчеркивает уникальность художественного образа, который, в отличие от знака, не включается в действительные связи вещей, а, напротив, *отрешается* от этих связей, выводя наше сознание за рамки этого мира. Такое понимание художественного образа, на наш взгляд, соответствует понятию символа.

Последние три десятилетия в психологии проявился особый интерес к изучению специфики символов по сравнению со знаками.

Н.В. Кулагина понимает символ как медиатор отношений человека с миром и универсальное средство регуляции его духовно-практического опыта [Кулагина, 2006]. Символ позволяет субъекту раскрывать смыслы целостного бытия, недоступные при использовании рационально-знаковых форм. Он заряжен глубинными личными смыслами, неосознаваемыми установками и мотивами.

В.П. Зинченко и Е.Б. Моргунов отмечают значимость изучения различных культурных форм, таких как символ, миф, слово, играющих существенную роль в развитии человека [Зинченко, Моргунов, 1994]. Следует заметить, что данный подход обращает внимание не столько на когнитивный аспект проблемы сознания и культурных форм, сколько на проблематику становления личности (нравственности личности, личностных смыслов, переживания, воздействия произведений искусства и др.).

А.Н. Веракса предлагает рассматривать символ как культурную форму, отличную от знака [Veraksa, 2013]. Ее специфика заключается, с одной стороны, в тесной связи формы символа с обозначаемым

предметом, а с другой – в отсутствии четких границ ее смыслового содержания. Благодаря таким особенностям овладение символами занимает промежуточное положение между досознательными (неопосредствованными) формами психики и сознательными, опосредствованными знаками.

С.К. Нартова-Бочавер рассматривает символ как средство выражения субъектного пространства человека [Нартова-Бочавер, 2008].

Некоторые авторы указывают на специфические *функции символа* в контексте различных социальных практик.

Л.Т. Потанина и И.И. Ильясов связывают владение педагогами образно-символическим языком со способностями порождения образов, репрезентации мира и личностно-смыслового пространства в эмоционально-образной форме, влиянием на нравственное развитие личности [Потанина, Ильясов, 2010].

В рамках психотерапевтических практик В.И. Цыбуля рассматривает символ как психологическое средство фасилитации динамики смысловых процессов в сознании клиента [Цыбуля 2012]. Автор выделяет терапевтические функции символа: осознания смысла симптома или проблемной ситуации; смыслопорождения; рефлексии и понимания смыслов бытия; интеграции; «порождения переживаний»; экспликации переживаний; отреагирования; организации событийного пространства и времени терапии, порождение особого отношения к терапевтическому процессу; прогнозирования; структурирования психических процессов; суггестии.

И.В. Черепанов связывает символическую функцию с процессами самоидентификации личности [Черепанов, 2011].

О.Ф. Хмиляр пишет о функциях символа в общении [Хмиляр, 2014]. В контексте общения выделяются функции объединения (связь различных реальностей); духовного становления и развития (символ придает значение самой личности); паттерна (символ выступает одной из важнейших категорий языка, искусства, философии, психологии, религии); формирования (по отношению к языку); придания значения; упорядочения (обеспечивает развертывание общей идеи); регулирования и замещения запретных желаний.

А.С. Белорусец рассматривает символ как уникальное средство ориентировки человека в задачах развития личности, воплощения переживания причастности к миру и предлагает применять символы в

целях психотерапии и психологического консультирования [Белору-сец, 2020]

Известное внимание символам придается в психодинамическом направлении [Лейнер, 1996; Человек и его символы, 1997]. Их понимание сопряжено с замещением отсутствующего другого субъекта. В данном контексте необходимо сделать уточнение. Субъект по своей сути как источник действия и отношения, противостоящий предметной среде, в эмпирическом плане *всегда* нам не доступен. Непосредственно мы его обнаружить (увидеть, потрогать и т. д.) не можем. В связи с этим символ, будучи представлен чувственной формой, раскрывает сверхчувственную субъектную реальность, обращая к ней наше сознание.

Таким образом, анализ работ, посвященных сущности символа, позволяет заключить, что понятие так или иначе связано с осознанием, фиксацией и выражением субъектной реальности и субъект-субъектных отношений. *Символ* представляет собой *уникальную культурную форму, опосредующую отношения и взаимодействие двух или более субъектов и репрезентирующую в сознании человека субъектную реальность* (отношения, намерения, позиции, переживания и др.). Символ – это чувственная форма, выражающая связь сознаний двух субъектов. Однако символ становится символом лишь тогда, когда человек способен использовать его как форму выражения отношений с другими и осознавать его смысл, видеть за символической формой другое «я», чужую субъектность. Иными словами, для этого необходимо сформировать соответствующие функции сознания и овладеть способностью к пониманию и использованию символических форм. Данный теоретический вывод был подкреплён рядом наших экспериментальных исследований [Поляков, 2016; Поляков, 2022; Поляков, 2014].

Функции культурных форм как основание для их типологии

В предыдущих своих работах мы предлагали использовать в качестве основания для построения типологии культурных форм выполняемые ими психологические функции [Поляков, 2022]. Они делятся на два типа. К первому типу отнесены функции построения и регуляции сознательной активности субъекта, т.е. *медиации взаимодействия с*

субъектной и объектной реальностью. Активность субъекта можно дифференцировать на взаимодействие с другими субъектами (общение, отношения) и преобразование предметной действительности (построения деятельности). По этому критерию культурные формы дифференцируются на символы, опосредующие осознание и выражение субъектной реальности и субъект-субъектных отношений, и знаки, опосредующие осознание предметной действительности и построение предметной деятельности [Поляков, 2022].

Второй тип психологических функций обеспечивает *построение системных связей* между компонентами сознания (мы используем представления о структуре сознания, разработанной в культурно-исторической психологии в трудах Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева и В.П. Зинченко [Выготский, 1982; Леонтьев, 1983; Зинченко, 2006]). Благодаря этим функциям осуществляется связь между соответствующими компонентами структуры сознания в процессе его онтогенетического развития. В предыдущих наших работах мы обосновывали, что для построения определенного типа связи между соответствующими компонентами сознания применяется специфический тип знаково-символических средств [Поляков, 2022]. В связи с этим каждая выделенная в типологии культурная форма обеспечивает определенный тип связи. Для построения одних (объективно значимых) связей используются преимущественно разновидности знаковых форм, для создания других (субъективно значимых, имеющих смысл) – разновидности символических форм. Овладение культурными формами происходит в процессе культурного развития и включения в различные типы социальных практик (обучения, воспитания, коррекционной работы, психотерапии и др.).

На основании психологических функций, выполняемых знаками и символами в структуре сознания человека, нами были выделены различные их типы. К знаковым формам культуры были отнесены предметы-заместители (предметные действия), пространственные схемы, модели, слова-понятия, социальные жесты, а к символическим – телесные практики, художественные образы, экспрессивные жесты, мифы (нарративы), собственно символы в узком значении этого слова [Поляков, 2022]. Промежуточной между знаковыми и символическими формами являются семантические коды, выражающие оценочное отношение субъекта к чему-либо или кому-либо посредством поляр-

ных по смыслу образов или характеристик (например, «хорошо – плохо», «легко – тяжело»).

Мы исходим из идеи о том, что символ в узком значении содержит в себе характеристики всех символических форм. В то же время он обладает и определенной спецификой по сравнению с каждой из них. В данной статье нам хотелось бы рассмотреть специфические особенности символических форм в сравнении с собственно символом и наиболее близкими к ним типами знаковых форм.

Соотношение символа с иными формами культуры

Рассмотрим подробнее сходство символа с другими символическими формами и его отличия от соответствующих знаковых форм.

Символ и телесная практика. Символ как конкретный образ явления, события, поступка или вещи обладает свойством воплощенности, материализованности и в этом смысле близок к телесной практике, представляющей собой культурный способ (движение, действие) удовлетворения потребностей и выражения смыслов человека (например, регулярные пробежки по утрам или вечерам могут быть связаны не только с поддержанием здоровья, но и выражать определенную позицию личности в отношениях с окружающими – принадлежность к определенной категории людей, стремление выделиться или, напротив, не выделяться, превосходство над окружающими как человека, способного бросить вызов своим слабостям и др.) [Поляков, 2022]. Будучи чувственно представленным, символ объективизирует для нашего сознания некоторые субъектно-личностные, духовные содержания. В связи с этим потенциально символом может стать что угодно. В то же время, как справедливо отмечали К.Г. Юнг, а вслед за ним К.А. Свасьян, становится ли нечто символом, определяется отношением к нему субъекта, его установкой сознания [Свасьян, 2010; Человек и его символы, 1997]. К.А. Свасьян пишет: «Символ... есть отражение явления. Но одновременно он модельно порождает его, и тогда оно само становится символом... Символичность вещи обусловлена также уровнем и установкой сознания» [Свасьян, 2010, с. 118]. Далее он подтверждает эту мысль примером факела, который становится символом на могиле Неизвестного солдата и утрачивает символический смысл в руках человека, обследующего чердак. Эта мысль была эмпи-

рически подкреплена проведенными нами экспериментами, в которых выявлена зависимость обнаружения взрослыми испытуемыми субъектного символического содержания в текстовых материалах (притчи) и художественных образах (репродукции картин) от целевых установок, задаваемых инструкцией [Поляков, 2014]. При выполнении заданий на поиск различий между двумя внешне схожими стимулами (репродукциями картин, притчами) значительно повышалась вероятность выявления их субъектного содержания (т.е. превращения их в символические формы) по сравнению с заданиями на поиск сходства.

Символ, как и телесная практика, выражает нечто значимое для субъекта, будучи интимно связан с его глубинными потребностями и смыслами. Он – интенционален. Этим он принципиально отличается от соответствующих знаковых форм. По форме символ-вещь, символ-поступок и телесная практика наиболее близки к таким знаковым формам как предметы-заместители и предметные действия. Однако последние безразличны к обозначаемому содержанию, произвольны в выборе средств замещения, безличны и указывают на другие предметы, а не личность, субъектную реальность. Предметные действия могут, конечно, в определенных случаях превратиться в символические формы, например в ритуалы, связанные с поддержанием связей с другими людьми.

Символ, как и художественный образ, вбирает в себя такие характеристики как иносказательность и антиномичность. Художественный образ косвенно, иносказательно, в намеках выражает отношения и переживания субъекта, передает некоторые смыслы, идеи и личностные содержания, о которых напрямую, буквально, сказать невозможно [Барт, 1996; Лосев, 1990]. Он всегда представляет то, чем сам не является. Художественная форма, в отличие от чувственного образа предмета или явления (в том числе таких знаковых форм, как пространственные схемы и модели), отказывается от самой себя, уничтожая (острая) собственное предметное содержание, ради выражения незримого смысла, идеи.

С этой особенностью напрямую связана и вторая характеристика художественного образа – антиномичность [Поляков 2016; Поляков, 2022; Поляков, 2014; Флоренский, 1990]. Искажение привычного предметного значения, представленного в художественном образе, провоцирует внутреннее напряжение у человека и выталкивает его сознание в иное, субъектно-смысловое, измерение [Поляков, 2022].

Антиномия символического образа возникает, когда выраженный в нем смысл вступает в конфликт с буквальным значением его внешней формы. При этом важно иметь в виду, что внешняя форма не всегда полностью дана в самом по себе образе, но и может быть дополнена определенным контекстом, в котором этот образ употребляется. Например, некоторые произведения живописи отсылают нас к библейским сюжетам или историческим событиям, притча может быть понята как ответ на определенное утверждение или вопрос. Зачастую художественные образы отсылают нас к иным формам и содержаниям культуры и могут быть поняты лишь при их сопоставлении. В этом плане трансформация символа, т.е. преобразование и взаимные переходы символических форм, становится одним из путей его осмысления [Поляков, 2014].

Сходство *символа и мифа (нарратива)* зиждется на двух основных характеристиках – персонификации (одушевленности) и универсальности (прототипичности) [Поляков, 2022]. Миф (нарратив) представляет собой историческое повествование о личности или историю личности, выражая ее идентичность [Брунер, 2006; Лосев, 1990]. Нарратив, в отличие от мифа, согласно Дж. Брунеру, наделяет его главного героя (речь идет о биографических нарративах) самосознанием и авторством – способностью порождать и изменять историю жизни [Брунер, 2006]. Последние особенности нарратива активно применяются в одноименном направлении психотерапии.

Миф (нарратив) выражает личностное начало, персональность, одушевленность [Лосев, 1990]. Также и символ является олицетворением, репрезентирует нашему сознанию не предметную действительность, а субъектную, личностную реальность. За ним стоит не «что», как за знаком, а «кто». Благодаря этому символ, будучи чувственно конкретной формой, являет собой единство субъекта и объекта [там же]. Здесь следует заметить, что склонность одушевлять предметный мир присуща не только мифологическому и сказочному сознанию, присущему примитивным народам и детям, но и является естественной для повседневной жизни обычного взрослого человека. Так, например, мы склонны видеть за внешне наблюдаемым поведением чьи-то намерения, за телесными проявлениями и внешностью – живую личность, за именем – конкретную индивидуальность.

Универсальность или прототипичность символа и мифологических образов заключается в том, что они содержат в себе смысловой принцип построения всего многообразия явлений, вещей, событий, то есть внешних форм символа [Свасьян, 2010]. Проявления символа бесконечно разнообразны. Метафорически выражаясь, форма символа – это вариации на одну тему (смысловое содержание символа). К.А. Свасьян отмечает: «...символа собственно нет ни в одной из его форм; бытие его – в метаморфеме, то есть в переходе форм» [там же, с. 129]. В этом плане символ как прототип содержит в себе исходную идею (или смысл), которая не может быть буквально и точно определена (то есть не имеет четких пределов), а многогранна по своему содержанию. Можно вспомнить мысль М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского о том, что смысл символа нам дан лишь в своих интерпретациях, толкованиях [Мамардашвили, Пятигорский, 1997]. В качестве примеров можно привести идеи (выраженные в конкретных образах) проторастения В. Гёте, первочеловека, протоязыка и др. [Свасьян, 2010; Поляков, 2022]. Возможно в этом ключе понять и символизм архетипов К.Г. Юнга [Человек и его символы, 1997]. Однако по сути любой символ подталкивает наше сознание к некоторой первоидее или некоторому исходному смыслу, реализуемому субъектом. Универсальность или прототипичность символов и мифов говорит об их бесконечной глубине, которая становится доступной сознанию человека лишь при условии постоянной работы над постижением их смысла и которая тут же улегучивается, когда символ сводится к своей внешней предметной форме. Такая циркуляция отношения к символам была показана в одном из наших экспериментов [Поляков, 2014].

Смысловая многослойность символа обнаруживается и при сравнении его проявлений как художественного образа и как мифа. Чтобы понять художественный образ, следует остраниться от его чувственной формы и привычного контекста ее употребления, а чтобы понять миф – остраниться от его буквального смысла или смысла формы (формального смысла) [Барт, 1996; Лосев, 1990; Поляков, 2022]. Форма в художественном образе не есть то, что она есть (актер не изображает самого себя, стул на картине может намекать на отсутствующего его владельца и др.), а форма мифа всегда есть то, чем она представляется (персонажи древнегреческих или ветхозаветных мифов представляют самих себя) [Лосев, 1990]. Однако в то же время миф выражает и

нечто иное, непосредственно невыразимое. Это иное и являет собой более глубокий слой символического смысла, который может быть соотнесен с другими символическими содержаниями.

Универсальность и абстрактность символов роднит их с такой формой знака как слово-понятие, которое также обладает известной степенью абстрактности. Однако их абстрактность разного рода. Если абстрактность символа связана с его беспредметностью, а точнее *субъектностью*, персонификацией, которая, кроме того, всегда *уникальна*, то абстрактность слова-понятия предполагает выделение существенных *общих* свойств для какой-то категории предметов или явлений. Однако эти свойства все равно остаются свойствами предметов, а значение слова-понятия – предметным. Слово-понятие устраняет уникальность вещи, лишает ее индивидуальности. Напротив, форма символа обладает выразительностью, как бы говорит сама за себя, и в этом смысле произвольна в употреблении человеком. Мы не можем выразить в произвольной форме свои намерения, отношения, переживания. Слово-понятие условно, не связано жестко с обозначаемым содержанием и поэтому произвольно в употреблении. Одни и те же понятия мы можем обозначить разными терминами.

Символ и экспрессивный жест, применяемый в личном общении с другим субъектом для выражения собственных переживаний, роднят такие свойства как выразительность, обращенность к Другому и нераздельность формы и внутреннего содержания (отношения субъекта). Символ, как и жест, всегда есть акт общения двух или более субъектов, выражающий в материальной форме их связи и отношения друг с другом. Символ-жест есть акт обращения личности к Другому и, соответственно, акт ее воплощения. Однако жест в определенном смысле проще символа, если рассматривать последний во всей его многогранности. Экспрессивный жест требует ситуативного контекста, без которого он не может быть понят. Символ же сам порождает контекст, создавая опорные смысловые точки в понимании ситуации или последовательности событий. Он как бы переворачивает ситуацию, задавая иной ракурс ее видения и преобразая ее формальный смысл, побуждая нас следовать «не букве, но духу». Таким эффектом обладают, например, притчи Христа, преобразующие толкование Писания и самой жизни.

Кроме того, хотя жест и обращен к Другому, последний в нем не обязательно присутствует реально. Он может быть дан лишь как про-

екция отношения субъекта. Сам же Другой здесь неактивен, не принимает участия в порождении жеста. Символ требует для своего порождения и существования активности обеих сторон, он всегда *интер*-активен.

Заключение

На основании представленного сравнительного анализа символических форм можно заключить, что они являются носителями различных характеристик символа как такового. Последний вбирает в себя все разнообразие свойств описанных символических форм. Этим можно объяснить достаточно позднее полноценное овладение символами в процессе онтогенетического развития. Наши экспериментальные исследования показывают, что это происходит лишь в юности к 19–20 годам [Поляков, 2016; Поляков, 2022]. Сложность овладения символами как орудиями осознания субъектной реальности и субъект-субъектного взаимодействия связана с необходимостью развития ряда функций сознания, которые обеспечивают мысленную смену позиции личности (децентрацию), соотнесение смысла различных символических форм (трансформацию символа), постижение антиномии символа (его персонификацию) и создание символической формы в соответствии с символическим смыслом (порождение замысла). Все эти функции достаточно сложны и предполагают развитие сознания как целостной системы или функционального органа. Кроме того, исследования показывают, что данный орган сознания может быть не сформирован или сформирован искаженно [Поляков, 2014]. Таким образом, основная психологическая задача обращения человека к символу и символическим формам заключается в реализации смыслового принципа организации индивидуального сознания и самотрансценденции субъекта – выхода за рамки всегда ограниченной личной позиции за счет ее соотнесения с иными субъектными позициями, а также дифференциации чувственной формы символа и его смыслового содержания. Данный механизм развития сознания можно обозначить как механизм удвоения субъектности и осознания ее смысловой сущности.

Список литературы

- Барт Р.* Мифология / пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина. – Москва : Изд-во им. Сабашиновых, 1996. – 312 с.
- Белорусец А.С.* Символ как средство ориентировки в личностных задачах: психологическая перспектива // Культурно-историческая психология. – 2020. – Т. 16. – № 1. – С. 78–87. – DOI: 10.17759/chp.2020160108
- Брунер Дж.* Культура образования. – Москва : Просвещение, 2006. – 223 с.
- Брунер Дж.* Психология познания. – Москва : Прогресс, 1977. – 413 с.
- Валлон А.* От действия к мысли. – Москва : Изд-во Иностранной литературы, 1956. – 238 с.
- Выготский Л.С.* Воображение и творчество в детском возрасте. – Санкт-Петербург : СОЮЗ, 1997. – 96 с.
- Выготский Л.С.* Мышление и речь. – Изд. 5-е, испр. – Москва : Лабиринт, 1999. – 352 с.
- Выготский Л.С.* Проблема сознания // *Выготский Л.С.* Собрание сочинений : в 6 т. / под ред. А.Р. Лурия, М.Г. Ярошевского. – Москва : Педагогика, 1982. – Т. 1. – С. 157–158.
- Выготский Л.С.* Собрание сочинений : в 6 т. – Москва : Педагогика, 1983. – Т. 3 : Проблемы развития психики / под ред. А.М. Матюшкина. – 368 с.
- Выготский Л.С.* Психология искусства. – Москва : Искусство, 1968. – 576 с.
- Дешарне Б., Нефонтен Л.* Символ / пер. с фр. И.Л. Нагле. – Москва : АСТ : Астрель, 2007. – 190 с.
- Зинченко В.П.* Сознание как предмет и дело психологии // Методология и история психологии. – 2006. – Т. 1, вып. 1. – С. 207–232.
- Зинченко В.П., Моргунов Е.Б.* Человек развивающийся. Очерки российской психологии. – Москва : Тривола, 1994. – 304 с.
- Кулагина Н.В.* Символ и символическое сознание // Культурно-историческая психология. – 2006. – № 1. – С. 3–10.
- Лейнер Х.* Основы глубинно-психологической символики // Журнал практического психолога. – 1996. – № 3. – С. 102–110.
- Леонтьев А.Н.* Избранные психологические произведения : в 2 т. – Москва : Педагогика, 1983. – Т. 2. – 320 с.
- Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. Диалектика мифа. – Москва : Правда, 1990. – 655 с.
- Лурия А.Р.* Язык и сознание / под ред. Е.Д. Хомской. – Ростов на Дону : Феникс, 1998. – 416 с.
- Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. – Москва : Школа «Языки русской культуры», 1997. – 224 с.
- Нартова-Бочавер С.К.* Человек суверенный: психологическое исследование субъекта в его бытии. – Санкт-Петербург : Питер, 2008. – 400 с.

Поляков А.М. Методика изучения развития символической функции сознания // Культурно-историческая психология. – 2016. – Т. 12, № 2. – С. 59–68. – DOI: 10.17759/chp.2016120206

Поляков А.М. Развитие сознания в контексте проблемы знакового и символического опосредствования // Культурно-историческая психология. – 2022. – Т. 18, № 2. – С. 4–12. – DOI: 10.17759/chp.2022180201

Поляков А.М. Субъект и символ. – Минск : БГУ, 2014. – 255 с.

Потанина Л.Т., Ильясов И.И. Эмпирическое исследование образно-символического мышления педагогов // Культурно-историческая психология. – 2010. – № 2. – С. 61–65.

Салмина Н.Г. Знак и символ в обучении. – Москва : Моск. гос. ун-т, 1988. – 288 с.

Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии (Критика и анализ). – 2-е изд. – Москва : Академический проект : Альма Матер, 2010. – 224 с.

Флоренский П.А. У водоразделов мысли. – Москва : Правда, 1990. – 448 с.

Хмиляр О.Ф. Символ как психологический код, регулирующий общение личности // Актуальные вопросы психологии и педагогики. – 2014. – № 4. – С. 97–106.

Человек и его символы / К.Г. Юнг [и др.] ; под общ. ред. С.Н. Сидоренко. – Москва : Серебряные нити : Университетская кн., 1997. – 367 с.

Черепанов И.В. Семиотическая структура символа и ее влияние на самоидентификацию личности // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2011. – № 4, т. 2. – С. 142–150.

