



РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ им. А. И. ГЕРЦЕНА  
HERZEN STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY of RUSSIA

ISSN 2687-1262

**ЖУРНАЛ ИНТЕГРАТИВНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ КУЛЬТУРЫ**

**JOURNAL OF INTEGRATIVE CULTURAL STUDIES**

**T. 6 № 4 2024**

**Vol. 6 No. 4 2024**



1797

Российский государственный педагогический  
университет им. А. И. Герцена  
Herzen State Pedagogical University of Russia

ISSN 2687-1262 (online)  
[iik-journal.ru](http://iik-journal.ru)  
<https://doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4>  
2024. Том 6, № 4  
2024. Vol. 6, no. 4

## Журнал интегративных исследований культуры Journal of Integrative Cultural Studies

Свидетельство о регистрации СМИ [ЭЛ № ФС 77 - 74249](#),  
выдано Роскомнадзором 09.11.2018  
Рецензируемое научное издание  
Журнал открытого доступа  
Учрежден в 2018 году  
Выходит 4 раза в год  
16+

Mass Media Registration Certificate [EL No. FS 77 - 74249](#),  
issued by Roskomnadzor on 9 November 2018  
Peer-reviewed journal  
Open Access  
Published since 2018  
4 issues per year  
16+

Издательство РГПУ им. А. И. Герцена  
191186, г. Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48  
E-mail: [izdat@herzen.spb.ru](mailto:izdat@herzen.spb.ru)  
Телефон: +7 (812) 312-17-41

Publishing house of Herzen State Pedagogical  
University of Russia  
48 Moika Emb., Saint Petersburg 191186, Russia  
E-mail: [izdat@herzen.spb.ru](mailto:izdat@herzen.spb.ru)  
Phone: +7 (812) 312-17-41

Объем 2,32 Мб  
Подписано к использованию 27.12.2024

Published at 27.12.2024

При использовании любых фрагментов ссылка  
на «Журнал интегративных исследований культуры»  
и на авторов материала обязательна.

The contents of this journal may not be used in any way  
without a reference to the “Journal of Integrative Cultural  
Studies” and the author(s) of the material in question.

Редактор *Л. Г. Савельева*  
Редактор английского текста *К. Ю. Рыбачук*  
Корректор *М. С. Огуренкова*  
Оформление обложки *О. В. Рудневой*  
Верстка *Д. В. Романовой*



Санкт-Петербург, 2024  
© Российский государственный педагогический  
университет им. А. И. Герцена, 2024

### Редакционная коллегия

#### Главный редактор

А. М. Мосолова (Санкт-Петербург, Россия)

#### Зам. главного редактора

А. В. Бондарев (Санкт-Петербург, Россия)

#### Зам. главного редактора

А. Л. Вольский (Санкт-Петербург, Россия)

#### Зам. главного редактора

О. С. Сапанжа (Санкт-Петербург, Россия)

#### Ответственный редактор

Е. С. Корвацкая (Санкт-Петербург, Россия)

В. Г. Ананьев (Санкт-Петербург, Россия)

Е. И. Балакина (Барнаул, Россия)

Н. В. Беломестнова (Санкт-Петербург, Россия)

А. В. Венкова (Санкт-Петербург, Россия)

И. Н. Вольнов (Москва, Россия)

Л. В. Дмитриева (Санкт-Петербург, Россия)

А. И. Жеребин (Санкт-Петербург, Россия)

А.-К. И. Забулионите (Санкт-Петербург, Россия)

Я. С. Ивашченко (Санкт-Петербург, Россия)

Т. В. Игошева (Санкт-Петербург, Россия)

Е. Ю. Липец (Ростов-на-Дону, Россия)

М. Л. Магидович (Санкт-Петербург, Россия)

В. А. Мартынов (Омск, Россия)

В. Л. Мельников (Нижний Новгород, Россия)

Н. Г. Михновец (Санкт-Петербург, Россия)

Л. А. Прыткова (Бишкек, Кыргызстан)

С. А. Савицкий (Санкт-Петербург, Россия)

А. А. Суворова (Санкт-Петербург, Россия)

А. У. Уланова (Санкт-Петербург, Россия)

С. Л. Фокин (Санкт-Петербург, Россия)

С. О. Шведова (Санкт-Петербург, Россия)

А. В. Яковлев (Санкт-Петербург, Россия)

М. Н. Яковлева (Санкт-Петербург, Россия)

О. А. Янутш (Санкт-Петербург, Россия)

### Редакционный совет

#### Председатель ред. совета

Г. Г. Малинецкий (Москва, Россия)

И. М. Быховская (Москва, Россия)

А. Л. Вассоевич (Санкт-Петербург, Россия)

В. Э. Войцехович (Тверь, Россия)

А. А. Воскресенский (Санкт-Петербург, Россия)

Ж. Долгорсүрэн (Улан-Батор, Монголия)

Г. В. Драч (Ростов-на-Дону, Россия)

Е. Ю. Ендольцева (Москва, Россия)

А. В. Колесников (Санкт-Петербург, Россия)

И. В. Кондаков (Москва, Россия)

Т. А. Кошемчук (Санкт-Петербург, Россия)

Л. К. Круглова (Санкт-Петербург, Россия)

С. В. Лаврова (Санкт-Петербург, Россия)

Л. Н. Лetyагин (Санкт-Петербург, Россия)

И. В. Леонов (Санкт-Петербург, Россия)

А. А. Лисенкова (Санкт-Петербург, Россия)

Е. В. Листвина (Саратов, Россия)

Я. Марzieh (Тегеран, Иран)

Л. В. Никифорова (Санкт-Петербург, Россия)

А. А. Павильч (Минск, Республика Беларусь)

И. Б. Романенко (Санкт-Петербург, Россия)

А. А. Смирнова (Санкт-Петербург, Россия)

Д. Е. Фесенко (Москва, Россия)

А. А. Хлевов (Севастополь, Россия)

Н. А. Хренов (Москва, Россия)

### Editorial Board

#### Editor-in-chief

Lubov M. Mosolova (St Petersburg, Russia)

#### Deputy Editor-in-chief

Alexei V. Bondarev (St Petersburg, Russia)

#### Deputy Editor-in-chief

Alexei L. Volsky (St Petersburg, Russia)

#### Deputy Editor-in-chief

Olga S. Sapanzha (St Petersburg, Russia)

#### Executive Editor

Elena S. Korvatskaya (St Petersburg, Russia)

Vitaly G. Ananiev (St Petersburg, Russia)

Elena I. Balakina (Barnaul, Russia)

Nina V. Belomestnova (St Petersburg, Russia)

Alina V. Venkova (St Petersburg, Russia)

Ilya N. Volnov (Moscow, Russia)

Larisa V. Dmitrieva (St Petersburg, Russia)

Aleksey I. Zherebin (St Petersburg, Russia)

Audra-Christina I. Zabulionite (St Petersburg, Russia)

Yana S. Ivashchenko (St Petersburg, Russia)

Tatiana V. Igosheva (St Petersburg, Russia)

Ekaterina Yu. Lipets (Rostov-on-Don, Russia)

Marina L. Magidovich (St Petersburg, Russia)

Vladimir A. Martynov (Omsk, Russia)

Vladimir L. Melnikov (Nizhny Novgorod, Russia)

Nadezhda G. Mikhnovets (St Petersburg, Russia)

Lyudmila A. Prytkova (Bishkek, Kyrgyzstan)

Stanislav A. Savitsky (St Petersburg, Russia)

Anna A. Suvorova (St Petersburg, Russia)

Alina U. Ulanova (St Petersburg, Russia)

Sergey L. Fokin (St Petersburg, Russia)

Svetlana O. Shvedova (St Petersburg, Russia)

Alexey V. Yakovlev (St Petersburg, Russia)

Maria N. Yakovleva (St Petersburg, Russia)

Olga A. Yanutsh (St Petersburg, Russia)

### Editorial Council

#### Chairman of the Council

Georgiy G. Malinetskiy (Moscow, Russia)

Irina M. Bykhovskaya (Moscow, Russia)

Andrey L. Vassoyevich (St Petersburg, Russia)

Vyacheslav E. Wojciechowicz (Tver, Russia)

Alexey A. Voskresensky (St Petersburg, Russia)

Zhamyan Dolgorsuren (Ulan Bator, Mongolia)

Gennadiy V. Drach (Rostov-on-Don, Russia)

Ekaterina Yu. Endoltseva (Moscow, Russia)

Andrey V. Kolesnikov (St Petersburg, Russia)

Igor V. Kondakov (Moscow, Russia)

Tatyana A. Koshemchuk (St Petersburg, Russia)

Larisa K. Kruglova (St Petersburg, Russia)

Svetlana V. Lavrova (St Petersburg, Russia)

Lev N. Letyagin (St Petersburg, Russia)

Ivan V. Leonov (St Petersburg, Russia)

Anastasiya A. Lisenkova (St Petersburg, Russia)

Evgenia V. Listvina (Saratov, Russia)

Marzieh Yahyapour (Tehran, Iran)

Larisa V. Nikiforova (St Petersburg, Russia)

Alexandr A. Pavilch (Minsk, Belarus)

Inna B. Romanenko (St Petersburg, Russia)

Alla A. Smirnova (St Petersburg, Russia)

Dmitry E. Fesenko (Moscow, Russia)

Alexander A. Khlevov (Sevastopol, Russia)

Nikolai A. Khrenov (Moscow, Russia)

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Теория и история культуры, искусства</b> .....	<b>284</b>
<i>Войцехович В. Э.</i> Онто-аксиологическое измерение пространства культуры. ....	284
<i>Тхагапсоев Х. Г.</i> Этнический фактор в культурно-цивилизационном бытии России и глобального мира .....	293
<i>Волкова Е. А.</i> Шаманизм в Республике Алтай: от мифов к религиозному учению .....	302
<i>Дмитриева Л. В., Чистова А. Д.</i> Некрополи Херсонеса как сакральный культурный ландшафт. ....	308
<b>Имена и портреты</b> .....	<b>319</b>
<i>Мосолова Л. М.</i> Андрей Леонидович Вассоевич: грани одаренности и труда. ....	319
<b>Русская литература и литературы народов Российской Федерации</b> .....	<b>327</b>
<i>Галай В. Д., Евдокимова О. В.</i> Феномен «понимание» в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» в ракурсе «Рабочих записей 60-х — начала 70-х годов» М. М. Бахтина .....	327
<i>Кузьмина М. Д.</i> Топика проповеди и притчи в семейной переписке В. Г. Белинского .....	335
<b>Литературы народов мира</b> .....	<b>345</b>
<i>Епланов Д. В.</i> Проблема прецедентного образа в «армейской трилогии» Дж. Джонса .....	345

## CONTENTS

<b>Theory and History of Culture and Art</b> .....	<b>284</b>
<i>Voitsekhovich V. E.</i> The onto-axiological dimension of the cultural space .....	284
<i>Tkhagapsoev Kh. G.</i> Ethnic factor in the cultural and civilizational existence of Russia and the global world.....	293
<i>Volkova E. A.</i> Shamanism in the Altai Republic: From myths to religious teachings.....	302
<i>Dmitrieva L. V., Chistova A. D.</i> Necropolises of Chersonesos as a sacred cultural landscape .....	308
<b>Names and portraits</b> .....	<b>319</b>
<i>Mosolova L. M.</i> Andrey Leonidovich Vassoevich: The facets of giftedness and work .....	319
<b>Russian literature and Literatures of the peoples of the Russian Federation</b> .....	<b>327</b>
<i>Galaj V. D., Evdokimova O. V.</i> The phenomenon of understanding in F. M. Dostoevsky's novel <i>The Adolescent</i> from the perspective of 'Working Notes from the 1960s and Early 1970s' by M. M. Bakhtin .....	327
<i>Kuzmina M. D.</i> The topic of sermons and parables in the family correspondence of V. G. Belinsky ...	335
<b>Literatures of the peoples of the world</b> .....	<b>345</b>
<i>Eplanov D. V.</i> The precedent image in the World War II trilogy by J. Jones.....	345



Check for updates

Теория и история культуры, искусства

УДК 130.2

EDN GEOASD

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-284-292>

## Онто-аксиологическое измерение пространства культуры

В. Э. Войцехович <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Тверской государственный университет, 170100, Россия, г. Тверь, ул. Желябова, д. 33

### Для цитирования:

Войцехович, В. Э. (2024) Онто-аксиологическое измерение пространства культуры. *Журнал интегративных исследований культуры*, т. 6, № 4, с. 284–292. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-284-292>  
EDN GEOASD

**Получена** 24 сентября 2024;  
прошла рецензирование  
15 октября 2024; принята  
20 октября 2024.

**Финансирование:** Исследование не имело финансовой поддержки.

**Права:** © В. Э. Войцехович (2024). Опубликовано Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена. Открытый доступ на условиях лицензии ССВУ-NC 4.0.

**Аннотация.** Цель статьи — ввести понятие «аксиологические координаты культуры». Задачи: 1) выделить в понятии культуры ее сущность — «Культ Света», 2) обосновать тезис о положительной и отрицательной сторонах культуры, т. е. способствующей сохранению и развитию homo sapiens либо уничтожающей человека, 3) ввести ценностную ориентацию, жизненные координаты личности, ее направленность на Свет или тьму, 4) проанализировать понятие культурологии как потенциальное мировоззрение и как науку гуманитарного типа.

Рассматриваются 2 подхода к определению культуры — широкий, «поверхностный» и узкий, сущностный. Согласно второму сущность культуры — это «Культ Света», т. е. поддержка всего положительного, ведущего к сохранению и развитию homo sapiens. И. Кант и его последователи вводят систему идеалов и ценностей культуры. Систему составляют «Истина, Добро, Красота». Автор расширяет систему идеалами «Любовь, Вера в Высшее». Система противоположных ценностей, или «антикультура», — «ложь, зло, безобразное, ненависть, вера в сатану». Явно или неявно ей следует та часть социума, которая способствует деградации и самоуничтожению и личности, и нашего биовида в целом. Вводится понятие «пространство культуры», которое образует совокупность любых мыслей и действий человека. В данном пространстве личность, находящаяся в процессе свободного выбора жизненного пути, ориентируется либо на «Свет», либо на «тьму» (положительную или отрицательную систему ценностей).

Рассматривается сознание как источник культурной деятельности. Аргументируется тезис о невозможности логического определения сознания на основе сознания. Необходимо более общее понятие-образ «Сверх-сознание». Отсюда делается вывод о возможности иных типов сознания и культуры, принципиально отличающихся от человеческих. Культурология рассматривается в двух различных смыслах — как мировоззренческое учение и как научно-гуманитарная теория.

**Ключевые слова:** культура, Свет, система ценностей, сознание, культурология

# The onto-axiological dimension of the cultural space

V. E. Voitsekhovich ✉<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Tver State University, 33 Zhelyabova Str., Tver 170100, Russia

**For citation:** Voitsekhovich, V. E. (2024) The onto-axiological dimension of the cultural space. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 6, no. 4, pp. 284–292. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-284-292>  
EDN GEOASD

**Received** 24 September 2024;  
reviewed 15 October 2024;  
accepted 20 October 2024.

**Funding:** The study did not receive any external funding.

**Copyright:** © V. E. Voitsekhovich (2024). Published by Herzen State Pedagogical University of Russia. Open access under [CC BY-NC License 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

**Abstract.** The purpose of this article is to introduce the concept of ‘axiological coordinates of culture’. It has the following objectives: 1) identify its meaning for the concept of culture — the ‘Cult of Light’; 2) provide a rationale for the positive and negative sides of culture as a contributor to the preservation and development of homo sapiens or destruction of man and our biospecies; 3) introduce value orientation, vital coordinates of the personality and its orientation towards Light or darkness; 4) analyze the concept of cultural studies as a potential worldview and humanitarian type of science. In our research, we have examined two approaches to the definition of culture — a broad, or ‘superficial’ one, and a narrow, or essential one. According to the latter, the meaning of culture is the ‘Cult of Light’, i. e. support of all positive things leading to the preservation and development of homo sapiens. I. Kant and his followers offer a system of cultural ideals and values, which consists of ‘Truth, Goodness and Beauty’. We complement this system with the ideals of ‘Love and Faith in the Supreme’. The system of opposing values, or ‘anti-culture’, is ‘lies, evil, ugliness, hatred and faith in Satan’. It is explicitly or implicitly followed by that part of society that contributes to the degradation and self-destruction of both the individual and our biospecies as a whole. We also introduce the concept of ‘cultural space’, which forms the totality of any thoughts and actions of a person. Within this space, a person who is freely choosing his/her life path is guided either by ‘Light’ or ‘darkness’ (a positive or negative value system). Our study also focuses on consciousness as a source of cultural activity. Cultural studies are considered in two different senses — as a worldview teaching and as a scientific and humanitarian theory.

**Keywords:** culture, Light, value system, consciousness, cultural studies

«И свет во тьме светит,  
и тьма не объяла его»  
Евангелие от Иоанна. Гл.1.

## Проблема

Современное человечество находится на перепутье: либо идти вслед за Западом по пути технизма, внешнего развития человека, тьмы, либо по пути духовного, внутреннего развития, Света. Раскол человечества на Запад (США с сателлитами) и Восток (Россия, Арабо-Мусульманский мир, Индия, Китай с союзниками и др.), провоцируемый экспансионистской агрессивностью Запада, может привести к III Мировой войне и гибели, в лучшем случае многотысячелетней деградации нашего биовида. Лишь высшие достижения культуры в философии, религии, искусстве, науке и управлении могут остановить попытки эгоистичных западных элит подчинить инакомыслящие культуры и заодно все человечество. Наиболее ярко проявляется эта противоположность в проблемном поле культуры.

Отсюда важнейшая задача научного сообщества: выяснить, в чем сущность культуры, в чем

ее значение для сохранения и развития биовида homo sapiens.

## Культура как «Культ Света»

На обыденном уровне термин «культура» понимают в основном как искусство. Но для науки и философии это слишком неглубоко, поверхностно. Поэтому далее рассмотрим научный смысл термина.

Среди сотен определений, метафор, образов термина «культура» выделяются два основных смысла: широкий и узкий.

Широкое понимание термина «культура» означает ухаживание, заботу (первоначально о растениях).

Узкое, идущее из древнейших учений, понимание означает «Культ Света, или Поклонение Свету». Известный художник, мыслитель, знаток Индии Н. К. Рерих так характеризует культуру: «Культура есть почитание Света. Культура есть

любовь к человеку. Культура есть благоухание, сочетание жизни и красоты. Культура есть синтез возвышенных и утонченных достижений. Культура есть оружие Света. Культура есть спасение» (Рерих 1991, 63).

Термин «Свет» понимается в духовном смысле, как источник реальности, жизни, любви, Блага, чем для последователей индуизма является Брахма, для христиан Святая Троица, для мусульман Аллах.

Образ Света как источника всего существующего известен из наиболее древних доступных нам текстов, написанных согласно легендам Гермесом Тримегистом (египетским пророком, мыслителем, ученым) за тысячи лет до Христа. В «Поймандре» (первом из произведений Герметического корпуса) постулируется главный принцип герметизма: «Бог = Ум = Отец = Свет» (Гермес 1996; Шабуров 1982; 2010).

Поэтому образ Света вошел во многие последующие мифы, религии, философские учения, в том числе в учение о культуре.

В культурологии до сих пор то явно, то неявно смешиваются узкое, древнейшее понимание культуры и широкое, более позднее.

Большинство современных культурологов понимают культуру в широком смысле (Маркарян 2014; Мосолова 2017). Однако в этом подходе есть трудности.

Широкое понимание культуры, закрепилось на Западе\* и привело к признанию культурными ЛЮБЫХ мыслей и действий человека — как положительных, так и отрицательных. В частности, безнравственных, преступных, сатанинских (в религиозном смысле), ведущих к самоуничтожению человека. Широкое понимание культуры есть среди отдельных мыслителей разных цивилизаций, но наиболее влиятельным оно стало на Западе.

Узкое, сущностное понимание разделило мысли и действия на культурные и антикультурные, положительные и отрицательные, на ведущие к Свету, способствующие сохранению и развитию человека, и ведущие к тьме, уничтожающие человечество.

Культуру в широком смысле назовем «культурным пространством», допускающим любые мысли и действия человека и общества. Сущность же культуры — «Поклонение Свету». Сущность — структурообразующий элемент, ядро культурного пространства.

В отличие от политической элиты ведущие мыслители многих стран поддерживают не широкое, а узкое, сущностное понимание культуры. Такими Сократ, Платон, Фома Аквинский, Г. Лейбниц, И. Кант, Г. Фихте, Г. Гегель, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев.

Еще в XVII–XIX вв. И. Кант и его последователи (например, В. Виндельбанд) пришли к более конкретному, аксиологическому толкованию культуры как системы ценностей, главные из которых «истина», «добро», «красота» — идеалы познания, нравственности, искусства. От себя добавлю «любовь» и «Высшее» (Абсолют, Творец). Именно они и составляют сущность культуры в положительном понимании (в противоположность «антикультуре»).

Вслед за великими мыслителями **назовем культурой те мысли и действия живого разумного существа (человека, общества, человечества, иных разумных существ), которые способствуют развитию высших духовных идеалов и ценностей, его приближению к Свету, Абсолюту.**

*Антикультурой назовем всё, что препятствует движению к Абсолюту, удаляет от него, развивает антиценности (ложь, зло, безобразное, ненависть, «анти-Абсолют»).* Метафорами последнего являются сатана, дьявол, Люцифер и т. п.

Подобная схема присутствует в мифологии большинства народов планеты Земля, согласно которым существуют три главных мира: верхний, средний и нижний. Верхний — мир богов, ангелов, святых, живущих в любви, красоте, гармонии, в Раю. Средний — мир людей. Нижний — мир злых существ, живущих в ненависти, дисгармонии, безобразном, в аду. Эту картину мира поддерживают и ряд авторов XX в. (Андреев 1991).

## Онто-аксиологическое измерение культурного пространства

Отсюда общая схема «системы координат» в пространстве культуры, т. е. жизненного ориентира личности, выбирающей жизненный путь: стремиться к добру или злу, духовному или бездуховному, к Свету или тьме. Здесь пространство культуры понимается в широком смысле, как любая мысль и действие человека.

Например, согласно христианской теологии, Бог дал человеку свободу, возможность выбирать между добром и злом без ограничений. Личность может выбирать тот или иной идеал и приближаться либо к Свету, либо к тьме.

\* Термин «Запад» понимается здесь политологически. Это в основном страны Западной Европы, Северной Америки и их сателлиты.



Наиболее характерный тип деятельности, ведущей к Свету, — творчество, создание нового — того, чего не было ранее в культуре (Бердяев 2024).

Новое — та мыслеформа, переживание, образ, вещь, которые были неизвестны, отсутствовали в памяти индивида, общества, возможно, даже человечества. При этом, как это ни парадоксально, новое может быть полезным, нейтральным (бесполезным) и даже вредным.

Творчество возможно в любой области — духовной, интеллектуальной, научной, художественной, воспитательной, материальной, технической, производственной и т. п.

Поэтому предлагаемые онто-аксиологические координаты культурного пространства могут быть помимо направлений «Свет и тьма» разложены и по другим, более частным измерениям — религиозным, эстетическим, национальным, воспитательным, историческим и т. д.

Творчество начинается с противоречия, удивления, вопроса, проблемы, задачи, которую необходимо решить. Затем идет поиск решения. Если он найден, то решение осознается как мыслеформа. Она может быть уже известной человеку или неизвестной, новой.

Творчество может быть внешним или внутренним. Внешнее способствует социальным преобразованиям, улучшению общества. Это открытия в науке, искусстве, эзотерике, религии, которые совершают ученые, деятели искусства, создатели религий и духовных течений, социальные реформаторы, гуманисты. Внутреннее творчество — индивидуальное преобразование самого себя, это открытия в собственной душе, избавление от недостатков души (психики) и духа. Этим заняты люди глубоко, искренне верующие — монахи, святые, аскеты, йоги и т. п.

В противоположность им существа, выбравшие движение к тьме, занимаются как бы «антидеятельностью» — изъятием энергии, даже жизни у существ среднего мира (людей) и «антитворчеством»: созданием новых способов изъятия энергии. Антитворчество — всегда вторично, это «тьма» подлинного «Светлого» творчества, т. к. состоит в отрицательном повторении, т. е. «переворачивании» методов нормального творчества. «Работа» в культурном «антимире», в аду, также делится на два класса — внешний и внутренний. Внешнее изъятие основано на агрессии, насилии, производимом преступником в противоречии с желаниями жертвы. Это насильники, грабители, убийцы. Внутреннее изъятие основано на добровольной отдаче жертвой энергии, имущества, времени, жизни. Основано на лжи, несправедливости,

пропаганде зла, безобразного, ненависти, отщепенности, поклонении Маммоне (злату, деньгам). Это мошенники, извращенцы, «вампиры» в широком смысле слова (Андреев 1991; Войцехович 1997).