Цыбуля В.И. Функции символа в психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. – 2012. – № 2. – С. 158–173.

Шнем Г.Г. Искусство как вид знания (этюды) // Культурно-историческая психология. – 2006. – № 4. – С. 25–35.

Ausubel D.P. Neobehaviorism and Piaget's views on thought and symbolic functioning // Child development. – 1965. – N 4. – P. 1029–1032.

DeLoache J.S. Symbolic Functioning in Very Young Children: Understanding of Pictures and Models // Child Development. – 1991. – N 62. – P. 736–750.

Piaget J. The Grasp of Consciousness. Action and Concept in the Young Child / transl. by S. Wedgwood. – Cambridge : Harvard Univ. press, 1976. – Vol. 7. – 360 p.

Smith N.R., Franklin M.B. Symbolic functioning in childhood. – New Jersey : Hillsdale, 1979. – 240 p.

Veraksa A.N. Symbol as a cognitive tool // Psychology in Russia: State of the Art. – 2013. – P. 57–65.

References

Bart, R. *Mifologiya* [Mythology], transl. from fr., intr. and comment. S.N. Zenkina. Moscow, Izd-vo im. Sabashnikovyh Publ., 1996. 312 p. (In Russ.)

Belorusec, A.S. Simvol kak sredstvo orientirovki v lichnostnyh zadachah: personologicheskaya perspektiva [Symbol as an orienting means for solving developmental tasks: a personological perspective]. In *Kul'turno-istoricheskaya psihologiya*, no 1, 2020, vol. 16, pp. 78–87. (In Russ.) DOI: 10.17759/chp.2020160108

Bruner, Dzh. *Kul'tura obrazovaniya* [The culture of education]. Moscow, Prosveshchenie Publ., 2006. 223 p. (In Russ.)

Bruner, Dzh. *Psihologiya poznaniya* [Psychology of cognition]. Moscow, Progress Publ., 1977. 413 p. (In Russ.)

Vallon, A. *Ot dejstviya k mysli* [From action to thought]. Moscow, Izd-vo Inostrannoj literatury Publ., 1956. 238 p. (In Russ.)

Vygotskij, L.S. *Voobrazhenie i tvorchestvo v detskom vozraste* [Imagination and creativity in childhood]. Saint Petersburg, SOYuZ Publ., 1997. 96 p. (In Russ.)

Vygotskij, L.S. *Myshlenie i rech'* [Thinking and speech]. Ed. 5, ispr. Moscow, Labirint Publ., 1999. 352 p. (In Russ.)

Vygotskij, L.S. Problema soznaniya [The problem of consciousness]. In *Sobranie sochinenij: v 6 t. T. 1* [Collected works: in 6 vol. Vol. 1] / Ed. A.R. Luriya, M.G. Yaroshevskii. Moscow: Pedagogika Publ., 1982, pp. 157–158. (In Russ.)

Vygotskij, L.S. Problemy razvitiya psihiki [Problems of the psyche development] In *Sobranie sochinenij: v 6 t. T. 3* [Collected works: in 6 vol. Vol. 3], ed. A.M. Matyushkin. Moscow, Pedagogika Publ., 1983. 368 p. (In Russ.)

Vygotskij, L.S. *Psihologiya iskusstva* [Psychology of art]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1968. 576 p. (In Russ.)

Desharne B., Nefonten L. *Simvol* [Symbol], tranl. fr. I.L. Nagle. Moscow, ACT : Astrel' Publ., 2007. 190 p. (In Russ.)

Zinchenko, V.P. Soznanie kak predmet i delo psihologii [Consciousness as a subject and matter of psychology] In *Metodologiya i istoriya psihologii*, no 1, 2006, vol. 1, pp. 207–232. (In Russ.)

Zinchenko, V.P., Morgunov E.B. *Chelovek razvivayushchij. Oчерki rossijskoj psihologii* [A developing person. Essays on Russian psychology]. Moscow, Trivola Publ., 1994. 304 p. (In Russ.)

Kulagina, N.V. Simvol i simvolicheskoe soznanie [Symbol and symbolic consciousness] In *Kul'turno-istoricheskaya psihologiya*, no 1, 2006, pp. 3–10. (In Russ.)

Lyojner, H. Osnovy glubinnno-psihologicheskoy simvoliki [Fundamentals of deep psychological symbolism] In *Zhurnal prakticheskogo psihologa*, no 3, 1996, pp. 102–110. (In Russ.)

Leont'ev, A.N. *Izbrannye psihologicheskie proizvedeniya* [Selected psychological works: 2 vol. Vol. 2.]. Moscow, Pedagogika Publ., 1983. 320 p. (In Russ.)

Losev, A.F. *Iz rannih proizvedenij. Dialektika mifa* [From early works. Dialectic of myth]. Moscow, Pravda Publ., 1990. 655 p. (pp. 393–599). (In Russ.)

Luriya, A.R. *Yazyk i soznanie* [Language and consciousness], ed. E.D. Homsкая. Rostov na Donu, Feniks Publ., 1998. 416 p. (In Russ.)

Mamardashvili, M.K., Pyatigorskij, A.M. *Simvol i soznanie. Metafizicheskie rassuzhdeniya o soznanii, simvolike i yazyke* [Symbol and consciousness. Metaphysical reasoning about consciousness, symbolism and language]. Moscow, Shkola «Yazyki russkoj kul'tury» Publ., 1997. 224 p. (In Russ.)

Nartova-Bochaver, S.K. *Chelovek suverennyj: psihologicheskoe issledovanie sub"ekta v ego bytii* [Sovereign man: a psychological study of the subject in his being]. Saint Petersburg, Piter Publ., 2008. 400 p. (In Russ.)

Polyakov, A.M. Metodika izucheniya razvitiya simvolicheskoy funkcii soznaniya [Exploring the development of symbolic function of consciousness: a technique]. In *Kul'turno-istoricheskaya psihologiya*, no 2, 2016, vol. 12, pp. 59–68. (In Russ.) DOI:10.17759/chp.2016120206

Polyakov, A.M. Razvitie soznaniya v kontekste problemy znakovogo i simvolicheskogo oposredstvovaniya [The development of consciousness in the context of the problem of sign and symbolic mediation]. In *Kul'turno-istoricheskaya psihologiya*, no 2, 2022, vol. 18, pp. 4–12. (In Russ.) DOI:10.17759/chp.2022180201

Polyakov, A.M. *Sub'ekt i simvol* [Agent and symbol]. Minsk, BGU Publ., 2014. 255 p. (In Russ.)

Potanina, L.T., Il'yasov, I.I. Empiricheskoe issledovanie obrazno-simvolicheskogo myshleniya pedagogov [The study on the visual and symbolic thinking in educators]. In *Kul'turno-istoricheskaya psihologiya*, no 2, 2010, p. 61–65. (In Russ.)

Salmina, N.G. *Znak i simvol v obuchenii* [Sign and symbol in teaching]. Moscow, Mosk. gos. un-t Publ., 1988. 288 p. (In Russ.)

Svas'yan, K.A. *Problema simvola v sovremennoj filosofii (Kritika i analiz)* [The Problem of the symbol in modern philosophy (criticism and analysis)]. 2-d ed. Moscow, Akademicheskij proekt; Al'ma Mater Publ., 2010. 224 p. (In Russ.)

Florenskij, P.A. *U vodorazdelov mysli* [At the watersheds of thought]. Moscow, Pravda Publ., 1990. 448 p. (In Russ.)

Hmilyar, O.F. Simvol kak psihologicheskij kod, reguliruyushchij obshchenie lichnosti [A symbol as a psychological code that regulates the communication of an individual]. In *Aktual'nye voprosy psihologii i pedagogiki*, no 4, 2014, pp. 97–106. (In Russ.)

Chelovek i ego simvol [Man and his symbols], K.G. Yung etc. Ed. S.N. Sidorenko. Moscow, Serebryanye niti, Universitetskaya kn. Publ., 1997. 367 p. (In Russ.)

Cherepanov, I.V. Semioticheskaya struktura simvola i ee vliyanie na samoidentifikaciju lichnosti [Semiotic structure of a symbol and its influence on self-identification of a person]. In *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina*, no 4, 2011, vol. 2, pp. 142–150. (In Russ.)

Cybulya, V.I. Funkcii simvola v psihoterapii [Symbol functions in psychotherapy]. In *Konsul'tativnaya psihologiya i psihoterapiya*, no 2, 2012, pp. 158–173. (In Russ.)

Shpet, G.G. Iskusstvo kak vid znaniya (etyud) [Art as a kind of knowledge (etude)]. In *Kul'turno-istoricheskaya psihologiya*, no 4, 2006, pp. 25–35. (In Russ.)

Ausubel, D.P. Neobehaviorism and Piaget's views on thought and symbolic functioning. In *Child development*, no 4, 1965, pp. 1029–1032.

DeLoache, J.S. Symbolic Functioning in Very Young Children: Understanding of Pictures and Models. In *Child Development*, no 62, 1991, pp. 736–750.

Piaget, J. *The Grasp of Consciousness. Action and Concept in the Young Child* (Transl. by S.Wedgwood). Cambridge, Harvard Univ. press, 1976. VII. 360 p.

Smith, N.R., Franklin M.B. *Symbolic functioning in childhood*. New Jersey, Hillsdale, 1979. 240 p.

Veraksa, A.N. Symbol as a cognitive tool. In *Psychology in Russia: State of the Art*, vol. 6, issue 1, 2013, pp. 57–65.

*Бодина Е.А.**

СИМВОЛЫ КАК ПРЕДМЕТ ИЗУЧЕНИЯ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ УЧРЕЖДЕНИИ[©]

Аннотация. В статье рассмотрены основные теоретико-методические основы преподавания курса «Симвология» в вузе. Названы основные типы мышления, развитию которых способствует новый курс, дано определение символического мышления. Обозначены цели и принципы преподавания курса «Симвология», важнейшие разделы его содержания, основные тематические коллекции символов, способы их дифференциации и практического освоения студентами. Сделан вывод о важности освоения символов для инкультурации личности.

Ключевые слова: символ; символическое мышление; виды символов; условия понимания; принципы расширения и структурирования; тематические коллекции и серии символов.

Получена: 10.04.2023

Принята к печати: 03.05.2023

** Бодина Елена Андреевна – доктор педагогических наук, профессор департамента музыкального искусства Института культуры и искусств Государственного автономного образовательного учреждения высшего образования Московского государственного педагогического университета (ГАОУ ВО МГПУ), Москва, Россия; bodinae@mail.ru*

Bodina Elena Andreevna – DSc in Pedagoqical Sciences, Professor of the Department of Musical Art of the Institute of Culture and Arts of the State Autonomous Educational Institution of Higher Education of the Moscow State Pedagogical University (GAOU IN MSPU), Moscow, Russia; bodinae@mail.ru

© Бодина Е.А., 2023

Для цитирования: Бодина Е.А. Символы как предмет изучения в образовательном учреждении // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 165–173. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.10

Bodina E.A.

Symbols as a subject of study in an educational institution

Abstract. The article discusses the basic theoretical and methodological foundations of teaching the course “Symbolology” at the university. The main types of thinking, the development of which is promoted by the new course, are named, the definition of symbolic thinking is given. The purposes and principles of teaching the course “Symbolology”, the most important sections of its content, the main thematic collections of symbols, ways of their differentiation and practical mastering by students are outlined. The conclusion is made about the importance of mastering symbols for the inculturation of personality.

Keywords: symbol; symbolic thinking; types of symbols; conditions of understanding; principles of expansion and structuring; thematic collections and series of symbols.

Received: 10.04.2023

Accepted: 03.05.2023

For quoting: Bodina E.A. Symbols as a subject of study in an educational institution // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 165–173. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.10

Модернизация образования в соответствии с вызовами современности является ныне актуальной задачей педагогической общественности. В контексте этой обобщенной задачи высвечиваются наиболее существенные частные задачи. Одна из них – развитие мышления обучающихся. Речь идет, в первую очередь, о критическом мышлении, позволяющем дифференцировать как научные достижения и практические успехи в любой сфере, так и слабые стороны и недоработки, требующие особого внимания. Развитие критического мышления – одна из таких частных задач, обеспечивающих объективность оценки любого процесса или явления, его актуальное состояние и пер-

спективу. Именно с этих позиций рассмотрим роль символов как предмета изучения в образовательном учреждении, направленного в итоге на развитие мышления обучающихся.

В соответствии с избранной проблематикой обозначим основное направление и логику рассмотрения этой проблемы. Прежде всего, определим основную триаду, требующую уточнения. Это: критическое мышление – постигающее мышление – символическое мышление. При этом критическое мышление мы будем рассматривать, частично опираясь на трактовку Т. Чатфилда, как «активное стремление к пониманию путем осмысления, оценки и глубокого постижения процесса мышления как такового» [Чатфилд, 2019, с. 16]. Из приведенного определения следует, что постигающее мышление обеспечивает понимание, которое ныне во всем мире возведено в важнейшую цель образования и, соответственно, значимый качественный результат педагогической деятельности.

Нам представляется такая логика недостаточно убедительной, и вот почему. Если природа критического мышления определяется дифференциацией ценностей и смыслов, то постигающее мышление воплощается в некую целостность, отражающую количественные и качественные накопления жизненного опыта, а также знаний, умений, навыков на основе их критического осмысления.

Таким образом, мы рассматриваем критическое мышление как объективно необходимый этап для формирования постигающего мышления, проявляющегося в мировоззренческой целостности восприятия и оценки окружающего мира и людей. Заметим, что, по мнению большинства исследователей, для критического мышления обязательна интерпретация – индивидуализированное толкование воспринятого и освоенного. Именно поэтому критическое мышление – это первый серьезный шаг к углубленному и индивидуализированному пониманию и интерпретации.

Постигающее мышление – второе в обозначенной нами триаде – на наш взгляд, напрямую связано с пониманием, которое ныне представляет собой венец образовательной деятельности в самом глубоком, гуманистически обусловленном смысле. Остановимся подробнее на понятии понимания как искусства постижения смыслов. Особо укажем на давно отмеченную диалогическую взаимосвязь между прошлым и будущим. Отсюда условием понимания становится «слия-

ние горизонтов» (прошлого и будущего) при сохранении специфических особенностей каждого.

Заметим, что, по мнению большинства исследователей, понимание связано с оценкой. Так, М.М. Бахтин считал, что понимание и оценка нераздельны, они происходят одновременно и составляют «единый целостный акт». Помимо этого, понимание предполагает оценку на основе некоторого образца, в качестве которого может выступать, к примеру, общественный стереотип. Сегодня понимание трактуется не столько как способность, сколько как процесс и способ добывания знаний.

Здесь мы вплотную подходим к герменевтике – философской теории понимания, главная идея которой, по Хайдеггеру – Гадамеру, заключена в том, что существовать – значит быть понятым. Истоки подобной трактовки можно найти в герменевтике Ф. Шлейермахера – классика, который определял ее как искусство понимания, в основе которого – раскрытие смысла сказанного или написанного. Ни в коем случае не вступая в дискуссию с классиками, уточним все же содержание понимания с учетом настоящего контекста. Нам представляется, что существовать значит *понимать* и быть понятым. Такая позиция вполне увязывается с трактовкой герменевтики как теории и искусства интерпретации текстов.

Теперь можно говорить о символическом мышлении – последнем в обозначенной нами триаде. Традиционно оно трактуется как способность мыслить за пределами объективно существующей ситуации или воспринимаемого объекта, факта, процесса. Эта способность, по мнению ученых, проявляется с полутора лет и развивается на протяжении всей жизни: сначала в игровой деятельности ребенка, а затем в процессе освоения окружающего мира, общения, образования. В результате накапливаются знания и опыт взаимодействия с миром, которые по мере накопления развивают интерпретаторские способности человека и умножают понимание смыслов, варьирующихся в зависимости от контекста. Учитывая это, следует признать, что онтологическое понимание герменевтики как учения о человеческом бытии (вывод, к которому пришел Х.Г. Гадамер) вполне правомерно.

Главное предназначение символического мышления состоит в том, что оно обеспечивает возможность отчуждения от явного для постижения сокровенного, сокровенного, онтологически значимого.

Мы понимаем символическое мышление как видение и понимание (или интерпретация) неочевидного смысла символа с учетом определенного контекста. Это становится объективно необходимым в условиях, когда символ отчужден от передаваемого им смысла, поскольку символ, как правило, изображает одно, а выражает или подразумевает другое. Таким образом, сущность понимания символа – в раскрытии его скрытого или зашифрованного смысла. В связи с этим напомним, что XXI век считают «гипертекстуальной ареной» смыслов, наполняющих современное информационное пространство.

Рассмотрим наиболее характерные символы – от наиболее простых до наиболее сложных и многозначных. Заметим, что практически все разновидности символов – и простые, и сложные, по сути, являются иносказаниями, различающимися по степени содержательно-смысловой глубины, сложности и «отчужденности» от объекта изображения или воплощения.

Знак – изображение, действие, материальный чувственно воспринимаемый предмет, который выступает представителем другого предмета (красный свет – «движение запрещено», желтые полосы – пешеходная дорожка и т.д.). Знак – наиболее простое и однозначное иносказание с определенным значением – в отличие от смысла.

Эмблема – условное изображение какого-либо понятия, идеи (чаша с лекарством, обвитая змеей, голубь мира, пять олимпийских колец и др.). Эмблема может сопровождаться «девизом». Так, девиз современного ордена «За заслуги перед Отечеством» – «Польза, честь и слава» (бывший орден Св. Владимира) и др.

Аллегория – воплощение какой-либо идеи в конкретных художественных образах и формах (например, в картинах П.П. Рубенса «Четыре части света» или «Союз Земли и Воды»). Аллегория имеет ассоциативную природу, позволяющую соотносить изображенные образы с определенными персонажами и их атрибутами, а также сопутствующими понятиями. Например: аллегория правосудия – женщина с завязанными глазами, весами и мечом в руках.

Символ – предмет, рисунок, архитектурный или музыкальный фрагмент, воплощающий какую-либо идею или явление. Символ всегда отличается от представляемого им объекта или идеи, однако он тесно связан с контекстом, в котором употребляется. Например, кадуцей – характерный атрибут греческого бога торговли и ремесел Гер-

меса – на гербе московских районов Строгино или Южное Тушино указывает на то, что некогда в этих местах были таможи, где взимались налоги с въезжающих в Москву торговцев.

Чаще всего символы выражают фундаментальные характеристики окружающего мира, архетипы универсальных понятий, таких как земля, вода, солнце, плодородие, деятельность и др. Смысл символа всегда отличается глубиной и многозначностью. Особое значение приобретают символы в искусстве. Они составляют значительную часть различного содержания произведений искусства и играют в них важную смысловую роль. В связи с этим особую категорию символов представляет собой художественный образ – иносказание, выраженное в материале и средствах какого-либо вида искусства (например: извилистая линия на кувшине, символизирующая воду, скачок вверх на большой интервал (как правило, сексту) между двумя музыкальными звуками – мотив восклицания и т.д.). При этом чем сложнее художественные образы, тем они, как правило, более многомерны и многозначны, полифоничны в своих символических смыслах и нюансах.

Таким образом, все виды иносказаний – знак, эмблема, аллегория, символ, художественный образ – обусловлены особым образом выраженной «отчужденностью» от объекта изображения. В то же время любой из условно-символических знаков и образов, в зависимости от контекста, сохраняет опосредованную связь с «оригиналом», воссоздавая его смысл в новом варианте. Поскольку цели символов могут быть различными (сохранение тайны, отражение жизненного опыта и рода занятий, социальной и служебной иерархии, идеологические обобщения, содержательно-смысловое насыщение произведений искусства и др.) воплощенные в символах смыслы отличаются уровнем сокрытости, зашифрованности, многослойности, что обеспечивает адекватное понимание лишь тем, кто владеет «языком» символических изображений – визуальных, звуковых, кинестетических и пр. Как полагал С.С. Аверинцев, в символах есть теплота сплывающей людей тайны [Аверинцев, 2006]. По его мнению, символ «сопрягает» предмет и смысл, но одновременно «сопрягает» и людей, понимающих этот скрытый смысл.

Обозначим необходимые условия понимания символа, опираясь на логику его восприятия и последовательного постижения смысла, а именно: от чувственно воспринимаемого образа – к контекстному по-

ниманию и оценке его содержательно-смысловой специфики и глубинной информативности. К основным условиям понимания символов относятся:

- накопление социокультурного и визуально-слухового опыта восприятия символов;
- осмысление ассоциаций с учетом контекста;
- конкретизация и детализация смысловой наполненности символа.

Понимание и возможности профессионального использования символов в работе со студентами воплотилось у автора в спецкурсе «Символы в искусстве», который в течение ряда лет читался будущим педагогам-музыкантам. Накопление и систематизация соответствующей информации, теоретических и иллюстративных материалов, разработка творческих заданий и контрольных работ привели к созданию курса «Симвология», который ныне читается для арт-психологов и арт-терапевтов в ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет».

Толкование символов, или симвонология, по Аверинцеву, как раз и составляет внутри гуманитарных наук элемент гуманитарного знания в собственном смысле слова, т.е. вопрошание о *humanum* – человеческой сущности, реализуемой символически. Именно поэтому отличие символогии от точных наук носит принципиальный и содержательный характер – ей не просто недостает «точности», но она ставит перед собой другие задачи.

Главными принципами подачи учебно-методического материала для студентов стали принципы расширения (Б.Л. Яворский) и структурирования. Так, темы, связанные с «чудесами света», музами, символизмом богов и богинь, символикой Востока и Запада и др. даются в строго структурированном виде – в виде таблиц, способствующих определенной точности информации, возможности ее сопоставления, детальной проработки, а при необходимости – дополнения в процессе последующего практического использования.

Помимо этого, за годы разработки и апробации данной проблематики созданы специальные тематические коллекции символов (в материальном и виртуальном вариантах), каждая из которых содержит по 6–8 серий, дифференцирующих семантически близкие символы, из которых складываются основные тематические направления (общие

символы, славянская идеография, кресты, руны, музыкальная символика, позы, жесты и т.д.). В контексте исторически сложившейся практики рассматриваются и современные символы (компьютерные символы, символика доллара, евро и др.). Особое место занимают монографические достижения выдающихся деятелей культуры и педагогов, например акусмы и психогимнастика Пифагора, музыкально-риторические фигуры в произведениях Баха и т.д.

В процессе выполнения практических заданий студенты учатся определять и дифференцировать символы, а затем применять их практически, раскрывая смыслы и варьируя контексты. Курс «Симвология» вызывает у студентов интерес, мотивацию, связанную с возможностями профессионального и личностного саморазвития, а также применения полученных знаний в работе с детьми и взрослыми. Наблюдение за изучением курса свидетельствует о потребности понимания, интерпретации и вдумчивого применения символов как важной части жизни современного человека, его сознательной инкультурации и профессионального роста.

В заключение отметим: если образование – «вид разумения» (В. Гумбольдт), то освоение «символических слоев» и смыслов окружающей нас действительности – это прекрасная школа развития мышления, глубокого понимания жизни во всех ее проявлениях, включая неявные или намеренно скрытые.