Вторичность антитворчества видна на примере криминальной деятельности. Сначала подлинный, «светлый» гений делает открытие (в религии, науке, технике, искусстве), а затем вслед за положительным применением может появиться отрицательное, преступное. Но не наоборот, — то же самое изложено в мировых религиях. Сначала Творец создает ангелов, природу, человека, а затем один из ангелов (сатана) впадает в гордыню, считая себя равным Творцу, соблазняет Еву и Адама, т. е. проверяет людей на духовную чистоту. Деятельность сатаны вторична, т. к. дьявол — как бы тень (иллюзия) Бога.

Современный пример: в XX в. открыты информационные технологии, интернет, которые принесли пользу экономике, политике, науке, СМИ, коммуникации между людьми. Вслед за положительным применением этих открытий возникло отрицательное: в области обмена информацией появились преступники в области IT — лжецы, мошенники, грабители, развратники, изобретатели и распространители фейков и дипфейков (лжи, зла, уродства, ненависти) в массовом сознании.

Отсюда видно, что с точки зрения величайших мыслителей сущность человека — Свет (Ахурмазда, Аллах, Дао, Абсолют). Наш биовид относится к семейству Света. Человек, уходящий от него, перерождается в существо тьмы.

Поэтому с позиций онтологии и аксиологии в общекультурном пространстве есть противоположный Свету ценностный идеал — «тьма». Он упоминается в мифологии всех народов как нижний мир, мир «голодных духов», бесов, падших ангелов, вампиров, живущих за счет изъятия отрицательной энергии у существ верхних миров.

## Сознание

Культура появилась вследствие развития сознания. Многие считают его неотъемлемым свойством (атрибутом) человека.

Хотя по утверждениям психологов, нейрофизиологов, физиков, даже математиков, они исследуют сознание, на самом деле они изучают не сознание как целое, а отдельные свойства высшей психической деятельности, физиологию мозга и т. п., т. е. исследуют мышление, бессознательное, психические болезни, связи тела

и души, влияние электромагнитного поля на мышление, память, ощущения.

Поэтому термин «сознание» для ученых остается интуитивным образом, метафорой, но не понятием. Как целое оно остается тайной.

Согласно Аристотелю любое определение есть понятийное отношение «вид — род», т. е. если есть понятие А (род), то приписывание А отдельного свойства дает его частный случай В.

Все остальные варианты якобы «определений» это метафоры, интерпретации, туманные образы, раскрывающие выделенные свойства, но не сущность понятия. **Определить сознание на основе сознания невозможно.** Необходима более общая мыслеформа, выходящая за рамки сознания. Именно так поступали Платон, Аристотель, Г. Лейбниц, И. Кант, Г. Фихте, Г. Гегель, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и другие.

Например, в «Монадологии» Лейбниц как бы соединяет атомизм с платонизмом, с аристотелизмом и получает самую общую мыслеформу «монада» (духовный атом). Его аналогами в христианской теологии являются дух, в буддистской атман. Бытие сводится к множеству монад: низшая, наиболее примитивная монада у камня, более развитая у растения («растущего камня»), еще выше у животного («бегающего растения»), затем человека («разумного животного»). Даже Бог — монада, творящая более простые монады. Тогда, согласно Лейбницу, сознание — свойство монады человека.

Более наглядно сущность сознания как Я выразил Фихте: Сверх-Я может познать Я, Сверх-Сверх-Я может познать Сверх-Я и т. д. По Фихте «Я не способен познать Я». Необходимо Сверх-Я.

Может ли человек достигнуть уровня Сверх-Я? По Гегелю, ДА. В процессе развития сознание усложняется, обогащается свойствами, растет «количественно», и неизбежно происходит скачок качества, скачок от Я к Сверх-Я. Подобный скачок Ф. Ницше назвал «Der Uebermensch» (сверхчеловек, вышедший за пределы добра и зла). Согласно В. С. Соловьеву, скачок происходит прямо противоположным образом: человек поднимется до Богочеловека, наш род до Богочеловечества, до высшего, божественного уровня добра.

## Сознание и не-сознание

Если следовать Фихте, то Сверх-Я содержит не только свой частный, упрощенный случай человеческого Я, но и множество других частных случаев (того же уровня общности, что и Я). Их

условно можно назвать «не-Я<sub>1</sub>», «не-Я<sub>2</sub>», «не-Я<sub>3</sub>»... Это сознания других типов, нечеловеческие, негуманоидные, которые могут возникнуть на базе других тел — камня, растения, животного, а также насекомых, грибов, океанов, планет, звезд и т. п. Возможно, и искусственное сознание, создаваемое человеком на базе искусственного интеллекта. Если он будет независим и развиваться, то может достигнуть уровня сознания (в смысле Фихте). Но это будет Я нечеловеческого типа. Отсюда следует, что 1) культура как порождение сознания может быть человеческой, нечеловеческой, постчеловеческой (об этом писал Ницше: «Человеческое, слишком человеческое»), 2) на уровне Сверх-Я, где может возникнуть «Сверхкультура», высший аналог человеческой культуры, пока недоступный нам.

## Развитие культуры как восхождение к Сверх-Я, Свету, Абсолюту

Исторически, за последние 3 тысячи лет сложились базовые способы развития и совершенствования культуры (как восхождения к Свету): мифология, религия, эзотерика, философия и связанные с ними искусство, наука, социальное управление, воспитание, образование и другие. Все они в своих лучших образцах — пути к Единому, Высшей любви, гармонии, к Творцу, Абсолюту.

## Культурология как мировоззрение и как наука

Отсюда ясно, что культурология выступает в роли «всеобщего знания» (философии, особенно аксиологии), то в роли частного знания (науки, особенно гуманитаристики).

*Культурология как мировоззрение.* Это представление обо всем существующем, его познании и ценностях с целью сохранения и развития нашего биовида при движении к Свету. Сюда относятся те мыслеформы (мифы, сказания, традиции, религии, эзотерические учения, философские концепции, наука, искусство), которые усиливают жизнеспособность homo sapiens и развивают духовность.

Культурология сама входит в культуру (К), вследствие чего возникают логические парадоксы — мировоззренческие и научные:

1. Если культура есть бытие, то невозможно его определение, т. к. нет рода по отношению к К. 300 «определений» — не определения, а образы, метафоры, раскрывающие отдельные частные свойства, но не культуру в целом.

2. Классическая логика не применима к культуре. Логика — ее часть, поэтому применение логики к культуре (частного к общему) создает противоречия.
3. Наиболее явно противоречия создает 1-й закон логики — закон тождества.

Для описания К необходима логика Гераклита («Всё есть движение»), логика движущихся понятий (Войцехович, Малинецкий 2023). Наиболее близка к ней диалектическая логика, введенная Г. Гегелем.

*Культурология как наука.* Это гораздо более узкое знание. Данная наука входит в эмпирический уровень познания подобно естествознанию, техникзнанию и гуманитаристике. Но не математике и логике, у которых нет эмпирического уровня исследования, нет ощущений, только рациональное мышление.

Специфика культурологии как науки состоит в том, что в ней (как и любой гуманитарной науке) господствует познавательное отношение  $S \rightarrow S$  (субъект изучает субъект, как другой ( $S_1 \rightarrow S_2$ ), так и самого себя ( $S_1 \rightarrow S_1$ )).

В то же время в физике господствует схема  $S \rightarrow O$ . Ученый  $S$  изучает независимый от него объект  $O$ , ищет ОБЪЕКТИВНУЮ истину.

Отсюда в гуманитаристике противоречия и парадоксы.

Пример 1. Человек  $A$  исследует свой характер, внутренний мир. Устанавливает психический тип (скажем, интроверт), интеллект (например, 140 по тесту Айзенка) и т. п. Кто, какой субъект анализирует характер  $A$ ? Обычный ответ «Сам человек» неудовлетворителен для ученого, т. к. необходимо отношение  $S_1 \rightarrow O (S_2)$ . Кто-то внутри человека исследует его психику. Кто этот субъект? Душа, дух, внешний наблюдатель, внутренний наблюдатель? Для атеистов удовлетворительного ответа нет. Для верующих есть — дух (для Лейбница — монада, для буддистов — атман).

Пример 2. Лев Толстой написал «Анну Каренину». Литературоведам известно, что в начале работы над романом писатель предполагал, что после увлечения Вронским Анна вернется к сыну и мужу. Нарру end. Однако в процессе написания Анна стала независимой от Толстого, писатель вынужден был подчиниться строптивой Анне и довести ее до самоубийства. Близкие люди свидетельствуют, что после завершения романа писатель долго плакал и не мог работать продолжительное время. Идя вслед за Анной, Толстой сделал гениальный роман.

Какие субъекты здесь взаимодействовали? Писатель  $\rightarrow$  Анна, Анна  $\rightarrow$  писатель, писатель  $\rightarrow$  читатель, критик  $\rightarrow$  читатель и т. д. Отсюда вопросы: кто автор романа как переживания

данной истории? Лев Толстой или не только? Можно ли считать соавторами Анну, читателей, критиков, которые влияли на писателя?

Отсюда видно, что в культурологии и гуманитарии существует множество противоречий, вопросов, парадоксов, что является признаком приближающейся смены культурологической парадигмы (подобно тому, как это всегда происходило в естествознании — согласно Т. Куну).

Если в России это чувствует часть ученых, то в западной гуманитаристике сегодня почти исчезли поиски нового. Акцент сдвинулся от движения к покою, от новаторства к коммуникации, от творческих поисков ученого-гуманитария (открытия нового знания) к интерпретации старых парадигм (Щитцова, Гумбрехт 2022).

В естественных же науках до сих пор господствует отношение  $S \rightarrow O$  (субъект изучает независимый от него объект). Однако развитие неклассической и особенно постнеклассической науки (квантовой теории, синергетики, антропного принципа, виртуалистики, теории сложности) сблизило естествознание и гуманитаристику, т. к. внутри объекта  $O$  появился субъект  $S$ , поэтому  $S \rightarrow O(S)$  (Малинецкий, Войцехович и др. 2021; Лефевр 2005).

Культурология как наука имеет эмпирический и теоретический уровни исследования. Эмпирический — это поиск и исследование материальных вещей прошлого, относящихся к жизни тех или иных народов, собирание артефактов, также мифов и легенд, рукописей, установление тенденций, закономерностей.

Затем следует индуктивное обобщение закономерностей эволюции культуры народов, их систем ценностей, мифов, религий, искусства, науки, экономики, политики. Главные методы эмпирического исследования — ощущение, индукция, аналогии, интерпретации.

Теоретический уровень — это главным образом:

1) изучение и обобщение эмпирического знания, построение общих схем функционирования и развития культур разных народов и человечества в целом;

2) выведение дедуктивных следствий из гипотез, схем, теорий, признанных научным сообществом в данную эпоху, систематизация знания, объяснение событий прошлого и прогнозирование событий будущего. Ведущие методы теоретической культурологии — умозрение, дедукция, инсайт, выдвижение конструктов, гипотез, аналогии, метафоры (Lakoff, Johnson 1980).

Теоретическая культурология сближается с мировоззрением, т. к. создает собственную картину реальности (пока только социальной,

но в дальнейшем претендующей и на природу в связи со спецификой постнеклассической науки).

В настоящее время проблемное поле культуры описывается и культурологией, и ее основанием — философией культуры. Однако, возможно, появится и промежуточный мысленный образ — «гуманитарно-культурная картина мира». В нее могут войти в обобщенном виде не только социальная жизнь людей, но и антропо-гуманитарная оценка и природы, и процесса познания бытия в целом, в том числе в духе русских и французских космистов — Н. Ф. Федорова, В. И. Вернадского, П. Тейяра де Шардена, а также антропного принципа (Войцехович 2007). Сегодня, в связи с развитием космических исследований интерес к «культур-космизму» возрождается (Колесников 2022).

Процесс гуманитаризации естественных наук и математики проявился в неклассической и постнеклассической науке. В начале XX в. в неклассической науке (теории относительности и квантовой теории), в интерпретациях теорий возникают субъекты, без которых теория невозможна. Эти субъекты, метафорически выражаясь, «космические» наблюдатели, постоянно присутствующие в природе независимо от людей (Лефевр 2005) и появляющиеся даже в математике. В 1908 г. математик Л. Э. Я. Брауэр открывает интуиционизм, в котором вводит «свободно становящиеся последовательности» и Творца (Гейтинг 1965). Д. Гильберт создает метаматерику, сходную по свойствам с субъектом и производящую оценку объектной теории, исходя из субъективных оснований, выбираемых ученым. Появляется, так сказать, «гуманитарная математика» (Войцехович 1990). Во второй половине прошлого века складывается постнеклассическая наука — антропный

принцип, синергетика, виртуалистика, теория сложности. В них проявляются субъектно-ценностные аспекты природы (Малинецкий и др. 2021). Возможно, эти тенденции — начало эпохи новой «субъективизации» культурной жизни и познания в целом.

## Заключение

Культура в своем узком, сущностном, фундаментальном смысле есть «Поклонение Свету» (следование Богу, Абсолюту). Она способствует сохранению и развитию нашего биовида. Широкая интерпретация культуры как любых мыслей и действий поверхностна, вносит в культуру не только положительный, но и отрицательный смысл (аморальные, преступные действия, ведущие к деградации и даже самоуничтожению человечества).

Человек свободно выбирает то или иное мировоззрение, положительную или отрицательную систему ценностей. Базисом культуры является сознание, понимание «Я есть». Но определить сознание в рамках сознания невозможно. Требуется, так сказать, «Сверхсознание». Учение о культуре (культурологию) можно рассматривать по-разному — и как мировоззрение, и как науку, а в будущем и как «гуманитарно-культурную картину мира».

## Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов.

## Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest, either existing or potential.

## Литература

- Андреев, Д. А. (1991) *Роза мира*. М.: Прометей, 288 с.
- Бердяев, Н. А. (2024) *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*. М.: Академический проект, 346 с.
- Войцехович, В. Э. (1990) Становление и развитие математической теории. *Философские науки*, № 12, с. 93–100.
- Войцехович, В. Э. (1997) Философия преступности. В кн.: *Международное сотрудничество правоохранительных органов в борьбе с организованной преступностью и наркобизнесом. Материалы научно-практической конференции*. Ч. 6. СПб.: Санкт-Петербургский университет Министерства внутренних дел Российской Федерации, с. 78–83.
- Войцехович, В. Э. (2007) Антропный принцип как философско-математическая проблема: существует ли число человека? *Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия*, № 3 (31), с. 23–32.
- Войцехович, В. Э., Малинецкий, Г. Г. (2023) *Логика. Математика. Рационализм: от Парменида к Гераклиту*. М.: Изд-во Института прикладной математики им. М. В. Келдыша РАН, 44 с. <https://doi.org/10.20948/rgr-2023-15>

- Гейтинг, А. (1965) *Интуиционизм*. М.: Мир, 200 с.
- Гермес Трисмегист (1996) Поимандр. В кн.: И. Т. Касавин (ред.). *Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV веков*. М.: Республика, с. 20–24.
- Колесников, А. В. (2022) *Киберкосмизм. Цифровая философия темпорального универсума*. Минск: Беларуская навука, 315 с.
- Лефевр, В. А. (2005) *Космический субъект*. М.: Когито-Центр, 222 с.
- Малинецкий, Г. Г., Войцехович, В. Э., Вольнов, И. Н. и др. (2021) *Красота и гармония в цифровую эпоху. Математика — искусство — искусственный интеллект. Будущее и гуманитарно-технологическая революция*. М.: ЛЕНАНД, 240 с.
- Маркарян, Э. С. (2014) *Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи*. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 656 с.
- Мосолова, Л. М. (2017) Культурология в системе междисциплинарных исследований. *Ярославский педагогический вестник*, № 5, с. 247–251.
- Рерих, Н. К. (1991) *Твердыня пламенная*. Рига: Виеда, 272 с.
- Шабуров, Н. В. (1982) Философия и миф в герметическом корпусе (Corpus hermeticum I, VI, IX). В кн.: *Из истории философского наследия древнего Средиземноморья. Ч. 2*. М.: [б. и.], с. 120–134.
- Шабуров, Н. В. (2010) Герметизм. *Электронная библиотека Института философии РАН*. [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH014ebb5cae6ca7ba2a6dbd4e> (дата обращения 20.08.2024).
- Щитцова, Т., Гумбрехт, Г. У. (2022) Постлингвистический поворот в философии и задачи гуманитарных наук в современную эпоху. *Topos*, № 2, с. 125–152.
- Lakoff, G., Johnson, M. (1980) *Metaphors we live by*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 242 p.

## References

- Andreev, D. L. (1991) *Roza mira [Rose of the world]*. Moscow: Prometheus Publ., 288 p. (In Russian)
- Berdyayev, N. A. (2024) *Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka [The meaning of the creative art]*. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 346 p. (In Russian)
- Hermes Trismegistus (1996) Poimander [Poimandres]. In: I. T. Kasavin (ed.). *Znanie za predelami nauki. Mistitsizm, germetizm, astrologiya, alkhimiya, magiya v intellektual'nykh traditsiyakh I–XIV vekov [Knowledge beyond science. Mysticism, hermeticism, astrology, alchemy, magic in intellectual traditions of the I–XIV centuries]*. Moscow: Respublika Publ., pp. 20–24. (In Russian)
- Heyting, A. (1965) *Intuitionizm [Intuitionism]*. Moscow: Mir Publ., 200 p. (In Russian)
- Kolesnikov, A. V. (2022) *Kiberkosmizm. Tsifrovaya filosofiya temporal'nogo universuma [Cybercosmism. The digital philosophy of the temporal universe]*. Minsk: Belaruskaya navuka Publ., 315 p. (In Russian)
- Lakoff, G., Johnson, M. (1980) *Metaphors we live by*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 242 p. (In English)
- Lefebvre, V. A. (2005) *Kosmicheskij sub'ekt [Space subject]*. Moscow: Kogito-Tsentr Publ., 222 p. (In Russian)
- Malinetsky, G. G., Voitsekhovich, V. E., Vol'nov, I. N. et al. (2021) *Krasota i garmoniya v tsifrovuyu epokhu. Matematika — iskusstvo — iskusstvennyj intellekt. Budushchee i gumanitarno-tekhnologicheskaya revolyutsiya [Beauty and harmony in the digital age. Mathematics — art — artificial intelligence. The future and the humanitarian-technological revolution]*. Moscow: LENAND Publ., 240 p. (In Russian)
- Markaryan, E. S. (2014) *Izbrannoe. Nauka o kul'ture i imperativy epokhi [Selected works. The science of culture and the imperatives of the era]*. Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 656 p. (In Russian)
- Mosolova, L. M. (2017) *Kul'turologiya v sisteme mezhdistsiplinarnykh issledovanij [Cultural studies in the system of interdisciplinary research]*. *Yaroslavskij pedagogicheskij vestnik — Yaroslavl Pedagogical Bulletin*, no. 5, pp. 247–251. (In Russian)
- Roerich, N. K. (1991) *Tverdnyya plamennaya [Fiery stronghold]*. Riga: Vieda Publ., 272 p. (In Russian)
- Shaburov, N. V. (1982) *Filosofiya i mif v germeticheskom korpuse (Soprus hermeticum I, VI, IX) [Philosophy and myth in a hermetic corpus (Corpus hermeticum I, VI, IX)]*. In: *Iz istorii filosofskogo naslediya drevnego Sredizemnomor'ya. Ch. 2 [From the history of the philosophical heritage of the ancient Mediterranean. Pt. 2]*. Moscow: [s. n.], pp. 120–134. (In Russian)
- Shaburov, N. V. (2010) *Germetizm [Hermeticism]*. *Elektronnaya biblioteka Instituta filosofii RAN [Online library of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences]*. [Online]. Available at: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH014ebb5cae6ca7ba2a6dbd4e> (accessed 20.08.2024). (In Russian)
- Shchitsova, T., Humbrecht, G. U. (2022) *Postlingvisticheskij povorot v filosofii i sadachi gumanitarnykh nauk v sovremennuyu epokhu [The postlinguistic turn in philosophy and the surrender of the humanities in the modern era]*. *TOPOS*, no. 2, pp. 125–152. (In Russian)
- Voitsekhovich, V. E. (1990) *Stanovlenie i razvitie matematicheskoy teorii [Formation and development of mathematical theory]*. *Filosofskie nauki — Russian Journal of Philosophical Sciences*, no. 12, pp. 93–100. (In Russian)

- Voitsekhovich, V. E. (1997) *Filosofiya prestupnosti* [Philosophy of crime]. In: *Mezhdunarodnoe sotrudnichestvo pravookhranitel'nykh organov v bor'be s organizovannoj prestupnost'yu i narkobiznesom. Materialy nauchno-practicheskoy konferentsii. Ch. 6* [International cooperation of law enforcement agencies in combating organized crime and drug trafficking. Proceedings of the scientific and practical conference. Pt. 6]. Saint Petersburg: Saint Petersburg University of the Ministry of Internal Affairs of Russia Publ., pp. 78–83. (In Russian)
- Voitsekhovich, V. E. (2007) *Antropnyj printsip kak filosofsko-matematicheskaya problema: sushchestvuet li chislo cheloveka?* [The anthropic principle as a philosophical and mathematical problem: Is there a human number?]. *Vestnik Tverskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Seriya: Filosofiya — Herald of Tver State University. Series: Philosophy*, no. 3 (31), pp. 23–32. (In Russian)
- Voitsekhovich, V. E., Malinetsky, G. G. (2023) *Logika. Matematika. Ratsionalizm: ot Parmenida k Geraklitu* [Logic. Mathematics. Rationalism: From Parmenides to Heraclitus]. Moscow: Keldysh Institute of Applied Mathematics of Russian Academy of Sciences Publ., 44 p. <https://doi.org/10.20948/prepr-2023-15> (In Russian)

#### **Сведения об авторе**

Вячеслав Эмерикович Войцехович, SPIN-код: [5738-0572](https://orcid.org/5738-0572), ResearcherID: [I-8484-2017](https://orcid.org/I-8484-2017), ORCID: [0000-0002-8093-7121](https://orcid.org/0000-0002-8093-7121), e-mail: [synerman@gmail.com](mailto:synerman@gmail.com)

Доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и теории культуры Тверского государственного университета

#### **Author**

Vyacheslav E. Voitsekhovich, SPIN: [5738-0572](https://orcid.org/5738-0572), ResearcherID: [I-8484-2017](https://orcid.org/I-8484-2017), ORCID: [0000-0002-8093-7121](https://orcid.org/0000-0002-8093-7121), e-mail: [synerman@gmail.com](mailto:synerman@gmail.com)

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University



Check for updates

Теория и история культуры, искусства

УДК 008

EDN ASGBST

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-293-301>

## Этнический фактор в культурно-цивилизационном бытии России и глобального мира

Х. Г. Тхагапсоев <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Кабардино-Балкарский государственный университет,  
360004, Россия, г. Нальчик, ул. Чернышевского, д. 173

**Аннотация.** Работа является попыткой актуализировать методологические проблемы культурологии, связанные с отражением и интерпретацией роли и места этнического фактора в российских культурно-цивилизационных процессах и в диалогических отношениях культур на глобальной культурной арене мира. Анализируются формы существования и механизмы действия этнического фактора в глобальном культурном пространстве — за пределами исторической территории обитания этноса, ареалов компактного проживания этнических диаспор. При этом основное внимание уделено диффузной (т. е. нелокализованной, слабо локализованной) форме существования этнического фактора на культурной арене, механизмам и последствиям ее действия. Автор связывает сдвиг (смещение) модуса бытия и развития культуры с модели «сходства и общности культур» к модели «различий и инаковости культур» с ростом масштабов и активности действия этнического фактора. Анализируются также различия в формах и механизмах диалога культур на глобальной культурной арене и в российском культурно-цивилизационном пространстве. Подчеркивается, что на мировой арене доминирует преимущественно обмен культур паттернами и маркерами «этнического колорита», в то время как российские культуры демонстрируют слабую восприимчивость к подобным «колоритам», характерным маркерам «иной культуры», непроницаемость для них. На фоне этих фактов автор заключает, что диалог российских культур не вписывается расхожую в культурологии идею — понимать и трактовать диалог культур как взаимообмен культур паттернами, маркерами, смыслами, формами, активные взаимные отражения культур в текстах. Утверждается, что в отношениях российских культур доминируют не обмены колоритами, паттернами, маркерами, культурными формами и текстами, а некий сложный ментальный процесс — селекция общих, разделяемых и поддерживаемых всеми этносами России ценностей, смыслов, ментальных миров, стратегий поведения. Таким образом, диалог российских культур трактуется как сложный процесс «взаимной ментальной притирки» этносов, формирование ментальных основ их со-бытия, сосуществования и содружества. Утверждается, что и феномены российского цивилизационного синтеза не вписываются в ныне существующие представления о формах и механизмах становления цивилизации и ставят перед культурологией целый спектр вопросов, требующих ответа и практических решений.

**Ключевые слова:** культура, цивилизация, этнический фактор, этническая процессность, диалог культур, цивилизационный синтез

### Для цитирования:

Тхагапсоев, Х. Г. (2024). Этнический фактор в культурно-цивилизационном бытии России и глобального мира. *Журнал интегративных исследований культуры*, т. 6, № 4, с. 293–301. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-293-301> EDN ASGBST

**Получена** 10 сентября 2024;  
прошла рецензирование  
5 октября 2024; принята  
20 октября 2024.

**Финансирование:** Исследование не имело финансовой поддержки.

**Права:** © Х. Г. Тхагапсоев (2024). Опубликовано Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена. Открытый доступ на условиях лицензии ССВУ-NC 4.0.