Список литературы

- Аверинцев С.* Собрание сочинений. – Киев : Дух и Литера, 2006. – 912 с.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – Москва : Искусство, 1979. – 424 с.
- Бодина Е.А.* История и теория культуры. Практикум. – Москва : Юрайт, 2017. – 246 с.
- Гадамер Х.Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики. – Москва : Прогресс, 1988. – 704 с.
- Гусев И.Е.* Большая толковая энциклопедия символов. Все знаки и символы. – Минск : Харвест, 2011. – 400 с.
- Иллюстрированная энциклопедия символов.* – Москва : Астрель : Аст, 2003. – 723 с.
- Перспективы исследования современных проблем педагогики.* – Москва : Экон-Информ, 2017. – 254 с.

Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве. – Москва : Крон-пресс, 1996. – 656 с.

Холл Мэнли П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. – Новосибирск : Наука, 1993. – 794 с.

Чатфилд Т. Критическое мышление. – Москва : Альпина, 2019. – 328 с.

The development of education in the era of the pandemic and in the perspective / Artemova E., Bodina E., Antonova M., Lukina E., Jiang S. // Revista Conrado, 18 (SI). – 2022. – Abril. – P. 635–639.

References

Averincev S. *Sobranie sochinenij* [Collected works]. Kiev, Duh i Litera Publ., 2006. 912 p. (In Russ.)

Artemova, E., Bodina, E., Antonova, M., Lukina, E., Jiang, S. The development of education in the era of the pandemic and in the perspective. In *Revista Conrado*, 18 (SI). 2022, abril, pp. 635–639.

Bahtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of verbal creativity]. Moscow, Iskustvo Publ., 1979. 424 p. (In Russ.)

Bodina, E.A. *Istoriya i teoriya kul'tury. Praktikum* [History and theory of culture. The workshop]. Moscow, YUrajt Publ., 2017. 246 p. (In Russ.)

Gadamer, H.G. *Istina i metod: Osnovy filosofskoj germenevtiki* [Truth and Method: Fundamentals of Philosophical Hermeneutics]. Moscow, Progress Publ., 1988. 704 p. (In Russ.)

Gusev, I.E. *Bol'shaya tolkovaya enciklopediya simvolov. Vse znaki i simvoly* [A large sensible encyclopedia of symbols. All signs and symbols]. Minsk, Harvest Publ., 2011. 400 p. (In Russ.)

(Anonymous) *Illyustrirovannaya enciklopediya simvolov* [Illustrated Encyclopedia of Symbols]. Moscow, Astrel', Ast Publ., 2003. 723 p. (In Russ.)

(Anonymous) *Perspektivy issledovaniya sovremennyh problem pedagogiki* [Prospects for the study of modern problems of pedagogy]. Moscow, Ekon-Inform Publ., 2017. 254 p. (In Russ.)

Holl, Dzh. *Slovar' syuzhetov i simvolov v iskusstve* [Dictionary of plots and symbols in art]. Moscow, Kron-press Publ., 1996. 656 p. (In Russ.)

Holl, Menli P. *Enciklopedicheskoe izlozhenie masonskoj, germeticheskoy, kabbalisticheskoy i rozenkrejcerovskoj simvolicheskoy filosofii* [Encyclopedic exposition of Masonic, Hermetic, Kabbalistic and Rosicrucian symbolic philosophy]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1993. 794 p. (In Russ.)

Chatfield, T. *Kriticheskoe myshlenie* [Critical thinking]. Moscow, Al'pina Publ., 2019. 328 p. (In Russ.)

УДК 316.77; 316.734; 316.472.45; 316.454.52; 81
DOI: 10.31249/hoc/2023.03.11

*Урмина И.А.**

КОНТЕКСТЫ КУЛЬТУРНОЙ СИМВОЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННЫХ КОММУНИКАЦИОННЫХ ПРОЦЕССАХ[©]

Аннотация. Статья посвящена культурологическому анализу процессов информационного обмена между людьми в разных формах современных коммуникаций, от линейных до сетевых, происходящих в реальном и виртуальном окружении. Особое внимание уделено символическим культурным формам и процессам с использованием современных цифровых технологий, когда контекстный смысл общения людей становится двойственным и перестает отражать традиционные ценностные подходы как необходимые регуляторы социальной и культурной жизни.

Ключевые слова: линейные и сетевые коммуникации; виртуальная реальность; контекстная символизация; тексты и гипертексты коммуникаций; «цифровая личность».

Поступила: 04.05.2023

Принята к печати: 10.06.2023

* *Урмина Ирина Александровна* – доктор культурологии, профессор Российской государственного социального университета, Москва, Россия; urminaia@gmail.com

Urmina Irina Aleksandrovna – DSc in Culturology, Professor of the Russian State Social University, Moscow, Russia; urminaia@gmail.com

© Урмина И.А., 2023

Для цитирования: Урмина И.А. Контексты культурной символизации в современных коммуникационных процессах // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 174–192. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.11

Urmina I.A.

Contexts of cultural symbolization in modern communication processes

Abstract. The article is devoted to the culturological analysis of the processes of information exchange between people in various forms of modern communications, from linear to network, taking place in real and virtual environments. Special attention is paid to symbolic cultural forms and processes using modern digital technologies, when the contextual meaning of people's communication becomes ambivalent and ceases to reflect traditional value approaches as necessary regulators of people's social and cultural life.

Keywords: linear and network communications; virtual reality; contextual symbolization; texts and hypertexts of communications; “digital personality”.

Received: 04.05.2023

Accepted: 10.06.2023

For quoting: Urmina I.A. Contexts of cultural symbolization in modern communication processes // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 174–192. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.11

Введение

Социальная природа потребности в общении заложена в необходимости совместной деятельности людей. С одной стороны, их динамичному общению предназначена информативная функция, направленная на корректировку поведения индивида в социальном окружении по принципу прямой и обратной связи, с другой – функция уподобления и обособления человека в разных условиях индивидуальной и групповой деятельности. Результатом коммуникационных процессов как процессов информационного обмена становятся разделяемые

индивидами представления и их символические объективации, формирующиеся структурно и функционально устойчивые паттерны (образцы) взаимодействия и поведения, ценности, нормы, социальные институты. В этих процессах происходит поддержание и трансляция разделяемого культурного опыта в закрепляющем его знаковом, поведенческом, организационном выражении. Но там же происходит и групповое, и индивидуальное экспериментирование культурными элементами, порождаются, распространяются и становятся фактами культурные изменения [Орлова, 2004, с. 185–186].

Необходимо выделить символический уровень такой социальной коммуникации, когда обмен информацией носит по преимуществу знаковый характер, а знак является лишь «материализованной фигурой знания», функционально замещает реальный объект, репрезентируя другой объект в ходе коммуникации, задавая программу деятельности и поведения его интерпретатору в ходе текстовой деятельности. В единичном акте коммуникации участвует отправитель сообщения, составляющий содержание сообщения из определенного набора знаков, расположенных по известным законам; канал, по которому передается сообщение в пространстве и времени; получатель, принявший сообщение, в знаках идентифицировавший и воспринявший его по аналогии с уже запечатленными в памяти формами, закономерностями и значениями. И эти процессы символизации или семиотизации происходят на основе визуальности, зрительного восприятия, которое обеспечивает человеку свыше 90% всей информации об окружающем внешнем мире. А визуальные формы, которые на протяжении прошлого столетия успешно становились доминантными в массовой культуре, в XXI в. стали базовыми в разных областях познания. При этом современные цифровые визуальные технологии изменили традиционные формы коммуникаций, лишь частично позволяя поддерживать новым поколениям человечества связь с опытом предшествующих. Ключевую роль в этом играет интернет, в основе которого лежат почти безграничные информационные ресурсы и новые электронные технологии, позволяющие находиться в интерактивной прямой коммуникации любому количеству участников коммуникации в удобном для каждого режиме, с возможной почти мгновенной обратной связью, с появлением взаимных параллельных и перекрестных контактов и т.д. По статистике, интернетом как одной из наиболее массовых и

масштабных сетей коммуникации в 2011 г. пользовались 2 млрд человек, в 2012 г. – 2,18 млрд, а в начале 2023 г. ожидается 5,3 млрд человек. По сути, интернет является символом коммуникации неклассического типа, поскольку противоречит общепринятому и субстанциональному тождеству образа и существенного объекта. Но что именно мы символизируем в пространстве этой виртуальной реальности и на каких уровнях?

В начале 1990-х годов сетевое пространство интернета представлялось символом новых информационных технологий, с помощью которых формировалась среда виртуальной гипертекстовой и мультимедийной коммуникации (Web-среда), что ставит интернет в один ряд с такими символами эпох как печатная книга, радио, телевидение, электронные медиа и др. Но сегодня это стало символизировать принципиально новое сетевое пространство виртуальных социальных коммуникаций. И в этом словосочетании базовым является слово «виртуальные». Особенностью всех коммуникаций в виртуальной реальности является отсутствие ограничений этих процессов по времени, а также свободный выбор его режимов (синхронный, диахронный или асинхронный) в зависимости от индивидуальных запросов участников коммуникаций. Все это создает у человека, находящегося в средовом окружении реальной реальности, иллюзию прямого общения и обмена информацией с другими участниками коммуникаций в среде, состоящей из комбинаций симуляционных цифровых образов, создаваемых компьютерными мультимедийными средствами и технологиями. Более того, сами участники коммуникаций – повседневные пользователи интернета – сегодня являются наиболее активными создателями специфического контента UGC (от англ. User Generated Content), становясь не адресатами, а уже адресантами сетевых коммуникаций в сетевом пространстве интернета. Очевидно, что в этих «человеко-творческих» и «человеко-размерных» процессах необходимо разбираться не только с технических и технологических позиций. Рассмотрим более подробно базовые основания и определения.

Символические культурные формы и процессы

Способность к символизации, приданию предметам и явлениям символического значения является, по мнению Л. Уайта [Уайт, 1997,

с. 141–157], уникальным ментальным кумулятивным свойством человека, способствующим появлению культуры, определяющей поведение людей и развитие социальных связей в стабильной системе материального характера (соматический контекст формирования культуры), а также действий, верований и отношений, функционирующих в символическом контексте (экстрасоматический контекст). По Л. Уайту, существует три рода «символов»: идеи и отношения, внешние действия и материальные объекты, в экстрасоматическом контексте все они могут считаться культурой, но сама она не является неким единством, существующим и развивающимся самостоятельно и независимо от людей. Э. Тайлор, в свою очередь, считал, что культура представляет собой ментальный феномен, только идеи, а не материальные объекты или внешние проявления поведения людей [Тайлор, 1989, с. 18]. Очевидно, что общее понятие культуры антропологично, должно учитывать биологические особенности человека, а каждая отдельная культура, культурные вариации во времени и пространстве, процессы культурных изменений отражаются в терминах этой культуры. Но если, как указывал Л. Уайт, культурой являются черты образа жизни отдельного народа, зависящие от способности к символизации и рассмотренные в экстрасоматическом контексте, тогда поведение людей является функцией культуры, а сама культура является константой, т.е. поведение людей переменное. Именно это и установил Э. Сепир [Сепир, 2002], различая поведение человека и культуру и утверждая, что в реальной жизни думает, действует, мечтает и протестует всегда индивид. При этом те его мысли, действия, мечты и протесты, которые в конечном счете влияют на изменение или сохранение совокупности типических реакций, считающихся культурой, можно считать социально значимыми; а другие – индивидуальными, не имеющими исторического и социального значения как отражения общей культуры. В соматическом контексте такие символические действия относятся к проявлениям человеческого поведения индивида, а в экстрасоматическом контексте они формируют и отражают культуру. Л. Уайт представлял культуру как результат организации явлений, видов и норм активной деятельности, материальных предметов (созданных с помощью орудий), идей (веры, знаний) и чувств (установок, ценностей, отношений), отражающихся в символической форме. Общепринятое отношение к формированию культуры с помощью механизма

социальной наследственности стало ошибочным, поскольку символизированные материальные и нематериальные объекты взаимосвязаны друг с другом, а не только с организмом человека, на основе внешних экстрасоматических культурных элементов, функционирующих как стимулы, вызывающие реакцию и сообщающие форму и содержание (что и должна изучать культурология) [Комадорова, 2000, с. 93–104]. По сути, Л. Уайт продолжил линию, начатую Э. Кассирером, который представлял человека символизирующимся животным (*animal symbolicum*) [Кассирер, 2015], и первым развел понятия человеческого поведения и культуры, определив различие предмета исследований в психологии и культурологии.

Обратимся к процессам передачи определенных свойств культуры в рамках информационных обменов между людьми, т.е. к процессам коммуникации. Культурологическая позиция выделяет, в первую очередь, отношения между людьми, происходящие и на уровне коммуникаций, и в рамках взаимодействий, в пространстве символических форм (идеациональных, вещественных, институциональных), которые индивидуально и коллективно наделяются интерсубъективными значениями и смыслами. Именно поэтому Д. Александер [Alexander, 1990] определяет культуру как внутренний жизненный текст, основанный на культурных кодах, моральных универсалиях, символах, смыслах и дискурсах. Эти коды интернализованы, обеспечивают сильные моральные императивы и сохраняются в течение длительных периодов времени. А. Моль утверждает, что культура представляет собой бесчисленное множество сообщений, состоящих из конечного и упорядоченного количества элементов знакового набора, сформированного по определенным законам: орфографии, грамматики, синтаксиса, логики и т.д. [Моль, 2008, с. 47]. Семантические понятия, которые относятся к сообщениям письменной речи, обладают гораздо большей общностью и приложимы ко всем способам физической передачи сообщений. А. Моль указывает, что практически все современные системы культуры используют один или сразу несколько каналов передачи сообщений, которые, несмотря на особенности способов передачи, подчиняются общим законам. Их совокупность и представляет теорию коммуникации, изучающей закономерности, общие для всех актов коммуникации независимо от конкретной природы используемых знаков. В единичном акте коммуникации участвует от-

правитель сообщения, составляющий его содержание из набора знаков, расположенных по известным законам; канал передачи сообщения в пространстве и времени; получатель сообщения, идентифицировавший и воспринявший его в знаковом виде по аналогии с уже запечатленными в памяти формами, закономерностями и значениями. Если в сообщении содержится новый информационный элемент, отличающийся от уже запечатленного в человеческой памяти и не имеющий смысла, то для его восприятия и понимания и получателю, и отправителю необходимо знать и использовать определенный информационный код (в соответствии с принятыми правилами грамматики, синтаксиса, логики, здравого смысла, правдоподобия и т.д.). А это указывает на принадлежность отправителя и получателя к определенному обществу, специфику используемого канала коммуникации, форму сообщения, характер самой информации и другие культурно и социально обособленные факторы.

Знаковые системы, формирующие «языки культуры», носят искусственный и конвенциональный характер, не имея прямой связи с реальностью. Чтобы выполнять функции выделения, интеграции и коммуникации социально значимых фрагментов окружения, эти системы должны соответствовать следующему: наиболее просто репрезентировать реальность, в которой они функционируют, содержать правила комбинирования знаков в воображаемые целостности и правила, запрещающие формировать символические образования, противоречащие «природе вещей». Знаковые системы ограничивают пространство комбинаторики человеческих ощущений и восприятий при освоении природного окружения, с одной стороны, и конвенционально устанавливают пределы символических образований, вне зависимости от фактических состояний и возможностей природного мира – с другой. В этом знаковом пространстве актуализируется случайное, произвольное, свободное комбинирование составляющих его единиц феноменального и непознанного характера. Ж. Деррида раскрыл именно эту особенность знака в коммуникативных процессах – в его концепции различения знак (обозначающее) обращен к тому, что постоянно отсутствует и от чего отличается им обозначаемое. Такой знак (трасса) отражает возникновение опыта и мысли из пересечения следов прошлых переживаний, а не из постоянного присутствия в настоящем [Деррида, 2007].

Представление культуры в качестве знаковой системы трактуется Ю.М. Лотманом так: «Всякая структура, обслуживающая сферу социального общения, есть язык. Это означает, что она образует определенную систему знаков, употребляемых в соответствии с известными членам данного коллектива правилами. Знаками же мы называем любое материальное выражение (слова, рисунки, вещи и т.д.), которое имеет значение и, таким образом, может служить средством передачи смысла. Следовательно, культура имеет, во-первых, коммуникационную и, во-вторых, символическую природу» [Лотман, 2021, с. 6]. Он утверждает также, что область культуры – всегда область символизма, иллюстрируя знаковость культуры с помощью обычных вещей (хлеб, меч, шпага), имеющих не значение, а употребление, но эти вещи вплетены в систему символического языка эпохи и становятся фактом ее культуры. Выделяя синхронность и диахронность культуры, Ю.М. Лотман указывает, что «...культура всегда, с одной стороны, – определенное количество унаследованных текстов, а с другой – унаследованных символов» [Лотман, 2021, с. 9]. Но символы культуры редко возникают в ее синхронном срезе, приходя из глубины веков и видоизменяя свое значение, но не теряя памяти о своих предшествовавших смыслах, передаются будущим состояниям культуры. Он также пишет: «Являясь важным механизмом памяти культуры, символы переносят тексты, сюжетные схемы и другие семиотические образования из одного пласта культуры в другой. Пронизывающие диахронию культуры константные наборы символов в значительной мере берут на себя функцию механизмов единства: осуществляя память культуры о себе, они не дают ей распасться на изолированные хронологические пласты. Единство основного набора доминирующих символов и длительность их культурной жизни в значительной мере определяют национальные и ареальные границы культур» [Лотман, 1992, с. 192]. На это указывал и С.С. Аверинцев: «От мифа символ унаследовал его социальные и коммуникативные функции, на которые указывает и этимология термина: *σύμβολα* назывались у древних греков подходящие друг к другу по линии облома осколки одной пластинки, складывая которые, опознавали друг друга люди, связанные союзом наследственной дружбы. По символу опознают и понимают друг друга “свой”. В отличие от аллегории, которую может дешифровать и “чужой”, в символе есть теплота спланивающей тайны» [Аверинцев, 2006, с. 387–388]. И далее

С.С. Аверинцев подчеркивает, что смысл символа истолковывается только в ситуации диалогического общения коммуницирующих: «Изучая символ, мы не только разбираем и рассматриваем его как объект, но одновременно позволяем его создателю апеллировать к нам, быть партнером нашей умственной работы» [Аверинцев, 2006, с. 390].

Очевидно, что в культурном опыте человечества значительное место занимает область воображения и фантазии, относящаяся к способности человека порождать абстрактные представления о нереальном, весьма значимые в социокультурной сфере жизнедеятельности людей, даже не являясь культурно репрезентированными в реальности. Примером являются «фигуры» таких абстракций, как «общество» и «культура», так определяется уровень проблемности жизненных ситуаций, осуществляется умозрительный поиск их решений, строятся представления о будущем и т.д. Смысл и значения знаков и символов обусловлены человеческими факторами: историческими и культурными условиями, интересами, психологическими свойствами и др., а также субъективностью процесса познания окружения самим индивидом, которую невозможно преодолеть, но которая искажает истинный смысл, значение и характер объекта. Само знание в этом случае становится относительным, поскольку является интерпретацией, мир не существует отдельно от интерпретатора и интерпретации, и представление о нем реализуется через непрерывную цепь интерпретаций (на это указывали Ж. Бодрийяр [Бодрийяр, 2017], Ж. Делёз и Ф. Гваттари [Делёз, Гваттари, 2010], И. Хассан [Hassan, 1983] и др.).

И. Хассан [Hassan, 1983, р. 27–28] выделяет две современные характерные познавательные тенденции – неопределенность и имманентность, определяющие пространство, в котором формируются отношения человека с окружением. В понятие неопределенности он включает весьма разнородные понятия: двусмысленность, непоследовательность, множественность, плюральность, контингентность, переворот, перверсии, деформация (а в это понятие, соответственно, включает такие понятия как разрушение, дезинтеграция, деконструкция, децентрирование, смещение, различение, разъединение, исчезновение, декомпозиция и др.). Понятием «имманентность» И. Хассан обозначает свойство человека символически строить свои отношения с окружением и умозрительно формировать в сознании собственные абстракции, посредством которых конструировать и изменять свою же

реальность (понятие это, в свою очередь, выражается через такие понятия как диффузия, растворение, взаимодействие, коммуникация, взаимозависимость и т.д.). При этом он указывает на главенствующую роль деконструированности – децентрализованности отношений людей с окружением и отказ от общепризнанных истин в процессе формирования новой познавательной парадигмы. Теоретически нам предлагается жизнь только в децентрированном хаосе и проблемных ситуациях, но практически люди стараются защитить существующую в сознании вполне устойчивую «картину мира» от воспринимаемой хрупкости и сомнительности любого порядка.

Р.А. ЛёВин [LeVine, 2018] указывает на интеграцию рациональных и нерациональных элементов в символических формулах, что отражает консенсус объемного разнообразия значений, принятых в определенном сообществе индивидов, которые являются участниками процессов коммуникации и взаимодействия. Возможность понимания друг друга основана на консенсусе в правилах произношения и грамматики, хотя существуют индивидуальные особенности речи каждого члена этой группы и уровень его грамотности, т.е. соблюдения грамматических правил (в реальной жизни им не следуют буквально, но их избыточное существование отражает процесс функционирования языка как средства социальной коммуникации). Любое человеческое сообщество безопасно функционирует при наличии группового консенсуса о значениях символов, используемых в социальных коммуникациях, но установки и поведение его членов различны в разных ситуациях и обстоятельствах. В социальных коммуникациях это связано не только с упорядоченными коммуникативными условностями, но и с тем, что называют «здоровым смыслом», отличающим представителей разных культурных групп и носящим контекстный характер, скрытый, но важный для социальной практики. На это указывал и К. Гиртц [Гиртц, 2004], считая, что люди стремятся увязать «модель реальности» (models of reality) – описательные утверждения всего существующего, с «моделью для реальности» (models for reality) – нормативными утверждениями о том, что должно быть. В интеграции рациональных и нерациональных элементов в символических формулах и проявляется многоликость культуры. Сосуществование этих двух моделей отражает и следование индивидом глубоко укорененным в обществе ценностям, и процесс его адаптации к конкретной ситуации

жизнедеятельности. Р.А. ЛёВин считает, что в отличие от механизмов адаптации животного мира, направленных только на выживание, человечество использует для этого культурное содержание жизнедеятельности в социальной системе, создавая и безопасное, и благоприятное, комфортное окружение для членов обособленной популяции. В цивилизованном мире индивиды адаптируются не только к физическому и биологическому окружению, но и к окружению социокультурному, которое уже содержит механизмы и способы индивидуального выживания, а также установленные каналы и организованные комплексы правил (эксплицитных и имплицитных), на основании которых члены социальной группы или сообщества соответственно коммуницируют и взаимодействуют. Эти правила не универсальны и не императивны, но признаются в обществе всеми, ограничивая число вариаций моделей коммуникации, верований, ценностей и социального поведения в рамках единой культуры.

Тогда реальное содержание символов становится рационалистическими конструкциями реальности, символизируемое расходится с символизирующим, исчезает «материальность» символа, который остается лишь конвенциональным. «Новые символы не только безразличны символизируемой реальности по своей материальной природе и составу. Они безразличны и самой реальности, образуют свою собственную относительно замкнутую систему, нисколько не воздействуя на процессы жизни» [Ионин, 2004, с. 104]. Современная реальная жизнь в ее полноте и многозначности предлагает символам другое место в процессах коммуникации, снижая их ритуальную значимость и устойчивый смысл непререкаемости. На замену этой устойчивости пришли социальные представления как «общий для членов социума интерактивно воспроизводимый процесс понимания явлений и способ коммуникации по их поводу» [Макаров, 2003, с. 46], возможность превратить «незнакомое в знакомое» [там же]. Примечательно, что этот процесс, по сути, определен контекстом коммуникации, каналами циркуляции этих социальных представлений, их функциональной предназначенностью в процессах коммуникаций и взаимодействия людей друг с другом и с окружением.

Обратимся к процессам осмысления информации в современных коммуникационных процессах глобального диалогического и дискурсного характера (нередко сетевого), в которых культура в знаковом

и символическом виде сообщений неизбежно отражает контекст исторических событий и обстоятельств. В условиях новых технологий сами эти процессы изменили тип общения между людьми, которые, формируя совместное когнитивное пространство, проецируют на него множественные представления о предмете коммуникации. Символы и образы систем ценностей и традиций сегодня меняют свой смысл и значение. В таком «псевдокультурном» поле общения диалог осуществляется по принципу познания наиболее доступных, совпадающих или почти совпадающих смысловых структур. При этом наиболее определенным остается контекст обстоятельств и повторяющихся ситуаций процессов коммуникации и взаимодействия. В этом аспекте и рассмотрим контекстный смысл общения людей.

Современные контексты коммуникационных процессов

Распознавание смысла информации, которой люди обмениваются в процессах коммуникации, является ключевым для восприятия событийного контекста, когда объективируется культурный смысл конкретного события. На это указывал Н. Луман: «Смысл может актуализироваться исключительно лишь событийным образом» [Луман, 2005, с. 15], ведь сами по себе символические формы его не имеют. К контексту общения, который представляет собой объективный смысл сообщения, принятый в культуре коммуникантов, добавляются подтекст (личностный аспект сообщения, включающий эмоции и индивидуальные смыслы) и окончательный текст, имеющий непосредственный смысл, как содержательный результат конкретной коммуникации (по сути, результат взаимодействия контекста и подтекста). В лингвистическое понимание категории контекста включены и такие теоретические модели, как речевой контекст, связанный с социокультурным окружением и когнитивными процессами его освоения; экзистенциальный контекст, отражающий мир объектов, состояний и событий в акте референции; ситуационный контекст, формирующий социокультурное и антропологически ориентированное восприятие окружающей среды бытия человека; акциональный контекст, формирующийся самими речевыми действиями – речевыми актами; психологический контекст, отражающий специфические ментальные и когнитивные качества индивида [Макаров, 2003, с. 95–96].

Поскольку коммуникационные процессы представляют собой знаковый и символический обмен информацией, именно они создают, поддерживают, восстанавливают и трансформируют реальность с помощью вербального и невербального языка. С развитием информационного пространства в процессе совершенствования средств массовой информации происходит нарушение устоявшихся отношений визуального и вербального в общественной жизни в пользу визуального (так называемый визуальный поворот). Феномен виртуальной реальности как логическое продолжение процесса методологической эволюции визуальной коммуникации с помощью медиа, изменяет характер социального и культурного взаимодействия, когда невербальная символическая коммуникация может стать ведущей в понимании смысла сообщения и его запоминания (считается, что около 55% реального линейного общения людей происходит с помощью невербального языка). В современной теории познания «смыслопорождающим устройством» является текст, который может проявляться двойственно, поскольку представляет собой набор графически выраженных слов, одновременно реализуясь в образном «иконическом» пространстве. Это двоение смысла располагается во «взаимно-не-до-конца-переводимых пространствах». Из этой неполноты появляется контекст, имеющий скрытое и никогда не исчезающее противоречие с текстом [Лотман, 1999, с. 157]. Автор статьи предполагает, что именно это и делает реальное общение людей интересным или не интересным друг для друга, поскольку отдельные акты познания других людей могут приниматься или не приниматься как свои собственные. Тогда в линейном общении происходит распознавание (дешифрование, декодирование) и согласование именно контекстов информационных сообщений участников конкретной коммуникации. Но каким становится контекст современного сетевого общения между людьми в виртуальном пространстве интернета?

Н. Луман указывал на появление нового типа средств массовой информации, который он называл символически генерализованными медиакоммуникациями [Луман, 2005, с. 204]. Они требуют общий код, состоящий всего из двух противоположных значений, что исключает в общем символическом пространстве существование других. Получается, что и контекст реального общения между людьми заменяется кодированной именно таким образом моделью информацион-

ного сообщения (симулякром, по Ж. Бодрийяру [Бодрийяр, 2017]), смысл которого может быть также симуляционным. Медиапространство начинает замещать собой реальный мир, и реальный опыт человека, через познание превращающийся в истинное знание, становится относительным. Знание либо становится, либо не становится источником опыта, а смысл контекста теряет объективность. Сегодня масс-медиа интенсивно воздействуют на современного человека, меняя его мышление и мировосприятие, стиль общения и даже тип культуры. «Радикальной инновацией, связанной с развитием цифровых электронных способов хранения и передачи данных, является то, что основные компоненты культурного выражения – слова, образы, музыка и т.д. – конвертируются в бинарный код... который может читаться и храниться компьютерами» [Хезмондалш, 2018, с. 328]. С одной стороны, интегрированное воздействие цифровых, компьютерных технологий, телевидения, мультимедиа, интернета создает любому человеку условия для иллюзорной возможности свободной интерпретации продуктов символического производства (ранее требующих критической и эстетической оценки). С другой стороны, это воздействие стало массово влиять на процессы идентификации человека как личности в условиях виртуального мира, трансформируя его ценностные ориентации, ведь «циркуляция информации и управление контентом остались централизованными и иерархически организованными» [Яковлев, 2017, с. 19]. Речь идет об акторах, формирующих символичные контексты массовых коммуникаций в виртуальном пространстве и обладающих необходимыми ресурсами для их практически мгновенного распространения. К современным акторам можно отнести не только официальные структуры, облеченные властью, но и простых пользователей интернета, блогеров, которые транслируют свою интерпретацию контекста события или памяти о нем в социальных сетях (вот она, двойственность смысла текста). Интернет как символ коммуникации позволяет практически безграничному количеству участников виртуального общения в любом удобном режиме получать тексты с такими контекстами, из них формировать свои образные представления, безгранично им верить, считая истинными, и транслировать дальше в сетевых коммуникациях. Эта современная «фабрика символов» отражает новые ценностные подходы, ставшие во многом основными регуляторами социальной и культурной жизни сообществ и обществ.

Заключение

М. Кастельс определяет коммуникацию как «коллективное использование смыслов в процессе обмена информацией» [Кастельс, 2000, с. 73] и указывает влияние на нее таких факторов, как технология и протоколы коммуникации, личностные характеристики отправителей и получателей информации, в том числе, их культурные коды, а также рамки процесса обмена информацией и коммуникации. Он же указывает на «одновременное объединение всех форм коммуникации в многокомпонентный, интерактивный, цифровой гипертекст, который включает, смешивает и перераспределяет в их разнообразии всю сферу культурных представлений, передаваемых в ходе человеческого взаимодействия» [там же, с. 74].

Современная «цифровая личность», воспринимающая, создающая и передающая в виртуальной реальности свой продукт коммуникационной деятельности, массово использует новые средства передачи сообщения (звук, видео, реплики, символические изображения, лексемы, графемы, мемы и т.д.): «Распространение в молодежной интернет-коммуникации краткой поликодовой формы передачи информации свидетельствует о все большей степени отхода от средств естественного языка и приближении к архаической форме передачи смысловой информации с помощью изображений и звука, что было свойственно людям на заре человеческой цивилизации» [Потапова, Потапов, 2022, с. 16]. Происходит утрата субъектности как информации (за счет ботов), так и знания (за счет его обезличенности – например, в Википедии). Этому сопротивляется коллективный пользователь интернета, формируя модели цифрового этикета, ограничивая анонимность текстов, требуя их авторства, «эффекта присутствия» в коммуникациях и т.д. Но на достоверность контекста информации, отражающего объективный культурный смысл любого текстового сообщения, внимания практически не обращают. Поскольку коммуникация в интернете стала гипертекстовой, именно культурному содержанию контекстов информационных сообщений в Сети, глобально предлагающих симулякры эрзац-знания, необходимо сегодня уделить особое внимание. Массовый характер этого явления ставит перед всем научно-образовательным сообществом проблему, требующую безотлагательного решения.

Список литературы

- Аверинцев С.* София-Логос : словарь / под ред. Н.П. Аверинцевой, К.Б. Сигова. – Киев : Дух и Литера, 2006. – 912 с.
- Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляция. – Москва : Постум, 2017. – 320 с.
- Гирц К.* Интерпретация культур : пер. с англ. – Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 560 с.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с франц. и послеслов. Я.И. Свирского ; науч. ред В.Ю. Кузнецов. – Екатеринбург : У-Фактория ; Москва : Астрель, 2010. – 895 с.
- Деррида Ж.* Письмо и различие / пер. с фр. Д. Кралечкина. – Москва : Академический проект, 2007. – 495 с.
- Ионин Л.Г.* Социология культуры : учеб. пособие для вузов. – 4-е изд., перераб. и доп. – Москва : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. – 427, [5] с.
- Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1-3. – 2-е изд. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 960 с.
- Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. под научн. ред. О.И. Шкаратана. – Москва : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с. – URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/index.php (дата обращения: 02.01.2023)
- Комадорова И.В.* Символическая антропология Лесли А. Уайта // Вестник Моск. ун-та, Философия. – 2000. – № 5. – С. 93–104.
- Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. – Москва : Азбука, 2021. – 832 с.
- Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – Москва : Языки русской культуры, 1999. – 464 с.
- Лотман Ю.М.* Символ в системе культуры // *Лотман Ю.М.* Избранные статьи. – Таллинн, 1992. – Т. 1. – С. 191–199. – 479 с.
- Луман Н.* Медиа коммуникации. – Москва : Логос, 2005. – 280 с.
- Макаров М.Л.* Основы теории дискурса. – Москва : ИТДГК «Гнозис», 2003. – 280 с.
- Мамардашвили М.К.* Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии). – Москва : Школа «Языки русской культуры», 1997. – 304 с.
- Моль А.* Социодинамика культуры : пер. с фр. / предисл. Б.В. Бирюкова. – Изд. 3-е. – Москва : Издательство ЛКИ, 2008. – 416 с.
- Орлова Э.А.* Культурная (социальная) антропология : учебное пособие для вузов. – Москва : Академический Проект, 2004. – 480 с.
- Потапов Р.К., Потапов В.В.* Аддитивная трансформация личности в эпоху цифровой коммуникации // Речевая коммуникация в сетевых структурах: между глобальным и локальным : сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН, Отдел языкознания ; отв. ред. Потапов В.В., Казак Е.А. – Москва, 2022. – С. 5–27.
- Сепир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. – Изд. 2-е. – Москва : Прогресс, 2002. – 656 с.
- Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. – Москва : Политиздат, 1989. – 576 с.
- Уайт Л.* Наука о культуре / пер. с англ. П.В. Резвых. – Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. – Т. 1 : Интерпретация культуры. – 728 с. – (Антология исследований культуры).

Хезмондалш Д. Культурные индустрии. – 2-е изд. – Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. – 456 с. – (Антология исследований культуры).

Яковлев В.Ю. Основания культурных и креативных индустрий как явления современного общества // Международный журнал исследований культуры. – 2017. – № 1(26). – С. 14–27.

Alexander J. On the Autonomy of culture. Introduction // Culture and Society: Contemporary Debates / Ed. by J. Alexander and S. Siedman. – Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1990. – 375 p.

Hassan I. Ideas of cultural change // Innovation/Renovation. New Perspectives on the Humanities / Hassan I., Hassan S. (eds.). – Madison, 1983. – 365 p.

LeVine R.A. Culture, Behavior and Personality. An Introduction to the Comparative Study of Psychosocial Adaptation. – 2nd edition. – New York : Routledge, 2018. – 352 p.

References

Averincev, S. *Sofiya-Logos: Slovar'* [Sofiya-Logos: Dictionary], ed. N.P. Averinceva & K.B. Sigov. Kiev, Duh i Litera Publ., 2006. 912 p. (In Russ.)

Bodriyar, Zh. *Simulyakry i simulyaciya* [Simulacra and Simulation]. Moscow, Postum Publ., 2017. 320 p. (In Russ.)

Girtc, K. *Interpretaciya kul'tur* [Interpretation of cultures], trnsł. from Angł. Moscow, Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN) Publ., 2004. 560 p. (In Russ.)

Delyoz, Zh., Gvattari, F. *Tysyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya* [Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia], trnsł. from Franc. and afterword Ya.I. Svirskij; scientific editing V.Yu. Kuznecov. Ekaterinburg, U-Faktoriya Publ.; Moscow, Astrel' Publ., 2010. 895 p. (In Russ.)

Derrida, Zh. *Pis'mo i razlichie* [Writing and Difference], trnsł. from Frnc. D. Kralechkin. Moscow, Akademicheskij proekt Publ., 2007. 495 p. (In Russ.)

Ionin, L.G. *Sociologiya kul'tury: ucheb. posobie dlya vuzov* [Sociology of Culture: textbook for universities], 4th ed., reprint. and additional. Moscow, Izd. dom GU VShE Publ., 2004. 427, [5] p. (In Russ.)

Kassirer, E. *Filosofiya simvolicheskikh form: 2-e izd.: T. 1–3* [Philosophy of Symbolic Forms: 2nd ed.: Vol. 1–3]. Moscow; Saint Petersburg, Centr gumanitarnyh iniciativ Publ., 2015. 960 p. (In Russ.)

Kastel's, M. *Informacionnaya epoha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura* [Information Age: economy, society and culture], trnsł. from Angł. under scientific editing O.I. Shkaratana. Moscow, GU VShE, 2000. – 608 p. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/index.php (date of accesse: 02.01.2023). (In Russ.)

Komadorova, I.V. Simvolicheskaya antropologiya Lesli A. Uajta [Symbolic Anthropology by Leslie A. White]. In *Vestnik Mosk. un-ta, 2000. Filosofiya*, no 5, pp. 93–104. (In Russ.)

Lotman, Yu.M. *Besedy o russkoj kul'ture* [Conversations about Russian culture]. Moscow, Azbuka Publ., 2021. 832 p. (In Russ.)

Lotman, Yu.M. *Vnutri myslyashchih mirov. Chelovek – tekst – semiosfera – istoriya* [Inside the thinking worlds. Man – text – semiosphere – history]. Moscow, Yazyki russkoj kul'tury Publ., 1999. 464 p. (In Russ.)

Lotman, Yu.M. Simvol v sisteme kul'tury [Symbol in cultural system]. In Lotman Yu.M. *Izbrannye stat'i. T. 1* [Selected articles vol. 1]. Tallinn, 1992, pp 191–199. (479 p.) (In Russ.)

Luman, N. *Media kommunikacii* [Media communications]. Moscow, Logos Publ., 2005. 280 p. (In Russ.)

Makarov, M.L. *Osnovy teorii diskursa* [Basics of discourse theory]. Moscow, ITDGK Gnozis Publ., 2003. 280 p. (In Russ.)

Mamardashvili, M.K. *Strela poznaniya (nabrosok estestvennoistoricheskoi gnozeologii)* [Arrow of knowledge (sketch of natural history epistemology)]. Moscow, Shkola "Yazyki russkoj kul'tury" Publ., 1997. 304 p. (In Russ.)

Mol', A. *Sociodinamika kul'tury* [Sociodynamics of culture], transl. from Franc., Preface by B.V. Biryukov. 3rd edition. Moscow, Izdatel'stvo LKI Publ., 2008. 416 p. (In Russ.)

Orlova, E.A. *Kul'turnaya (social'naya) antropologiya: Uchebnoe posobie dlya vuzov* [Cultural (social) anthropology: textbook for universities]. Moscow, Akademicheskij Proekt Publ., 2004. 480 p. (In Russ.)

Potapova, R.K., Potapov, V.V. *Additivnaya transformaciya lichnosti v epohu cifrovoj kommunikacii* [Additive transformation of personality in the era of digital communication]. In *Rechevaya kommunikaciya v setevyh strukturah: mezhdub global'nym i lokal'nym: Sb. nauch. tr.*, RAN. INION. Otdel yazykoznaniya; otv. red. [Speech communication in network structures: between global and local: Sb. nauch. tr. / RAS. INION. Department of Linguistics; ed.] Potapov V.V., Kazak E.A. Moscow INION RAN Publ., 2022, pp. 5–27. (In Russ.)

Sepir, E. *Izbrannye trudy po yazykoznaniyu i kul'turologii. Izd. 2-e* [Selected works on linguistics and cultural studies. 2nd ed.]. Moscow, Progress Publ., 2002. 656 p. (In Russ.)

Tajlor, E.B. *Pervobytnaya kul'tura* [Primitive culture]. Moscow, Politizdat Publ., 1989. 576 p. (In Russ.)

Uajt, L. *Nauka o kul'ture* [The science of culture], transl. from Engl. P.V. Rezvyh. In *Antologiya issledovanij kul'tury*. [Anthology of Cultural studies], t. 1. Interpretaciya kul'tury [vol. 1. Interpretation of culture]. Saint Petersburg, Universitetskaya kniga Publ., 1997. 728 p. (In Russ.)

Hezmondalsh, D. *Kul'turnye industrii. 2-e izd.* [Cultural industries. 2nd ed.]. Moscow, Izd. dom Vysshej shkoly ekonomiki Publ., 2018. 456 p. (In Russ.)

Yakovlev, V.Yu. *Osnovaniya kul'turnyh i kreativnyh industrij kak yavleniya sovremennogo obshchestva* [The basics of cultural and creative industries as a phenomenon of modern society]. In *Mezhdunarodnyj zhurnal issledovanij kul'tury*, no 1(26), 2017, pp. 14–27. (In Russ.)

Alexander, J. On the Autonomy of culture. Introduction. In *Culture and Society: Contemporary Debates*, ed. by J. Alexander and S. Siedman. Cambridge, UK. Cambridge, Cambridge University Press, 1990. 375 p.

Hassan, I. Ideas of cultural change. In *Innovation/Renovation. New Perspectives on the Humanities*. Hassan I., Hassan S. (eds.). Madison, 1983. 365 p.

LeVine, R.A. *Culture, Behavior and Personality. An Introduction to the Comparative Study of Psychosocial Adaptation*. – New York, Routledge Publ.; 2nd edition. 2018. 352 p.

АНТРОПОЛОГИЯ ДОБРА И ЗЛА

УДК 347.782

DOI: 10.31249/hoc/2023.03.12

*Андреева Г.Н.**

ИДЕИ ДОБРА И ЗЛА В КОНСТИТУЦИЯХ

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о том, каким образом идеи добра и зла получают отражение в конституциях. Отмечено, какие философские, религиозные, культурологические подходы к этим понятиям используются в конституционных текстах. Особое внимание уделено конституционным характеристикам в контексте идей добра и зла самой национальной конституции. Показана эволюция конституционного отражения идей добра и зла на примере положений о свободе и рабстве. В заключение делается вывод о существовании объективной потребности науки и практики в детальном исследовании этой темы.

Ключевые слова: добро; зло; Бог; созидание; разрушение; конституция; государство в конституции; принцип личной свободы; рабство.

Получена: 26.04.2023

Принята к печати: 25.05.2023

Для цитирования: Андреева Г.Н. Идеи добра и зла в конституциях // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 192–210. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.12

* *Андреева Галина Николаевна* – кандидат юридических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия; galinaandr@rambler.ru

Andreeva Galina Nikolaevna – PhD in Law, Docent, Leading Researcher of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; galinaandr@rambler.ru

Andreeva G.N.

Ideas of good and evil in constitutions

Abstract. The article discusses how the ideas of good and evil are reflected in constitutions. It was noted what philosophical religious, cultural approaches to these concepts are used in constitutional texts. Particular attention is paid to constitutional characteristics in the context of the ideas of good and evil of the national constitution itself. The evolution of the constitutional reflection of the ideas of the good and evil is shown using the example of the provisions on freedom and slavery. The summary concludes that there is an objective need for science and practice in a detailed study of this topic.

Keywords: good; evil; God; creation; destruction; constitution; state in constitution; principle of personal freedom; slavery.

Received: 26.04.2023

Accepted: 25.05.2023

For quoting: Andreeva G.N. Ideas of good and evil in constitutions // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 192–210. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.12

Идеи добра и зла служат составными частями понятийного аппарата религии, философии, политологии, культурологии и некоторых других наук.

Религиозное понимание добра базируется на представлении, что Бог – это абсолютное добро. Соответственно, отсылка в конституции к Богу считается конституционным законодателем и воспринимается населением в качестве очевидного проявления стремления к добру. Однако за этой внешней простотой таится множество вопросов, которые не одно столетие пытаются разрешить теософы: почему Бог, будучи абсолютным добром, допустил существование зла (этому посвящены многочисленные труды в рамках теодицеи), как правильно толковать и понимать Заповеди и другие религиозные источники, каков путь избавления личности и общества от зла (в религиозном смысле – от греховности) и т.д. Поскольку «в христианском учении этика тесно переплетена с метафизикой, нормативно-аксиологическая проблема-

тика уходит корнями в область сверхчувственного, духовного мира» [Сабинов, 2001, с. 125], реальное содержание отсылки к Богу в конституционных актах гораздо глубже и сложнее первого впечатления. В исламе для действительно полного контекстного понимания конституционных норм, раскрывающих конституционно-правовое понятие добра и зла, необходимо учитывать, какой именно мазхаб господствует в данной правовой системе, какой образец поведения избран в качестве эталона.

В философии понятия добра и зла обстоятельно исследуются с периода Античности. При этом представители одних школ видели в этих понятиях рациональное начало и ассоциировали добро с благом, полезностью и справедливостью, т.е. с абсолютными характеристиками (Сократ, Платон), другие относили их к моральным нормам, по своей природе носящим произвольный характер и обнаруживающимся только в отношениях между людьми (софисты). Новые грани в философскую трактовку добра и зла внесли философы Нового времени. Б. Спиноза выдвинул идею о субъективном характере понятий добра и зла, просветители XVIII в. провозгласили интересы человеческой личности основным критерием различения добра и зла, И. Кантом обосновывалась производность добра от долга в рамках категорического императива. К данной проблематике обращалось и множество других философов, например, Ф. Ницше, стремившийся исследовать проблему «по ту сторону добра и зла» [Ницше, 2017]. В результате сформировался целый комплекс разнородных философских идей, позволяющих по-разному трактовать добро и зло в зависимости от избранного философского направления. Современные научно-философские представления о добре и зле тяготеют к отказу от логических схем и однозначных определений, что выражается в следующих формулах: «Добро понятийно неопределимо, оно постигается интуитивно» (Дж. Мур) и как вариант: добро может быть рационально понято как «телеология ценностей в реальном мире» (Н. Гартман) [Краткий философский словарь, 2023, с. 99]. Такая неопределенность понятий создает сложности практического восприятия теории, что вызывает, в частности, следующие критические суждения: «В этике имеется концептуальный беспорядок и путаница: ее ключевые термины (добро, счастье, смысл жизни, ценность, совесть и др.) многозначны, и, по-видимому, еще не стали научными понятиями» [Дубко, 2001, с. 62]. Вместе с тем, как

будет показано далее, для конституционного законодателя это открывает большой простор для позитивных политических высказываний в преамбулах конституций в духе воплощения в конституции идей добра.