# Ethnic factor in the cultural and civilizational existence of Russia and the global world

Kh. G. Tkhagapsoev ✉<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kabardino-Balkarian State University named after H. M. Berbekov,  
173 Chernyshevsky Str., Nalchik 360004, Russia

**For citation:** Tkhagapsoev, Kh. G. (2024) Ethnic factor in the cultural and civilizational existence of Russia and the global world. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 6, no. 4, pp. 293–301. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-293-301> EDN ASGBST

**Received** 10 September 2024;  
reviewed 5 October 2024; accepted  
20 October 2024.

**Funding:** The study did not receive any external funding.

**Copyright:** © Kh. G. Tkhagapsoev (2024). Published by Herzen State Pedagogical University of Russia. Open access under [CC BY-NC](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) License 4.0.

**Abstract.** This work is an attempt to make an update on the methodology applied in cultural studies in order to bring out and interpret the role and significance of the ethnic factor in Russian cultural and civilizational processes and in the dialogue between cultures on the global cultural arena. At the same time, our focus is on the diffuse (i. e. weakly localized) form of existence of the ethnic factor on the cultural arena. We associate the shift (displacement) of the mode of existence and cultural development from the model of ‘similarity and commonality between cultures’ to ‘differences and otherness of cultures’ with the growing scale and activity of the ethnic factor. We emphasize that the global arena is dominated by the exchange of cultures with patterns and markers of ‘ethnic coloring’, to which Russian cultures are not much susceptible. In light of these facts, we conclude that the dialogue of Russian cultures does not fit with the interpretation of the dialogue of cultures as their mutual reflections in texts; it is rather a process of ‘mutual mental adjustment’ of ethnic groups, when mental foundations for their coexistence and fellowship develop. We maintain that the phenomena of Russian civilizational synthesis are out of line with the existing ideas about the mechanisms driving the development of a civilization, thus posing a whole series of problems in need of solutions for cultural studies.

**Keywords:** culture, civilization, ethnic factor, ethnic processes, dialogue of cultures, civilizational synthesis

## К постановке проблемы

Сложная история России и ее уникальный культурный мир имеют множество измерений, но, пожалуй, главное и особенное — «этническое», причастность десятков этносов (больших и малых) к российским историческим и историко-культурным процессам, перипетиям. И надо отдать должное культурологии, едва ли ни единственной науке о человеке и социуме, которая уделяет этносу («этническому») системное внимание. В ее рамках сложилась и развивается этнокультурология; к «этническому» обращена и лингвокультурология. И самое главное — лишь в культурологии этнос предстает в роли фактора порождения особенностей культуры и социального бытия, в то время как весь остальной корпус социально-гуманитарных наук трактует социальные процессы и формы бытия в категориях универсализма — видит в роли их субъекта и актора не этнос, а нации, супер-нации, цивилизации, государства и их альянсы, группы интересов и влияния, «социальные поля» и т. д. Но, как свидетельствуют факты, этнос никуда не делся, этнический фактор и сегодня остается на арене истории и куль-

туры; он действует активно, обретая новые формы бытия, требующие пристального внимания науки. Однако формы и механизмы проявления этнического фактора и его действия в России и в глобальном мире отличаются радикально, являя исследователю еще одну черту уникальности российской цивилизации и процессов ее становления. Об этом и пойдет речь в предлагаемом дискурсе.

## Этнический фактор в глобальном культурно-цивилизационном пространстве

Обратимся, прежде всего, к теориям этноса. Их много, хотя апеллируют чаще всего к двум из них — Ю. В. Бромлей и Л. Н. Гумилева. Они характерны уже тем, что радикально отличаются друг от друга в понимании природы этноса и его генезиса. Теория Бромлея базируется на формационной теории и выводимой из нее генетической триаде: племя — народность (этнос) — нация (Бромлей 1987). Она полагает — этнос как субъект истории носит преходящий, временный характер; так виделась судьба этноса и в оптике марксизма. Однако этнос,



подчеркнем еще раз, никуда не делся, так и существует рядом с нациями, где-то уживаясь мирно, а где-то — в острой вражде. В теории Гумилева сущность этноса трактуется иначе — через призму концепции пассионарности (Гумилев 1990). Она не имеет общего признания, хотя явно смыкается с учениями о самоорганизующихся и развивающихся системах, к коим относятся и этносы (Тайсаев, Шевлоков 2011), значит — выводит этнос, этнофактор на теоретический уровень постклассической, т. е. современной науки. И еще — теория Гумилева читается так, что мировое социокультурное бытие предстает как цепь историко-культурных свершений и перипетий именно этноса (этносов). Известны и прочие теории этноса: примордиализм, конструктивизм, инструментализм, к коим еще вернемся. Пока зафиксируем следующее: этнос продолжает существовать и активно действовать; он вовлечен в глобальные социально-культурные процессы (противостояния, конфликты, диалоги, взаимовлияния культур), т. е. вовлечен в процессы, выходящие далеко за пределы границ оседлого существования этноса. Так заявляет о себе новая методологическая проблема культурологии — проблема форм и модусов вовлеченности этноса в происходящее в современном мире, проблема «этнической процессности». Если судить по фактам, этнос сегодня вовлечен, по меньшей мере, в следующие процессы:

- повсеместная миграция (ее часто именуют «новый номадизм», соотнося с историческими процессами великих переселений народов во времена гуннов или тюрко-монгольских племен, ставя по последствиям в один ряд с ними);
- «инфильтрация» этнокультурных паттернов в глобальное культурное и социокультурное пространство и их «диффузия» всюду;
- «вынос» этнического символического мира далеко за пределы исконных территорий обитания этноса, в глобальное культурное пространство мира.

В итоге паттерны (знаки, символы, колорит, эстетика) этнических культур (этнического) ныне бытуют не только в местах исконного обитания этноса или компактного проживания этнических диаспор, но и всюду, практически пронизывая культурный мир планеты. Это и создает поток процессов, форм, механизмов бытия этнического фактора в глобальном мире, на что наша культурология пока, увы, должного внимания не обращает.

Начнем с «номадизма» — самой известной формы этнической процессности в глобальном мире. Он вызван целой совокупностью причин: неразвитостью экономик и явной перенаселенностью этноареалов, множеством конфликтов межэтнического характера, проблемами экологии, нехваткой продовольствия и воды. Но главное в другом — отрываясь от своей территории «этническое» проникает в иные культуры и начинает оказывать на них влияние. Типичные механизмы и формы этого влияния следующие:

- знаково-символические (музыка, танец, литература);
- культурно-субстанциональные (кухня, костюм, дизайн, этно-экономика);
- ценностно-ориентационные (этнорегулятивные нормы, различные формы этнодуховной практики, решения ООН и стран пребывания, посредством которых «этническое» получает легитимацию и возможность влиять на процессы и тренды развития той или иной страны, на ее бытие и культуру).

Видимо, знаково-символические формы проявления этнического фактора не требуют особых пояснений — здесь все наяву. Хорошо известны и культурно-субстанциональные формы процессности: хозяйственная специализация и особенности бытового уклада этноса, характерные формы экономики и разделения труда, кухня и этнодизайн. Ко всему этому надо добавить еще и гендерный фактор. Сложилась даже «мировая география хороших жен», в которой Россия занимает самые высокие позиции. Неудивительно, что браки девушек из российских регионов, в странах Запада, Ближнего Востока стали обычным явлением. Но главное не в самих фактах (хотя они явно вызывают к вниманию культуролога), а в том, что этнос уже невозможно рассматривать как «территориально-локализованный» феномен. Формы его бытия обрели новый модус — диффузность. Этнос отныне — всюду и везде (Барков и др. 2009), хотя в нашей культурологии это, похоже, не замечается.

Вернемся вновь к знаково-символическому миру этноса — он не только многообразен, но и пластичен, что позволяет ему проникать в миры знаков и символов, доминирующих на глобальной арене культур — европейской и американской. В итоге знаково-символические формы этнокультур теперь пронизывают едва ли ни весь символический мир глобального культурного бытия, привнося в него непривычные колориты, краски, ритмы, фактуры, эстетику. Более всего это касается музыки,

дизайна, костюма, кухни. Все это влечет различные проблемы для культурного кода стран, мира в целом.

Так, появление этнопаттернов в культуре той или иной страны в сознании ее коренных жителей фиксируются как «вторжение иного», вызывая страх, чувство опасности, реакцию отторжения. Пример — мультикультурализм. Поначалу он подавался (в Германии и не только) как прогресс, «будущее культуры», но вскоре был отставлен, как «отторгаемое социумом». Есть и примеры «попроще» — хиджаб, элемент женского платья исламского мира. В Европе (Франции) он стал едва ли ни поводом к гонениям, запретам всякого рода, к череде бунтов мигрантов. Более того, Запад теперь строит «культуру отмены культур» (что российская культура уже испытывает на себе).

До сих пор мы обращали внимание лишь на процессы влияния этно-фактора на глобальные культурные процессы. Но взаимовлияния этноса и мира носят обоюдный характер, культура этноса, в свою очередь, испытывает опасное «облучающее» воздействие мощных полей доминирующих в мире культур (европейской и американской, прежде всего), что ведет к деградации этнокультур, к их исчезновению. Так что, если в прошлом этнические культуры гибли от катастроф, покорения и истребления их носителей, смертельную угрозу им ныне несет «облучение» в мощных полях чуждых культур.

Вот здесь мы отвлечемся, чтобы обратиться к той культурной ситуации, что сложилась у нас в стране за последние два-три века. Она во многом необычна и ее в пору наречь «диалогом культур, разнящихся по мощности». У нас пока эта проблема не актуализирована, а если и затрагивается, то лишь на уровне филологии и лингвистики («влияние русского языка на лексику такого-то этноса или же заимствование русским языком тюркской лексики» и т. д.). А в данном случае языковые феномены не должны рассматриваться сами по себе, в отрыве от всей системы отношений культур. Язык, как его ни ценить, «вторичен» — он лишь отражает то, что уже случилось в культуре: в процессах диалога, диффузии, ассимиляции, стагнации и сукцессии культур. Таковы, увы, возможные судьбы культур в контактах с культурами «превосходящей мощности». Но эти культуры могут давать и полезное — «плоды своей мощи». Когда-то предметом особого (благодарного) внимания гуманитариев страны было влияние культуры Европы, ее поэзии, драмы, романа, европейской культуры вообще — от Горация, Лафонтена и Рабле до Шекспира, Шиллера, Моцарта, романтизма,

модерна... на русскую культуру. Отмеченные имена и феномены европейской культуры влияли и влияют на весь культурный мир. Однако в столь же значимой мере влияет русская культура (язык, литература, музыка, театр, кино, быт, кухня, костюм, традиции, обычаи) на этнические культуры России, что пока не стало предметом системного внимания культурологии, ее заботы. И еще, этнокультурология трактует культуру этноса как «герметичную систему», которая якобы приемлет, включает в себя лишь генетически имманентные (исконно свои) элементы. Оттуда и далекая от реальности и научности установка видеть как «чужое» все, что обретено этнической культурой в контактах, отношениях, диалогах с мирами других культур. Но в реальности подобных обретений сонмы в каждой культуре — это неотъемлемая часть механизмов развития культур. Особенно активны в этом плане так называемые «не дискурсивные формы культуры» — визуальные и аудиальные формы, символы и образы культуры — музыка, кухня, дизайн, архитектура, костюм, формы коммуникации и поведения, которые легко проникают из любой культуры в любую. Взаимовлияние культур — объективное и неустранимое явление, тем более — в современных условиях коммуникации и ее возможностей. Ныне оно лишь нарастает с каждым днем в масштабах, динамике, в многообразии форм проявления и спектра последствий.

Мы еще вернемся к этим феноменам в контексте процессов становления российской цивилизации. Пока же зафиксируем: сегодня в мире проявления этнического фактора лишены четкой локализации, они бытуют всюду и везде, пронизывая едва ли ни все сферы культурного бытия мира, как часть мирового культурного ландшафта. Прежде всего — это музыка, кухня, костюм, архитектура, дизайн, формы духовной практики. Они чаще всего предстают в формах диффузного бытия этнического фактора в глобальном культурном пространстве. Особенно значимо его влияние на музыкальную культуру, что ярко прослеживается на примерах историй становления жанров западной музыки, американской, прежде всего. Так, начало XX века ознаменовалось в США появлением нового вида музыкального искусства — джаза, который возник как результат взаимовлияния и диффузии традиций европейской и афроамериканской народной музыки. Следом появился и рок, который включив в себя элементы ряда национальных музыкальных традиций распадается на множество направлений: английский биг-бит, рок-н-ролл, американский фолк-рок, блюз-рок,

техно-рок, психоделику, рок-оперу и хард-рок и др. Сегодня этнический мелос на мировой арене культуры присутствует всюду и в самых разных модусах — в том числе и в форме синтеза этнического и классического, восточного и западного, южного и северного. Типичный пример — жанр, репертуар и исполнительская культура Ванессы Мэй. Существует и такая форма влияния этнофактора на музыкальную культуру мира, что можно именовать «академической» — привлечение ярких «этнических» дирижеров к деятельности мировых оркестров, занятых классическим репертуаром музыки Запада. Известные примеры — Ю. Темирканов, В. Гергиев (и этих примеров много).

Здесь впору вновь обратиться к ситуации в нашей стране. У нас трудно найти примеры столь значимого по последствиям вторжения музыки одного этноса в музыкальную культуру другого. Почему так? Задаются ли этим вопросом наши музыковеды? Исключением не стали ареально-региональные взаимовлияния культур, скажем, на Кавказе. И здесь слабы взаимовлияния музыки этносов. Да, адыгские мелодии ценимы на Кавказе, заимствуются другими этносами, но география их диффузии также скромна. Исключением является разве что современная эстрада. Популярны в столицах мелодии порой «проступают» и в шлягерах местных этнических композиторов. И главное, у нас не только не видно заметного влияния этнического мелоса на российскую музыкальную культуру с последствиями значимого плана, сама этномызыка почти не присутствует на общероссийской арене (а точнее, присутствует скорее «по случаям» и «поводам»). И это требует внимания культуролога. Так и кажется, что самый яркий диалог русской и кавказских культур случился в XIX веке, когда кавказский мир, его культурные типы представляли в шедеврах Пушкина, Лермонтова, Л. Н. Толстого; мелос Кавказа вдохновлял М. Глинку, А. Алябьева, М. Балакирева, С. Танеева и др., становился основой и истоком колоритов их произведений; когда на сцене Санкт-Петербурга ставился балет «Кавказский пленник» с участием самой Авдотьи Истоминой, а костюм черкеса обретал статус уставной формы личной гвардии царя России. Ныне ситуация, увы, иная — рядоположенное (пусть в общем и уважительное) бытие этнических культур, дополняемое владением каждым россиянином русским языком и изучением им русской культуры (языка, литературы, искусства, истории) в объемах, кратко превышающих объемы его знаний о собственной этнической культуре. Эта ситуация складывалась

как итог и «продукт» наслоения идей и стратегий культурной политики страны на разных этапах ее истории и развития:

- царской России, которая в управлении этническими социумами и регионами опиралась на бытующие у них традиции и стратификации, не прибегала к политике «выравнивания культур» и ассимиляции этносов;
- советской поры (когда создание культуры, лишенной национальной привязки и этнических окрасов понималось как прогресс в культурном строительстве и развитии, хотя в советское время делалось и очень много для культурного подъема этносов, для организации и развития диалога всех культур страны);
- либеральных реформ 90-х годов (в рамках которых отсутствие культурной политики и коммерциализация культуры подавались как формы свободы);
- наших дней, когда декларации о становлении в России особой цивилизации («государства-цивилизации») не подкрепляются системностью академических дискурсов по поводу механизмов становления этой цивилизации, роли и места этносов, форм их субъектности в цивилизационном бытии России.

Мы еще вернемся к этим вопросам; пока же продолжим главную линию дискурса — о формах и механизмах взаимного влияния и взаимопроникновения культур в условиях современного глобального мира. С «этнизмом» в музыке, о чем уже шла речь, соперничает и этноколорит в костюме. Он представлен индийскими шальями, мексиканскими пончо, перуанскими шапками, да и нашей русской шапкой-ушанкой, американскими бейсболками, которые ныне могут дополнять даже строгий костюм (фрак). Периодически возвращаются в моду и шотландские клетчатые ткани, а в общем итоге этническое становится неотъемлемой частью культуры и дизайна одежды на мировой арене. О кухне и говорить нечего — ныне этническая кухня везде. Порой этноидентичность в культурном бытии мира заявляет о себе в таких паттернах, маркерах и деталях, которым трудно дать определение в категориях форм и жанров культуры. Это — борода определенной формы, прическа или деталь прически, косынка или головной платок (особой завязки), цветная лента на запястье и др. Но главное в том, что под влиянием форм бытия этнофактора в культуре мира происходит нечто парадигмальное: сдвиг вектора ее (культуры) развития от модели «сходства

и общности» (точнее, доминирования всего западного, тиражирования всюду и везде форм, норм, стилей и эстетики Запада) на модель «культуры различий и инаковости» (Тлостанова 2010). Здесь впору вновь вернуться к культурной ситуации в России. Как описанные феномены влияния этнофактора на глобальной арене культуры проявляются у нас в стране, в российском культурном пространстве? Ставим вопрос в надежде, что это будет воспринято коллегами как приглашение к анализу актуальных проблем отношений российских культур в современных непростых условиях — проблем неочевидной важности, да и деликатных в чем-то.

### **К парадоксам бытия этнического фактора в российских культурно-цивилизационных процессах**

Как уже подчеркивалось не раз, в нашей стране мы не обнаружим массовой диффузии паттернов и маркеров этнических культур в общем культурном пространстве (за исключением разве что «кухни народов России»), куда больше маркеров и паттернов западных культур. Не видно обмена наших культур и маркерами этнического колорита. Так и просится «почему, в чем дело»? Но это — объективная реальность. Обязанность науки не задаваться эмоционально-оценочными вопросами, а искать, находить причины и истоки реально существующего. Можно с основанием утверждать лишь следующее — диалог культур складывается и бытует, развивается или затухает лишь под влиянием объективных факторов, особенностей, причастных к диалогу культур, прежде всего. В данном случае речь идет о диалоге русской и российских этнокультур. Судя по фактам, русская культура, как бы к этому ни относиться, почти непроницаема для паттернов и маркеров наших этнокультур (оставим в стороне тюркизмы в языке, которые, заметим, не повлекли за собой особых последствий для строя, логики и эстетики русской культуры). Заметны лишь скромные заимствования «прикладного плана», не несущие символической нагрузки (скажем, русскими казаками — у черкес и прочих этносов Кавказа; сибирскими русскими из охотничье-промысловой культуры этносов Сибири и Севера). Создается впечатление, что русская культура в контактах с нашими этносами ощущает себя не как актер диалога культур, а в роли открытой всем этносам и всему миру кладези культуры: смыслов, форм и механизмов культурного бытия. Подчеркнем еще раз, здесь нет укора, а стоит вопрос, требующий ответа культурологии. Явно

не диалогична и позиция этнокультурологии. Она держится примордиализма, который полагает, что этнос имеет основу в природе (биологии), являет собой видовую форму существования, замкнутую на генокод, т. е. этнос изменениям во времени не подвержен (как и сам генетический код) — здесь все определяется биологией, кровно-родственной связью людей. На подобных идеях и позициях этнокультурология стоит и сегодня. Оттуда и вера (далекая от науки), что в этносе все «от крови и почвы», в этнокультуре «все неизменно и сакрально, все давно выражено в фольклоре, традициях, обычаях, ритуалах, в моделях межпоколенческих, гендерных, прочих внутриэтнических отношениях», а у культурологии лишь одна задача — собирать и сохранять «наследие былых времен». Подобная позиция не только не мотивирует диалог культур, но и не оставляет места для рационального взгляда на происходящее в культуре и с культурой. И, что еще хуже, разделяющий эту позицию оказывается в роли критика и оппонента всего, что сегодня происходит в культуре: нарастания интенсивности межкультурных отношений, числа смешанных браков, появления в этнокультуре (литературе, музыке) новых стилевых течений — мол «этого не приемлет этнокультура». Да, в культуре ситуация ныне такова, что многое нуждается в заботе, защите; требует бережного отношения. Но очевидно и другое, все это следует делать в соответствии со временем, его велениями. Ведь познавать культуру означает не только фиксировать объективные процессы в ней, но и находить способы и формы приятия тех «поправок», что привносит время в культуру. А реальная ситуация такова, что заимствования из окружающих культур, прежде всего из русской (чем это ни форма диалога?), счету не поддаются. И культурологии надлежит понять и объяснить эту «однонаправленность» диалогических отношений русской культуры и российских этнических культур.

И к ключевому вопросу в адрес культурологии на данный момент. Россия ныне осознает себя как становящаяся самобытная цивилизация, что ставит на повестку дня вопрос о роли/месте наших этносов в процессах и механизмах становления этой цивилизации. А ситуация, как уже не раз подчеркивалось, пока выглядит так: за многие века сосуществования русской культуры и этнических культур России в общем государстве они так и не продвинулись далее слабого эпизодического диалога между собой, а также «донорского действия» русской культуры на этнокультуры. Да, в советское время

были выстроены диалоги культур страны. Но им, увы, были присущи недостатки самой системы — командность, прежде всего. И получилось так: в процессах преодоления всего советского не стало и его механизмов диалога культур. Поддается ли возрождению тот диалог культур? Очевидно, что этот вопрос не имеет «вычисляемого» ответа. Здесь все точки должны расставить разве что время, история и внимание науки. А пока мы стоим перед неизведанным и «неведомым», когда основой российской цивилизации, вразрез с тем, что доселе считалось нормой (и наблюдалось реально) может стать не нация, поглотившая и переварившая десятки этносов или перемешавшая их в ходе становления гражданской нации, а сообщество высокоавтономных культур. Эта ситуация ставит перед культурологией сонмы вопросов и проблем. Речь идет также и о теориях диалога культур — о сути, механизмах, формах и результатах диалогов культур. Свободны ли эти теории от чрезмерной идеализации и схематизации объекта познания, что порой случается в науке? Ведь, если следовать идеям Библера, вроде бы все просто — диалог культур суть взаимные отражения их смыслов и устремлений в текстах (Библер 1990). Но в реальностях России не видно впечатляющих взаимных отражений наших этнокультур в текстах. Не видно даже обмена российских культур «паттернами колоритности» — самой простой и доступной формы диалога. Однако ситуация предстает иначе, если диалог культур понимать так, как трактует Бубер. На его взгляд, диалог — это не обмен текстами, смыслами, паттернами, а онтологическая реальность, содержанием которой является совместное бытие культур и направленные друг на друга действия этих культур (Бубер 1995). В России, похоже, имеет место нечто подобное. Здесь в пору обратиться к русистам в этнических регионах. Почему к ним? Дело в том, что они в силу характера своих научных занятий видят культурные процессы и культурную ситуацию вокруг себя через призму происходящего в «в культурном мире двуязычия», т. е. этнорегиона. А они полагают — русский язык уже «перерос» функции механизма межэтнического общения; ныне он действует не только поддерживая единство и общность коммуникативного пространства, но и сближая ментальные миры российских этносов (Балова, Кремшокалова 2011). Здесь так и просится тезис Хайдеггера «не мы говорим языком, это язык говорит нами». Получается, что русский язык и выступает в роли горнила формирования общего российского ментально-цивилизационного пространства. Это подкре-

пляется и доводами российского культуролога А. В. Костиной, которая утверждает, что российским этносам присуще много общего: ориентир на символические ценности, оценка своих поступков на основе их восприятия в обществе, коллективе; щедрое гостеприимство, особый характер отношения к родственникам, стремление к многолюдным празднованиям по поводу событий разного рода — свадьбы, юбилея (Костина 2016). Не имеем ли мы в данном случае дело с не «канонизированной» пока формой диалога культур, когда язык межкультурного общения этносов выступает в особой роли — роли медиума этнокультур (как и их субъектов), что явно требует пересмотра бытующих теорий диалога культур? Не получается ли так: в то время как этнокультурология одиноко и обреченно смотрится в «зеркало былых времен», культурные миры рядом (этносов тоже) обретают новый лик, новые импульсы и пути развития, включаясь в нарастающее множество диалогов культур? А еще — не должна ли роль русского языка как «горнила» российского цивилизационного синтеза активнее дополняться и усилиями культурологии? Ведь ждет актуализации непростой вопрос о составных частях российской цивилизации, точнее, ее субцивилизационной структуре. Каков их круг, как они могут именоваться? Какие этносы за ними стоят? Все это требует прояснения. Впрочем, есть и некие исключения. Что кавказский этнокультурный мир являет собой локальную цивилизацию, показано в целом ряде работ (Тхагапсоев 2008). Очевидна также особая роль татарского этноса в российской цивилизации и процессах ее становления. Вопрос лишь в том, как это все формализовать? Можно ли (достаточно ли) говорить о тюрко-алтайской или татарской субцивилизации? Какие еще из числа российских культурно-исторических ареалов (Поволжье, Урал, Алтай, Сибирь, Север, Дальний Восток) также вправе претендовать на статус субцивилизации в структурном строе российской цивилизации?