В политологии для исследователей важно выяснить, в какой степени различия в представлениях о добре и зле детерминируют поведение политических групп, и насколько они могут способствовать или препятствовать возникновению политических конфликтов [Айрапетов, 2017, с. 24–26].

Культурологов интересует сравнение представлений о добре и зле в разных культурах, у разных социальных групп, в разные исторические эпохи, а также обычаи и ритуалы, связанные с культурой добра и зла. Это позволяет выявить культурно обусловленный компонент представлений о добре и зле, показать амбивалентность и изменчивость этих представлений: то, что является добром для одного сообщества (этноса, народа, социальной группы), может быть злом в глазах другого сообщества [Флиер, 2015; Флиер, 2023].

Идеи добра и зла являются важными бинарными концептами, пронизывающими правовое пространство как явным, так и неявным образом. В связи с этим юристы также активно интересуются проблемами добра и зла, прежде всего, с прагматической целью: урегулирования правом человеческого поведения наиболее оптимальным образом. В дореволюционной российской философии права активно развивалась идея о праве как форме воплощения добра (В.С. Соловьев). Современные юристы дискутируют по целому ряду вопросов, высказывая диаметрально противоположные точки зрения: можно ли отнести добро к числу правовых ценностей или это только моральная категория; являются ли универсальные ценности правовыми по своей природе; может ли добро считаться правовой целью, и если да, то какое место оно занимает в системе правовых целей; каковы возможности использования понятий добра и зла для квалификации таких нормативно предусмотренных категорий, как добросовестность и недобросовестность, злоупотребление правами и др. [Триш, 2016, с. 86–97].

Эти универсальные понятия неизбежно присутствуют в структурах и содержании конституций. Если говорить об использовании терминов «добро» и «зло», то они встречаются в «чистом виде» редко. Один из немногочисленных примеров такого рода – преамбула Кон-

ституции Бахрейна 2002 г., в которой говорится о «стремлении ко всему, что помогает достичь справедливости, добра и мира для всего Человечества» [Конституции государств Азии, 2010, т. 1, с. 23]. Противоположность добра в сатанинской ипостаси упоминается в Конституции Ирана 1979 г., в преамбуле которой говорится о том, что в процессе Исламской революции произошло очищение «от сатанинской пыли и ржавчины» [там же, с. 237].

Гораздо чаще в конституциях термины «добро» и «зло» встречаются в сложносоставных словах «добросовестность» и «злоупотребление», причем и то и другое используются применительно как к должностным лицам, так и к гражданам. Должностные лица должны добросовестно исполнять свои обязанности и не злоупотреблять ими, аналогичным образом должны поступать граждане.

Однако помимо прямого использования терминов «добро» и «зло» в конституциях содержатся многочисленные положения, в которых эти понятия выражены синонимично.

В конституциях значительного числа государств в соответствии с национальными традициями и господствующими культурными представлениями идеи добра выражены через обращение к идее Бога, который очевидным образом выступает для конституционного законодателя воплощением Добра. «Во имя Всемогущего Бога» провозглашают свою Конституцию 1999 г. народ и кантоны Швейцарии [Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft ... , 1999]. Во имя Святой, Единосущной и Нераздельной Троицы приняли представители греческого народа Конституцию 1975 г. В преамбуле Конституции Бангладеш 1972 г. говорится о том, что народ страны принял ее «во имя Аллаха Всемилостивого и Милосердного» и «давая торжественную клятву в том, что в основу настоящей Конституции будут положены высокие идеалы беспрекословного доверия Всемогущему Аллаху и веры в него» [Конституции государств Азии, 2010, т. 2, с. 54]. Значимость духовных ценностей буддизма подчеркивается в преамбуле Конституции Бутана 2008 г., в которой говорится о «Тройственной драгоценности Божественной защиты», охраняющей народ Бутана [там же, с. 134]. В Конституции государства Антигуа и Барбуда 1981 г. его народ объявляется нацией, основанной на признании верховенства Бога [Конституции государств Америки, 2006, т. 2, с. 7]. Народ Кении через своих представителей принял Конституцию Кении

2010 г. «признавая верховенство Всемогущего Бога над своим творением» [The Constitution of Kenya, 2010]. Эти и другие аналогичные положения призваны свидетельствовать об увековечении в конституции следования народом идее Божественного добра. Соответственно, у юристов такого рода положения неизбежно вызывают вопросы об их юридическом значении, т.е. возможности ссылки на них при решении судами конкретных дел и при решении органами конституционного контроля вопросов конституционности законов и других нормативных актов государства, о чем будет подробнее сказано далее в связи с содержанием преамбул как таковых.

Размытость и нечеткость философского толкования понятий добра и зла позволяет включать в конституции (главным образом в преамбулы) самые разнообразные положения, говорящие о созидании, благе, справедливости, человечности, уважении достоинства личности и другие, ассоциирующиеся с добром. Конституционный законодатель ориентируется на широкое философское понимание добра и зла, согласно которому «добро и зло – категории этики и идеи морали, выражающие в предельно обобщенном виде должное (нравственную ценность) и недолжное (нравственную антиценность). Добро есть высшее благо как конечная цель, а также восходящая к ней пирамида промежуточных целей, к достижению которых человек обязан стремиться. Зло – ценностно-противоположная цель» [Краткий философский словарь, 2023, с. 98]. Добро также может рассматриваться «как воздействие жизнеутверждающее, то есть несущее людям благополучие не в ущерб кому-либо, а зло... как воздействие жизнеотрицающее, то есть несущее людям неблагополучие, в том числе такое, которое лишает их жизни» [Блох, 2018, с. 254]. В этом плане под утверждаемые конституциями ценности «добра» подпадает множество конституционных принципов, целей и ценностей. Так, например, согласно преамбуле Конституции Испании 1978 г. испанский народ утвердил Конституцию, «желая содействовать справедливости, свободе и безопасности, а также обеспечить благополучие всех, кто ее составляет», стремясь «гарантировать демократическое совместное существование в соответствии с Конституцией и законами на основе справедливого экономического строя; установить правовое государство, обеспечивающее верховенство закона как выражение воли народа; обеспечить всем испанцам и народам Испании осуществление прав человека, а

также развитие их культуры и традиций, языков и институтов; способствовать развитию культуры и экономики в целях обеспечения всем достойного уровня жизни; построить передовое демократическое общество и содействовать делу укрепления мирных отношений и эффективного сотрудничества между всеми народами Земли» [Конституции государств Европы, 2001, т. 2, с. 50]. В преамбуле Конституции Гондураса 1982 г. указываются такие цели создания конституции, как укрепление и увековечение правового государства, гарантирующего существование социально справедливого политического и экономического общества, «обеспечение всесторонней реализации человека как человеческой личности в условиях справедливости, свободы, безопасности, стабильности, мира, представительной демократии и всеобщего благоденствия» [Constitución de la República de Honduras]. В преамбуле Конституции Ирака 2004 г. указывается, что народ Ирака разработал Конституцию исходя из ценностей и идеалов небесных посланий и с учетом достижений науки и человеческой цивилизации [Конституции государств Азии, 2010, т. 1, с. 192]. Подобного рода идеи варьируются во множестве конституций. Перечень благ, которые выносятся на конституционный уровень, весьма обширен. Исследовавший этот вопрос на примере конституций стран Латинской Америки Орландо Пардо Мартинес включил в него такие цивилизационные блага / ценности, свойственные правовому социальному государству, как права, свободы, уважение личности, солидарность, общее благо, национальное единство, образование, культура, здоровье, счастье, безопасность, развитие, интернационализация и целый ряд других, входящих в преамбулы конституций указанных стран [Martínez, 2018, p. 144–156]. Этот перечень применительно к конкретным национальным конституциям может быть расширен или сужен в зависимости от содержания преамбулы.

Поскольку речь идет о положениях, содержащих ценности и цели установления справедливого, воплощающего добро, конституционно-го правопорядка, которые содержатся в преамбулах конституций, их значение для правовой системы в целом и других положений конституции определяется отношением органа конституционного контроля и законодателя к преамбуле. Нормы современных конституций, содержащиеся в их главах / разделах основного текста, как правило (за исключением социалистических конституций), являются непосред-

ственно действующим правом. Это означает, что они применяются непосредственно, независимо от наличия детализирующих их норм, а при наличии последних и их противоречии букве или духу конституционной нормы объявляются неконституционными. Что же касается преамбулы, то здесь даже относительного однообразия в их трактовке не наблюдается. Возвышенный стиль формулировок преамбул, отличающийся от основного стиля формулировок статей в конституции, способствуют тому, чтобы исследователи и судьи трактовали их как публичные прокламации, «политический канон, вдохновляющий политико-правовой порядок», «сборник связанных политических высказываний различного характера, аксиологического, философского, мифологического, исторического, культурного» [Martínez, 2018, p. 157], но не содержащий правовых норм. Анализ научных дискуссий и практики различных стран показывает существование диаметрально противоположных мнений, а также разнообразие судебной практики от полного отрицания правовой природы преамбул до ее признания. Это предопределяется целым рядом факторов, в том числе характером правовой культуры в государстве, однако два фактора можно считать основными, это особенности формулировок преамбулы конкретной национальной конституции и степень готовности законодателя и судебных органов переводить абстрактные понятия, включенные в преамбулу, в практические указания, относящиеся к законодательству, и решения по конкретным делам.

В США, например, преамбула Конституции 1787 г. в доктрине используется для аргументации различных позиций, но при этом ее положения, по мнению Верховного суда США, не носят нормативного характера. Хотя в преамбуле отцами-законодателями были изложены пять целей (установление справедливости, обеспечение внутреннего спокойствия, обеспечение совместной обороны, способствование всеобщему благоденствию, обеспечение благ свободы для себя и потомков), достижение которых поставлено в качестве ориентира для народа Соединенных Штатов и, соответственно, рассматривается как благо и добро. Верховный суд в своих решениях использовал ссылки на преамбулу для того, чтобы подтвердить или усилить свое толкование других положений конституции США, но при этом, как отмечается в комментариях, подготовленном Исследовательской службой Конгресса США, «не похоже, чтобы Суд когда-либо придавал какое-либо юри-

дическое значение преамбуле» [Preamble: Doctrine and Practice ...]. Эта позиция отражена и на сайте судов США, где подчеркивается, что преамбула ясно передает намерения составителей и цели создания документа, представляя собой введение в высший закон страны, «но это не право», поскольку она не определяет полномочия правительства или права личности [The U.S. Constitution preamble ...].

Однозначно отрицательно по поводу нормативности приведенной ранее преамбулы Конституции Испании высказался в своем решении 150/1990 г. и Конституционный суд Испании, подчеркнув, что «преамбулы или изложение причин законов не имеют нормативной ценности и не могут быть предметом обжалования как неконституционные» [цит. по: Martínez, 2018, p. 147–148].

Более гибкую позицию по вопросу о природе преамбулы Конституции Индии, содержащей целеуказания, отражающие культурные традиции страны в понимании правовой защиты и реализации идей добра и блага, занимает Верховный суд Индии. Некоторое время он ориентировался на позицию Верховного суда США по этому вопросу (например, в решении *Re Berubari Union Case*, 1960), но впоследствии оно было отменено, и Верховный суд стал исходить из более глубокого анализа преамбулы Конституции Индии и установил, что в преамбуле содержатся «основные структурные элементы Конституции», которые не могут быть изменены согласно ст. 368 Конституции Индии, что означало придание положениям преамбулы фундаментального значения, определяющего интерпретацию остальных норм Конституции Индии [Mishra, 2021]. Так, принимая решение по вопросам, касающимся принципа равенства, установленного в преамбуле, как основного для Индии, в деле *Кешавананда Бхарти Шрипадагалвару против штата Керала* 1973 г. (*Keshavananda Bharti Sripadagalvaruvs. State Kerala*, 1973) Верховный суд Индии подчеркнул, что преамбула Конституции имеет большое значение и отражает весь документ в одном абзаце [ibid., 2021]. Отражая в художественной литературной форме эту позицию Верховного суда Индии, индийский конституционалист А. Мишра отметила, что «если бы Конституция была фильмом, то преамбула была бы трейлером» [ibid., 2021].

Однозначная позиция в пользу нормативного характера преамбулы выражена в современной доктрине Колумбии. Длительное время в этой стране господствовали доктрина и соответствующая ей практика,

согласно которым преамбула конституции рассматривалась как демонстрация доброй воли конституционного законодателя, не имеющая обязывающей силы. В отношении Конституции Колумбии 1991 г. эта практика была кардинально изменена решением С-479 Верховного суда Колумбии, в котором Суд указал, что хотя преамбула не является нормой права, она более чем правовая норма: «Преамбула придает смысл конституционным предписаниям и обращает внимание государства на цели, к которым оно должно стремиться... Преамбула обладает обязательной силой как основа порядка, установленного Хартией, поэтому любая норма, будь то законодательная или аналогичная норма иного уровня, которая игнорирует или нарушает любую из целей, указанных в ней, наносит ущерб Конституции, поскольку предаёт ее принципы» [цит. по: Hernández Galindo, 2016].

Таким образом, в разных государствах вопрос о нормативной природе конституционных положений преамбул как ценностных основ правовой системы, соответствующей традициям и укорененным в культуре страны представлениям о добре и зле, и о «переводе» положений преамбул на уровень текущего законодательства решается по-разному и не всегда в пользу строго юридического их истолкования. Вместе с тем следует отметить, что и не будучи привязанными в правовом отношении к преамбулам, многие положения, содержащиеся в основном тексте конституций, урегулированы в рамках дихотомии добро – зло, поскольку в конституции включена модель правового регулирования, рассматриваемая как положительная, образцовая, приносящая благие результаты для общества и каждого человека, и одновременно нередко в конституции прямо указано, что является нежелательным, т.е. злом, по мнению законодателя. Так, например, применительно к правовому статусу государства в конституциях содержится его позитивная характеристика как правового, конституционного, демократического, социального и т.д. Однако эта позитивная характеристика сопровождается целым рядом механизмов, призванных не допустить перерождение такого государства в свою противоположность – некоего монстра, олицетворяющего зло. Известный конституционалист А. Шайо отметил, что «конституция вызывает такое ощущение, что будто граждане больше всего боятся именно государства, своего защитника и свое творение. Текст и история конституций, эта археология людских страхов, показывает, что за недоверчивостью по отно-

шению к государству скрывается главный страх, страх перед естественными стихиями» [Шайо, 2001, с. 33]. Действительно, при создании современного конституционного государства конституционный законодатель во многом стремился преодолеть недостатки средневековой абсолютной монархии со свойственным ей всевластием в отношении подданных и отсутствием у них личной свободы. Деспотия как форма правления воспринималась философами и просветителями как нечто монструозное, как Левиафан, по меткому выражению Т. Гоббса, или, как его охарактеризовал А.Н. Радищев, «чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лайя» (о культурологической истории этого выражения см.: [Душенко, 2005, с. 278]). Создавая новую государственность, конституционный законодатель стремился обуздать эту темную сторону государства, подчинив его интересам всего общества и поставив под его контроль. Так, уже в первые конституции был включен механизм разделения властей на три ветви: законодательную, исполнительную и судебную (в США в виде системы сдержек и противовесов) и специальные конституционные механизмы, которые не позволяли одной ветви власти узурпировать полномочия других. Совершенствование в этом плане системы организации государственной власти происходит непрерывно: возникли специализированные органы конституционного контроля, обеспечивающие оценку актов органов государственной власти с точки зрения их конституционности; появились специализированные органы по правам человека – институт уполномоченных по правам человека, органы финансового контроля, проверяющие деятельность государственных органов на коррупциогенность и т.д. Эти формы противостояния административному злу призваны предотвратить вырождение конституционного государства.

Для того чтобы современное государство воплощало идеалы конституции, оно должно обладать рядом характеристик, которые прямо перечисляются во многих конституциях: государство объявляется правовым, демократическим, социальным. Кроме того, в качестве одной из характеристик государств в современных условиях выступает их приверженность идеям мира и отказа от агрессивных войн. Хотя международные отношения находятся в сфере регулирования не конституционного, а международного права, которое объявляет агрессию против другого государства преступлением со всеми вытекающими

последствиями, современные конституции включают принципы мирного существования, что воплощает современные представления о следовании благу в международных отношениях. Так, согласно ст. 9 Конституции Японии 1947 г. «искренне стремясь к международному миру, основанному на справедливости и порядке, японский народ на вечные времена отказался от войны как суверенного права нации и от угрозы или применения вооруженной силы как средства разрешения международных споров. Для достижения цели, указанной в предыдущем абзаце, никогда впредь не будут создаваться сухопутные, морские и военно-воздушные силы, равно как и другие средства войны. Право на ведение войны государством не признается» [The Constitution of Japan ...]. Конституция Коста-Рики 1949 г. отменила постоянную армию, оставив в качестве единственного вооруженного формирования полицию (ст. 12). Статья 5 Конституции Эквадора 2008 г. объявила страну территорией мира, на которой запрещено создание иностранных военных баз и иностранных объектов для военных целей. Приверженность в целом идее мира и пацифизму выражена в конституциях Кубы, Чили, Перу, Коста-Рики и других стран в разных вариантах.

Помимо преамбул, положения, которые относятся к регулированию отношений, сопряженных с использованием категории «добро – зло», можно вычлениить в остальных главах / разделах конституции, особенно применительно к правам человека и гражданина, полномочиям и ответственности государственных органов и должностных лиц, последствиям конституционных правонарушений. Включенная в конституции система конституционных обязанностей и запретов нацелена на предотвращение отступления от конституционных требований, что может рассматриваться как предотвращение зла в правовом и морально-этическом аспектах.

Содержательно практически любой аспект правового регулирования общественных отношений можно оценивать в данных категориях. Поскольку в данном случае речь идет уже о конкретных статьях конституции, они становятся предметом судебного рассмотрения и выступают как непосредственно действующее право, ограниченное определенными рамками.

В научной литературе справедливо отмечается, что добро и зло являются оценочными характеристиками действий цивилизационно и

исторически изменчивыми: то, что в одной цивилизации и одном историческом периоде оценивается в качестве добра, в другой цивилизации и другом историческом периоде признается злом, и наоборот [Блох, 2018, с. 254]. Это можно проследить и применительно к конституционным характеристикам того, что в настоящее время рассматривается как несомненная ценность, воплощающая добро.

Одной из первых идей современного конституционализма стала идея свободы человека. Французская Декларация прав человека и гражданина 1789 г. (являющаяся до сих пор частью действующего французского конституционного права) провозгласила: «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах» [Конституции государств Европы, 2001, т. 3, с. 433]. Статья 2 этого акта отнесла свободу к естественным и неотъемлемым правам человека, а ст. 4 определяла: «Свобода состоит в возможности делать то, что не приносит вреда другому» [там же, с. 433]. В отношении прав человека и гражданина одним из центральных понятий является понятие «свобода». Личная свобода провозглашается в конституциях большинства государств (за исключением социалистических, в которых доминируют коллективные права и социалистические коллективистские ценности). Так, согласно ст. 60 Конституции Гондураса 1982 г. «все люди рождаются свободными» [Конституции государств Америки, 2006, т. 1, с. 249], ст. 22 Конституции Хорватии 1990 г. утверждает неприкосновенность свободы, § 2 Формы правления Швеции 1974 г. гарантирует уважение к свободе и достоинству каждого человека. Такого рода положения о свободе варьируются, но суть их состоит в установлении принципа свободы как фундаментального конституционного принципа, на котором базируется современная государственность и права человека. Вместе с тем идеалы свободы как конституционный принцип и личная свобода как индивидуальное право в конституциях стран, где долгое время существовало рабство, противопоставляются рабству как очевидному злу, поскольку в большей или меньшей степени негативные последствия рабства ощущаются в этих странах до сих пор. Запрещающие его нормы включены в конституции как способ искоренить, устранить явление, представляющее собой нечто, прямо противоположное свободе человека. Например, в преамбуле Конституции государства Антигуа и Барбуда 1981 г. говорится об «обществе свободных мужчин и женщин и свободных институтов» [Конституции

государств Америки, 2006, т. 2, с. 7], а в ст. 6 этой Конституции установлена защита от рабства: «Никто не может содержаться в рабстве или неволе» [Конституции государств Америки, 2006, т. 2, с. 10]. Право на свободу детально урегулировано в ст. 66 Конституции Эквадора 2008 г., при этом п. 29b содержит положение о запрете рабства. Аналогичное регулирование содержится в конституциях Аргентины, Коста-Рики, Кот д'Ивуара и некоторых других.

Следует отметить, что рабство на протяжении длительного периода в истории человечества рассматривалось как естественное явление, а не как зло, что отражалось и в праве. Рабы были имуществом для их хозяев, и владение таковыми было частью имущественных прав рабовладельцев. В преамбуле Невольничьего кодекса 1661 г., принятого на Барбадосе (*An Act for the better ordering and governing of Negroes*, 1661), устанавливающего статус рабов (и жестокие наказания для них) в этой английской колонии, указывалось, что целью данного акта было защитить рабов «как мы защищаем другое человеческое и движимое имущество». [*An Act for the better ordering ...*]. Таким образом речь шла об одном из видов имущества, а не о человеческих существах как таковых. В ст. 44 печально знаменитого французского Черного кодекса 1685 г. (*Code noir on requieild'edits, declaration et arrest, concernant la discipline le commerco des esclavesnegres des Isles françaises del'Amerique de mars 1685*) также устанавливалось, что «рабы являются движимым имуществом» [*Le Code noir Recueil ...*].

В США на основе сложившейся практики и господствовавшего среди белого населения мировоззрения, не позволявшего белым признавать негров равными себе, даже после отмены рабства XIII и XIV поправками Конституции США в 1865 и 1868 гг., сложилась практика расовой сегрегации [Каловб, 2023, с. 9–15]. Оправдывавшая ее доктрина «разделенных, но равных» была объявлена неконституционной только в 1954 г. [там же, с. 11]. В настоящее время наступил новый период в понимании проблемы рабства, поскольку вопрос перешел в плоскость необходимости компенсации потомкам рабов нанесенного ущерба и причиненного рабам зла. В США и ряде стран Латинской Америки публикуются списки рабов, чтобы их потомки могли обоснованно обратиться за компенсацией. Хотя такого рода компенсационные меры не могут исправить саму ситуацию в силу того, что она относится к прошлому, но они являются жестом, показывающим рас-

кавание общества за содеянное зло. Этот пример свидетельствует как об изменчивости представлений о добре и зле в ходе эволюции человеческого общества, так и о сложностях отказа от прежних представлений, необходимости поднятия этого отказа на конституционный уровень и дополнительных мер правовой защиты новых представлений, в том числе компенсационных.

Заключение

Анализ содержания современных конституций с точки зрения идей добра и зла свидетельствует о переходном характере современного конституционного регулирования. Это проявляется в том, что, с одной стороны, начиная с первых писанных конституций в них отражались высокие идеалы добра и нацеленность на создание общества, как минимум в большей степени соответствующего этим идеалам. С другой стороны, до сих пор далеко не во всех странах органы конституционного контроля готовы прямо опираться на эти идеалы, даже заявленные в преамбуле конституции. Развитие конституционализма идет в направлении воплощения идеалов добра при реализации конкретных правовых положений, но сами представления о том, что является добром в праве находятся в процессе становления. Конституции в этом должны играть направляющую роль для законодателя, насколько это происходит в конкретных странах, как представляется, должно быть предметом дальнейшего внимательного научного исследования во всех аспектах.

Список литературы

Айрапетов Е.А. Дихотомия добра и зла: социальные и политические конфликты на основе различий в понимании данной дихотомии // Проблемы современной науки в исследованиях молодых ученых : сб. научн. трудов. – Уфа : Уфимский государственный нефтяной технический университет, 2017. – С. 24–26.

Блох М.Я. О понятиях добра и зла в системе библейско-философских категорий // Ипатьевский вестник. – 2018. – № 6(6). – С. 254–257.

Дубко Е.Л. Мораль как предрассудок // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2001. – № 1. – С. 61–73.

Душенко К. Цитаты из русской истории от призвания варягов до наших дней. – Москва : Эксмо, 2005. – 624 с.

Каловб К.А. Расовая сегрегация в США: история и современность // Дипломатические чтения. Материалы научно-практической конференции. – Минск, 2023. – С. 9–15.

Конституции государств Азии : в 3 т. – Москва : НОРМА, 2010. – Т. 1 : Западная Азия. – 544 с. ; Т. 2 : Средняя Азия и Индостан. – 1024 с.;

Конституции государств Америки : в 3 т. – Москва : Институт законодательства и сравнительного правоведения : Норма, 2006. – Т. 1 : Северная и Центральная Америка. – 832 с. ; Т. 2 : Карибский регион. – 1088 с.

Конституции государств Европы : в 3 т. – Москва : НОРМА, 2001. – Т. 2. – 840 с. ; Т. 3. – 792 с.

Краткий философский словарь. – 2-е изд. – Москва : Блок-Принт, 2023. – 496 с.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. – Москва : ЭКСМО-Пресс, 2017. – 160 с.

Сабиров В.Ш. Проблема добра и зла в христианской этике // Человек. – 2001. – № 5. – С. 125–135.

Триц П.Н. Понятие добра в правопонимании // Законность и правопорядок в современном обществе. – 2016. – № 32. – С. 86–97.

Флиер А.А. Добро и зло в культурно-историческом понимании // Информационный портал Знание. Понимание. Умение. – 2015. – № 3. – URL: www.zpu-journal.ru/e-zpu/2015/3/Flier_Good-Evil/ (дата обращения: 29.04.2023).

Флиер А.А. Культура зла // Культура культуры. – 2023. – № 2. – URL: <http://cult-cult.ru/the-culture-of-evil/> (дата обращения: 29.04.2023).

Шайо А. Самоограничение власти (Краткий курс конституционализма). – Москва : Юрист, 2001. – 292 с.

An Act for the better ordering and governing of Negroes, 1661 // Barbados Slave Code (1661–1667). – URL: <https://slaverylawpower.org/barbados-side-dy-side/> (date of application: 29.04.2023).

Bundesver fassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 18/April 1999. – URL: <https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1999/404/de> (date of application: 29.04.2023).

Constitución de la República de Honduras. – URL: <https://www.tsc.gob.hn/leyes/177-constitucion-de-la-republica-de-honduras> (date of application: 29.04.2023).

Hernández Galindo J.G. El preambulo de la Constitución. 11 Mai 2016 // Website Lavoz del Derecho. – URL: <https://www.lavozdelderecho.com/index.php/opinion/item/4091-punto-de-referencia-el-preambulo-de-la-constitucion-por-jose-gregorio-hernandez-galindo/> (date of application: 29.04.2023).

Le Code noir Recueil d'édits, déclarations et arrêts concernant les esclaves nègres de l'Amérique de mars 1685. – URL: <https://www.axl.cefan.ulaval.ca/amsudant/guyanefr1685.htm> (date of application: 29.04.2023).

Martínez O.P. Metarrelatos políticos: los preambulos // Reflexión política. – 2018. – A. 20, N 23. – P. 144–171. – URL: <https://revistas.unab.edu.co/index.php/reflexion/article/view/3300/2968> (date of application: 29.04.2023).

Mishra A. Interpretation of the preamble of the Constitution with recent cases. March 29.2021. – URL: <https://thelawcommunicants.com/interpretation-of-the-preamble-of-the-constitution-with-recent-cases/> (date of application: 29.04.2023).

Preamble: Doctrine and Practice. Website Cornell Law School. – URL: <https://www.law.cornell.edu/constitution-conan/preamble-doctrine-and-practice> (date of application: 29.04.2023).

The Constitution of Kenya // Website Kenya Law. – 2010. – URL: www.kenyalaw.org/kl/index.php?id=398 (date of application: 29.04.2023).

The Constitution of Japan. Website Prime Minister of Japan and His Cabinet. – URL: https://japan.kantei.go.jp/constitution_and_government_of_japan/constitution_e.html (date of application: 29.04.2023).

The U.S. Constitution preamble // Website: United States courts. – URL: <https://uscourts.gov/about-federal-courts/educational-resources/about-educational-outreach/activity-resources/us> (date of application: 29.04.2023).

References

Ajrapetov, E.A. Dihotomiya dobra i zla: social'nye i politicheskie konflikty na osnove razlichij v ponimanii dannoj dihotomii [The dichotomy of good and evil: social and political conflicts based on differences in the understanding of this dichotomy]. In *Problemy sovremennoj nauki v issledovaniyah molodyh uchenyh. Sb. nauchn. trudov* [Problems of modern science in the research of young scientists. Collection of scientific works]. Ufa, Izdatel'stvo: Ufimskij gosudarstvennyj neftyanoj tekhnicheskij universitet Publ., 2017, pp. 24–26. (In Russ.)

Bloh, M.Ya. O ponyatiyah dobra i zla v sisteme biblejsko-filosofskih kategorij [On the concepts of good and evil in the system of Biblical and philosophical categories]. In *Ipat'evskij vestnik*, no. 6 (6), 2018, pp. 254–257. (In Russ.)

Dubko, E.L. Moral' kak predrassudok [Morality as a prejudice]. In *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*, no. 1, 2001, pp. 61–73. (In Russ.)

Dushenko, K. *Citaty iz russkoy istorii ot prizvaniya varyagov do nashih dnei* [Quotes from Russian history from the vocation of the Varangians to the present day]. Moscow, Eksmo Publ., 2005. 624 p. (In Russ.)

Kalovb, K.A. Rasovaya segregaciya v SShA: istoriya i sovremennost' [Racial segregation in the USA: History and modernity]. In *Diplomaticheskie chteniya. Materialy nauchno-prakticheskoy konferencii* [Diplomatic Readings. Materials of the scientific and practical conference]. Minsk, 2023, pp. 9–15. (In Russ.)

Konstitucii gosudarstv Azii: v 3 t. [Constitutions of Asian States: in 3 volumes]. Moscow, NORMA Publ., 2010. T. 1. *Zapadnaya Aziya* [Vol. 1. Western Asia.], 544 p.; T. 2. *Srednyaya Aziya i Indostan* [Vol. 2. Central Asia and Hindustan], 1024 p. (In Russ.)

Konstitucii gosudarstv Ameriki: v 3 t. [Constitutions of the States of America: in 3 volumes]. Moscow, Institut zakonodatel'stva i sravnitel'nogo pravovedeniya, Norma Publ., 2006. T. 1. *Severnaya i Central'naya Amerika* [Vol. 1. North and Central America], 832 p.; T. 2. *Karibskij region* [Vol. 2. The Caribbean region], 1088 p. (In Russ.)

Konstitucii gosudarstv Evropy: v 3 t. [Constitutions of the states of Europe: in 3 volumes]. Moscow, NORMA Publ., 2001. T. 2 [Vol. 2]. 840 p.; T. 3 [Vol. 3]. 792 p. (In Russ.)

Kratkij filosofskij slovar'. 2-e izd. [A short philosophical dictionary]. 2nd ed. Moscow, Blok-Print Publ., 2023. 496 p. (In Russ.)

Nicshe, F. *Po tu storonu dobra i zla. Preludiya k filosofii budushchego* [Beyond good and evil. Prelude to the philosophy of the future]. Moscow, EKSMO-Press Publ., 2017. 160 p. (In Russ.)

Sabirov, V.Sh. Problema dobra i zla v hristianskoj etike [The Problem of Good and Evil in Christian Ethics]. In *Chelovek*, no. 5, 2001, pp. 125–135. (In Russ.)

Trishch, P.N. Ponyatie dobra v pravoponimanii [The concept of good in the legal understanding]. In *Zakonnost' i pravoporyadok v sovremennom obshchestve*, no. 32, 2016. , pp. 86–97. (In Russ.)

Flier, A.Ya. Dobro i zlo v kul'turno-istoricheskom ponimanii [Good and evil in the cultural and historical understanding]. In *Informacionnyj portal Znanie. Ponimanie. Umenie*, no. 3, 2015. URL: www.zpu-journal.ru/e-zpu/2015/3/Flier_Good-Evil/ (date of application: 29.04.2023). (In Russ.)

Flier, A.Ya. Kul'tura zla [The Culture of Evil]. In *Kul'tura kul'tury*, no. 2, 2023. URL: <http://cult-cult.ru/the-culture-of-evil/> (date of application: 29.04.2023). (In Russ.)

Shajo, A. *Samoogranichenie vlasti (Kratkij kurs konstitucionalizma)* [Self-restraint of Power (A Short course of Constitutionalism)]. Moskva, Yurist Publ., 2001. 292 p. (In Russ.)

An Act for the better ordering and governing of Negroes, 1661. In *Barbados Slave Code (1661–1667)*. URL: <https://slaverylawpower.org/barbados-side-dy-side/> (date of application: 29.04.2023).

Bundesver fassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 18/April 1999. URL: <https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1999/404/de> (date of application: 29.04.2023). (In Germ.)

Constitución de la República de Honduras. URL: <https://www.tsc.gob.hn/leyes/177-constitucion-de-la-republica-de-honduras> (date of application: 29.04.2023). (In Spanish)

Hernández Galindo, J.G. Elpreambulo de la Constitución. 11 Mai 2016. In *Website Lavoz del Derecho*. URL: <https://www.lavozdelderecho.com/index.php/opinion/item/4091-punto-de-referencia-el-preambulo-de-la-constitucion-por-jose-gregorio-hernandez-galindo/> (date of application: 29.04.2023). (In Spanish)

Le Code noir Recueil d'édits, déclarations et arrêts concernant les esclaves nègres de l'Amérique de mars 1685. URL: <https://www.axl.cefan.ulaval.ca/amsudant/guyanefr1685.htm> (date of application: 29.04.2023). (In Spanish)

Martínez, O.P. Metarrelatos politicos: los preambulos. In *Reflexión política*, A. 20, no. 23, 2018, pp. 144–171. – URL: <https://revistas.unab.edu.co/index.php/reflexion/article/view/3300/2968> (date of application: 29.04.2023).

Mishra, A. *Interpretation of the preamble of the Constitution with recent cases*. March 29.2021. URL: <https://thelawcommunicants.com/interpretation-of-the-preamble-of-the-constitution-with-recent-cases/> (date of application: 29.04.2023).

Preamble: Doctrine and Practice. Website Cornell Law School. URL: <https://www.law.cornell.edu/constitution-conan/preamble-doctrine-and-practice> (date of application: 29.04.2023).

The Constitution of Kenya, 2010. Website Kenya Law. URL: www.kenyalaw.org/kl/index.php?id=398 (date of application: 29.04.2023).

The Constitution of Japan. Website Prime Minister of Japan and His Cabinet. URL: https://japan.kantei.go.jp/constitution_and_government_of_japan/constitution_e.html (date of application: 29.04.2023).

The U.S. Constitution preamble. Website: United States courts. URL: <https://uscourts.gov/about-federal-courts/educational-resources/about-educational-outreach/activity-resources/us> (date of application: 29.04.2023).

*Кулешова О.В.**

ОБРАЗЫ РУССКОЙ КЛАССИКИ КАК ПРОВОЗВЕСТНИКИ ГРЯДУЩИХ ВЫЗОВОВ

Аннотация. Русская литература и философия, на протяжении столетий развивающиеся в неразрывном единстве, отражали социальные и культурные процессы, происходящие в обществе. Вопрос о роли и месте человека в истории определял ход мысли при создании философских концепций и образную систему произведений классической литературы. Выдающиеся писатели и философы обладали пророческим видением, и их произведения и образы во многом предвосхищали вызовы и катастрофы XX столетия. Проблема взаимодействия свободы как философской категории и человеческой личности стала основной для творчества Ф.М. Достоевского, напрямую влияя на создание художественных образов романа «Братья Карамазовы» и философских систем представителей религиозного ренессанса рубежа XIX–XX вв. Сохранение человеческого в человеке, способность его противостоять грядущим вызовам напрямую связывались духовными мыслителями прошлого с иррациональной природой человека, религиозным идеалом, богоподобием. Попытка создания всемирного единения людей в

** Кулешова Ольга Валерьевна – кандидат филологических наук, заведующая Отделом культурологии, ведущий научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия; kuleshova.o.v@gmail.com*

Kuleshova Olga Valerjevna – PhD in Philology, Head of the Department of Cultural Studies, Leading Researcher of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; kuleshova.o.v@gmail.com

безбожном атеистическом государстве рассматривалась как несостоятельная.

Ключевые слова: личность; свобода; русская литература; Ф.М. Достоевский; русская религиозная философия; антиутопия; цифровизация; глобальные вызовы.

Поступила: 12.05.2023

Принята к печати: 10.06.2023

Для цитирования: Кулешова О.В. Образы русской классики как провозвестники грядущих вызовов и их переосмысление в цифровую эпоху // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 211–222. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.13

Kuleshova O.V.

Images of Russian Classics as harbingers of coming challenges

Abstract. Russian literature and philosophy, developing for centuries in an inseparable unity, reflected the social and cultural processes taking place in society. And the question of the role and place of man in history determined the course of thought in the creation of philosophical concepts and the figurative system of works of classical literature. Outstanding writers and philosophers had a prophetic vision and their works and images largely anticipated the challenges and catastrophes of the twentieth century. The problem of interaction between freedom as a philosophical category and a human personality became the main theme for F.M. Dostoevsky's works, directly influencing the creation of artistic images of the novel *The Brothers Karamazov*, and philosophical systems of representatives of the religious renaissance of the turn of the 19th-20th centuries. The preservation of humanity in man, his ability to withstand the coming challenges directly linked spiritual thinkers of the past to the irrational nature of man, the religious ideal, God-like. The attempt to create a worldwide unity of people in a godless atheistic state was seen as untenable.

Keywords: personality, freedom, Russian literature, F.M. Dostoevsky, Russian religious philosophy, dystopia, digitalization, global challenges.

Received: 12.05.2023

Accepted: 10.06.2023

For quoting: Kuleshova O.V. Images of Russian classics as harbingers of coming challenges and their reinterpretation in the digital age // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 211–222. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.13

Русская литература всегда выступала катализатором общественного сознания, и философия существовала в симбиозе с литературой. Вопрос о месте человека в культуре был основным для русской классики и литературной, и философской. Наша задача в данной статье – проследить как образы русской классической литературы предвосхищали духовные трансформации человека XX столетия и исследовать их значение для современной культуры, стремительно меняющейся в цифровую эпоху, вынуждающую человека противостоять глобальным вызовам.

Духовное наследие Ф.М. Достоевского

Вся русская литература XIX в. занималась исследованием человека. Но именно Ф.М. Достоевскому удалось дойти до последних экзистенциальных глубин человеческой натуры, исследовать ее иррациональную природу. Судьба писателя определила его интерес к «конечным вопросам».

Оказавшись на пороге жизни и смерти и получив в подарок жизнь, Достоевский все отпущенное ему земное время стремился к постижению смысла бытия, размышлял о вопросах веры и безверия, пытаясь отвратить общество от нигилизма и разложения, сохранить миру позитивный идеал, который, как он верил, восторжествует в России. По мысли Ю.А. Сухарева, «романы Достоевского – это эксперименты в поисках божественного стержня в человеке. Их герои – это не просто образы русских людей, но и воплощение религиозно-мистического характера русской культуры» [Сухарев, 1999, с. 94].

Достоевский проповедовал идеал религиозный, ставший для него несомненным после чудесного спасения и пути на каторгу, когда в пересыльной тюрьме жены декабристов Наталья Дмитриевна Фонвизина и Прасковья Егоровна Анненкова подарили ему Евангелие, которое он хранил до конца жизни. Свои либеральные идеи он должен был

искупить страданием, пройдя ссылку и каторгу, сумел возродиться вновь для жизни и творчества, руководствуясь образом Христа, обрел семейное счастье, стал всемирно известным писателем. Творчество Достоевского автобиографично, идеи выстраданы, его собственное сердце вмещало великие бездны и противоречия, идеи героев не выдумка, а пережитая правда.

Конечные вопросы он вкладывал в уста персонажей своих произведений. Русские мальчики в трактирах беседовали о вечном на страницах его романов. Главный и самый болезненный вопрос, поставленный писателем: сможет ли человечество устроиться без Бога и к каким последствиям такое устройство приведет. Эта идея многократно проверяется героями Достоевского.

Свою идею Достоевский развивает во вставной новелле, рассказанной Иваном Карамазовым, в поэме «Великий инквизитор». Безусловно, это один из главных смысловых центров романа «Братья Карамазовы». Вызывает интерес точка зрения немецкого ученого Р.-Д. Клюге, представленная отечественным исследователем Ф.М. Достоевского А.Б. Криницыным и дающая новый взгляд на хорошо изученный текст. Ученый размышляет о близости понимания фигуры Христа протестантизмом, воплощающим свободу веры и противостоящим тоталитарной централизующей власти католицизма, к идеям Достоевского, изложенным в поэме о Великом инквизиторе [Криницын, 2022, с. 208]. Заслуживает внимания и мысль о преемственности, а не противопоставлении религиозных убеждений писателя и его «революционных» взглядов конца 1840-х годов, объясняемая исследователем христианской природой мировоззрения ранних социалистов. А.Б. Криницын подчеркивает плодотворность идеи «не о переломе, но о последовательной эволюции христианских взглядов Достоевского» [там же, с. 209]. На наш взгляд, интерес представляет и работа Т.В. Ковалевской, укрепляющей мнение исследователей о том, «что в ключевых концепциях своей религиозной антропологии Достоевский был ортодоксальным христианским мыслителем». [Ковалевская, 2022, с. 182]. Анализируя текстуальные параллели между Первым соборным посланием Иоанна Богослова и текстами Достоевского, автор приходит к важному выводу об антиномиях Ф.М. Достоевского, рожденных отталкиванием от текста Иоанна Богослова. «Достоевский формулирует собственную антиномию – природу христианской любви, и из

этой антиномии вытекает его доказательство бессмертия души и представление о конечном предназначении человека к обожению» [Ковалевская, 2022, с. 178].

Поэма о «Великом инквизиторе» представляет собой, по нашему мнению, развернутую антиномию и является ярким образцом христианского мировидения писателя, демонстрирующего его взгляды о высшем назначении человека. Именно в ней Достоевский описал попытку всемирного устройства человечества без Бога. В новелле писатель моделирует тоталитарное общество, основанное на отрицании Бога, что тождественно для него отрицанию свободы познания добра и зла и свободы выбора. Главный дар, в понимании Достоевского, принесенный Христом человечеству, – свобода. Христос возжелал свободной любви и свободной веры. Человек, который тяготится этим даром и готов отдать свою свободу кесарю, становится винтиком тоталитарной машины, теряет не только веру, но и бессмертный образ Божий, способность к воскресению. Душа такого человека мертва. Смысл его жизни – стяжание материальных благ. Его радости – радости убогого и бессильного существа, которому навязали образ жизни, систему ценностей, удовлетворив его материальные потребности. У него отобрали возможность решать, что хорошо и что плохо, что благо для него, а что зло. У такого человека не может быть бессмертной души. Смерть и забвение – логичный финал его жизни. Модель подобного общества рисует в романе Иван Карамазов, устами Великого инквизитора, относящего себя к немногим сильным, избранной элите, которая будет решать судьбы безликой массы, толпы, состоящей из слабых людей, принесших свою свободу в дар кесарю, обменявших ее на земные блага: хлеб насущный и тихую радость подчинения, неспособность думать, принимать решения и брать на себя ответственность. Все, что принес Христос в мир и что могло пойти человеку во благо, меняет смысл в устах Великого инквизитора, обращаясь в свою противоположность. Вместо свободной веры, вдохновляемой образом Христа, Инквизитор рисует веру, основанную на власти чуда, тайны и авторитета, веру, приводящую к безбожию и смерти Бога. Всемирное счастье людей Инквизитор пытается основать, используя меч кесаря. При этом личности окончательно теряют свои индивидуальные очертания, превращаясь в безликую массу. Жаждой всемирного воссоединения Инквизитор обосновывает свое

право распоряжаться чужими жизнями: «...все, чего ищет человек на земле ...: пред кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть и третье и последнее мучение людей. Всегда человечество в целом своем стремилось устроиться непременно всемирно. Много было великих народов с великою историей, но чем выше были эти народы, тем были и несчастнее, ибо сильнее других сознавали потребность всемирности соединения людей» [Достоевский, 1981, т. 1, с. 292]. Принятие мифа и порфиры кесаря, по мысли Великого инквизитора, дает возможность основать всемирное царство и дать всемирный покой: «Ибо кому же владеть людьми, как не тем, которые владеют их совестью и в чьих руках хлеба их» [там же, с. 292–293].

Исследование человека в философии русского религиозного ренессанса

Идеи, высказанные Ф.М. Достоевским в поэме «Великий инквизитор», во многом предвосхитили роман-антиутопию XX столетия и стали питательной почвой для философии русского религиозного ренессанса рубежа XIX–XX вв. Интерес к человеку и его иррациональной природе были заимствованы русскими религиозными философами у Достоевского. Знаменитое высказывание писателя о тайне человеческой личности перекликается с представлением Бердяева о человеке как величайшей загадке в мире [Бердяев, 1995, с. 11–12].

Основываясь на христианских идеалах и делая акцент на духовной сущности человека, считая духовную жизнь настоящей реальностью, а не проекцией материальных процессов, происходящих на земле, русские философы возвышают личность необычайно, изучая ее духовные и творческие потенции, рассматривая ее богоподобие, выводя в надмирное пространство и даже в космическое измерение. «Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров», – пишет Н.А. Бердяев [Бердяев, 1989, с. 310].

Категорию свободы и проблему существования свободной воли индивида Бердяев рассматривает в том же ключе, что и Достоевский.