В означенной ситуации вопросы в адрес культурологической науки таковы, что требуют уточнений не только ее проблематики, но, видимо, и ее роли и места в социальной практике. Ведь «государство-цивилизация» — это, прежде всего, постоянная гармонизация отношений причастных к ней культур, ненасильственный синтез их смыслов, форм, ресурсов. А это едва ли возможно без инструментальных функций у культурологической науки в культурном строительстве, в управлении культурой и культурном развитии страны. Понятно также, что одним

из базовых факторов становления российской цивилизации должна стать и быть школа, ее культуротворческая стратегия. И для начала надо бы здесь преодолеть сегрегацию культур, что сложилась в школе в советскую пору, когда та или иная этнокультура допускалась только в школе (школах) на исконной территории этого этноса. Не должна ли каждая школа быть ареной и выразителем всего спектра культур страны? А это, в свою очередь, вопросы к стратегии образования и ее программам, к подготовке учителя и культуролога. А главное, культурное многообразие просится в школу России не ради лишь гуманитарных соображений — это многообразие есть реальный способ существования страны в тех природно-климатических условиях, в которых она сложилась и бытует. Если в ситуации близости и сходства природных условий и форм адаптации к ним (как в Европе, скажем) различные культуры могут сохранить себя, скорее — подчеркивая свои различия, в России культуры (очень непохожие) могут существовать, сохраняться, развиваться лишь по принципу «взаимной дополненности» — сообщая, дополняя друг друга в способах и формах освоения на редкость сложного в многообразии и контрастах пространства общего обитания. Здесь в пору вновь напомнить концепцию диалога культур Бубера — это совместное бытие культур, направленные друг на друга действия этих культур. В России все так и происходит. Происходит все будто следуя мысли Хосе Ортега-и-Гассета: «цивилизация — это воля к сосуществованию, дичают по мере того, как перестают считаться друг с другом» (Ортега-и-Гассет 2016). В этом этносы России не раз убеждались на примерах своей непростой истории. Особенно тяжелыми были «уроки» XX века (20-х и 90-х годов). Понятно, что означенный комплекс проблем цивилизационного синтеза

еще требует осмысления и особой четкости в артикуляции. Но, увы, пока активнее звучат голоса тех, кто просто не видит означенных проблем, не видит этнического фактора в процессах российского цивилизационного синтеза, толкует формирование российской цивилизации, наподобие готовки пирога — из ряда наслоений, в роли коих предстают: Киевская Русь, Литовская Русь, Московская Русь, Имперская Русь, СССР и Россия наших дней (Лубский 2015). Анализ этой концепции не входит в задачи данного дискурса, это отдельный вопрос. Мы лишь заметим, она не только игнорирует этническое в культуре и истории России, но, похоже, и является собой коллекцию худших образцов исторической мысли; ее идеологизации и политизации в духе времен «торжества марксизма» (для которого этнос — лишь реликт истории), а также смеси шовинизма и либерализма, что в 90-х у нас была особо активной формой существования гуманитарной мысли, прежде всего — исторической и политико-исторической, а ныне норовит подчинить и детерминировать и культурологическую мысль. Процессы в культурах, как известно, сложны и противоречивы и автор этих строк вовсе не претендует на бесспорность представленных суждений и будет рад, если этот нарратив найдет отклик и продолжение в цеху в полемической форме.

### Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов.

### Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest, either existing or potential.

### Литература

- Балова, И. М., Кремшокалова, М. Ч. (2011) Паремии как форма синтеза смысловых миров русской и кавказских культур. *Философские науки*, прил. 1, с. 108–124.
- Барков, Ф. А., Тхагапсоев, Х. Г., Черноус, В. В. (2009) *Этносы в глобализирующемся мире*. Ростов-на-Дону: Северо-Кавказский научный центр высшей школы Южного федерального университета, 204 с.
- Библер, В. С. (1990) *От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век*. М.: Политиздат, 413 с.
- Бромлей, Ю. В. (1987) *Этносоциальные процессы: теория, история, современность*. М.: Наука, 334 с.
- Бубер, М. (1995) *Два образа веры*. М.: Республика, 464 с.
- Гумилев, А. Н. (1990) *География этноса в исторический период*. Л.: Наука, 279 с.
- Костина, А. В. (2016) Цивилизационная идентичность России: вызовы и ответы. *Знание. Понимание. Умение*, № 2, с. 138–152. <http://dx.doi.org/10.17805/zpu.2016.2.12>
- Лубский, А. В. (2015) Государство-цивилизация и национально-цивилизационная идентичность в России. *Гуманитарий Юга России*, № 2, с. 30–45.

- Ортега-и-Гассет, Х. (2016) *Восстание масс*. М.: АСТ, 256 с.
- Тайсаев, Д. М., Шевлоков, В. А. (2011) Социальная синергетика — проблема идентичности. *Философские науки*, suppl. 1, с. 140–144.
- Тлостанова, М. В. (2010) Человек в современном мире: проблемы множественной идентичности. *Вопросы социальной теории*, № 4, с. 191–217.
- Тхагапсоев, Х. Г. (2008) *Кавказская культура: особенности генезиса и тенденции развития*. СПб.: Астерион, 224 с.

## References

- Balova, I. M., Kremshokalova, M. Ch. (2011) Paremii kak forma sinteza smyslovykh mirov russkoj i kavkazskikh kul'tur [Paremiias as a form of a synthesis of the semantic worlds of Russian and Caucasian cultures]. *Filosofskie nauki — Russian Journal of Philosophical Sciences*, suppl. 1, pp. 108–124. (In Russian)
- Barkov, F. A., Tkhaġapsoev, Kh. G., Chernous, V. V. (2009) *Etnosy v globaliziruyushchemsya mire [Ethnic groups in the globalizing world]*. Rostov-on-Don: North Caucasus Scientific Center of Higher Education of the Southern Federal University Publ., 204 p. (In Russian)
- Bibler, V. S. (1990) *Ot naukoucheniya — k logike kul'tury. Dva filosofskikh vvedeniya v dvadtsat' pervyj vek [From science doctrine to the logic of culture. Two philosophical introductions to the twenty-first century]*. Moscow: Politizdat Publ., 413 p. (In Russian)
- Bromley, Yu. V. (1987) *Etnosotsial'nye protsessy: teoriya, istoriya, sovremennost' [Ethnosocial processes: Theory, history, modernity]*. Moscow: Nauka Publ., 334 p. (In Russian)
- Buber, M. (1995) *Dva obraza very [Two images of faith]*. Moscow: Respublika Publ., 464 p. (In Russian)
- Gumilev, L. N. (1990) *Geografiya etnosa v istoricheskij period [Geography of the ethnos in the historical period]*. Leningrad: Nauka Publ., 279 p. (In Russian)
- Kostina, A. V. (2016) Tsvilizatsionnaya identichnost' Rossii: vyzovy i otvety [Russia's civilizational identity: Challenges and responses]. *Znanie. Ponimanie. Umenie — Knowledge. Understanding. Skill*, no. 2, pp. 138–152. <http://dx.doi.org/10.17805/zpu.2016.2.12> (In Russian)
- Lubsky, A. V. (2015) Gosudarstvo-tsvilizatsiya i natsional'no-tsvilizatsionnaya identichnost' v Rossii [State-civilization and national civilizational identity in Russia]. *Gumanitarnij Yuga Rossii — Humanities of the South of Russia*, no. 2, pp. 30–45. (In Russian)
- Ortega y Gasset, J. (2016) *Vosstanie mass [The revolt of the masses]*. Moscow: AST Publ., 256 p. (In Russian)
- Taysaev, D. M., Shevlokov, V. A. (2011) Sotsial'naya sinergetika — problema identichnosti [Social synergetics — the problem of identity]. *Filosofskie nauki — Russian Journal of Philosophical Sciences*, suppl. 1, pp. 140–144. (In Russian)
- Tkhaġapsoev, Kh. G. (2008) *Kavkazskaya kul'tura: osobennosti genезisa i tendentsii razvitiya [Caucasian culture: Features of genesis and development trends]*. Saint Petersburg: Asterion Publ., 224 p. (In Russian)
- Tlostanova, M. V. (2010) Chelovek v sovremennom mire: problemy mnozhestvennoj identichnosti [Man in the modern world: Problems of multiple identities]. *Voprosy sotsial'noj teorii — Scientific Almanac Questions of the Social Theory*, no. 4, pp. 191–217. (In Russian)

### Сведения об авторе

Хажисмель Гисович Тхагапсоев, SPIN-код: 9020-2220, e-mail: [gapsara@rambler.ru](mailto:gapsara@rambler.ru)

Доктор философских наук, профессор кафедры философии Кабардино-Балкарского государственного университета

### Author

Khazhismel G. Tkhaġapsoev, SPIN: 9020-2220, e-mail: [gapsara@rambler.ru](mailto:gapsara@rambler.ru)

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy, Kabardino-Balkarian State University named after H. M. Berbekov



Check for updates

Теория и история культуры, искусства

УДК 392.51(571.150)

EDN MHFTRN

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-302-307>

## Шаманизм в Республике Алтай: от мифов к религиозному учению

Е. А. Волкова <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, 190005, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14

**Для цитирования:** Волкова, Е. А. (2024) Шаманизм в Республике Алтай: от мифов к религиозному учению. *Журнал интегративных исследований культуры*, т. 6, № 4, с. 302–307. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-302-307> EDN MHFTRN

**Получена** 19 сентября 2024; прошла рецензирование 10 октября 2024; принята 20 октября 2024.

**Финансирование:** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 22-18-00018 «Этнософия Алтая: идеология и мифология национального сознания» (СИ РАН — филиал ФНИСЦ РАН).

**Права:** © Е. А. Волкова (2024). Опубликовано Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена. Открытый доступ на условиях лицензии ССВУ-NC 4.0.

**Аннотация.** Рассматривается трансформация древней традиции шаманизма в Республике Алтай от мифологических представлений к систематизированному религиозному учению. В работе проанализирована эволюция шаманских верований, ритуалов и практик в историческом и философском контексте, рассматривается их связь с отдельными элементами буддизма и христианской традиции. Отдельное внимание уделено алтайским мифам и легендам, сюжеты которых, как правило, затрагивают общение с духами предков, миром богов, и отражают космологические представления алтайских шаманов. Подробно рассказано о современном состоянии алтайского шаманизма, его адаптации к изменениям в обществе и его влияние на формирование национальной идентичности. Как в далеком прошлом, так и в наше время колоссальное влияние на социальные и культурные процессы региона оказывают шаманы. Они не только выступают в роли посредников между мирами, хранителей традиций и духовного знания, но и активно способствуют этнографическим исследованиям. Статья представляет собой актуальное исследование, помогающее проследить эволюцию шаманизма в алтайской культуре, его влияние на мировоззрение и религиозные представления алтайского народа, а также способствует сохранению культурного наследия этноса. Шаманизм в современной России переживает период возрождения, зачастую к нему прибегают не только представители старшего поколения, но и молодые люди. Это связано с поиском идентичности, что особенно важно в условиях глобализации. Шаманизм представляет связь с традициями, предками и природой.

**Ключевые слова:** мифы, обряды, шаманизм, Алтай, традиция, религия, культурное наследие, поиск идентичности



# Shamanism in the Altai Republic: From myths to religious teachings

E. A. Volkova ✉<sup>1</sup>

<sup>1</sup> The Sociological Institute of the RAS — Branch of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences, 25/14 7<sup>th</sup> Krasnoarmeyskaya Str., Saint Petersburg 190005, Russia

**For citation:** Volkova, E. A. (2024) Shamanism in the Altai Republic: From myths to religious teachings. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 6, no. 4, pp. 302–307. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-302-307> EDN MHFTRN

**Received** 19 September 2024;  
reviewed 10 October 2024;  
accepted 20 October 2024.

**Funding:** The research was supported by RSF (project No. 22-18-00018).

**Copyright:** © E. A. Volkova (2024). Published by Herzen State Pedagogical University of Russia. Open access under [CC BY-NC License 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

**Abstract.** This article traces the way the ancient tradition of shamanism in the Altai Republic has matured from mythological ideas into systematized religious teachings. We analyse the evolution of shamanistic beliefs, rituals, and practices in the historical and philosophical context, dissecting their relationship with some elements of Buddhism and Christianity. We bring into focus Altaic myths and legends whose plots tend to revolve around communication with ancestors' spirits and the world of gods, reflecting the cosmological ideas of Altaic shamans. We put a spotlight on the current state of Altai shamanism and the way it adapts to social change and leaves its mark on national identity. From the distant past to the present, shamans have had an enormous influence on social and cultural processes in the region. Not only do they act as intermediaries between the worlds and keepers of traditions and spiritual knowledge, but they also actively contribute to ethnographic research. This article is a relevant study tracing the evolution of shamanism within the Altai culture, its impact on the worldview and religious beliefs of the Altai people. It also facilitates the preservation of ethnic cultural heritage. In modern Russia, shamanism is experiencing a revival, often drawing the older generation as well as young people. This can be explained by a search for identity, which is especially important as far as globalization is concerned. Shamanism embodies a connection with traditions, ancestors, and nature.

**Keywords:** myths, rituals, shamanism, Altai, tradition, religion, cultural heritage, search for identity

Население современной России, независимо от возраста и социального статуса, проявляет все больший интерес к этническим учениям и религиям. В первую очередь речь, конечно, идет о шаманизме, который смог выстоять во времена атеистических гонений советского периода. Традиционный образ жизни и культурные особенности бережно сохранялись и передавались из поколения в поколение. Шаманизм играет важную роль в сохранении традиций и идентичности этнических групп. Он связывает людей с их историей, культурой и духовными ценностями, способствуя сохранению этнического самосознания. Кроме того, как известно, шаманизм является одной из наиболее ранних форм религиозного сознания. С одной стороны, он находится во взаимосвязи с определенной национальной группой, с другой — его отголоски можно найти практически во всех частях света. Согласно мнению современных ученых, многие мировые религии также наделены некоторыми чертами шаманизма: «Если даже придет какая-нибудь другая религия на территорию, в которой широко распространён шаманизм, то со временем эта религия

естественно впитывает в себя шаманские элементы» (Михайловский 1980, 5). Однако сам шаманизм не является религией в полном смысле слова, у него нет строгой доктрины, обязательного свода правил или священного писания. Шаманизм отличается высокой степенью толерантности к внешнему религиозному миру. Долгое время он воспринимался скорее как плод магического сознания малочисленных народов, один из мифологических аспектов национальной культуры. В осмыслении особого типа мышления автохтонных народов Арктики и Сибири, основного способа понимания мира мифологического и мифопоэтического, в познании мировоззренческой сути шаманизма играют роль труды отечественных исследователей: А. Ф. Лосева, Е. М. Мелетинского, В. Н. Топорова, а также работы зарубежных авторов К. Леви-Стросса, М. Элиаде (Поспелова, Поспелова 2023, 164–165). Современность обозначает шаманизм скорее как «религиозное учение» сразу по нескольким причинам: шаманизм как единая концепция включает в себя множество чисто религиозных культов, шаманизм тысячелетиями сохраняется в практически первозданной

форме и, разумеется, шаманы в разных концах света чрезвычайно похожи друг на друга с точки зрения обрядности. Подход к шаманизму как к знахарству и колдовству, который сегодня часто встречается в средствах массовой информации, является подходом формальным, внеисторическим, так как шаманизм прошел несколько этапов исторического развития и существования во взаимосвязи с социальной организацией. Одно то, что шаманы монополизировали право «общения» со злыми духами, говорит о религиозных функциях шамана (Поспелова, Поспелова 2023, 166–167). Кроме того, любопытно отметить, что шаманизм также имеет свою космологию, в которой выделяются различные уровни и миры — верхний, средний и нижний, каждый из которых характеризуется различными духовными ипостасями. Алтайский шаманизм представляет собой живую традицию, которая продолжает развиваться и адаптироваться к современным условиям, сохраняя при этом свои культурные и духовные корни.

Безусловно, шаманизм стоит рассматривать и как уникальную форму религиозных и культурных практик, которые отражают не только мировоззренческие ориентиры людей, но и социальные и экономические условия, в которых живут алтайцы. Например, следует упомянуть, что шаманы традиционно занимают более высокое положение в обществе, позиционируя себя как своего рода духовные лидеры. Они осуществляют не только «обрядовую» функцию, но и зачастую помогают разрешать житейские споры внутри общины. Также нельзя не сказать об организации этнических праздников, инициаторах которых зачастую становятся шаманы. С одной стороны, это способствует укреплению социальных связей, а с другой — привлекает многочисленных туристов и, как следствие, обогащает экономику региона.

В экономическом плане — шаман получает плату за выполнение своих религиозных функций. В идеологическом аспекте — шаманизм закрепляет религиозные традиции и обычаи, выступает координатором естественного права. Экономическая основа неошаманизма сегодня наиболее явна, так как за все практики (и особо лечебные) неошаманы получают доход. Экономическая основа неошаманизма сегодня широко представлена в сетях и в коуч-группах по обучению шаманизму (Поспелова, Поспелова 2023, 167).

Однако за пару десятилетий жизнь коренных малочисленных народов Северного Алтая существенно изменилась. Значительный пласт их традиционной культуры в основном в промыс-

лах — собирательство, охота, рыболовство, а культура с ее веками выработанными ценностями практически утрачена (материальная, духовная культура), во всяком случае, как система. В настоящее время часть северных алтайцев интегрировалась в современные процессы экономики, в том числе и развитие этнографического туризма (Аткунова 2022, 168).

Алтайский шаманизм базируется на принципах бережного отношения к природе, что становится особенно актуальным в условиях повсеместно возрастающих экологических проблем. Правила ноосферного развития могут способствовать устойчивой практике сохранения природных ресурсов, включая охрану водоемов, горных массивов, диких животных и, конечно, лесов.

Представления о шаманизме и ритуальных практиках с давних пор основываются, по обыкновению, на мифологии, в которой отражена традиционная культура народа: правила поведения человека в природе, способы его отношения к живому миру, религиозные церемонии, жертвоприношения духам гор, лесов, рек и многое другое. Все эти нормы носят императивный характер и имеют для индивида непререкаемое значение (Кениспаев, Тобоев 2017, 102). Под вселенной алтайских мифов мы понимаем совокупность обитаемых пространств, которые способен «посещать» шаман во время камлания (ритуального процесса «общения» шамана с духами). Структуру этой вселенной, состоящей из различных уровней, нам представляется возможным связать с иерархическим пантеоном богов и духов алтайской мифологии (Кениспаев, Тобоев 2017, 102). На протяжении исторического существования алтайский шаманизм сохранил определенный «запас» связанных представлений, составляющих его мировоззренческую основу. Они передавались устно из поколения в поколение в виде мифологических сюжетов и сказок. Таких положений три: это вера в множественность душ у человека; вера в существование духов-помощников и в шамана как связующее звено между духами и человеком; идея трехчастной структуры мира (Тимофеев 2011, 185).

Алтайская культура не видит материальный мир, как нечто обособленное от религиозного влияния. Окружающее, скорее, становится отражением внутреннего мира человека, а значит всецело зависимо от его глубинных мировоззренческих установок. Традиционные обряды рождения, свадебные празднества, инициации и жертвоприношения говорят о том, что алтайцы осознавали свою зависимость от духовных сил, считая себя частью единого сакрального

мира. Именно сакральное являлось источником высшего знания. Следствием проведения ритуалов по образцу космогонических мифов является разрыв профанного и установление священного мифологического времени и пространства, т. е. возвращение первоначального райского состояния. Подлинное существование начиналось тогда, когда человек включался в мифическую историю (Тимофеев 2011, 189).

Шаманизм на Алтае представляет собой «живую традицию» с широко развитой системой духовных практик и гибкой философией, тесно связанной с окружающей средой. Алтайцы, вероятно, согласно собственному мироощущению являются частью единого космоса, внутри которого они стоят на одной ступени с различными божествами и духами. В отличие от других религиозных учений, алтайский шаманизм не дает нам четкого представления о грехе и посмертном воздаянии. Жизнь после смерти, скорее, характеризуется как «искусственная» по сравнению с осознанным и наполненным земным существованием.

Одной из особенностей такого мифологического сознания является стремление «удревнить» как историю своего народа, так и сами идеи, представить их как итог многовековой или даже многотысячелетней народной мудрости. Этнософия предстает здесь уже как археософия. Возрождение древней философии или возвращение к народным знаниям предполагает обращение к мыслителям и мудрецам, сформулировавшим в далеком прошлом те идеи, которые алтайская этнософия делает достоянием наших современников (Малинов, Куприянов 2022, 195). Хранители алтайской философии — это не профессиональные философы, а камы, кайчи, знатоки старины, объединяемые в общую категорию «неме билер кижы», т. е. «знающих людей».

Согласно современным исследователям: «Феномен шаманизма столь прочно входит в повседневную жизнь общины, что на протяжении всей истории развития архаичного этноса играет определяющую роль в их мировоззрении. Древние представления, неразрывно связанные с шаманизмом, в современном мире остаются актуальными в культурном пространстве народов, сохранивших шаманские традиции. Соответственно, нельзя разобратся в традиционной культуре таких народов как в их современной интеграции в мировое сообщество, так и в исторической ретроспективе, не уделив самого пристального внимания их традиционным религиозным верованиям» (Хингеева 2018, 16).

Многие ученые отмечают, что элементы шаманизма можно проследить в более поздних

религиях, таких как буддизм, даосизм, индуизм и христианство. Например, концепции души, загробной жизни, медитации и кармы могут быть напрямую связаны с основными постулатами буддистского вероучения. Вероятно, шаманские практики послужили основой для более структурированных религиозных систем. Интересно отметить, что в буддистском пантеоне присутствуют многие «шаманские» боги, а некоторое количество современных верующих одновременно причисляет себя и к последователям шаманизма, и к сторонникам буддизма, в зависимости от ситуации обращаясь за помощью то к шаману, то к ламе. Еще в начале XX в. нарождающийся этнос — алтай-кижи — заявил о себе в форме нового религиозного течения — бурханизма или белой веры. Исследователи и сама алтайская интеллигенция до сих пор спорят о том, является ли бурханизм национальной религией алтайцев или региональным вариантом буддизма (Малинов, Куприянов 2022, 194). Исторически сложившийся синкретизм шаманизма и буддизма показывает, как шаманы и ламы перенимали друг у друга различные обрядовые функции. Например, освящение источников, родников, обрядов освящения родового древа, очищение семейного очага, похороны мог совершать как лама, так и шаман (Чаажытмаа 2012, 130). Безусловно, главным фактором, в связи с которым можно говорить о родственных ипостасях буддизма и шаманизма, является представление о циклической природе бытия. Оба учения разделяют убежденность в непрерывности жизни, смерти и возрождения.

Шаманизм, как древняя традиция, является ядром культурной идентичности алтайского народа, формируя основные «столпы» мировоззрения и оказывая влияние на все, даже самые неочевидные сферы жизни. Шаманские верования лежат в основе культурных норм, обрядов, обычаев, фольклора и нередко определяют особенности повседневного поведения или бытового уклада. Вероятно, вернее всего было бы охарактеризовать шаманизм как религиозно-философское учение, тесно связанное с природой и духовным миром. Изучение традиционной культуры алтайского народа невозможно без глубокого понимания шаманизма.

В XXI в. шаманизм переживает новую волну возрождения. Это связано одновременно с несколькими факторами: поиском национальной идентичности, интересом к традиционным культурам, отчасти ноосферным мышлением современных жителей Алтая. Появились

религиозные организации, занимающиеся систематизацией и популяризацией шаманских практик. Были разработаны концепции «неошаманизма», сочетающие элементы традиционного шаманизма и современных духовных обрядов. Таким образом, шаманизм в Республике Алтай, выйдя из целостного мифологического корпуса, со временем эволюционировал к оформленному религиозному учению.

## Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов.

## Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest, either or potential.

## Литература

- Аткунова, Д. А. (2022) Этнографический туризм: опыт развития на примере коренных малочисленных народов Северного Алтая. В кн.: Н. В. Екеев (ред.). *Этнокультурное наследие народов Алтая: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию юбилею НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова*. Горно-Алтайск: Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, с. 166–179.
- Кениспаев, Ж. К., Тобоев, А. И. (2017) Шаман во вселенной алтайских мифов. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*, № 12-1 (86), с. 102–104.
- Малинов, А. В., Куприянов, В. А. (2022) Мифологизм в национальной философии (на примере Республики Алтай). В кн.: Р. А. Бадиков (ред.). *Судьбы национальных культур в условиях глобализации: между традицией и новой реальностью. Сборник материалов V Международной научной конференции*. Челябинск: Изд-во Челябинского государственного университета, с. 192–197.
- Михайловский, В. М. (1980) *Шаманство. Т. 1*. М.: Т-во Скоропечатни А. А. Левенсон, 117 с.
- Поспелова, А. И., Поспелова, С. В. (2023) Шаманизм, неошаманизм и парашаманизм как духовные практики современности в дискурсе национализации религий. В кн.: Р. В. Шиженский (ред.). *Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования. Т. 2*. Калининград: Изд-во Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта, с. 163–183.
- Тимофеев, Д. Г. (2011) Образ шамана в мифологическом комплексе алтайцев. *Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение*. №2. С. 179–184.
- Хингеева, Л. М. (2018) Генезис шаманизма в традиционной культуре. *Znanstvena Misel*, № 5 (18), с. 12–17.
- Чаажытмаа, А. Б. (2012) Синкретизм буддизма и шаманизма в Туве. *Новые исследования Тувы*, № 3 (15), с. 129–132.

## References

- Atkunova, D. A. (2022) Etnograficheskiy turizm: opyt razvitiya na primere korennykh malochislennykh narodov Severnogo Altaya [Ethnographic tourism: Experience of development on the example of indigenous minorities of Northern Altai]. In: N. V. Ekeev (ed.). *Etnokul'turnoe nasledie narodov Altaya: Sbornik materialov Vserossiyskoj nauchno-prakticheskoy konferentsii, posvyashchennoj 70-letnemu yubileyu NII altaistiki im. S. S. Surazakova* [Ethno-cultural heritage of the Altai peoples: Collection of articles of the All-Russian scientific-practical conference dedicated to the 70<sup>th</sup> anniversary of the Research Institute of Altaistics named after S. S. Surazakova]. Gorno-Altai: Scientific Research Institute of Altaistics named after S. S. Surazakov Publ., pp. 166–179. (In Russian)
- Chazhytmaa, A. B. (2012) Sinkretizm buddizma i shamanizma v Tuve [Syncretism of Buddhism and Shamanism in Tuva]: *Novye issledovaniya Tuvy*, no. 3 (15), pp. 129–132. (In Russian)
- Kenispaev, Zh. K., Toboev, A. I. (2017) Shaman vo vselennoj altajskikh mifov [Shaman in the universe of the Altai myths]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki — Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of Theory and Practice*, no. 12-1 (86), pp. 102–104. (In Russian)
- Khingeeva, L. M. (2018) Genezis shamanizma v traditsionnoj culture [Genesis of shamanism in traditional culture]. *Znanstvena Misel*, no. 5 (18), pp. 12–17. (In Russian)
- Malinov, A. V., Kupriyanov, V. A. (2022) Mifologizm v natsional'noj filosofii (na primere Respubliki Altaj) [Mythologism in the national philosophy (on the example of the Republic of Altai)]. In: R. A. Badikov (ed.). *Sud'by natsional'nykh kul'tur v usloviyakh globalizatsii: mezhdu traditsiej i novej real'nost'yu. Sbornik materialov V Mezhdunarodnoj nauchnoj konferentsii* [Fortunes of national cultures in globalization context: Between tradition and the new reality. Collection of materials of the 5<sup>th</sup> International research conference]. Chelyabinsk: Chelyabinsk State University Publ., pp. 192–197. (In Russian)

- Mikhajlovskij, V. M. (1980) *Shamanstvo. T. 1 [Shamanism. Vol. 1]*. Moscow: T-vo Skoropechatni A. A. Levenson Publ., 117 p. (In Russian)
- Pospelova, A. I., Pospelova, S. V. (2023) Shamanizm, neoshamanizm i parashamanizm kak dukhovnye praktiki sovremennosti v diskurse natsionalizatsii religij [Shamanism, neoshamanism and parashamanism as modern spiritual practices in the discourse of religious nationalisation]. In: R. V. Shizhenskij (ed.). *Yazychestvo v sovremennoy Rossii: opyt mezhdistsiplinarnogo issledovaniya. T. 2 [Paganism in modern Russia: An interdisciplinary research experience, Vol. 2]*. Kaliningrad: Immanuel Kant Baltic Federal University Publ., pp. 163–183. (In Russian)
- Timofeev, D. G. (2011) Obraz shamana v mifologicheskom komplekse altaitsev [The image of a shaman in the mythological complex of the Altai people]. In: *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie — The Bulletin of Irkutsk State University. Series "Political Science and Religion Studies"*, no. 2, pp. 179–184. (In Russian)

**Сведения об авторе**

Елисавета Александровна Волкова, e-mail: [jelisaveta.wi@gmail.com](mailto:jelisaveta.wi@gmail.com)

Ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН — филиала Федерального научно-исследовательского центра РАН

**Author**

Elisaveta A. Volkova, e-mail: [jelisaveta.wi@gmail.com](mailto:jelisaveta.wi@gmail.com)

Visiting Researcher, The Sociological Institute of RAS — Branch of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences



Check for updates

Теория и история культуры, искусства

УДК 008

EDN ORDKYL

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-308-318>

## Некрополи Херсонеса как сакральный культурный ландшафт

А. В. Дмитриева <sup>✉1</sup>, А. Д. Чистова <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, 191186, Россия, г. Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48

### Для цитирования:

Дмитриева, А. В., Чистова, А. Д. (2024) Некрополи Херсонеса как сакральный культурный ландшафт. Журнал интегративных исследований культуры, т. 6, № 4, с. 308–318. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-308-318> EDN ORDKYL

**Получена** 24 октября 2024; прошла рецензирование 10 ноября 2024; принята 15 ноября 2024.

**Финансирование:** Исследование не имело финансовой поддержки.

**Права:** © А. В. Дмитриева, А. Д. Чистова (2024). Опубликовано Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена. Открытый доступ на условиях лицензии ССВУ-NC 4.0.

**Аннотация.** В работе проанализированы представления о смерти в аксиологической модели мира античной и византийской культур на материале (в том числе, археологическом) некрополей Херсонеса Таврического V в. до н. э. — XIV в. н. э. Некрополи Херсонеса формировались и обретали ландшафтную локализацию и видовую специфику захоронений на протяжении двух тысяч лет, вместе с ростом самого города и его историко-цивилизационными, социально-антропологическими трансформациями. Тесная связь некрополя с религиозной традицией позволяет рассматривать его как особый — сакральный — ландшафт, воплотивший ценностно-мировоззренческие аспекты населения города. Для сакрального ландшафта некрополя выделены границы экзистенциальные, связанные с мифологемами «переходности», и визуальные, обозначающие его в окружающем пространстве. Некрополь как сакральный ландшафт имеет особую архитектурно-планировочную структуру и пространственные принципы организации. Особое место в ландшафте некрополя занимает надгробный памятник, оформляющий захоронение в виде стелы, символически соединяющей землю и небо, а также являющий собой ипостась храмового алтаря. Как любой другой сакральный ландшафт, некрополь имеет своих «стражей», представленных апотропеями, в роли которых выступают мифологические персонажи. В частности, для некрополя Херсонеса к таковым можно отнести грифона и сирену, встречающихся на порталах надгробных памятников, стенках саркофагов, многочисленном погребальном инвентаре. Некрополи Херсонеса дают богатый материал для междисциплинарных исследований и являются важнейшим источником реконструкции ценностных смыслов культур, в которых доминирует религиозное сознание, вне зависимости от его типа — языческого или христианского.

**Ключевые слова:** некрополь, сакральный ландшафт, погребальный обряд, ритуал, иеротопия, апотропейон, стела, склеп

# Necropolises of Chersonesos as a sacred cultural landscape

L. V. Dmitrieva <sup>✉</sup>, A. D. Chistova <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Emb., Saint Petersburg 191186, Russia

**For citation:** Dmitrieva, L. V., Chistova, A. D. (2024) Necropolises of Chersonesos as a sacred cultural landscape. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 6, no. 4, pp. 308–318. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-308-318> EDN ORDKYL

**Received** 24 October 2024;  
reviewed 10 November 2024;  
accepted 15 November 2024.

**Funding:** The study did not receive any external funding.

**Copyright:** © L. V. Dmitrieva, A. D. Chistova (2024). Published by Herzen State Pedagogical University of Russia. Open access under [CC BY-NC License 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

**Abstract.** This article deals with the concepts of death from the perspective of an axiological worldview in antiquity. It also explores the Byzantine culture (including the archeological one), specifically focusing on Chersonesos Taurica necropolises between the 5<sup>th</sup> century BC and 14<sup>th</sup> century AD. The development of Chersonesos Taurica necropolises and their specific landscape and burial types took two thousand years. Meanwhile, the city was growing, undergoing historical, civilizational, social and anthropological transformation. Given its close ties with religion, a necropolis can be viewed as a special sacral landscape that is emblematic of the axiological values of the city. This sacred landscape has existential boundaries associated with the mythologems of ‘transition’ as well as the visual ones, which mark it out in the surrounding space. As a sacral landscape, a necropolis shows specific architectural planning and spatial arrangement. A notable role in its landscape is played by a tombstone in the form of a stele, which symbolically connects the earth and the sky, and also represents the hypostasis of the temple altar. Like any other sacred landscape, the necropolis has its own ‘guardians’ — mythological characters known as apotropaia. In the case of Chersonesos, these include a griffin and a siren, found on the portals of tombstones, the walls of sarcophagi and numerous grave goods. Chersonesos Taurica necropolises provide rich material for interdisciplinary study. They are also instrumental in decoding the meaning of axiological culture, where religious thinking is predominant, whether pagan or Christian.

**Keywords:** necropolis, sacred landscape, cultural landscape, funeral rite, ritual rite, sacred site

Основоположник понятия «культурный ландшафт» О. Шлютер считал, что главное место в концепции данного термина занимает человек как носитель определенных культурных ценностей (Стрелецкий 2003, 42). В морфологии культурных ландшафтов особо выделяются места, связанные с религиозными потребностями человека, и в частности, места погребений, или тафальные ландшафты. Представление о том, что ждет человека после смерти, формировало основополагающие аспекты погребальной обрядности. Как строить кладбище? Каким образом проводить обряд погребения? Каков будет погребальный инвентарь? Нужен ли он вообще? Все эти вопросы регулирует религиозная система, определяющая мировоззрение общества в его ценностных аспектах. Ландшафтообразующими факторами некрополя выступают духовно-религиозные, морально-нравственные ценности, формирующие условия для появления иеротопии (др.-греч. ἱερός — священный и др.-греч. τόπος — место, пространство) — создания сакральных, священных пространств (Лидов 2009, 61).

С. П. Романчук важным признаком сакрального ландшафта называет его способность

сохранять духовную (священную) функцию территории на протяжении значительного времени, иногда тысячелетий, даже при изменении религиозной и этнической принадлежности населения (Романчук 2000). Данная характеристика в полной мере применима к многослойным некрополям Херсонеса, где греческие погребения часто использовались повторно римлянами, а фамильные римские склепы продолжали служить византийцам и могли эксплуатироваться в течение нескольких столетий.

Некрополи Херсонеса развивались в соответствии с общегреческой погребальной практикой, по которой захоронения располагались в непосредственной близости от оборонительных стен, за которыми и начинался «город мертвых». Захоронения Херсонеса расположены вдоль периметра городских стен и ведущих в город дорог. Первые захоронения располагались на северном берегу, в районах монастырской оранжереи и Карантинной бухты. После расширения городских стен в IV в. до н. э. некрополь стал строиться по периметру новых оборонительных сооружений (Сорочан 2013, 168).

## Мифологизация природного ландшафта

Пространство сакрального ландшафта складывается из совокупности природных и культурных объектов. Сакрализация ландшафта начинается с мифологизации его природного локуса. Географическое пространство трансформируется сознанием человека в сакральное через включение его объектов в контекстное поле мифа, религии и ритуала. Рассмотрим, как природный ландшафт обретает черты сакрального на примере Западного некрополя Херсонеса.

Стоит заметить, что ландшафт Западного некрополя не отличается разнообразием: скальная порода, большее время года выжженная солнцем земля — нейтральные бежевые, серые тона — цвета «переходности», «пограничного» состояния. Проводя аналогии с многочисленными описаниями «иног» мира в древнегреческой мифологии: «...в подземном царстве нет ни зеленых долин, ни прекрасных лугов, только иссушенная каменистая земля, на которой не растет ни травинки, а берега рек покрывают заросли асфодела» (Бердина 2015, 47).

Сопоставимо с космологическими христианскими текстами, данная цветовая тональность — это палитра Чистилища в его символической функции пограничного состояния души между Адом и Раем (хотя в восточном христианстве (Византия) данная идея и не имела хождения, в отличие от западного). У Данте, который в «Божественной комедии» скомпоновал в одном тексте античную и христианскую космологию, странствие по Чистилищу пролегает через «пустынный берег», по дороге «сплошного серокаменного цвета» (Данте Алигьери 1982, 140). И только весной, в мае, некрополь Херсонеса расцветает ковром алых маков. Но и в этом недолгом цветении природы прочитывается символика потустороннего: мак — атрибут бога смерти Танатоса, который носит венки из этих цветов.

Визуализируя сакральный ландшафт в его пейзажных характеристиках, стоит обратить внимание и на тот факт, что Западный некрополь выделяет из окружающего ландшафта крутизна высокого берега, обрывающегося в бездну моря. Эта внезапная конечность земной тверди невольно вызывает аналогию конца ойкумены, цивилизованного пространства обитаемого мира.

У каждого народа существуют свои сакральные локусы, фиксирующие понятие «края мира». Древние греки известные им части Понтийско-

го (Черного) моря считали частями Океана — реки, опоясывающей обжитое человеком пространство, берега которой — это край света, граничащий с загробным миром. Эта картина мира наложила свой отпечаток на представления о Скифии — земли на крайнем северо-востоке Европы: «поскольку с Океаном были связаны представления о загробном мире, черноморская Скифия в целом и ее отдельные части после их открытия греками также стали с ним ассоциироваться» (Иванчик 2015, 42–43). В трагедии Эсхила «Прометей прикованный» граница Океана, опоясывающего землю, где Гефест к голым скалистым кручам над бездной моря приковал обреченного Зевсом на муки титана, находилась «у конца земли, в безлюдном скифском и глухом краю», «где голосов не слышно человеческих и лиц людских не видно» (Эсхил 1989, 234–235).

Северное Причерноморье — дальняя юго-западная провинция Великой Скифии, простирающейся от арктического побережья до Гималаев, и от Днепра до Приморья. Представления о Скифии как периферии античного мира подтверждают особые мифологические персонажи, населяющие эту землю, и вариации мифологических сюжетов, с ними связанных. Так в причерноморской Скифии, на самом краю земли, обитают воинственные амазонки, образ которых в мифологии наделяется выраженной маргинальной семантикой (Фиалко 2005).

На оконечности земли, у Океана, титан Атлас держит на плечах небесный свод. День здесь сходится с Ночью, и души мертвых печально сходят в подземный мир. Здесь же, на границе мироздания, находится Сад гесперид с Мировым деревом, соединяющим все части мироздания — земной, подземный и небесный. Золотые яблоки, растущие на дереве границ миров, обладают даром бессмертия. Воплощением нижнего мира выступает и змееногая Богиня-прародительница скифов Апи (Дева), изображения которой представлены на многочисленных археологических находках. Завитки из змей, словно корни, уходят под землю, символизируя хтоническую суть богини (Артамонов 1961, 67). М. В. Скржинская, приводя в своей статье свидетельства подвигов Геракла в Скифии, делает вывод: «В рассматриваемых мифах ясно просматривается широко известная тенденция фольклора относить действие в далекую, почти неведомую страну, на край света, где на границе реального и потустороннего мира живут сказочные народы (гиперборейцы, амазонки) и растут удивительные деревья (яблони с золотыми яблоками)» (Скржинская 1989, 228).



Относительно сакральной географии периферийного мира обращает на себя внимание замечание Е. А. Семичевой о том, что «если в центральной части Аттики в сакральном пространстве преобладают культурные экспликации, на окраинах области значительно выше степень распространенности и значение сакрального природного объекта» (Семичева 2011, 30). Данный тезис как нельзя более применим к ландшафту некрополя Херсонеса. Западный некрополь, маркируя границы города, примыкает вплотную к береговой линии. Кромка, конечность суши-земли (читай: граница земного существования) — с одной стороны и бескрайнее море — с другой. Море, контрастное суше своей яркой и выразительной цветовой палитрой, с парящими над ним белыми птицами, словно открывает простор и свободу заключенной в теле душе.

Тело в греческом религиозном сознании — темница, которую душа покидает после его смерти. «Эти представления воплотились в культах Деметры и Диониса, с постепенным укрощением оргийно-эстетических форм и с превращением в религиозно-нравственные учения о спасении души...», — замечает А. С. Гагарин (Гагарин 2017, 14). Освобожденная из телесной темницы душа обретает образ окрыленного существа, и в частности, белой птицы. Переход человеческой души в образ птицы — распространенный мифологический сюжет: «Птица — символ воплощения духа умерших, характерный не только для индоевропейских народов. Свидетельством этому может служить название Млечного Пути “птичьей дорогой” наряду с названием “тропа душ” у различных народов Европы и Азии» (Велецкая 1978, 9). К народным поэтическим представлениям о душе и свободе восходит образ чайки, равно как белый голубь в христианстве — образ невинной, чистой души.

Таким образом, некрополь как место упокоения тела через совершение над ним необходимого обряда можно считать исходным пунктом начала путешествия «в иной мир» «освободившейся» души. Как отмечает О. В. Десяткова, «в представлениях о священных местах отразилось не только восприятие ландшафта как границы миров, но и пограничного существования самого человека» (Десяткова 2015, 100).

Ландшафтную локализацию Западного некрополя Херсонеса в визуальном восприятии его природного окружения можно назвать классической иллюстрацией сакрального пространства, о котором пишет М. Элиаде: «Сакральные пространства являются границей трех миров, территорией “разрыва уровней” Неба, Земли и преисподней» (Элиаде 2000, 157). Таким об-

разом, Западный некрополь Херсонеса в его экологической нише выступает ландшафтной аналогией мифологической и философской семантики «междумирия», места, где душа должна совершить переход границы к другому качеству своего существования.

## Границы сакрального ландшафта некрополя

Помимо границ экзистенциальных, связанных с переходом души в иное состояние и иной мир посредством осуществляемых ритуально-обрядовых практик погребения, некрополь как сакральный ландшафт имеет границы топографические, визуально обозначающие его в пространстве.

Сакральные места всегда скрывались от глаз непосвященных, поэтому вокруг теменосов и алтарей высаживались деревья, образующие естественную изгородь. В. Н. Воловик указывает на близкое к лексеме «сакральный» латинское слово *sanctus*, которое обозначает «окруженный изгородью» (*murus sanctus*), особый маркер территории, который появляется из запретов, установленных людьми (Воловик 2013, 27). Так ландшафт культурный становится здесь культовым. К таким табуированным ландшафтам относится и сакральное пространство некрополя.

В структуре пространственной организации античного полиса некрополь располагается за оборонительными стенами, хотя и в непосредственной близости к городу. Данная планировочная структура находит свое обоснование в многочисленных философских учениях, где преобладает «установка на изгнание смерти за границы жизни, на элиминацию смерти из мыслительного пространства» (Гагарин 2017, 13). И хотя на проблему потустороннего бытия души в античной философии не было выработано единого взгляда, в отличие от христианского учения, данная установка «объединяла как сторонников идеи об отсутствии загробного бытия души (Эпикур, Лукреций Кар, Сократ, киники), так и уповающих на посмертное обретение души подлинного бытия в «ином» мире (орфики, Пифагор, Платон, гностики, Плотин)» (Гагарин 2017, 13).

Границы некрополя как сакрального ландшафта также были обозначены в пространстве, как и границы города живых. Греки высаживали на кладбищах кипарис — дерево траура. Кроны кипарисов, выстраиваясь в темные аллеи и изгороди, образуют неотъемлемую часть ландшафта некрополя. Прочитывая семантику

кипариса в культуре Античности, можно сделать вывод, что это дерево с выраженными элементами иерофании. Высокий, подобный свече, кипарис соединяет землю с небом, жизнь со смертью, указывает душе путь на небо.

Не случайно с кипарисом связана обширная погребальная символика и мифологический контекст. Согласно известному этиологическому мифу, предназначение «быть всегда со скорбящими» Аполлон определил дереву, в которое им был превращен прекрасный юноша. Когда человек умирал, на дверь дома вывешивалась кипарисовая ветвь как знак траура. Древние греки предпочитали кипарисовые гробы, а герои-воины отправлялись в свой последний путь на погребальный костер, сложенный из кипариса. Рукоять погребального факела Гермеса (проводника умершего в царство Аида) сделана из кипариса. Аид восседает на своем троне в венке из ветвей кипариса. И у греков, и у византийцев считались священными кипарисовые рощи. Вход в гробницу-курган оформлялся каменной кладкой, повторяющей контуры кипариса (например, Царский курган в Керчи).

Символом границы между локусами «своим» и «чужим» в традиционных культурах считаются ворота. Простейшая балочная архитектурная конструкция визуально разделяет пространство, конкретный ландшафт, и одновременно является переходом из одного качественного состояния в другое. Данные представления фиксируются в исторической топонимике города. Так Южные ворота Херсонеса в Средние века называют *Nekre aulororta* — «Ворота мертвых». Южные ворота располагались напротив обширного некрополя около Карантинной бухты, а «мертвыми» их называли потому, что через них обычно выносили покойников, «чтобы по дороге, пролегавшей именно по периболу, между двумя оборонительными стенами, доставить для погребения на обширное кладбище около Карантинной бухты» (Сорочан 2013, 65).

### **Надгробный памятник как маркер сакрального пространства**

В качестве границы, маркирующей сакральное пространство некрополя, также может рассматриваться надгробный памятник. На это, в частности, обращает внимание Д. Ю. Молок, приводя существовавшую традицию устанавливать надгробную стелу не прямо над захоронением, а на его границе, выходящей на дорогу. В этом случае «надгробие становилось буквально порогом, преддверием могилы» и «выступа-

ет аналогом хороса — межевого знака» (Молок 1988, 153).

Греки верили в непосредственную связь умершего и его души с могилой, поэтому практиковали обычай ставить на месте захоронения надгробие, что генетически связано с представлениями о сакральном значении данного участка земли как места поминовения, отсюда и второе название надгробия — *μνημα*, память, памятник. «Поставленное на пороге могилы, в ее преддверии, надгробие и изображает сцены, происходящие в преддверии, в котором... время остановилось и потекло вспять, в котором возможны неожиданные превращения» (Молок 1988, 154).

Оформление надгробия в виде высокой стелы ассоциировало его с храмовым алтарем. Сама стела представляет собой метафору контакта земли с небом, она соединяет эти два мира. Стела представляла собой узкую и высокую мраморную плиту с рельефным изображением усопшего или небольшой скульптурной композицией.

Надгробия в виде узких высоких стел из инкерманского желтого известняка можно назвать самыми распространенными на некрополе Херсонеса второй половины V — начала VI вв. до н. э. В частности, в ходе исследования башни Зинова был найден 151 фрагмент надгробных стел, попавших туда, предположительно с юго-восточного некрополя (Зубарь 2007, 10). Стелы имеют традиционное завершение в виде фронтона или карниза с акротерием. «Мотивы храмовых украшений проецировались на саркофаги и надгробные стелы в виде храмов, связывая тем самым идею храма как дома богов и надгробного памятника как дома для души усопшего» (Хабарова 2016, 102). Акротерии с рельефной или живописной пальметтой — знаком грядущего бессмертия души — выделялись на голубом и синем фоне, придавая херсонесским стелам особую декоративность.

Помимо декоративной функции акротерии надгробий несли символическую нагрузку и транслировали нарративный смысл мифа. Изобразительная традиция ограничивает надгробные акротерии достаточно узким кругом мифологических образов «преддверия», имеющих хтоническое происхождение и химерический облик: сфинкс, сирена, грифон. В погребальном культе Херсонеса в IV — начале III в. до н. э. данные образы были распространены также и на каменных саркофагах (Шауб 1987, 30).

Таким образом, каждое захоронение некрополя античного периода представляет собой дом для усопшей души и одновременно получает

смысловую нагрузку поминального храма. В Византийский период ландшафт некрополя уже невозможно представить без храма настоящего — часовни, базилики, — который становится архитектурной доминантой сакрального ландшафта и одновременно его главным сакральным объектом.

### Семантика мифологических образов «стражей сакральных границ»

Погребальная символика химерических образов сфинкса, сирен и грифона подчеркивается их хтоническим мифологическим происхождением. Хтонический миф непосредственно соприкасается с погребальной сферой, подчеркивая апотропеические свойства данных персонажей. «Стражи миров» устрашали своим необычным и выразительным обликом.

Греческий сфинкс — химерическое существо, имеющее хтоническое происхождение (порождение Тифона и Ехидны). В своей мифологической функции стража гробниц он является преемником сфинкса египетского. Величаемый в Книге Мертвых «Великим богом, открывающим врата земли», Большой египетский сфинкс — «страж Ворот восхода» — оберегает покой фараонов и равновесие мира. Стоя на носу Солнечной ладьи фараона, сфинкс-кормчий направляет ее ночное движение по подземному царству змея Апопа. И египетского, и античного сфинкса роднит «взгляд, устремленный в вечность» и особая сакральная функция апотропайона, оберегающего границы сакрального «междумирья». Образ сфинкса широко использовался в античных надгробиях. Семантику скульптурного изображения сфинкса, венчающего погребальную стелу, лучше всего передает надпись на основании архаической стелы из Фессалии, которую приводит Ю. В. Хабарова: «О, сфинкс, порождение Аида, кого ты... охраняешь, сидя на страже мертвых?» (Хабарова 2016, 103).