Свобода иррациональна и дана человеку изначально. Только свободной волей в духовном бытии возможно познать Бога. Путь духовного возрождения и творчества – единственная возможность для достижения всеединства в Царстве Божием и обретения божественной субстанции. Эти идеи роднят Бердяева с Вл. Соловьевым. Идеи Бердяева и Соловьева звучат антитезой к мыслям, высказанным Великим инквизитором в романе Достоевского «Братья Карамазовы». От общества, основанного на полной утрате человеческой личности, предостерегал Достоевский. Религиозный ренессанс возвращает человека к основам, открывает путь творчества, возрождения в духе, дает смысл жизни, не ограниченный временным отрезком материального существования.

Показательно в данном ключе и творчество Д.С. Мережковского. Его эмигрантские произведения создают особую духовную картину мира. Роман «Иисус Неизвестный» (1932–1934) особенно важен для понимания мировидения писателя. Христоцентричная философия Мережковского – прямое наследство Достоевского, готового пожертвовать даже истиной, чтобы только остаться со Христом. Христос для Мережковского – величайшая личность в истории, соединившая в себе Божескую и человеческую природу, а также вершина философской концепции писателя, начало всех его культурных и философских построений. Безбожие тождественно безличности для Мережковского, так же как и для Достоевского. Философия Мережковского выросла из Легенды о Великом инквизиторе. Но если Достоевский видел и предчувствовал нарождающиеся силы нигилизма, опасаясь, что они взорвут общество, и оставил гениальное предвидение машины тоталитарного государства, то Мережковский уже жил в ситуации, когда идеи были полностью воплощены, а государства созданы. В трилогии «Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль» (1941) Мережковский рассуждает о социальном устройстве современных ему обществ и государств, основанных на безверии, отрицании личности Христа и как следствие отрицании личности как таковой, несвободе и насилию.

Огромный интерес к категории свободы также воспринят Мережковским у Достоевского. Свобода воли человека промыслом Божиим не нарушается, считал Мережковский. Дихотомия добра и зла присуща человеческой личности. Эти убеждения Мережковского параллельны представлениям Достоевского о широте человека. Мережков-

ский, следуя за Достоевским, противопоставляет фигуру Христа – личность величайшую – безликой государственности XX столетия. Два полюса государственности – коммунизм и фашизм – оказываются одинаково неприемлемыми для писателя. Вопрос Достоевского: быть или иметь? – вырастает у Мережковского в антиномию духовного и материального. В соответствии с логикой писателя приоритет духовного над материальным обретается человеком только через свободный выбор, любовь ко Христу, достижение благодати, приближение к Царству Божию. Существующее в истории государство, утверждающее приоритет материального над духовным, отрицающее Личность, должно отмереть в эсхатологии при наступлении Царства Божия (Третьего завета Духа-Матери) на земле.

Фигура Христа открывает портретную галерею исторических персонажей, по мысли писателя, сумевших приблизиться к нему. Мережковский создает многочисленные романы-биографии, как правило, объединяя их в трилогии, что связано с его мистическим истолкованием числа три, восходящим к Святой Троице. Помимо уже названной выше трилогии, это «Наполеон» (1929), «Лица святых от Иисуса к нам: Павел, Августин» (1936), «Франциск Ассизский» (1938), «Жанна д'Арк и Третье Царство Духа» (1938), «Данте» (1939), «Испанские мистики: Святая Тереза Иисуса. Святой Иоанн Креста. Маленькая Тереза» (издана только в 1998 г.). Как видится Мережковскому, выбранные им исторические персонажи – величайшие личности, стремящиеся закончить историю путем достижения Третьего Завета Матери-Духа – царства Божия на земле, все они служат одной цели – раскрытию его эсхатологической концепции и утверждению величайшей Личности Христа, противопоставляемой безликой государственности. [Кулешова, 2007].

Антиутопия как утверждение иррационального

Вопрос свободы воли человека стал определяющим и в антиутопии XX в. Корни этого жанра литературы также уходят в русскую культуру, и основателем его можно считать Е.И. Замятина. В романе «Мы» писатель восстает против тоталитарной машины государства, предлагая выход для человека: мятеж, восстание, заговор. В.А. Чаликова, исследуя антиутопию Замятина и рассматривая ее в

контексте европейской культуры, приходит к выводу о близости русской антиутопии философскому и глубоко романтическому роману Хаксли «Прекрасный новый мир». Представление о государстве как о тоталитарной машине, насильственно подавляющей индивидуальность человека, роднит обоих писателей и восходит к Легенде о Великом инквизиторе Достоевского: «Государство в обоих романах – орган, отпускающий подданным принудительное счастье, основа которого – стабильность. Оба возникли в результате последней и окончательной всемирной революции» [Чаликова, 2021, с. 81]. Замятин, следуя традиции Достоевского, восстает против господства рационального истолкования человека: «Мнение, что разум может полностью контролировать жизнь человека, подорвано еще в начале века биологическими доктринами Дарвина и Вундта, философией Кьеркегора и Достоевского, трудами Павлова и Фрейда – всех, кто видел силу иррационального в человеке. Замятин в 1920 г. в какой-то мере боролся уже с призраком...» [Richards; цит. по: Чаликова, 2021, с. 81–82].

Новые грани рационализации человека в цифровую эпоху

Стирание граней индивидуальности еще быстрее и масштабнее стало происходить в эпоху развития научно-технического прогресса, развития аналоговых СМИ [Musik, Vogner ...]. В эпоху глобализации и цифровизации многократно выросла возможность манипуляции общественным мнением. Виртуальная реальность вытесняет из жизни реального человека. Общество потребления подменяет духовные запросы человека ищущего, рефлексизирующего стремлением к приобретению материальных благ. Цифровизация делает возможным неограниченный контроль над человеческой личностью. Интернет предлагает человеку новостную информацию, с целью влияния на его психику и восприятие, формируя тот образ потребителя, который необходим властным структурам [Бытие ... , 2019]. Любое современное государство может формировать ту идеологию, которая ему выгодна. Мировые религии разных стран, призванные ориентировать общество на высокие образцы, тоже используются политическими элитами в идеологических и утилитарных целях. Вызовы современной цивилизации, которым вынужден противостоять человек сегодня, диктуют необходимость формирования позитивного общественного идеала, ориенти-

рованного на уникальность человеческой личности, ее неповторимость и единственность. Таким образом, наследие русской классики остается духовной основой, на которой может и должно строиться мировоззрение современного общества.

Список литературы

Исследования

Бытие, познание и человек в цифровую эпоху : учебное пособие / Косилова Е.В., Мионов В.В., Сокулер З.А., Фролов А.В., Шапошников В.А. ; Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. – Москва, 2019. – С. 46–47.

Ковалевская Т.В. Первое соборное послание апостола Иоанна Богослова в мысли и творчестве Ф.М. Достоевского // Вестн. Моск. ун-та. Серия 9: Филология. – 2022. – № 4. – С. 175–184.

Корнева С.А. Некоторые аспекты рассмотрения проблемы свободы русскими религиозными философами конца XIX – первой половины XX века (Н.А. Бердяев, Вл. Соловьев, Ф.М. Достоевский) // Вестник МГТУ. – Москва, 2010. – Т. 13, № 2. – С. 349–354.

Криницын А.Б. [Рецензия] // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9: Филология. – Москва, 2022. – № 5. – С. 205–211. – Рец. на кн.: Kluge R.-D.F.M. Dostojevskij. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung / Red. Dorothea Scholl ; WBG Academic (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). – Darmstadt, 2021. – 352 S.

Кулешова О.В. Притчи Дмитрия Мережковского: единство философского и художественного. – Москва : Наука, 2007. – 214 с.

Сухарев Ю.А. Религиозно-нравственная проблема свободы личности в творчестве Достоевского // Философия и общество. – 1999. – № 3. – С. 94–108.

Чаликова В.А. Антиутопия Евгения Замятина: пародия или альтернатива // Феномен утопии в общественном сознании и культуре. Памяти Виктории Атомовны Чаликовой : сборник научных трудов. – Москва : ИНИОН РАН, 2021. – С. 76–110.

Шадрина А.С. Двадцать два дня из жизни Ф.М. Достоевского (город Кузнецк, 1856–1857). – Новокузнецк : б/и, 2016. – 232 с.

Musik C., Bogner A. Digitalization & society. A sociology of technology perspective on current trends in data, digital security and the internet. – URL: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs11614-019-00344-5.pdf> (дата обращения: 13.02.2021).

Pachmuss T. Merezhkovsky in exile: the master of the genre of biographie romancee. – New York : Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 1990. – 338 p.

Richards D. Four utopias // Slavonic and East European Review. – London : Univ. College London : School of Slavonic and East European Studies, 1961. – Vol. 15, N 94. – P. 220–228.

Источники

Бердяев Н.А. Великий Инквизитор. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=39377> (дата обращения: 09.11.2022).

- Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. – Москва : АСТ, 2006. – 226 с.
- Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // *Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря*. – Москва : Республика, 1995. – С. 4–162.
- Бердяев Н.А. Смысл творчества. – Москва : Искусство, 1989. – 345 с.
- Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений : в 30 томах. – Ленинград : Наука, 1972–1990.
- Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы : в двух томах. – Москва : Современник, 1981. – Т. 1. – 368 с. ; т. 2. – 544 с.
- Замятин Е.И. Мы. – Москва : АСТ, 2018. – 224 с.
- Мережковский Д.С. Собрание сочинений. Иисус Незвестный. – Москва : Республика, 1996. – 687 с.
- Мережковский Д.С. Собрание сочинений. Реформаторы. Испанские мистики. – Москва : Республика, 2002. – 543 с.
- Соловьев В.С. Философская публицистика. – Москва : Правда, 1989. – Т. 1. – 688 с. ; Т. 2. – 736 с.

References

- Kovalevskaya, T.V. Pervoe sobornoe poslanie apostola Ioanna Bogoslova v mysli i tvorchestve F.M. Dostoevskogo [The First Conciliar Epistle of the Apostle John the Theologian in the Thought and work of F.M. Dostoevsky]. In *Vestn. Mosk. un-ta. Seriya 9. Filologiya*, no. 4, 2022, pp. 175–184. (In Russ.)
- Korneva, S.A. Nekotorye aspekty rassmotreniya problemy svobody russkimi religioznymi filosofami konca XIX – pervoj poloviny XX vekov (N.A. Berdyaev, V.I. Solov'ev, F.M. Dostoevskij) [Some aspects of the consideration of the problem of freedom by Russian religious philosophers of the late nineteenth and first half of the twentieth centuries (N.A. Berdyaev, V.I. Solov'ev, F.M. Dostoevsky)]. In *Bulletin of the Moscow State Technical University*. Moscow, 2010. Vol. 13, no. 2, pp. 349–354. (In Russ.)
- Kosilova, E.V., Mironov, V.V., Sokuler, Z.A., Frolov, A.V., Shaposhnikov, V.A. *Bytie, poznanie i chelovek v cifrovuyu epohu: Uchebnoe posobie*. Filosofskij fakul'tet MGU imeni M.V. Lomonosova [Being, Cognition and Man in the Digital Age: A Textbook. Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University]. Moscow, Publisher Vorobyov A.V., 2019, pp. 46–47. (In Russ.)
- Krincyn, A.B. [Recenziya=Review]. In *Vestn. Mosk. un-ta. Ser. 9. Filologiya*, no. 5, Moscow, 2022, pp. 205–211. Rec. na kn. [book review]: Kluge R.-D.F.M. Dostojevskij. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung. Red. Dorothea Scholl: WBG Academic (Wissenschaft liche Buchgesellschaft). Darmstadt, 2021. 352 pp. (In Russ.)
- Kuleshova, O.V. *Pritchi Dmitriya Merezhkovskogo: edinstvo filosofskogo i hudozhestvennogo* [The Parables of Dmitry Merezhkovsky: the unity of philosophical and artistic]. Moscow, Nauka Publ., 2007. 214 p. (In Russ.)
- Sukharev, Yu.A. Religiozno-nravstvennaya problema svobody lichnosti v tvorchestve Dostoevskogo [The religious and moral problem of individual freedom in the works of Dostoevsky]. In *Philosophy and Society*, no. 3, 1999, pp. 94–108. (In Russ.)
- Chalikova, V.A. Antiutopiya Evgeniya Zamyatina: parodiya ili al'ternativa [Evgeny Zamyatin's dystopia: a parody or an alternative]. In *Fenomen utopii v obshchestvennom*

soznanii i kul'ture. Pamyati Viktorii Atomovny Chalikovej. Sbornik nauchnyh trudov [The phenomenon of utopia in public consciousness and culture. In memory of Victoria Antonovna Chalikova. Collection of scientific papers]. Moscow, INION RAS Publ., 2021, pp. 76–110. (In Russ.)

Shadrina, A.S. *Dvadcat' dva dnya iz zhizni F.M. Dostoevskogo (gorod Kuzneck, 1856–1857)* [Twenty-two days from the life of F.M. Dostoevsky (the city of Kuznetsk, 1856–1857)]. Novokuznetsk, 2016. 232 p. (In Russ.)

Musik, C. Bogner, A. *Digitalization & society. A sociology of technology perspective on current trends in data, digital security and the internet*. URL: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs11614-019-00344-5.pdf> (date of application: 13.02.2021).

Pachmuss, T. *Merezhkovsky in exile: the master of the genre of biographie romancee*. New York, Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 1990. 338 p.

Richards, D. Four utopias. *Slavonic and East European Review*. London, Univ. College London: School of Slavonic and East European Studies, vol. 15, no. 94, 1961, pp. 220–228.

РЕЦЕНЗИИ НА КНИГИ

УДК 392

DOI: 10.31249/hoc/2023.03.14

Закревская Е.А.*

Рецензия на кн.:

***Аксенов В.Б. Слухи, образы, эмоции: массовые настроения
россиян в годы войны и революции (1914–1918). –
Москва : Новое лит. обозрение, 2020. – 984 с.***

Получена: 03.05.2023

Принята к печати: 02.06.2023

Для цитирования: Закревская Е.А. [рец.] // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 223–230. – Рецензия на книгу: Аксенов В.Б. Слухи, образы, эмоции: массовые настроения россиян в годы войны и революции (1914–1918). – Москва : Новое лит. обозрение, 2020. – 984 с. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.14

** Закревская Екатерина Алексеевна – младший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, аспирантка Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия; eazakrevskaya@gmail.com*

Zakrevskaya Ekaterina Alekseevna – Junior Researcher of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, post-graduate student of the Centre of Typological and Semiotic Folklore Studies of the Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; eazakrevskaya@gmail.com

Zakrevskaya E.A.

Book review:

Aksyonov V.B. Rumors, images, emotions. Crowd attitudes in Russia during the War and Revolution (1914–1918). –

Moscow : Novoe lit. obozrenie, 2020. – 984 p.

Resieved: 03.05.2023

Accepted: 02.06.2023

For quoting: Zakrevskaya E.A. [review] // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 223–230 – Book review: Aksenov V.B. Rumors, images, emotions: mass moods of Russians during the war and Revolution (1914–1918). – Moscow : Novoe lit. obozrenie. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.14

В 2020 г. свет увидела монография Владислава Аксенова «Слухи, образы, эмоции: массовые настроения россиян в годы войны и революции (1914–1918)». Аксенов – известный специалист по социальной истории и эксперт в вопросах, связанных с общественным мнением и настроениями в начале XX в. Его кандидатская диссертация была посвящена теме повседневной жизни революционных Москвы и Петрограда, а докторская – общественным настроениям в годы Первой мировой войны и революции. «Слухи, образы, эмоции...» – не единственный его труд на эту тему. В 2023 г. он выпустил новую монографию, которая называется «Война патриотизмов: пропаганда и массовые настроения в России периода крушения империи». Однако темы, затронутые в новой работе, Аксенов поднимал и в «Слухах...» – там взаимосвязи пропаганды и общественного мнения уделена отдельная глава.

Монография получилась достаточно объемной – со всеми указателями и приложениями она занимает 985 страниц. Учитывая, какой широкий круг вопросов охватывает автор, такой объем кажется более чем оправданным. Речь идет о множестве факторов, которые определяли изменения общественного мнения, – это пропаганда, государственная политика, успехи или неудачи на фронте, мистические настроения интеллигенции, фольклор и городские легенды, актуальные события в сфере искусства и т.д. Кроме того, он не рассматривает эти факторы изолированно друг от друга, а выстраивает, где это воз-

можно, хронологию развития событий: так, первые главы книги повествуют о настроениях накануне Первой мировой войны, а последние – о революции.

Книга состоит из семи глав. Во введении автор проясняет методы работы и очерчивает круг источников. Первая глава («Идея. “Патриотические” настроения 1915 г.: историографические стереотипы и их критика») посвящена дискуссиям вокруг феномена патриотических настроений. Аксенов рассматривает не только представления о патриотических настроениях современников войны (к примеру, концепцию революционной ситуации Ленина), но и наработки современных историков – здесь он привлекает западную историографию, в которой феномен патриотических настроений хорошо описан на примере европейских стран – участниц Первой мировой войны. При помощи этих концепций он анализирует собранные материалы – письма, тексты публичных выступлений и дебатов, дневниковые записи.

Во второй главе («Действо. Мобилизация общества в гендерно-возрастном измерении: от манифестаций взрослых к детскому протесту») Аксенов описывает влияние, которое на общественные настроения оказали начало войны и массовая мобилизация. Мобилизация оказалась провальной – и против нее протестовали не только подлежащие ей мужчины. Речь в главе идет, в том числе, и о феномене женских бунтов и протестов, и о травматическом влиянии, которое мобилизация оказала на детскую психику наиболее юных очевидцев. Источниками здесь выступают как описания народных выступлений, так и тексты, повествующие о чувствах и оценках современников – дневники и письма.

В третьей главе («Слово. Устная деревенская культура и война») автор показывает специфику восприятия войны и революции крестьянами. Четвертая глава («Текст. Письменная городская культура и иррационализация сознания обывателей») описывает настроения горожан. Об этих главах речь пойдет далее.

Пятая глава («Образ. Визуальное пространство Первой мировой войны») посвящена тому, как война и политический кризис отражались в искусстве. Источниками здесь выступают работы, принадлежащие к различным авторам и направлениям – от карикатур и плакатов до картин первых авангардистов. Настроения художников разни-

лись: лубки и открытки в это время выражали патриотические настроения, а журнальная карикатура критиковала государственную политику и обличала происходящие в обществе перемены.

В шестой главе, которая называется «Символ. Православие – самодержавие – народность: дискредитация и инверсия патриотических смыслов», речь идет о десакрализации патриотических символов – к примеру, церкви, духовенства, императорской семьи. Кроме того, Аксенов показывает, что отношение к солдатам и сестрам милосердия, которых в начале войны народ воспринимал исключительно положительно, изменилось в худшую сторону. В последней, седьмой главе («Эмоция. Психологическое измерение российской революции») речь идет о причинах резкого всплеска неврозов во время революции. В качестве одной из таких причин назван информационный кризис: из-за невозможности получать достоверную информацию о происходящем граждане прибегали к конспирологии, городским легендам и слухам, в которых описывались потенциально опасные и пугающие варианты будущего. Другая причина – резкие политические изменения, перестроившие весь уклад жизни россиян.

Таким образом, монография представляет собой всесторонний анализ общественных настроений в 1914–1918 гг. При освещении этого материала Аксенов прибегает в основном к наработкам исследований повседневности и исследований эмоций, однако иногда обращается и к аналитическому инструментарию социологии и психологии, а также семиотики и фольклористики. На том, как автор применяет фольклористические концепции, мне хотелось бы остановиться отдельно.

Речь пойдет о третьей и четвертой главах монографии. Третья глава описывает специфику крестьянского восприятия войны и революции. На материале уголовных дел об оскорблении представителей власти автор реконструирует настроения крестьян – содержательно такие дела нередко состояли из конспирологических фольклорных нарративов (например, рассказов о том, что вдовствующая императрица Мария Федоровна осуществляет шпионаж в пользу Германии) и нечетко артикулированных, но политических по своей природе требований (отдать землю крестьянам, осуществить ее передел и т.д.). Оскорбления императора, которого крестьяне называли дураком, грабителем, изменником или антихристом, также дают представление об

их ценностях и настроениях. Интересно и наблюдение о том, что содержательно корпус слухов, которые были в ходу у городских и сельских жителей, отличался – к примеру, среди крестьян почти не бытовали рассказы о Григории Распутине, а в шпионаже они подозревали мать императора, в то время как горожане – жену.

Однако некоторые авторские тезисы кажутся мне сомнительными: так, Аксенов предлагает реконструировать «сказку о царе и мировой войне», которая, по его мнению, существовала в «крестьянском мифологическом дискурсе». В качестве доказательства существования этого «мифологического дискурса» он приводит ряд крестьянских рассказов – в том числе о царской семье и императоре, – построенных по модели сказок или включающих в себя «сказочные» клише. Однако это наблюдение лишь подтверждает одну из основных посылок структурной фольклористики – устные нарративы «собираются» рассказчиками из существующих в традиции смысловых блоков в момент повествования¹. То, что крестьяне оформляли свои рассказы известным им из культуры образом, не свидетельствует о существовании мифологического «прототекста», который «распался» на короткие истории. Попытка «реконструкции» этого текста – это произвольная компиляция отдельных фабулатов. Осуществляя ее, автор ссылается на методологию В.Я. Проппа, однако на деле его задумка больше напоминает вольную литературную обработку фольклорных нарративов, которую практиковали фольклористы XIX в.² «Сказка о царе и мировой войне» «начинается» со слуха о том, что война случилась из-за того, что министры поехали в Европу на переговоры – это как будто бы делает их пропповскими «ложными героями». Сам Николай II представляется автору сказочным дураком-трикстером на основании того, что крестья-

¹ Механика этого процесса описана на примере эпических сказаний. См.: [Лорд, 1994].

² Фольклористы эпохи романтизма верили, что современный им фольклор восходит к неким древним мифам, которые нужно восстановить. Так появился феномен «кабинетной мифологии» – исследователи и собиратели структурировали реальные фольклорные тексты особым образом и дополняли их согласно своим представлениям о «первоначальной», древней мифологии. Широко известный пример текста, появившегося в результате компиляции и литературной обработки, – «Калевала». Она состоит из реально существовавших текстов карело-финского фольклора, которые Элиас Леннорт соединил в единое эпическое сказание.

яне в материалах уголовных дел нередко называли его дураком, а на месте отсутствующего в «повествовании» протагониста, по мнению Аксенова, находится народ. Эта полученная искусственным путем компиляция вряд ли несет какую-то аналитическую ценность, но исходные тексты, из которых она состоит, представляют большой интерес для исследователей и могут и должны быть проанализированы так, как они бытовали в реальности – отдельно друг от друга. К сожалению, сами тексты Аксенов приводит не всегда: куда чаще он пересказывает слухи своими словами.