Стоит заметить, что изображения сфинкса не известны в отношении херсонесских надгробий, и это скорее всего может быть связано с временными границами существования данной художественной традиции. Образ сфинкса получает повсеместное распространение в материковой Греции, на надгробиях второй половины VI в. до н. э. (Хабарова 2016, 94), что вполне вероятно, учитывая тот факт, что появление образа крылатого льва с женским лицом и грудью в греческих мифах относят не позднее, чем к VII в. до н. э. Между тем, дату основания Херсонеса в академическом сообществе при-

нято относить к 422–421 гг. до н. э., хотя и имеются гипотезы, отодвигающие ее к последней четверти VI в. до н. э. (Буйских 2005).

Зато получили известность элементы погребальных памятников и артефактов из Херсонеса с образами других химерических стражей границ миров — сирен и грифонов. Сирен с Херсонесом роднит, прежде всего, морской ареал обитания. Вестницы смерти заманивали моряков на остров мертвых, а их крылатый облик отражал представления о душе, покидающей тело в образе птицы. «Жительницы Аида», «музы иного мира», сирены также могли выполнять роль плакальщиц по усопшему и исполнительниц погребальных песен. В мифологии сирены — три подруги Персефоны, которые гуляли вместе с ней во время драматического похищения девушки Аидом, после чего Деметра просит подруг разыскать свою дочь, а боги снабжают их для этой миссии крыльями.

Безусловный интерес вызывает оправа порталного надгробия ионического типа из Херсонеса со звериным расписным фризом, по сторонам которого на выступающих плоскостях своеобразных пилястр размещены живописно выписанные «гении смерти» — сирены. Портальные намогильные памятники составляют особую категорию надгробий некрополя Херсонеса Таврического. Они представляют собой высокие, около 2,5 м, П-образные в плане сооружения, у которых главным был фасад, представляющий собой живописную стелу-картину, вложенную в ордерную архитектурную раму. Сохранилась фигура только одной женщины-птицы. Ее женское туловище раскрашено ярко-желтым, а птичьи крылья — синим цветом. Поза девы смерти традиционна — одна рука на груди, в другой — свирель (Чубова и др. 2008).

При раскопках башни Зинона были обнаружены фрагменты надгробий и архитектурных деталей с находившегося в непосредственной близости от башни юго-восточного участка городского некрополя. Среди находок выделяются известняковые саркофаги из склепов и скальных могил, принадлежащих зажиточным слоям населения. А. И. Романчук выделяет два фрагмента расписного саркофага: угловую стенку и боковую пилястр. Изобразительные сюжеты на них относятся, предположительно, к последней четверти IV в. до н. э. (Романчук 2008). В частности, на угловом пилястре данного саркофага изображена сирена во время пения в образе женщины с крыльями и птичьими ногами; ее правая рука поднята над головой, левая согнута в локте и опущена вдоль тела.

По угловой стенке данного саркофага шествуют хищные животные и грифоны. Вот описание одного из грифонов: «корпус его изображен в профиль, а грудь и голова повернуты в фас, к зрителю. Мощные крылья мифического животного расправлены; правая передняя лапа выдвинута вперед; левая, вероятно, приподнята; хвост загнут вверх. Длинные перья крыльев переданы белой и синей красками, подкрылки — в золотисто-желтом цвете с оранжево-красными тенями» (Романчук 2008).

Пожалуй, наиболее известен знаменитый каменный рельеф с изображением грифона на торцевой стенке саркофага из Базилики 1935 г. Орлиноголовый грифон изображен в воинственной позе охранника захоронения, с приподнятой левой лапой, приоткрытым клювом и задраным хвостом (Жеребцов 2008, 26). Однако археологический материал некрополей Херсонеса позволяет предполагать, что в погребальной ритуальной традиции происходит трансформация образа грифона в его «стерегущей» функции охранника покоя спящего в могиле из грифона орлиноголового в грифона песьеголового.

Образ грифона активно использовался в декоративно-прикладном творчестве и обнаруживается в многочисленном погребальном инвентаре. На краснофигурном кратере из раскопок К. К. Косцюшко-Валюжинича 1903 г. изображена сцена с воинами и амазонками, атакующими грифонов (Петракова 2020). В нумизматике известен «обол Харона» в виде бронзовой монеты из склепа № 1012 с изображением Артемиды и прыгающего грифона (Косцюшко-Валюжинич 1901, 18). Крылатые грифоны, напоминающие собаку, изображены на костяных пластинах погребального покрова X–XI вв., найденных Г. Д. Беловым в базилике 1932 г. (Андреева 2016). С. Г. Рыжовым в могиле X в. найдена бронзовая пряжка с изображением грифона в образе крылатого льва с головой собаки. Еще одна бронзовая поясная пряжка с рельефным изображением песьеголового грифона из усыпальницы базилики северо-западного угла Херсонесского городища описана К. К. Косцюшко-Валюжиничем в 1901 г. (Отчет... 1901).

Грифон повсеместно вошел в круг греческих представлений о смерти в многоаспектной семантике данного образа: от существа, чей ареал обитания находится на границе реального и потустороннего миров до бдительного стража-охранника покоя вечно усопших. Львиное тело не случайно роднит грифона со сфинксом в их функции охранников вечности. Грифона запрягают в свою колесницу только два бога — Аполлон и Дионис. Будучи частью культа Диониса,

грифон олицетворял непрерывный цикл жизни и смерти, связывал два этих мира. В заключительный день дионисийского праздника Антестерий вспоминали умерших, варили для них ритуальное кушанье из злаков, проводили обряд возлияния вином на могилах предков. Эти действия сопровождалась орфическими гимнами о том, как титаны растерзали бога, а затем он воскрес. Подобно возродившемуся Дионису, умерший человек начнет свое новое существование в загробном мире, на границе с которым обитают грифоны, отсюда популярность и востребованность данного персонажа в предметах погребального культа.

Некрополь является неотъемлемой частью градостроительной структуры полиса, а именно — его сакральным ландшафтом, дающим представление, в том числе, о мифологической картине загробного мира. Доминирующими сакральными точками в ландшафте некрополя являются сами места погребений, маркируемые надгробным памятником с функцией храма, а также непосредственно часовня или храм (в Византийский период). Данные строения содержат как общий семантический код культуры, так и символику архитектурных форм и художественных образов конкретных надгробных памятников и погребальных предметов. Сакральный ландшафт выступает религиозным маркером культуры и является пространством ритуальных практик. При этом границы некрополя и конструктивный принцип его организации (планировки) демонстрирует основополагающую важность в культурной традиции культа предков.

## Конфликт интересов

Авторы заявляют об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов.

## Conflict of Interest

The authors declare that there is no conflict of interest, either existing or potential.

## Вклад авторов

Л. В. Дмитриева — 40% текста, научная редакция; А. Д. Чистова — 60% текста, техническое оформление.

## Author Contributions

L. V. Dmitrieva — 40% of the text, scientific edition; A. D. Chistova — 60% of the text, technical design.

## Литература

- Андреева, О. А. (2016) Грифон на костяной пластине из Херсонеса. В кн.: В. В. Майко, Т. Ю. Яшаева (ред.). *Владимирский сборник. Материалы международных научных конференций «I и II Свято-Владимирские чтения»*. Калининград: РОС-ДАОАФК, с. 6–20.
- Артамонов, М. И. (1961) Антропоморфные божества в религии скифов. В кн.: *Археологический сборник. Вып. 2. Скифо-сарматское время*. Л.: Государственный Эрмитаж, с. 57–87.
- Бердина, В. А. (2015) Танатологические представления древних греков о душе. *Международный научно-исследовательский журнал*, № 6-4 (37), с. 74–76.
- Буйских, А. В. (2005) О пространственной организации некрополя на северном берегу Херсонеса. В кн.: *Херсонесский сборник: сборник научных статей. Вып. 14*. Севастополь: Максим, с. 59–70.
- Велецкая, Н. Н. (1978) Языческие представления о смерти и вечности. В кн.: *Языческая символика славянских архаических ритуалов*. М.: Наука, 240 с.
- Воловик, В. Н. (2013) Категории сакрального ландшафта. *Географический вестник*, № 4 (27), с. 26–34.
- Гагарин, А. С. (2017) Экзистенциал смерти в античной философии (от досократиков до Аристотеля). *Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования*, № 1 (14), с. 12–18.
- Данте Алигьери (1982) Чистилище. В кн.: *Божественная комедия*. М.: Правда, 640 с.
- Десяткова, О. В. (2015) Граница земного и потустороннего в этнокультурном ландшафте вятских марийцев. *Международный журнал исследований культуры*, № 4 (21), с. 97–107.
- Жеребцов, Е. Н. (2008) Античные лапидарные памятники из раскопок «Базилики 1935 года». *Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма*, № 1, с. 25–29.
- Зубарь, В. М. (2007) О семантике надгробных памятников некрополя Херсонеса классического и эллинистического периодов. *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика*, т. 2, № 3, с. 5–14.
- Иванчик, А. И. (2015) Скифия как царство мертвых. Греческие представления о периферии ойкумены. В кн.: Т. Н. Джаксон, И. Г. Коновалова, А. В. Подосинов (ред.). *Скифия: Образ и историко-культурное наследие. Материалы конференции*. М.: Институт всеобщей истории РАН, с. 42–43.
- Косцюшко-Валюжинич, К. К. (1901) Извлечение из отчета о раскопках в Херсонесе Таврическом в 1899 г. *Известия Императорской археологической комиссии*, № 1, с. 1–55.
- Лидов, А. М. (2009) *Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре*. М.: Феория, 352 с.
- Молок, Д. Ю. (1988) Черты имплицитной мифологии в надгробиях греческой классики. В кн.: И. Е. Данилова (ред.). *Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции «Випперовские чтения — 1985»*. Вып. 18. М.: Советский художник, с. 147–154.
- Отчет заведующего раскопками в Херсонесе К. К. Косцюшко-Валюжинича за 1901 год. (1901) К. К. Косцюшко-Валюжинич и его отчеты Императорской Археологической Комиссии. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kostyushko.chersonesos.org/1901/1901.php> (дата обращения 23.05.24).
- Петракова, А. Е. (2020) «Exotische Utopien einer fernen Welt»: Два краснофигурных кратера с редким изображением грифономахии из раскопок Северного Причерноморья. *Археологические вести*, № 29, с. 278–290. <https://doi.org/10.31600/1817-6976-2020-29-278-290>
- Романчук, А. И. (2008) *Исследования Херсонеса–Херсона. Раскопки. Гипотезы. Проблемы: в 2 т.* Тюмень: Изд-во Тюменского государственного университета; Компания Мир.
- Романчук, С. П. (2000) Сакральні ландшафта. В кн.: О. М. Маринич (ред.). *Збірник наукових праць «Проблеми ландшафтного різноманіття в Україні»*. Киев: Інститут географії НАНУ, с. 144–146.
- Семичева, Е. А. (2011) Природный объект в моделировании сакрального пространства греческих святилищ: к постановке проблемы. *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История, Политология, Экономика, Информатика*, № 7 (102), с. 27–31.
- Скржинская, М. В. (1989) Мифы о Геракле в Скифии. В кн.: *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования, 1987 г.* М.: Наука, с. 227–233.
- Сорочан, С. Б. (2013) *Византийский Херсон (вторая половина VI — первая половина X вв.)*. Т. 2. Ч. 2. Харьков; М.: Русский фонд содействия образованию и науке; Изд-во Университета Дмитрия Пожарского, 672 с.
- Стрелецкий, В. Н. (2003) Культурно-ландшафтные исследования в Германии: традиции и современность. В кн.: В. Н. Калущков, Т. М. Красовская (ред.). *Культурный ландшафт: теоретические и региональные исследования. Третий юбилейный выпуск трудов семинара «Культурный ландшафт»*. М.: Изд-во Московского государственного университета, с. 42–54.
- Фиалко, Е. Е. (2005) Скифские амазонки по письменным и археологическим источникам. В кн.: В. Ю. Зуев (ред.). *Боспорский феномен. Проблема соотношения письменных и археологических источников. Материалы Международной научной конференции*. СПб.: Государственный Эрмитаж, с. 242–247.

- Хабарова, Ю. В. (2016) Акротериальная скульптура в оформлении греческих храмов, votivных памятников и надгробных стел в архаический период (конец VII — начало V в. до н. э.). *Вестник Московского университета. Серия 8. История*, № 2, с. 89–108.
- Чубова, А. П., Колесникова, Л. Г., Федоров, Б. Н. (2008) *Архитектура и искусство Херсонеса Таврического V в. до н. э. — IV в. н. э.* М.: КМК, 227 с.
- Шауб, И. Ю. (1987) Погребения кургана Большая Близница как источник по истории религиозных представлений жителей Боспорского царства. *Краткие сообщения Института археологии*, № 191, с. 27–33.
- Элиаде, М. (2000) Образы и символы (эссе о магико-религиозной символике). В кн.: *Миф о вечном возвращении: избранные сочинения*. М.: Ладомир, 414 с.
- Эсхил (1989) *Трагедии*. М.: Наука, 607 с.

## References

- Aeschylus (1989) *Tragedii [Tragedies]*. Moscow: Nauka Publ., 607 p. (In Russian)
- Andreeva, O. A. (2016) Griffon na kostyanoj plastine iz Khersonesa [Griffin on a bone plate from Chersonesos]. In: V. V. Majko, T. Yu. Yashaeva (eds.). *Vladimirskij sbornik. Materialy mezhdunarodnykh nauchnykh konferentsij "I i II Svyato-Vladimirskie chteniya" [St Vladimir's readings. Materials of the first and second International scholarly conferences "St Vladimir's Readings"]*. Kaliningrad: ROS-DOAFK Publ., pp. 6–20. (In Russian)
- Artamonov, M. I. (1961) Antropomorfnye bozhestva v religii skifov [Anthropomorphic deities in the religion of the Scythians]. In: *Arkheologicheskij sbornik. Vyp. 2. Skifo-sarmatskoe vremya [Archaeological collection. Iss. 2. Scythian-Sarmatian time]*. Leningrad: State Hermitage Publ., pp. 57–87. (In Russian)
- Berdina, V. A. (2015) Tanatologicheskie predstavleniya drevnikh grekov o dushe [Thanatological presentations of ancient Greeks about the soul]. *Mezhdunarodnyj nauchno-issledovatel'skij zhurnal — International Research Journal*, no. 6-4 (37), pp. 74–76. (In Russian)
- Bujskikh, A. V. (2005) O prostranstvennoj organizatsii nekropolya na severnom beregu Khersonesa [On the spatial organization of the necropolis on the northern shore of Chersonesos]. In: *Khersonesskij sbornik: sbornik nauchnykh statej. Vyp. 14 [Chersonesus collection: Collection of scientific articles. Iss. 14]*. Sevastopol: Maksim Publ., pp. 59–70. (In Russian)
- Chubova, A. P., Kolesnikova, L. G., Fedorov, B. N. (2008) *Arkhitektura i iskusstvo Khersonesa Tavricheskogo V v. do n. e. — IV v. n. e. [Architecture and art of Tauric Chersonese in 5<sup>th</sup> century BC — 4<sup>th</sup> century AD]*. Moscow: KMK Scientific Press, 227 p. (In Russian)
- Dante Alighieri (1982) Chistilishche [Purgatory]. In: *Bozhestvennaya komediya [Divine comedy]*. Moscow: Pravda Publ., 640 p. (In Russian)
- Desyatкова, O. V. (2008) Granitsa zemnogo i potustoronnego v etnokul'turnom landshafte vyatskikh marijtsjev [The boundaries of earthly and otherworldly in ethno-cultural landscape of Vyatka Mari]. *Mezhdunarodnyj zhurnal issledovaniy kul'tury — International Journal of Cultural Research*, no. 4 (21), pp. 97–107. (In Russian)
- Eliade, M. (2000) Образы и символы (эссе о магико-религиозной символике) [Images and symbols: Studies in religious symbolism]. In: *Mif o vechnom vozvrashchenii: izbrannyye sochineniya [The myth of the eternal return: Selected works]*. Moscow: Ladomir Publ., 414 p. (In Russian)
- Fialko, E. E. (2005) Skifskie amazonki po pis'mennym i arkhologicheskim istochnikam [Scythian Amazones according written sources and archaeological materials]. In: V. Yu. Zuev (ed.). *Bosporskij fenomen: problema sootnosheniya pis'mennykh i arkhologicheskikh istochnikov. Materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferentsii [The phenomenon of Bosporan Kingdom: Problems of correlation written & archaeological sources. Proceedings of the International conference]*. Saint Petersburg: State Hermitage Publ., pp. 242–247. (In Russian)
- Gagarin, A. S. (2017) Ekzistentsial smerti v antichnoj filosofii (ot dosokratikov do Aristotelya) [The existential of death in ancient philosophy (from the pre-Socratics to Aristotle)]. *Vestnik Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Gumanitarnyye issledovaniya*, no. 1 (14), pp. 12–18. (In Russian)
- Ivanchik, A. I. (2015) Skifiya kak tsarstvo mertvykh. Grecheskie predstavleniya o periferii Ojkumeny [Scythia as the kingdom of the dead. Greek ideas about the periphery of the Ecumene]. In: T. N. Dzhakson, I. G. Konovalova, A. V. Podosinov (eds.). *Skifiya: Obraz i istoriko-kul'turnoe nasledie. Materialy konferentsii [Scythia: Image and historical and cultural heritage. Conference proceedings. Materials of the conference]*. Moscow: Institute of World History of the Russian Academy of Sciences Publ., pp. 42–43. (In Russian)
- Khavarova, Ju. V. (2016) Akroterial'naya skulptura v oformlenii grecheskikh khramov, votivnykh pamyatnikov i nadgrobnnykh stel v arkhaiskij period (konets VII — nachalo V v. do n. e.) [Acroteria sculpture in the decoration of Greek temples, votive and memorial monuments in the archaic period (the end of the VII — the beginning of the V centuries BC)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 8. Istoriya — Moscow University Bulletin. Series 8. History*, no. 2, pp. 89–108. (In Russian)

- Kostyushko-Valyuzhinich, K. K. (1901) Izvlechenie iz otcheta o raskopkakh v Khersonese Tavricheskom v 1899 g. [An excerpt from 1899 report of the excavations in Tauric Chersonesos]. *Izvestiya Imperatorskoj arkheologicheskoy komissii — Proceedings of the Imperial Archaeological Commission*, no. 1, pp. 1–55. (In Russian)
- Lidov, A. M. (2009) *Ierotopiya. Prostranstvennye ikony i obrazy-paradigmy v vizantijskoj kul'ture [Hierotopia. Spatial icons and image-paradigms in Byzantine culture]*. Moscow: Feoria Publ., 352 p. (In Russian)
- Molok, D. Yu. (1988) Osobennosti implitsitnoj mifologii v nadgrobnykh grecheskoj klassiki [Features of implicit mythology in the tombstones of the Greek]. In: I. E. Danilova (ed.). *Zhizn' mifa v antichnosti. Materialy nauchnoj konferentsii "Vipperovskie chteniya — 1985". Vyp. 18 [Life of myth in antiquity. Proceedings of the scientific conference "Vipper readings — 1985". Iss. 18]*. Moscow: Sovetskij khudozhnik Publ., pp. 147–154. (In Russian)
- Otchet rukovoditelya raskopok v Khersonese K. K. Kostyushko-Valyuzhinicha za 1901 god [Report of the head of excavations in Chersonesos K. K. Kostyushko-Valyuzhinich for 1901]. (1901) *K. K. Kostyushko-Valyuzhinich i ego otchety Imperatorskoj arkheologicheskoy komissii [K. K. Kostyushko-Valyuzhinich and his reports to the Imperial Archaeological Commission]*. [Online]. Available at: <https://www.kostyushko.chersonesos.org/1901/1901.php> (accessed 23.05.24). (In Russian)
- Petrakova, A. E. (2020) "Exotische Utopien einer fernen Welt": dva krasnofigurnykh kratera s redkim izobrazheniem grifonomakhii iz raskopok Severnogo Prichernomor'ya ["Exotic utopias of a distant world": Two red-figure kraters with a rare depiction of grypomachy from the excavations in the Northern Black Sea area]. *Arkheologicheskie novosti — Archaeological News*, no. 29, pp. 278–290. <https://doi.org/10.31600/1817-6976-2020-29-278-290> (In Russian)
- Romanchuk, A. I. (2008) *Issledovaniya Khersonesa–Khersona. Raskopki. Gipoteza. Problemy: v 2 t. [Explorations of Chersonese–Kherson. Excavations. Hypotheses. Problems: In 2 vols]*. Tyumen: Tyumen State University Publ., Kompaniya Mir Publ. (In Russian)
- Romanchuk, S. P. (2000) Sakral'ni landshaft [Sacral landscape]. In: O. M. Marinich (ed.). *Zbirnik naukovikh prats' "Problemi landshaftnogo riznomanitya v Ukraini" [Collection of scientific papers "Problems of landscape diversity in Ukraine"]*. Kyiv: Institute of Geography of the National Academy of Sciences of Ukraine Publ., pp. 144–146. (In Ukraine)
- Semicheva, E. A. (2011) Prirodnyj ob'ekt v modelirovanii sakral'nogo prostranstva grecheskikh svyatilishch: k postanovke problemy [Natural object in modeling sacral space of Greek holy places: Designation of problem]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istorija, Politologiya, Ekonomika, Informatika — Belgorod State University Scientific Bulletin. History, Political Science, Economics, Information Technologies*, no. 7 (102), pp. 27–31. (In Russian)
- Shaub, I. Yu. (1987) Pogrebeniya kurgana Bol'shaya Bliznitsa kak istochnik po istorii religioznykh predstavlenij zhitelej Bosporskogo tsarstva [Burials of the Bolshaya Bliznitsa barrow as a source on the history of religious representations of the inhabitants of the Bosphorus kingdom]. *Kratkie soobshcheniya Instituta arkheologii — Brief Communications of the Institute of Archaeology*, no. 191, pp. 27–33. (In Russian)
- Skrzhinskaya, M. V. (1989) Mify o Gerakle v Skifii [Myths about Heracles in Scythia]. In: *Drevnejšie gosudarstva na territorii SSSR. Materialy i issledovaniya, 1987 g. [The most ancient states on the territory of the USSR. 1987]*. Moscow: Nauka Publ., pp. 227–233. (In Russian)
- Sorochan, S. B. (2013) *Vizantijskij Kherson (vtoraya polovina VI — pervaya polovina X vv.). T. 2. Ch. 2 [Byzantine Kherson (second half of the 6<sup>th</sup> — first half of the 10<sup>th</sup> centuries). Vol 2. Pt. 2]*. Kharkiv; Moscow: Russkij fond sodejstviya obrazovaniyu i nauke Publ.; Dmitry Pozharsky University Publ., 672 p. (In Russian)
- Streletsky, V. N. (2003) Kul'turno-landshaftnye issledovaniya v Germanii: traditsii i sovremennost' [Cultural and landscape studies in Germany: Traditions and modernity]. In: V. N. Kalutskov, T. M. Krasovskaya (eds.). *Kul'turnyj landschaft: teoreticheskie i regional'nye issledovaniya. Tretij yubilejnyj vypusk trudov seminara "Kul'turnyj landschaft" [Cultural landscape: Theoretical and regional researches. The third anniversary release of works of a seminar "Cultural landscape"]*. Moscow: Moscow State University Publ., pp. 42–54. (In Russian)
- Veletskaya, N. N. (1978) Yazycheskie predstavleniya o smerti i vechnosti [Pagan ideas about death and eternity]. In: *Yazycheskaya simbolika slavyanskikh arkhaiskikh ritualov [Pagan symbolism of Slavic archaic rituals]*. Moscow: Nauka Publ., 240 p. (In Russian)
- Volovyk, V. N. (2013) Kategorii sakral'nogo landschafta [Categories sacral landscape]. *Geograficheskij vestnik — Geographical Bulletin*, no. 4 (27), pp. 26–34. (In Russian)
- Zherebtsov, E. N. (2008) Antichnye lapidarnye pamyatniki iz raskopok "Baziliki 1935 goda" [Antique lapidary monuments from the excavations of the "Basilica in 1935"]. *Materialy po arkheologii i istorii antichnogo i srednevekovogo Kryma — Materials in Archaeology and History of Ancient and Medieval Crimea*, no. 1, pp. 25–29. (In Russian)
- Zubar, V. M. (2007) O semantike nadgrobnykh pamyatnikov nekropolya Khersonesa klassicheskogo i ellinisticheskogo periodov [On the semantics of tombstones of the necropolis of Chersonesos of the Classical and Hellenistic periods]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istorija. Politologiya. Ekonomika. Informatika*, vol. 2, no. 3, pp. 5–14. (In Russian)

**Сведения об авторах**

Лариса Валерьевна Дмитриева, SPIN-код: [5283-3609](#), ORCID: [0000-0003-2847-8842](#), e-mail: [ffch@mail.ru](mailto:ffch@mail.ru)

Кандидат культурологии, доцент кафедры теории и истории культуры Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена

Анастасия Дмитриевна Чистова, SPIN-код: [1062-8454](#), ORCID: [0009-0000-0766-6647](#), e-mail: [chistova.kult@gmail.com](mailto:chistova.kult@gmail.com)

Ассистент кафедры теории и истории культуры Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена

**Authors**

Larisa V. Dmitrieva, SPIN: [5283-3609](#), ORCID: [0000-0003-2847-8842](#), e-mail: [ffch@mail.ru](mailto:ffch@mail.ru)

Candidate of Sciences (Cultural Studies), Associate Professor, Department of Theory and History of Culture, Herzen State Pedagogical University of Russia

Anastasia D. Chistova, SPIN: [1062-8454](#), ORCID: [0009-0000-0766-6647](#), e-mail: [chistova.kult@gmail.com](mailto:chistova.kult@gmail.com)

Assistant, Department of Theory and History of Culture, Herzen State Pedagogical University of Russia





Check for updates

Имена и портреты

УДК 130.2+167.7+168.5

EDN IWRWGU

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-319-326>

## Андрей Леонидович Вассоевич: грани одаренности и труда

А. М. Мосолова <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,  
191186, Россия, г. Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48

### Для цитирования:

Мосолова, А. М. (2024) Андрей Леонидович Вассоевич: грани одаренности и труда. *Журнал интегративных исследований культуры*, т. 6, № 4, с. 319–326. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-319-326> EDN IWRWGU

**Получена** 24 октября 2024; прошла рецензирование 4 ноября 2024; принята 10 ноября 2024.

**Финансирование:** Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена.

**Права:** © А. М. Мосолова (2024). Опубликовано Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена. Открытый доступ на условиях лицензии ССВУ-NC 4.0.