В четвертой главе также есть ряд интересных наблюдений: так, Аксенов отмечает, что к моменту начала войны «городские» слухи были по большей части секулярными – они представляли собой конспирологические рассказы о шпионах, членах императорской семьи или Распутине, а также антисемитские и германофобские рассказы. Но чем дольше шла война и чем сильнее становился политический кризис, тем больше в городскую среду проникали мистические темы – горожане вслед за сельскими жителями начали ожидать Апокалипсис, и видели его признаки в новых технологиях, природных явлениях или действиях публичных личностей. Вероятно, для Аксенова представляется важным разделение на мистическую устную культуру и секулярную городскую, но сложно не заметить, что приведенные в третьей и четвертой главах корпусы текстов отличаются только некоторыми деталями. На деле четкой границы между традиционной и современной культурой не существует, а фольклорные представления есть не только у сельских жителей, но и у горожан.

Автор провел важную работу, не просто собрав слухи, но и реконструировав ситуации их появления и распространения – к примеру, интересно наблюдение о том, что количество конспирологических нарративов возросло после того, как в газетах перестали публиковать стенограммы заседаний Государственной думы. В результате их заменили поддельные стенограммы, авторы которых многое добавляли от себя. Для анализа данных, полученных в результате этой реконструкции, можно обратиться к концепциям, которые используют фольклористы. К примеру, описанные Аксеновым слухи о погромах, которые становясь своеобразным «руководством к действию», провоцировали погромы в других городах, можно интерпретировать как остенсивное действие; ситуация же, когда под влиянием слухов о засилье россий-

ских немцев в экономике в Государственной думе была создана комиссия для решения этого вопроса, может быть объяснена квазиостенсией¹. Слухи о невероятной жестокости немецких солдат, которые на оккупированных территориях якобы отрезали руки детям или насиловали младенцев, можно объяснить теорией эмоционального отбора – лучше всего запоминаются и передаются нарративы, которые вызывают у слушателя сильные эмоции².

Тем не менее монография полно отображает картину общественного мнения, а широкий спектр используемых автором методов соответствует тенденциям современной постмодернистской историографии – книга не столько отвечает на вопрос о том, что случилось, сколько описывает, как это произошло, как было воспринято современниками и что для них значило. Привлеченные автором источники представляют интерес для историков, социологов, психологов, фольклористов, социальных антропологов, культурологов и других гуманитарных исследователей.

Список литературы

Лорд А. Сказитель / пер. с англ. и коммент. Ю.А. Клейнера, Г.А. Левинтона. – Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 368 с.

Heath C., Bell C., Sternberg E. Emotional selection in memes: The case of urban legends // *Journal of Personality and Social Psychology*. – 2001. – N 81(6). – P. 1028–1041.

Degh L., Vazsonyi A. Does the word «Dog» bite? Ostensive action: A means of legend // *Journal of Folklore Research*. – 1983. – № 20(1). – P. 5–34.

¹ Эти термины введены фольклористами Линдой Дэг и Эндрю Важони, которые исследовали влияние слухов и городских легенд на поведение людей. Остенсия – это ситуация, когда люди воспроизводят слух своими действиями – именно этим Аксенов объясняет рост числа погромов. Псевдоостенсия и квазиостенсия – это более «мягкие» формы остенсии, при которой люди каким-либо образом изменяют свое поведение из-за того, что воспринимают слухи как достоверную информацию [Degh, Vazsonyi, 1983]

² Теория эмоционального отбора состоит в том, что для того, чтобы удержаться в традиции, устные нарративы видоизменяются таким образом, чтобы вызывать у слушателей сильные эмоции – к примеру, отвращение [Heath, Bell, Sternberg, 2001]. В рассказах о военных конфликтах этот механизм зачастую проявляется в виде описаний нереалистичной и бессмысленной жестокости.

References

Lord, A. *Skazitel'* / per. s angl. i komment. Yu.A. Kleĭnera i G.A. Levintona [The Singer of Tales, translated from English and commented by Yu.A. Kleiner and G.A. Levin-ton]. Moscow, Izdatelskaya firma «Vostochnaya literatura», Russian Academy of Sciences Publ., 1994. 368 p. (In Russ.)

Heath, C., Bell, C., Sternberg, E. Emotional selection in memes: the case of urban leg-ends. In *Journal of Personality and Social Psychology*, no 81 (6), 2001, pp. 1028–1041.

Degh, L., Vazsonyi, A. Does the word «Dog» bite? Ostensive action: A means of leg-end. In *Journal of Folklore Research*, no 20 (1), 1983, pp. 5–34.

КОНФЕРЕНЦИИ

УДК 316.72+304.5

DOI: 10.31249/hoc/2023.03.15

*Старостина А.Б.**

XV МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПО АЗИАТСКИМ ИССЛЕДОВАНИЯМ В ИЗРАИЛЕ: КРАТКИЙ ОБЗОР[©]

Аннотация. Обзор посвящен XV конференции по Азиатским исследованиям в Израиле (4–5 июня 2023 г., Тель-Авивский университет). Крупная междисциплинарная конференция возобновляется после пятилетнего перерыва. Заседания проходили в очном формате, в их ходе обсудили широкий круг вопросов культурологии, философии, этнографии, истории, религии, литературоведения и социологии, преимущественно в связи с Восточной и Южной Азией. Большая часть секций была посвящена китайской и индийской тематике.

Ключевые слова: международное научное сотрудничество; востоковедение; индология; синология.

Поступил: 30.05.2023

Принят к печати: 20.06.2023

* *Старостина Аглия Борисовна* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института востоковедения ИВ РАН, Москва, Россия; abstarostina@gmail.com

Starostina Aglaia Borisovna – PhD in Philosophy, Senior Research Fellow of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; abstarostina@gmail.com

© Старостина А.Б., 2023

Для цитирования: Старостина А.Б. XV Международная конференция по Азиатским исследованиям в Израиле: краткий обзор // Вестник культурологии. – 2023. – № 3(106). – С. 231–238. – DOI: 10.31249/hoc/2023.03.15

Starostina A.B.

**15th International Conference of Asian Studies in Israel:
Short Overview**

Abstract. The review is dedicated to the 15th Biennial Conference of Asian Studies in Israel (4-5 June, Tel Aviv University). This major interdisciplinary conference was resumed after a five-year interruption. Participants discussed a wide range of issues in cultural studies, philosophy, ethnography, history, religion, literary criticism and sociology, mainly related to East and South Asia. Most of the panels focused on issues related to China and India.

Keywords: international academic cooperation; Oriental studies; Indology; Sinology

Received: 30.05.2023

Accepted: 20.06.2023

For quoting: Starostina A.B. 15th International Conference of Asian Studies in Israel: Short Overview // Bulletin of Cultural Studies. – 2023. – № 3(106). – P. 231–238. DOI: 10.31249/hoc/2023.03.15

4–5 июня 2023 г. в Тель-Авивском университете (ТАУ), крупнейшем высшем учебном заведении и одном из ведущих исследовательских центров Израиля, состоялась XV конференция по Азиатским исследованиям в Израиле (The 15th Conference of Asian Studies in Israel).

Кроме самого университета, в число организаторов этой международной конференции вошли Школа исторических исследований имени Цви Явеца и Институт Конфуция при ТАУ. Рабочими языками были английский и иврит.

Оба дня заседания проходили на территории кампуса ТАУ, в новом Музее естественной истории Стейнхардтов, который открылся пять лет назад.

Обычно конференция по Азиатским исследованиям в Израиле проводится раз в два года. Но из-за пандемии, которая прервала нормальное течение академической жизни во многих странах, интервал между XIV и XV конференциями составил 5 лет (XIV конференция состоялась в Еврейском университете в Иерусалиме 23–24 мая 2018 г.).

В 2023 г. в конференции приняли участие более ста ученых из нескольких стран, включая Великобританию, Германию, Данию, Индию, Латвию, Россию, США, Францию, Чехию и Эстонию.

На конференции обсуждался широкий круг вопросов культурологии, философии, этнографии, истории, религии, литературоведения и социологии, по большей части – в связи с Восточной и Южной Азией, докладов из сферы ближневосточных исследований на конференции не было¹. Из 27 секций 10 полностью или почти полностью были посвящены китайской тематике, а 7 – индийской.

4 июня конференцию открыли вице-президент ТАУ по международному академическому сотрудничеству *Милетт Шамир* и *Лиора Сарфати* из департамента восточноазиатских исследований ТАУ. За этим последовала лекция *Арона Шая* (ТАУ) о том, как менялось восприятие Китая в Израиле в течение 60 лет – с 1963 по 2023 г.

Первый день был отмечен преобладанием «индийских» панелей. Современную индийскую культуру обсуждали на секциях «Жанры в современной Индии» (ведущая *Ротем Гева*, Еврейский университет в Иерусалиме) и «Визуальные культуры в Индии: образность, политика, стрит-арт» (ведущая *Роние Парчиак*, ТАУ), причем на последней, в частности, были рассмотрены волна протестного уличного искусства после поправок в закон о гражданстве, принятых в конце 2019 г. (Роние Парчиак) и проблема касты в вышедшем в 2011 г. политическом комиксе «Бхимаяна», графической биографии борца за права неприкасаемых Бхимрао Рамджи Амбедкара (*Рина Рамдев*, Делийский университет). Об индийской и яванской средневековой литературе шла речь на секции «Новые направления в исследованиях вернакулярной

¹ Полная программа конференции доступна по адресу – URL: https://humanities.tau.ac.il/sites/humanities.tau.ac.il/files/ASI%2023%20conference%20program_.pdf (дата обращения 20.06.2023).

эпохи¹: размер, проза, эстетика» (ведущая *Иланит Леви Шахам*, ТАУ).

На секции «Новые дипломные работы о буддийских текстах» (ведущий *Эвиатар Шульман*, Еврейский университет в Иерусалиме) были представлены доклады о палийском каноне (исследователи из Еврейского университета в Иерусалиме *Одея Эшель* и *Авиран Бен-Давид*); за пределы строго буддийской тематики выходили доклад *Абигайль Пенн Леви* (ТАУ) о сравнении посвяtitельного обряда упанаяна в ведийский период с некоторыми аспектами махаянских сутр и тем более – сообщение *Мааян Нидбах* (Еврейский университет в Иерусалиме) о «текстуальной модели освобождения» у кашмирского мистика Абхинавагупты (X–XI вв.)².

В китаеведческих секциях в первый день преобладала историческая, религиоведческая и фольклористическая проблематика. О Китае преимущественно говорили на трех секциях. На секции «Китайская религия и окружающая среда» (ведущий *Меир Шахар*, ТАУ) были сделаны сообщения о верованиях моряков в цинском Китае (*Илай Голан*, Кембриджский университет), об экологических аспектах китайской народной религии в Средние века и Новое время (доклады *Йохана Ролса* из Кембриджского университета и *Лоры Буайе* из Высшей школы социальных наук в Париже) и о социально-культурном значении группы бронзовых сосудов эпохи Восточного Чжоу, VIII–III вв. до н. э. (*Хуа Ся*, Еврейский университет в Иерусалиме).

Вопросы древнекитайской истории, историографии и письменной культуры в целом разбирали на секции «От столицы к периферии: новые подходы к истории эпохи Хань» (ведущая *Мария Хаятина*, Мюнхенский университет имени Людвига и Максимилиана). *Андрей Гому-*

¹ Термин «вернакулярная эпоха» (*vernacular millennium*) ввел Ш. Поллок по отношению к охватывающему несколько столетий периоду языковой и культурной вообще вернакуляризации, который он отсчитывает с начала II тысячелетия н. э. «Вернакулярная эпоха» была характерна для разных регионов Евразии, но прежде всего, с его точки зрения, – для Западной Европы и Южной Азии (Pollock S. *India in the vernacular millennium: Literary culture and polity, 1000-1500* // *Daedalus*. – 1998. – N 127(3). – P. 41–74).

² Об учении Абхинавагупты см. также: Алиханова Ю.М. Учение Абхинавагупты об эстетическом переживании (по тексту «Лочаны») // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1972. – Москва : Наука : ГРВЛ, 1977. – С. 174–193.

лин из Еврейского университета в Иерусалиме говорил об основании академии Тайсюэ, *Максим Корольков* (Гейдельбергский университет) – об ориентированных на морскую торговлю городах на крайнем юге Ханьской империи. В сообщениях *Антон Терехов* (Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербургский политехнический университет) и *Татьяны Клементьевой* (Институт восточных рукописей РАН) рассматривались разные аспекты изучения восточноханьских памятников: соответственно, апокрифа «Мин ли сюй» (II в.) и трактата Ин Шао (II–III вв.) «Фэн су тун и» («Проникновение в смысл поветрий и обычаев»).

На секции «Населенные призраками и защищенные пространства в монгольском и китайском мире сверхъестественного» (ведущая *Елизавета Волчкова*, НИУ ВШЭ) в центре внимания находились сюжеты, обряды и элементы материальной культуры, связанные с народными верованиями в покровителей местности. О «китайских призраках» как части современной монгольской демонологии говорилось в докладе *Алевтины Соловьевой* (Тартуский университет); представления о покровителях местности были рассмотрены в докладе *Ольги Мазо* (НИУ ВШЭ) о божестве земли Туди и *Аглаи Старостиной* (Институт востоковедения РАН) о культе безголового всадника в Китае и Индии. Елизавета Волчкова рассказала о современных тайваньских амулетах для защиты жилища¹.

Были и три «смешанные» секции. На заседании «Многообразие азиатских обществ: исследование отдельных примеров в прошлом и настоящем» (ведущий *Ицхак Яффе*, Хайфский университет) темы варьировались от археологии неолита до современного полевого религиоведения, но тоже на индийском и китайском материале. На секции «Глобальные тренды в современном азиатском искусстве» (ведущая *Ирит Авербух*, ТАУ) прозвучали доклады о японских игровой культуре и танцах, а также о современном китайском джазе.

На секции «Отношения Израиля со странами Азии в начале XXI в.» (ведущий *Йорам Эврон*, Хайфский университет) географический охват был шире, речь шла не только об Индии и Китае, но и, в частности, о Японии и странах Центральной Азии. По одной секции в

¹ Подробнее о работе этой секции см. – URL: <https://iocs.hse.ru/news/839926082.html> (дата обращения 21.06.2023).

первый день было отдано Японии («Кризис как возможность для развития японского общества», ведущая *Веред Бен-Саде*, Еврейский университет в Иерусалиме) и КНДР («Северная Корея – внутренние и внешние перспективы», ведущий *Алон Левковиц*, Университет имени Бар-Илана).

5 июня «индийских» секций было три, и все они были посвящены философско-религиозной тематике: «Индийская религия в современной повседневности» (ведущая *Лиора Сарфати*), «Актуальность наследия Ганди в борьбе с изменением климата» (ведущий *Уди Халперин*, ТАУ) и «Философия и перевод / философия как перевод» (ведущий *Даниэл Равех*, ТАУ).

На китайскую же проблематику в этот день пришлось семь секций. Почти половина имела отношение к злободневной социально-политической повестке. На проблемах современной КНР, внутренней и внешней политике ее властей были сосредоточены секции «Дискурсы образования, национализма и гражданства в Китае эпохи Си Цзиньпина» (ведущий *Нимрод Баранович*, Хайфский университет), «Стирая границы: экономическая национальная безопасность в новую эпоху» (ведущая *Тамар Гросвальд Озери*, Еврейский университет в Иерусалиме) и «Социальная политика в Китае XXI в.: кризисы, идеи, институты, реализация» (ведущий *Йоэль Корнрейх*, ТАУ).

В небольшой сборной секции по Китаю, не объединенной общей темой (ведущий *Эндрю Плакс*, ТАУ), к этой же группе относился вызвавший оживленную дискуссию доклад *Гидеона Елазара* (Университет имени Бар-Илана) о «китаизации религиозного пространства» в КНР.

Остальные два доклада в этой секции хронологически укладывались во время правления Сунской империи, но если *Асаф Гольдшмидт* (ТАУ) рассказывал о медицинской практике в Китае XII в., то *Георгий Дунаев* (Вюрцбургский университет, Национальная библиотека Латвии) осветил события X в., связанные с проектами по составлению текстовых сводов под покровительством первых императоров из рода Чжао.

Доклады на секции «Преломление социалистических слова и образа: искусство, литература и транснациональные взаимодействия в Китае XX в.» (ведущая *Элизабет Эмрих-Руж*, независимый исследователь) охватывали промежуток времени с 1920-х по 1980-е годы и

касались широкого спектра тем – от образной системы искусства 1920–1930-х годов (Элизабет Эмрих-Руж, «Обрисовывая труд: транснациональная социалистическая эстетика в гравюрах и фотографиях») до взаимодействия и взаимовлияния сатирических журналов в соцлагере (*Мария Гулева*, Карлов университет: «Социалистические визуальные вокабуляры: становление политических карикатур в КНР, СССР и Чехословакии в 1950-е гг.»).

На второй секции, которую вел Меир Шахар, «Новые подходы к исследованиям китайского и тибетского буддизма», было сделано три сообщения: первое – о культе Махакалы по тибетским текстам из Хара-Хото (*Александр Зорин*, Еврейский университет в Иерусалиме); что касается второго и третьего, основанных на полевом опыте докладчиков, то они были посвящены мирским буддийским обрядам над умирающим и умершим в языковом ареале Миньнань (*Ави Даршани*, ТАУ) и погребальным ритуалам носителей юэского (кантонского) языка в Сингапуре (*Дональд Хун Инь Чан*, ТАУ)¹.

Полностью отдана классической китайской философии – и конкретно понятию *у* 無 («*ничто*», «отсутствие») была секция «“Ничто” в даосизме и ранней китайской мысли» (ведущая *Галия Памт-Шамир*, ТАУ).

Оба «смешанных» заседания во второй день отличались широкой проблематикой.

На секции «Идентичность и общность в странах Азии» (ведущая *Офра Гольдштейн-Гидони*, ТАУ) говорили и о социологии, и о лингвистике, на темы от проблем идентичности в японском обществе (доклады *Ирит Вейнберг* и *Рони Веббер*, обе ТАУ) до терминов родства в тамильском (*Анна Смирнитская*, Институт востоковедения РАН).

В секции «Конфликт, идеология и напряженность в современной Азии» (ведущий *Марк Гамза*, ТАУ) этнолингвистика и полевая фольклористика («Диалектология монгольского фольклора», *Илья Грунтов*, НИУ ВШЭ, Институт языкознания РАН) сочетались с социально-экономической историей («Золотая лихорадка в Маньчжурии и на Дальнем Востоке России в 1860-е» Марка Гамзы и «Локализованные

¹ О сообществе носителей кантонского в Сингапуре см. его работу: Chan H.Y. A Preliminary Study of the Social History of the Cantonese Chinese Community in Singapore // Translocal Chinese: East Asian Perspectives. – 2022. – N 16(2). – P. 151–180.

тропы антисемитизма и Холокоста в восточноазиатских политических дискурсах» трех исследователей из Университета имени Бар-Илана: *Рана Шаули*, Алона Левковица и *Михал Зельцер-Лавид*). Нимрод Баранович сделал сообщение о политике властей КНР в Синьцзян-Уйгурском автономном районе, которое примыкало по тональности к социально-политическим китаеведческим секциям.

Две секции были корееведческими: на первой («Чудеса, утопии и мечты в развитии Южной Кореи», ведущая *Ирина Лиан*, Еврейский университет в Иерусалиме) обсудили социокультурные проблемы Республики Корея в наши дни и во второй половине XX в., на второй – корейскую традиционную культуру в ее связи с современностью («Культурное наследие в Корее», ведущий *Гай Подолер*, Хайфский университет).

На секции, организованной исследователями из Еврейского университета в Иерусалиме, – «Тайная жизнь перевода: литература, религия, история передачи знаний на Индонезийском архипелаге (XVIII–XX вв.)» (ведущая *Ронит Риччи*) – рассматривали разные аспекты индонезийской письменной культуры.

Как можно видеть, программа конференции была весьма насыщенной. Регламент позволял только краткие обсуждения докладов в ходе секций, из-за чего дискуссии почти неизменно переносились на время перерыва. Восстановление очного международного научного общения после пандемии, – стоит учесть, что на конференции практически отсутствовал гибридный формат, – явно способствовало большей интенсивности обмена мнениями и продуктивности полемики.

Информация для авторов

Научный журнал «Вестник культурологии» рецензируемое научное издание ИНИОН РАН.

Журнал учреждён в 1992 г. Выходит с периодичностью четыре номера в год.

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень ВАК рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки: 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология), 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки).

Полнотекстовый архив с 2009 г. размещен на сайте журнала: culturology-journal@inion.ru

Рукописи направляются в адрес редакции посредством системы подачи рукописей на сайте журнала по адресу: <https://culturology-journal.ru/authors.php>

– или на электронный адрес редакции журнала: culturology-journal@inion.ru в электронном виде в формате *.doc, *.docx или *.rtf.

К рассмотрению принимаются *ранее не опубликованные (и не находящиеся на рассмотрении* в других журналах и сборниках) научные статьи и аналитические обзоры.

Текст должен быть хорошо вычитан. Статьи, содержащие ошибки и опечатки, к рецензированию и публикации не принимаются.

Рукопись проходит обязательное рецензирование по модели «двойное слепое рецензирование». О результатах рецензирования автору сообщается по электронной почте.

Все поступившие в редакцию журнала научные статьи и аналитические обзоры проверяются на наличие плагиата.

Редакция оставляет за собой право на научную и литературную правку рукописи.

Право принятия решения о соответствии/несоответствии поступивших в редакцию статей профилю, концепции и тематике журнала

принадлежит главному редактору и ответственному редактору (редактору-составителю текущего номера).

Об очередности опубликования статей, получивших положительные отзывы рецензентов, принимает решение редколлегия.

Научные статьи и аналитические обзоры в журнале публикуются бесплатно.

Общий объем текста одной статьи / обзора не должен превышать 1 печатный лист.

Подробное описание процедуры работы над статьей, требования, предъявляемые к рукописям, тематика журнала, состав редколлегии и редакционного совета представлены на странице журнала на сайте журнала «Вестник культурологии» по адресу: <https://culturology-journal.ru>

В соответствии с договором оферты автор статьи / обзора предоставляет Издательству ИНИОН РАН на безвозмездной основе на срок действия авторского права, предусмотренного законодательством РФ, неисключительную лицензию на использование созданной автором статьи / обзора для опубликования в журнале.

В подтверждение своего согласия на публикацию в журнале автор направляет на электронный адрес редакции журнала: culturology-journal@inion.ru скан подписанного акцепта в формате PDF.

ВЕСТНИК КУЛЬТУРОЛОГИИ

Научный журнал

2023 – № 3 (106)

Контакты редакции: e-mail: culturology-journal@inion.ru

ИНИОН РАН. Отдел культурологии

Дизайн обложки А.А. Демочкина

Корректura, компьютерная верстка М.П. Крыжановская

Подписано к печати 25/IX.2023. Формат 60 x 84/16

Бум. офсетная № 1. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 15,1 Уч.-изд. л. 12,3

Тираж 350 экз. (1–100 – 1-й завод). Заказ №

**Институт научной информации
по общественным наукам РАН
(ИНИОН РАН)**

Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, В-418, ГСП-7, 117997

**Отдел печати и распространения
изданий**

Тел.: (925) 517-36-91

E-mail: inion-print@mail.ru

Отпечатано по гранкам ИНИОН РАН

ООО «Амирит»

410004, Саратовская обл., г. Саратов

ул. Чернышевского, д. 88, литера У