**Аннотация.** Статья посвящена юбилею Андрея Леонидовича Вассоевича — известного петербургского ученого, который профессионально использует методы различных наук (востоковедения, истории, философии, психологии, политологии, лингвистики, культурологии), что приводит к интегрированным и, следовательно, более глубоким знаниям о том или ином культурном явлении.

Рассматриваются многие грани научной деятельности А. Л. Вассоевича на разных этапах его творческой биографии и особенности содержания его основных трудов по востоковедению (монография «Духовный мир народов классического Востока», серия статей по исторической психологии, монография по политической психологии «Революция и термидор» и другие работы).

Кроме того, уделяется внимание многолетней деятельности А. Л. Вассоевича как председателя Санкт-Петербургского исторического клуба на радио «Петербург», а также как директора Института востоковедения, созданного по его инициативе в Герценовском университете.

**Ключевые слова:** А. Л. Вассоевич, личность ученого, междисциплинарные связи, интегративные исследования, системный подход, культурология как род теоретического знания

# Andrey Leonidovich Vassoevich: The facets of giftedness and work

L. M. Mosolova ✉<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Emb., Saint Petersburg 191186, Russia

**For citation:** Mosolova, L. M. (2024) Andrey Leonidovich Vassoevich: The facets of giftedness and work. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 6, no. 4, pp. 319–326. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-319-326> EDN IWRWGU

**Received** 24 October 2024;  
reviewed 4 November 2024;  
accepted 10 November 2024.

**Funding:** The research was supported by an internal grant of the Herzen State Pedagogical University of Russia.

**Copyright:** © L. M. Mosolova (2024).  
Published by Herzen State Pedagogical University of Russia.  
Open access under [CC BY-NC License 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

**Abstract.** The article “Andrey Leonidovich Vassoevich: The facets of giftedness and work” is intended for publication in the *Journal of Integrative Cultural Studies*, which will cover the results of respective Russian research activity and distribute them among scientists, primarily among young researchers. The review is devoted to a distinguished St. Petersburg scientist who professionally uses the methods of several sciences (Oriental studies, history, philosophy, psychology, political science, linguistics, cultural studies), thus gaining properly integrated and, consequently, more specific knowledge about a particular cultural phenomenon.

The article examines many aspects of Andrey Vassoevich’s scientific activity at different stages of his creative biography, as well as some unique features of his main works on Oriental studies (monograph “The Spiritual World of the peoples of the Classical East”), historical psychology (a series of articles), political psychology (monograph “Revolution and Thermidor”) and other works.

In addition, attention is paid to the long-term activities of Vassoevich A. L. as Chairman of the St. Petersburg Historical Club and host of its meetings on Radio Petersburg, as well as Director of the Institute of Oriental Studies, established on his initiative at the Herzen University.

**Keywords:** Andrey Leonidovich Vassoevich, scholar’s personality, interdisciplinary connections, integrative research, systematic approach, cultural studies as a form of theoretical knowledge.

Сегодня Андрей Леонидович Вассоевич известен в академических и общественных кругах как историк, востоковед, лингвист, египтолог, социальный психолог, философ, политолог, религиовед и культуролог.

Уже длительное время в исследовательских поисках современных гуманитарных наук господствует тенденция все большей дифференциации познавательной деятельности, специализации в постижении и разработке отдельных, довольно узких, научных проблем. Создание одним ученым многогранных и обобщающих трудов масштабного характера и междисциплинарного типа в наши дни является большой редкостью.

Такие труды дают пример возможности освоения творческой личностью широкого диапазона научных тем и выводят исследователей на крайне важный путь интеграции гуманитарных и естественнонаучных знаний в постижении многообразия и целостности сложнейшей социокультурной реальности в ее истории и современности. К когорте создателей таких трудов относится Андрей Леонидович Вассоевич (род. 12 июня 1954 г.).

Мое знакомство с личностью и научным творчеством А. Л. Вассоевича случилось в 1995 году, когда его диссертация на тему «Духовный мир

народов классического Востока (Историко-психологический метод в историко-философском исследовании)» поступила на нашу кафедру теории и истории культуры из Москвы из Российского института культурологии с целью получения официального отзыва от нас как ведущей организации для процедуры ее защиты на соискание ученой степени *доктора филологических наук* по специальности «Теория и история культуры».

Диссертация была выполнена в докторантуре Института философии Российской академии наук и представлена в Российский институт культурологии в соответствии со специализацией его диссертационного совета по теории и истории культуры.

Представленный труд А. Л. Вассоевича, его структура и содержание сразу поражал читателя масштабностью поставленных проблем, многогранностью исследовательских оптик, многообразием и сложностью письменных источников. В первую очередь в качестве инструмента для историко-философского анализа древневосточных культур он разработал комплексный историко-психологический метод на основе богатейшего материала древних источников и это в нашей гуманитарной науке было сделано впервые. Далее от главы к главе он демонстрировал

его применение, анализируя последовательно разные грани духовной жизни древних обществ Ближнего Востока (психофизиологические основы представлений о душе, вещие сны и возможность прозрения будущего, философию древневосточных пророчеств, время в представлении семито-хамитских народов).

Он провел сопоставительное изучение древних текстов на шумерском, коптском, вавилоно-ассирийском, староегипетском, среднеегипетском, демотическом, древнееврейском, арамейском, древнегреческом, латинском и арабском языках, посвященных духовному миру древних народов Египта и Передней Азии. Это исследование было важным и актуальным потому, что именно в эти регионы уходят истоки многих культурных традиций не только Востока, но и Запада. Уникальность труда А. Л. Вассоевича заключалась не только в разработке нового метода исследования и проведении анализа текстов на двенадцати языках, но и авторском каллиграфическом изображении более трехсот текстов, написанных египетскими иероглифами, вавилоно-ассирийской клинописью, еврейским и арабским шрифтами.

Что касается разных исследовательских оптик, то он привлек для своих разработок не только историю, философию, но и дисциплины, которые стали активно развиваться в 80-е и 90-е годы — культурологию, психосемантику, этническую, политическую и трансперсональную психологию.

В итоге интегративных интеллектуальных усилий автору удалось достичь основную цель исследования — дать с позиций философии культуры и исторической культурологии развернутую и генерализированную характеристику духовного мира народов классического Востока. Это было блестящее, по-настоящему интегративное исследование масштабной и сложной темы, имеющее практическое значение, потому что разработанный А. Л. Вассоевичем метод можно использовать не только при изучении духовного мира древних цивилизаций, но и в любых других изысканиях в области теории и истории культуры. В сущности, он заложил философскую основу для разработки психологической теории ментальности и стал создателем таких новых дисциплин, как политическая психоллингвистика и историческая психоллингвистика. Впоследствии им был издан объемный монографический труд «Духовный мир народов классического Востока», подытоживший его многочисленные предшествующие научные штудии (Вассоевич 1998). К их числу относится и открытый ранее А. Л. Вассоевичем основной

закон звукового строя египетского языка, названный его именем — «закон Вассоевича» (Baskakov 1999).

Масштабный труд Андрея Леонидовича был высоко оценен специалистами в области востоковедения, истории, филологии, психологии, философии и культурологии. Приведем примеры этих оценок.

Известные филологи и историки В. А. Дроздов и Н. Ю. Семенов отмечали, что «с выходом труда А. Л. Вассоевича “Духовный мир народов классического Востока” наши познания этой огромной области человеческого духа поднялись на новую ступень и многие вопросы решены принципиально по-новому. Ни один из тех, кому предстоит в будущем заниматься проблемами древневосточных ментальностей, их сходства и отличий от ментальностей современного человека, не сможет обойтись без фундаментального исследования А. Л. Вассоевича» (Дроздов, Семенов 1999, 94).

Другой историк и археолог — И. Ю. Шауб полагал, что главной заслугой А. В. Вассоевича «является разработка основ психологической теории ментальности. Эта теория базируется как на всестороннем изучении древнейших письменных памятников, так и на гениальном (по мнению известного психолога А. М. Зимичева) предположении, что системно описать образ мышления людей прошлых эпох можно только, изучая господствовавшие в соответствующее историческое время психологические ориентации» (Шауб 1999, 34).

Приведем также оценку профессора А. М. Зимичева, данную им в предисловии к рассматриваемой монографии А. Л. Вассоевича. Во-первых, он назвал ее «онтологически адекватным трудом, раскрывающим сущностные феномены древнего мира». Во-вторых, он заключил, что «Дискуссионность и объективная сложность проблемы изучения древних этносов и принципиально новое научное направление — историческая психология в целом, ставят монографию в число наиболее актуальных для сегодняшнего дня. Особенно актуальной данная проблема становится сейчас, когда в зависимости от уровня исторических исследований, их деконъюктуризации, оказываются не только судьбы отдельных людей, но и судьбы народов» (Зимичев 1998, 5).

После знакомства с тем или иным замечательным научным трудом часто появляется желание узнать нечто важное о явно незаурядной личности его автора, истоках его своеобразного дарования, особенностях его жизненного и творческого пути. В случае с А. Л. Вассоевичем

эти сведения я обрела значительно позже, и со временем проявления многогранности его таланта и широты его неизменно активного деятельностного бытия вызывали у меня все больше уважения. В данном формате статьи нет возможности подробно изложить его биографию. Поэтому я отсылаю читателей, желающих ее узнать, к опубликованному военному дневнику его матери Татьяны Николаевны, к которому ее сын предпослал обширное введение с интереснейшей семейной историей по линии матери и описанием ее полной трагедий блокадной жизни и удивительной стойкости духа (Вассоевич 2015, 7–79). Вместе с тем краткие биографические сведения здесь необходимы, потому что они проливают свет на некоторые особенности его духовного развития и последующей научной деятельности.

Дед А. Л. Вассоевича — Николай Bronиславович Вассоевич (1902–1981) принадлежал к старинному черногорскому роду Вассоевичей. В советское время он стал известным геологом, заведующим кафедрой геологии и геохимии горючих материалов в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова, избранным впоследствии членом-корреспондентом АН СССР. Отношения А. Л. Вассоевича с дедом были преимущественно дискретными, но добрыми. Родители А. Л. Вассоевича принадлежали к петербургскому художественному цеху. Его отец Леонид Игнатьевич с 1941 года участвовал в Великой Отечественной войне и со своим взводом на танке въехал в 1945 году в Берлин. Матушка — Татьяна Николаевна — художник и архитектор одно время трудилась в Государственном институте охраны памятников истории и культуры (ГИОП). Детство Андрей Леонидович провел в основном в Ленинграде. Египетский язык он стал самостоятельно изучать с 11 лет, а с 14 лет приходил в Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР к выдающемуся египтологу Ю. Я. Перепелкину, с которым поддерживал научные связи до самой его смерти.

А. Н. Вассоевич является выпускником Восточного факультета Ленинградского государственного университета, где учился на двух отделениях: ассириологии и египтологии. После окончания ЛГУ работал в издательстве «Наука», в Государственном Эрмитаже, а затем учителем истории в школе. Кандидатскую диссертацию на тему «Нефть в хозяйственной и культурной жизни древних обществ Передней Азии и Египта» он написал под научным руководством академика Б. Б. Пиотровского и защитил ее в Москве в Институте востоковедения АН СССР

в 1985 году. В 80-е годы он трудился в Институте истории естествознания и техники, а позднее на кафедре политической психологии Санкт-Петербургского университета. Докторскую диссертацию на тему «Духовный мир народов классического Востока», как уже отмечалось, он защитил в Российском институте культурологии в Москве в 1995 году. С 1996 года он был избран профессором по кафедре всеобщей истории РГПУ им. А. И. Герцена. В последующие годы он также работал профессором кафедры политической психологии СПбГУ и профессором Санкт-Петербургской Православной Духовной академии, а с 2017 года он преподавал в Институте философии Герценовского университета.

Вместе с научной и учебной работой А. Л. Вассоевич нес и несет на своих плечах большой груз общественно-политической деятельности, нацеленной на широкую аудиторию. Речь идет о том, что почти четверть века он является ведущим и председателем «Петербургского исторического клуба» на радио «Петербург», заслужившим, как отмечалось в прессе, «признательность миллионов радиослушателей» (Жданкова 2006, 3). Об этой сфере его деятельности написан целый ряд статей в газетах и журналах, причем с такими «говорящими» названиями как, например, «На страже исторической правды» (На страже... 2010). В эфире участники передач обсуждали очень широкий круг исторических тем и животрепещущих политических событий — от Вавилонско-ассирийских экологических пророчеств до неизвестных страниц истории Ленинградской блокады, от норманнской теории, варягах и Старой Ладоги до эксклюзивного интервью с главным охранником президента Ельцина генерал-лейтенантом А. В. Кержаковым, оказавшимся свидетелем отключения Генерального секретаря ЦК КПСС Ю. В. Андропова от системы жизнеобеспечения. В передачах Исторического клуба, как правило, были задействованы весьма крупные российские и зарубежные ученые, известные политики, видные отечественные военачальники, деятели культуры, университетские профессора и думские депутаты.

В порубежные десятилетия конца XX и начала XXI веков Андрей Леонидович уделял исключительное внимание прошлому нашей Родины. В одном из газетных интервью 2006 года он утверждал: «Народ, утративший или искаживший память о своем прошлом, обречен либо на гибель, либо на десятилетия повседневных мытарств, которые кончатся лишь тогда, когда людям станут очевидными хотя бы события ближайших исторических десятилетий...»

(Жданкова 2006, 3). Он остро критиковал сообщества, касты специалистов, злонамеренно искажающих историю, отнимающих у нашего народа память о прошлом и превращающих его в манкуртов, и считал, что демократизация общественного сознания и успешная историческая практика возможны «лишь на основе достоверного незамутненного исторического знания». «Мы все наконец должны почувствовать себя свободными людьми свободной России», — провозглашал он (Жданкова 2006, 3).

В фонотеке Исторического радиоклуба к сегодняшнему дню А. Л. Вассоевич собрал более *полутора тысяч* записанных им лично радиопередач. Это огромный, уникальный и бесценный *интеллектуальный арсенал* не только Петербурга, но и всей России. Он также активно работал на телевидении, участвуя в передачах в основном по историческим и общественно-политическим темам. Не случайно, его коллеги отмечали, что «сегодня Российское общество медленно, но верно подходит к трудному переосмыслению своей истории» и что в этом есть и заслуга Андрея Леонидовича (Андрею Леонидовичу... 2004, 3).

В период с 2001 по 2017 год А. Л. Вассоевич трудился на кафедре политической психологии Санкт-Петербургского государственного университета и именно к этому времени относится наиболее активная публикация его разнообразных научных трудов, посвященных проблемам исторической и политической психологии. В исследованиях этого рода он активно использовал разработанный им прежде историко-психологический метод познания. Весьма существенно, что он теперь применял его не только к изучению культуры древних народов, но и к исследованию исторических и социально-политических процессов современного мира. О проблематике и тематизации его трудов этого периода можно судить по систематическим публикациям в журнале Центра политических и психологических исследований «Вестник политической психологии», председателем редакционного совета которого он являлся. Назову лишь несколько интереснейших работ с красноречивыми названиями: «Российские элиты на этапе формирования гражданского общества», «Церковное красноречие и стилистика сталинских выступлений», «Информационные войны. К истории становления приемов психологического воздействия», «Психологические основы контрглобализации», «Психолого-политические последствия агрессии НАТО в Югославии», «Гражданская психология и справедливость».

Очень ответственной и содержательной была работа А. Л. Вассоевича на посту руководителя Санкт-Петербургского информационно-аналитического центра Российского института стратегических исследований (РИСИ). Этот институт занимался информационно-аналитическим обеспечением высших органов законодательной и исполнительной власти, осуществляя экспертную деятельность в области внешней политики. Многие коллеги, единомышленники, соратники и ученики, знавшие его многолетнюю работу в этой сфере политической культуры, считали, что благодаря подвижнической деятельности Андрея Леонидовича — научной, педагогической, просветительской — «в нашей стране появилась не одна сотня потенциальных бойцов того самого “идеологического спецназа”, о котором он неоднократно говорил в своих публикациях и который так необходим современной России» (Андрею Леонидовичу... 2004, 3).

Проблематика политической культуры и ее психологической составляющей разрабатывалась А. Л. Вассоевичем и в последующие годы, когда он перешел из СПбГУ в Институт философии Герценовского университета. Свидетельство тому — его *монография «Революция и термидор»*, изданная в 2020 году. Тема термидора как контрреволюции, зреющей в среде вчерашних революционеров и получившей нарицательное имя «ползучей контрреволюции», интересовала исследователей еще со времен Великой французской революции. В России о термидоре зашла речь после Гражданской войны в среде троцкистов и ряда оппозиционеров ВКП(б). Для того, чтобы разобраться во внутривнутрипартийной борьбе в Советской России и СССР, которая далее привела к массовому террору 1937–1938 годов, нужно было, во-первых, изучить подлинные исторические документы — первоисточники об этом явлении; во-вторых, владеть глубокими знаниями в области философии, политической психологии и истории культуры и, в-третьих, быть способным синтезировать эти знания. А. Л. Вассоевичу удалось это сделать.

В данной монографии в первой ее части проанализирован «Большой террор» как орудие внутривнутрипартийной борьбы, его особенности в условиях завоевания власти большевиками, а также после смерти В. И. Ленина. Существенно, что автор соотносит внутривнутрипартийную борьбу в России с событиями в международной сфере этого времени. Во второй части рассматриваются последствия термидора или государственная измена как составляющая распада СССР в 1991 году. Он приходит к выводу, что

«Идея термидорианского перерождения власти в СССР постепенно становится понятной даже для приверженцев марксистского учения», которому изначально был присущ исторический оптимизм (Вассоевич 2020, 221). Чрезвычайно важно, что в главе этой монографии, посвященной сущности государственной измены, он относит к этому явлению «любые реформы, разрушающие отечественную науку и образование» (Вассоевич 2020, 215).

Недавно я попросила А. Л. Вассоевича написать для нашего нового учебника по культурологии параграф о политической культуре как одной из важнейших сфер человеческого взаимодействия. И он это замечательно кратко и емко сделал, увидев сферу политогенеза и глобалистских претензий ряда суперэтносов сквозь времена — от древних правителей Вавилона до современности (Вассоевич 2024, 304–310).

Одной из существенных линий многогранной деятельности А. Л. Вассоевича является религиоведческая. Многие годы он был профессором Санкт-Петербургской Духовной Академии, читая разнообразные лекционные курсы по истории Древнего мира. Но не только. Профессионально владея формами древней письменности, а также древнееврейским и латинским языками, он успешно преподавал эти языки, уча будущих богословов и священников более основательно осваивать тексты Библии. Отмечу также, что в своих докладах на различных профессиональных форумах и религиоведческих научных конференциях он свободно цитирует христианские тексты или суры Корана. По архипасторскому благословию митрополита Петрозаводского и Карельского Константина и ныне покойного митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира он активно сотрудничает с муфтием, председателем «Духовного управления мусульман Санкт-Петербурга и Северо-Западного региона России», настоятелем Санкт-Петербургской соборной мечети Равилем-Хазратом Панчевым. Присутствуя не так давно на Санкт-Петербургском международном Форуме представителей традиционных конфессий, я видела, с каким глубоким уважением известные религиозные деятели относятся к Андрею Леонидовичу.

Шесть лет назад А. Л. Вассоевич как талантливый востоковед, разносторонний ученый и опытный университетский профессор был приглашен руководством РГПУ им. А. И. Герцена на должность директора Института востоковедения. Именно в это время Россия вступила в полосу движения к многополярному миру, изменению существующего миропорядка

и совершала поворот к более глубокому сотрудничеству со странами Востока. Это потребовало масштабной подготовки востоковедческих кадров не только для сфер хозяйственно-экономической, промышленно-технологической, социальной, политической и художественной деятельности, но и для науки, образования, международного сотрудничества и развития всей гуманитарной сферы страны. Герценовский университет сегодня успешно отвечает на этот вызов времени.

За указанный период под руководством А. Л. Вассоевича в Институте востоковедения были созданы и начали успешно функционировать три структурных подразделения: кафедра восточных языков и лингводидактики (заведующая А. А. Ден), кафедра языков и культур исламского мира (заведующий В. Н. Блондин) и кафедра китайской филологии (заведующая Т. В. Якунина). Особо следует отметить, что самый первый день работы директором института А. Л. Вассоевич предложил руководству Герценовского университета передать в дар собрание книг своего первого научного руководителя, крупнейшего отечественного египтолога Ю. Я. Перепелкина (1903–1982), чтобы оно стало основой формируемой библиотеки Института востоковедения. Это предложение нашло поддержку ректората и сегодня в 29-й аудитории девятого корпуса располагается «Мемориальная библиотека доктора исторических наук Юрия Яковлевича Перепелкина» — дар профессора А. Л. Вассоевича.

С первых месяцев существования Института востоковедения его директор показал себя способным организатором межвузовских научных конференций и международных научных форумов. При этом он всячески стремится сохранять память о тех выдающихся ученых, которые некогда работали в Герценовском университете. Так на площадке Санкт-Петербургского регионального информационного центра ТАСС ежегодно проходят «Зимичевские чтения», посвященные памяти доктора психологических наук, профессора Анатолия Михайловича Зимичева (1938–2016). Традиционной стала и конференция с международным участием «Дешифровка древних письменностей и языков». Нельзя не упомянуть и о таком масштабном для Санкт-Петербурга мероприятии, как третий международный научный форум «Восток — Запад: перспективы преодоления конфронтационной динамики», который длился летом 2024 года четыре дня.

В начале октября в нашем вузе ежегодно проходит межвузовская научная конференция

«Восточный вектор российской политики и традиции отечественного востоковедения», приуроченная к дню создания Института. В этом году восточный вектор развернулся в направлении Вьетнама и руководство нашего города предложило директору Института востоковедения провести конференцию «Уроки Вьетнамской войны и проблемы безопасности России» в Световом зале Смольного, где заседает Правительство Санкт-Петербурга. Это свидетельство большого доверия и искреннего интереса к работе института. За значительные заслуги в сфере образования директор института востоковедения А. Л. Вассоевич был недавно награжден Почетной грамотой Министерства Просвещения Российской Федерации (приказ от 11.02.2022 г.).

Когда данная статья была уже отправлена в редакцию журнала, А. Л. Вассоевич принес мне сигнальный экземпляр первого тома своего нового фундаментального труда «Прогулка по садам или развитие революционного про-

цесса в СССР». Уверена, что это будет обстоятельная, честная и умная интерпретация драматической истории и культурной жизни нашего отечества.

В заключение отмечу, что в Герценовском университете работает целая плеяда выдающихся педагогов, крупных ученых и общественных деятелей. Андрей Леонидович Вассоевич среди них — уникальный исследователь, яркая личность, глубоко уважаемый коллега и любимый преподаватель.

### Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов.

### Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest, either existing or potential.

## Литература

- Андрею Леонидовичу Вассоевичу 50 лет! (2004) *Вестник политической психологии*, № S2 (7), с. 2–3.
- Вассоевич, А. Л. (1998) *Духовный мир народов классического Востока (историко-психологический метод в историко-философском исследовании)*. СПб.: Алетейя, 541 с.
- Вассоевич, А. Л. (2020) *Революция и термидор*. СПб.: Аврора, 223 с.
- Вассоевич, А. Л. (2024) Политическая культурология. В кн.: А. М. Мосолова (ред.). *Культурология*. 3-е изд. СПб.: Лань, с. 304–310.
- Вассоевич, Т. Н. (2015) *Военный дневник Тани Вассоевич. 22 июня 1941 — 1 июня 1945*. СПб.: Аврора; Балтийская звезда, с. 336.
- Дроздов, В. А., Семенов, Н. Ю. (1999) В поисках исторической психологии народов классического Востока. *Вестник Восточного института*, т. 5, № 1 (9), с. 78–94.
- Жданкова, Е. (2006) Трижды профессор свободной России. Интервью Елизаветы Жданковой с А. Л. Вассоевичем. *Новый Петербург*, 26 октября, № 41 (805), с. 3.
- Зимичев, А. М. (1998) Предисловие. В кн.: А. Л. Вассоевич (ред.). *Духовный мир народов классического Востока (историко-психологический метод в историко-философском исследовании)*. СПб.: Алетейя, с. 5–8.
- На страже исторической правды. (2010) *Новый Петербург*, 5 августа, № 29, с. 7.
- Шaub, И. (1999) Стоит ли один битый двух небитых? *Посев. Общественно-политический журнал*, № 12 (1467), с. 34.
- Baskakov, A. N. (1992) Zur Geschichte der Erforschung des ägyptischen Vokalismus in der UdSSR. *Die Welt des Orients*, no. 23, pp. 5–10.

## References

- Andreyu Leonidovichu Vassoevichu 50 let! [Andrey Leonidovich Vassoevich is 50!]. (2004) *Vestnik politicheskoy psikhologii*, no. S2 (7), pp. 2–3. (In Russian)
- Baskakov, A. N. (1992) Zur Geschichte der Erforschung des ägyptischen Vokalismus in der UdSSR. *Die Welt des Orients*, no. 23, pp. 5–10. (In German)
- Drozдов, V. A., Semenov, N. Yu. (1999) V poiskakh istoricheskoy psikhologii narodov klassicheskogo Vostoka [In search of the historical psychology of the ancient East peoples]. *Vestnik Vostochnogo Instituta*, vol. 5, no. 1 (9), pp. 78–94. (In Russian)
- Na strazhe istoricheskoy pravdy [On guard of historical truth]. (2010) *Novy' Peterburg'*, 5 August, no. 29, p. 7. (In Russian)
- Shaub, I. (1999) Stoit li odin bityj dvukh nebitykh? [Is one beaten worth two unbeaten?]. *Posev. Obshchestvenno-politicheskij zhurnal*, no. 12 (1467), p. 34. (In Russian)

- Vassoevich, A. L. (1998) *Dukhovnyj mir narodov klassicheskogo Vostoka (istoriko-psikhologicheskij metod v istoriko-filosofskom issledovanii)* [The spiritual world of the peoples of the classical East: Historical and psychological method in historical and philosophical research]. Saint Petersburg: Aletejya Publ., 541 p. (In Russian)
- Vassoevich, A. L. (2020) *Revolyutsiya i termidor* [Revolution and thermidor]. Saint Petersburg: Avrora Publ., 223 p. (In Russian)
- Vassoevich, A. L. (2024) Politicheskaya kul'turologiya [Political cultural studies]. In: L. M. Mosolova (ed.). *Cultural studies*. Saint Petersburg: Lan' Publ., pp. 304–310. (In Russian)
- Vassoevich, T. N. (2015) *Voennyj dnevnik Tani Vassoevich. 22 iyunya 1941 — 1 iyunya 1945* [The war diary of Tanya Vassoevich. June 22, 1941 — June 1, 1945]. Saint Petersburg: Avrora Publ.; Baltijskaya Zvezda Publ., 336 p. (In Russian)
- Zhdankova, E. (2006) Trizhdy professor svobodnoj Rossii. Interv'yu Elizavety Zhdankovoj s A. L. Vassoevichem [Three times professor of free Russia. Interview of Elizaveta Zhdankova with A. L. Vassoevich]. *Novyj Peterburg*, 26 October, no. 41 (805), p. 3. (In Russian)
- Zimichev, A. M. (1998) Preface. In: A. L. Vassoevich (ed.). *Dukhovnyj mir narodov klassicheskogo Vostoka (istoriko-psikhologicheskij metod v istoriko-filosofskom issledovanii)* [The spiritual world of the peoples of the classical East: Historical and psychological method in historical and philosophical research]. Saint Petersburg: Aletejya Publ., pp. 5–8. (In Russian)

#### **Сведения об авторе**

Любовь Михайловна Мосолова, SPIN-код: [7490-2399](https://orcid.org/0000-0001-5752-3142), ORCID: [0000-0001-5752-3142](https://orcid.org/0000-0001-5752-3142), email: [mosolova@mail.ru](mailto:mosolova@mail.ru)

Доктор искусствоведения, профессор, профессор кафедры теории и истории культуры, почетный профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена

#### **Author**

Lyubov M. Mosolova, SPIN: [7490-2399](https://orcid.org/0000-0001-5752-3142), ORCID: [0000-0001-5752-3142](https://orcid.org/0000-0001-5752-3142), email: [mosolova@mail.ru](mailto:mosolova@mail.ru)

Doctor of Sciences (Art History), Professor, Department of Theory and History of Culture, Honorary Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia





Check for updates

Русская литература и литературы  
народов Российской Федерации

УДК 821.161.1

EDN JWTIBM

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-327-334>

## Феномен «понимание» в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» в ракурсе «Рабочих записей 60-х — начала 70-х годов» М. М. Бахтина

В. Д. Галай<sup>1</sup>, О. В. Евдокимова<sup>✉2</sup>

<sup>1</sup> Санкт-Петербургский государственный университет,  
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9

<sup>2</sup> Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,  
191186, Россия, г. Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48

**Для цитирования:** Галай, В. Д., Евдокимова, О. В. (2024) Феномен «понимание» в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» в ракурсе «Рабочих записей 60-х — начала 70-х годов» М. М. Бахтина. *Журнал интегративных исследований культуры*, т. 6, № 4, с. 327–334. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-327-334> EDN JWTIBM

**Получена** 30 сентября 2024;  
прошла рецензирование 15 ноября 2024;  
принята 27 ноября 2024.

**Финансирование:** Исследование не имело финансовой поддержки.

**Права:** © В. Д. Галай, О. В. Евдокимова (2024).  
Опубликовано Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена.  
Открытый доступ на условиях лицензии ССВУ-NC 4.0.

**Аннотация.** Рассматривается воплощение феномена «понимание» в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» на уровне его поэтики (специфика слова, сюжет, композиция, событие) и смыслов. Основой исследования становится лексический анализ текста. В соответствии с герменевтическим принципом представления целого по его части, аспектно изучается первая часть пятой главы второй части романа. Выявлено, что словообраз «слишком понимаю», во-первых, индивидуален (контексты употребления этого сочетания у Ф. М. Достоевского указывают на способность к особенной пронизательности, на умение увидеть «невидимое», на глубину проникновения в душу другого, на мучительность осознания трагедии), во-вторых, содержит те особенности, которые отсылают к концепции «активно-диалогического понимания» М. М. Бахтина. Обозначенная концепция константна для философского творчества исследователя в целом, но центральна для «Рабочих записей 60-х — начала 70-х годов». Этот труд не только развивает тему понимания в разных аспектах, но и демонстрирует процесс понимания, свойственный его автору. Установлено, что процесс «активно-диалогического понимания», характерный и для художественного (Ф. М. Достоевский), и для эстетико-философского (М. М. Бахтин) текстов способствует созданию их целостности. Это еще раз доказывает, что М. М. Бахтин обратился к изучению текстов Ф. М. Достоевского не для того, чтобы воплотить ту или иную свою философскую идею, а потому, что открыл в его художественном творчестве близкое себе внимание к познанию основных законов сознания и развития целостной личности.

**Ключевые слова:** феномен «понимание», Ф. М. Достоевский, роман «Подросток», М. М. Бахтин, «Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов»

# The phenomenon of understanding in F. M. Dostoevsky's novel *The Adolescent* from the perspective of 'Working Notes from the 1960s and Early 1970s' by M. M. Bakhtin

V. D. Galaj<sup>1</sup>, O. V. Evdokimova<sup>2</sup> ✉

<sup>1</sup> Saint Petersburg State University, 7–9 Universitetskaya Emb., Saint Petersburg 199034, Russia

<sup>2</sup> Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Emb., Saint Petersburg 191186, Russia

**For citation:** Galaj, V. D., Evdokimova, O. V. (2024) The phenomenon of understanding in F. M. Dostoevsky's novel *The Adolescent* from the perspective of 'Working Notes from the 1960s and Early 1970s' by M. M. Bakhtin. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 6, no. 4, pp. 327–334. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-327-334>  
EDN JWITIBM

**Received** 30 September 2024;  
reviewed 15 November 2024;  
accepted 27 November 2024.

**Funding:** The study did not receive any external funding.

**Copyright:** © V. D. Galaj, O. V. Evdokimova (2024). Published by Herzen State Pedagogical University of Russia. Open access under [CC BY-NC License 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

**Abstract.** This article analyses how the phenomenon of understanding in F. M. Dostoevsky's novel *The Adolescent* manifests itself at the level of poetics (specificity of the word, plot, composition and event) and meanings. Our research builds on a lexical analysis of the text. We apply the hermeneutic principle of representing the whole through its part to an aspective analysis of Part 1 of Chapter 5 in Part 2 of the novel. We found out that, firstly, the phrase 'to understand only too well' is individual (the contexts in which Dostoevsky uses this combination point to a capacity for special insight, an ability to see the 'invisible', the depth of an insight into another person's soul and the tormenting awareness of a tragedy); secondly, some of its features refer to M. M. Bakhtin's concept of 'active dialogical understanding'. This concept is intrinsic to the philosophical oeuvre of this researcher as a whole, but is central to his 'Working Notes from the 1960s and Early 1970s'. This piece of writing not only develops the topic of understanding in its various aspects but also brings out the process of understanding, so characteristic of its author. We show that the process of 'active dialogical understanding', typical of both artistic (Dostoevsky's) and aesthetic-philosophical (Bakhtin's) texts, contributes to their integrity. This proves once again that Bakhtin did not focus on Dostoevsky's texts to materialise any philosophical idea of his own, but because of the attention to the knowledge of the basic laws of consciousness and development of a comprehensive personality which he had discovered in Dostoevsky's fiction and which was so close to him.

**Keywords:** phenomenon of understanding, F. M. Dostoevsky, novel *The Adolescent*, M. M. Bakhtin, 'Working Notes from the 1960s and Early 1970s'

В 2025 году исполняется 150 лет с момента публикации романа «Подросток», однако этот текст до сих пор остается наименее исследованным в сравнении с другими произведениями «великого пятикнижия» Ф. М. Достоевского. «Подросток» изучался в рамках традиции романа воспитания (Бурсов 1971; Воронина 2015; Демченкова 2001), исповедального жанра (Гидини 2021; Долинин 1963; Честнова 2010), как полифонический роман (Бахтин 2002; Комарович 1924). В данной статье в центре исследования — феномен «понимание». Как будет показано далее, обоснованность анализа в этом ракурсе порождена как историей создания, так и непосредственно текстом произведения.

Структурно роман представляет собой записки Аркадия Долгорукого, повествующие о череде драматических событий его юности, причина возникновения которых кроется в непонимании главным героем себя и других. Проблема понимания затрагивает разные уровни текста.

Еще в «Заметках. Планах. Набросках» Достоевский, рассуждая о форме будущего романа и выборе главного героя, писал: «Если от Я\*, то придется меньше пускаться в развитие идей, которых Подросток, естественно, не может передать так, как они были высказаны, а передает только суть дела.

От Я именно тем оригинальнее, что Подросток может пренаивно пересказывать в такие анекдоты и подробности, по мере своего развития и неспелости, какие невозможны правильно ведущему свой рассказ автору» (Достоевский 1976, 98). Интенция учитывать при описании событий специфику мышления и глубину осознания происходящего главным героем была заложена еще на стадии замысла. Непонимание, по мысли Достоевского, не должно было стать препятствием для изображения и выстраивания повествования, а, наоборот, послужило основой художественного строя текста.

\* Здесь и далее в цитате курсив Достоевского.

Исходя из этого, исследуемую проблему следует поставить прежде всего на повествовательном уровне. Все события в уже завершенном романе представлены через сознание главного героя — Аркадия Долгорукого, пытающегося воссоздать в записях образ мысли и взгляд на события, которые были присущи ему в момент участия в описываемых происшествиях. Подросток, в силу своего возраста и особенностей воспитания, оказывается неспособным видеть истинные намерения других, причины их поступков. Рассказчик, в свою очередь, стремится воспроизводить только те факты, которые были известны ему (герою) на момент развития событий, хотя иногда и отступает от этой установки, рефлексируя над собственным «кощунственным» непониманием: «Фактами, фактами!.. Но понимает ли что-нибудь читатель? Помню, как меня самого давили тогда эти же самые факты и не давали мне ничего осмыслить, так что под конец того дня у меня совсем голова сбилась с толку» (Достоевский 1975, 394).

Проблему понимания можно поставить и на сюжетно-тематическом уровне романа. В записках Аркадий опосредованно говорит о том, что одной из причин его приезда в Петербург было желание понять собственного отца: «...ведь действительно я настолько лакей, что никак не могу удовлетвориться только тем, что Версиров не отдал меня в сапожники; даже “права” не умилили меня, а подавай, дескать, мне всего Версирова, подавай мне отца» (Достоевский 1975, 100). По ходу повествования Аркадий не просто получает новые сведения об отце, а узнает разные его ипостаси: дворянин, русский европеец, мыслитель, носитель идеи... Пытаясь понять Версирова, Аркадий фиксирует личные внутренние противоречия, обнаруживает собственную двойственность, объединяющую его с отцом, и начинает глубже понимать окружающих и самого себя. Однако это усложнение понимания, совершающееся не только вследствие взросления, но и в результате отказа от эгоцентрического взгляда на мир через призму «Ротшильдовской идеи» и перехода к мировосприятию через идею «благообразия», неравномерно, скачкообразно. Сюжетно герой проходит через ряд конфликтов, возникающих из-за коммуникативных неудач, причинами которых зачастую является непонимание речевой интенции собеседника или же контекста ситуации общения. В первой и второй частях романа развязки подобного рода конфликтов происходят не за счет последовательного понимания Подростком истинных намерений окружающих, а вследствие прямого объяснения

сути событий другими героями. В последних главах третьей части болезнь становится символом внутреннего преобразования главного героя. Под влиянием «откровений» Макара Ивановича Аркадий получает возможность взглянуть на мир глазами другого.

То, что предложенная проблематика исследования соприродна творческому замыслу Достоевского, подтверждает лексический уровень текста. Всего в романе 304 употребления слова «понимать» и его дериватов. Распределение частотности употребления по частям романа таково: первая часть — 109 словоформ; вторая — 78; третья — 117. Один из распространенных случаев употребления слова «понимать» и его дериватов — парадоксальные попытки Подростка напрямую обратиться к читателю. Парадокс заключается в том, что при сознательной установке рассказчика на отсутствие адресата и следующем из нее отказом от художественности, декларируемом в первой главе первой части романа, в произведении присутствуют эксплицитные обращения к читателю исповеди, выраженные конструкциями следующего типа: «чтоб было понятнее читателю» (Достоевский 1975, 6), «но понимает ли что-нибудь читатель?» (Достоевский 1975, 394) и т. д. Всего таких случаев: 6 в первой части, 1 во второй и 3 в третьей. Наиболее частотным употреблением дериватов лексемы «понимать» в первой части романа становится потому, что в начале повествования понимание истории героя невозможно без знания его биографии. Во второй части романа частотность употребления слова сокращается вследствие текстовой стратегии, направленной на воспроизведение естественного хода событий и передачи непосредственного образа мысли Подростка и его реакций на происходящее без дополнительных пояснений со стороны рассказчика. В третьей части частотность употребления вновь возрастает из-за особенностей сюжетного действия романа: в финале происходит раскрытие интриги, затрагивающей несколько сюжетных линий (любовь-ненависть Версирова и Ахмаковой, интерес Ламберта к Подростку, вызванный намерением похитить документ), развитие которых происходит вне поля зрения героя. Идущая вразрез с первоначальной установкой на отсутствие читателя тенденция прямого к нему обращения указывает на потребность рассказчика в адресате. Подросток одновременно припоминает подробности, чтобы выстроить для себя череду поразивших его событий, и заботится о читателе, пытаясь предугадать, что понадобится ему для понимания описываемых событий и состояний.

На протяжении текста очевидно частое употребление словообраза «слишком понимаю», например: «Я слишком понимаю, как сложилась душа ваша...» (Достоевский 1975, 209); «Разумеется, я слишком понимаю, что это только случай; но ведь таких-то случаев я и ищу, для того-то и порешил жить на улице» (Достоевский 1975, 70); «...я знаю, что это было “логично”, и слишком понимаю неотразимость текущей идеи» (Достоевский 1975, 375).

Примечательна нетипичность этого словосочетания с точки зрения норм русского языка. Она состоит в том, что слово «слишком» является наречием степени и может употребляться только с прилагательными и наречиями в положительной степени (Шведова 1980, 702). По результатам поиска в Основном подкорпусе (Национальный корпус русского языка... 2024) Национального корпуса русского языка по состоянию на 06.03.2024 обнаружено, что впервые данное словосочетание появляется в романе Достоевского «Бесы», затем наибольшее число употреблений встречается в «Подростке», а после это выражение лишь изредка появляется в других художественных текстах (подробнее о Национальном корпусе русского языка и принципах работы с ним смотри (Савчук и др. 2024)).

В романе «Подросток» есть три философских отступления о понимании. Часть из них связана именно с пониманием идей. Аркадий размышляет над характерной для русской мысли глубиной и невыразимым в ней: «Я уже предупредил, что простейшие идеи понимаются всех труднее; теперь прибавлю, что и излагаются труднее, тем более что я описывал “идею” еще в прежнем виде. Есть и обратный закон для идей: идеи пошлые, скорые — понимаются необыкновенно быстро, и непременно толпой, непременно всей улицей; мало того, считаются величайшими и гениальнейшими, но — лишь в день своего появления. Дешевое не прочно. Быстрое понимание — лишь признак пошлости понимаемого» (Достоевский 1975, 77). Противопоставлены быстрота и длительность процесса понимания.

Лексический анализ демонстрирует, что феномен «понимание» константен на протяжении всего романа, однако наиболее очевиден во второй части, когда он проявляется имплицитно: рассказчик стремится фиксировать взгляд «прошлого» себя на события без каких-либо комментариев, и вследствие этого слово «понимать» практически исчезает из его речи. В силу данной особенности выбран материал для аспектного анализа феномена «понимание» — первая часть пятой главы второй части романа. Она описывает семейную ссору, возникшую из-за

замечания брата сестре; эта сцена представляет собой не замкнутое происшествие, а событие, включенное рассказчиком в сюжетную канву второй части, когда из-за невнимательности к фактам, свидетельствующим о взаимоотношениях сестры и князя Сережи, Подросток своими действиями наносил неоправданную обиду членам своей семьи, что впоследствии повзрослевшим рассказчиком оценивается как нравственное падение. Специфика концентрической композиции дает возможность гипотетически спроецировать результаты, полученные при изучении одной главы, на остальные, следуя герменевтическому принципу описания целого по его части.

Роман строится по принципу концентрической композиции и состоит из ряда повторяющихся сюжетных ситуаций, в основе которых лежит неспособность героя к пониманию. Говоря о художественной роли такой композиции, нужно обратить внимание на то, что феномен «понимание» в романе «Подросток» проявляется динамично, процессуально, в опыте сознания. Автор описывает не отдельные завершенные микросюжеты — случаи непонимания Подростком окружающих, приводящие к конфликтам, — а именно взаимосвязь подобного рода сюжетных событий в процессе внутреннего становления главного героя.

Во второй части романа продолжает развиваться тема денег. Если в первой части вопрос о деньгах рассматривался в ракурсе «Ротшильдовской идеи» и деньги символизировали власть над окружающими, а отказ от накопленных миллионов трактовался Подростком как широкий жест, предел возможной свободы личности и господства над людьми, то во второй части эта тема переплетается с темой нравственной чистоты. Аркадий, не подозревая о связи своей сестры Лизы с князем Сережей, берет деньги у него, пользуясь, как ему кажется, дружеским расположением князя, а также тем, что часть наследства Сокольников принадлежит его отцу. Однако в композиции второй части романа присутствует ряд сцен, в которых другие герои (Версиков, Стебельков и Татьяна Павловна) намекают Подростку на двоякую мотивировку его поступка в глазах других.

Центральный конфликт сцены строится на разночтении попытки Аркадия уколоть сестру: «Вы, сударыня, — обратился я вдруг к ней, — кажется, часто посещаете в квартире князя Дарью Онисимовну? Так не угодно ли вам передать ему самой вот эти триста рублей, за которые вы меня сегодня уж так пилили! Я вынул деньги и протянул ей» (Достоевский 1975, 214). Языковая игра с согласованием по категории

рода личного местоимения мужского рода «его» и определительного местоимения женского рода «самой» неточно выражает мысль Подростка. Если Аркадий хотел указать на то, чтобы сестра «не встревала» в его взаимоотношения с Сокольским, то окружающие прочитывают в этом высказывании намек, что брат знает о свиданиях Лизы с князем Сережей, которые проходят под предлогом визита к Дарье Онисимовне, и, более того, пользуется этим для шантажа.

Одним из художественных средств, позволяющих читателю самостоятельно выявить ошибки в опыте понимания Подростком событий, становится темп повествования. Динамичные сцены периодически прерываются детальным описанием психологического состояния собеседника. Писатель замедляет темп повествования и с помощью этого акцентирует внимание на деталях в поведении окружающих, выдающих непонимание главным героем целостной картины событий. Так, Достоевский подробно описывает реакцию Софьи Андреевны на слова сына: «Но каково было мое изумление, когда вдруг встала мама и, подняв передо мной палец и грозя мне, крикнула: — Не смей! Не смей!»

Ничего подобного этому я не мог от нее представить и сам вскочил с места, не то что в испуге, а с каким-то страданием, с какой-то мучительной раной на сердце, вдруг догадавшись, что случилось что-то тяжелое. Но мама не долго выдержала: закрыв руками лицо, она быстро вышла из комнаты. Лиза, даже не глянув в мою сторону, вышла вслед за нею» (Достоевский 1975, 214). Подобная реакция резко контрастна сущностному в Софье Андреевне (кротости и смирению). Читатель может сопоставить характеристику героини в этой сцене с другими, например, в первой части, когда Аркадий приносит свое первое жалованье. Внимание читателя за счет резкой смены темпа повествования концентрируется на реакции собеседника героя, переданной через изображение деталей мимики, поведения. Подобного рода жесты указывают на верную трактовку высказывания, которое может быть прочитанным в нескольких ракурсах. Ключом к верному пониманию становится точка зрения собеседника Подростка, на которой делает акцент автор.

Однако в тексте присутствует и прямо противоположный прием. Понимание может быть выражено молчанием. Так, в финале описанного эпизода Версилов упорно молчит и в итоге произносит всего лишь одну фразу: «Я полагаю, что ты вовсе не так глуп, а только невинен, — промямлил он мне насмешливо» (Достоевский 1975, 214). Характеризуя Подростка как невинного, Версилов не только понимает суть оскорбления,

случайно нанесенного Софье Андреевне и Лизе словами Аркадия, но и причины действий своего сына: Подросток даже не может допустить, что его сестра бесчестна. При этом Андрей Петрович практически не вмешивается в перепалку Татьяны Павловны и Аркадия, не говорит ему напрямую о намерениях князя загладить свою вину перед их семейством деньгами.

В начале второй части романа «взрослый» Аркадий, предваряя описание событий, замечает, что непонимание не освобождает его от этической ответственности за развитие событий, к которым он был невольно причастен: «Позор! Читатель, я начинаю теперь историю моего стыда и позора, и ничто в жизни не может для меня быть постыднее этих воспоминаний! Так говорю, как судья, и знаю, что я виновен. В том вихре, в котором тогда закружился, я хоть был и один, без руководителя и советника, но, клянусь, и тогда уже сам сознавал свое падение, а потому неизвиним» (Достоевский 1975, 163). Тема суда в последующих главах неоднократно раскрывается в диалогах Подростка с князем Сережей, мучимым ответственностью одновременно за несчастье Лизы и за собственную честь, а также в поучениях Версилова. В анализируемом эпизоде этот герой замечает, что «одна умная женщина мне сказала однажды, что я не имею права других судить потому, что “страдать не умею”, а чтобы стать судьей других, надо выстрадать себе право на суд» (Достоевский 1975, 211). Именно под влиянием этого принципа, принадлежащего отцу, уже прошедший через страдания от осознания истинного значения своих поступков повзрослевший Аркадий обретает возможность осудить прошлого себя, что и совершается при воспроизведении событий прошлого в записках. При этом, повторим, герой отмечает, что непонимание не является условием для возможности прощения. Так, в анализируемом эпизоде повествование прерывается восклицанием Аркадия: «Я вынул деньги и протянул ей. Ну поверят ли, что низкие слова эти были сказаны тогда без всякой цели, то есть без малейшего намека на что-нибудь. Да и намека такого не могло быть, потому что в ту минуту я ровнешенько ничего не знал. Может быть, у меня было лишь желание чем-нибудь кольнуть ее <...>» (Достоевский 1975, 214). Происходит то, что Достоевский называет «выстрадать право на суд» (Достоевский 1975, 211). Воспроизводя историю своего «гнушенского падения и разврата» (Достоевский 1975, 349), герой мучительно осознает свою парадоксальную невинность из-за незнания, но при этом и сущностную виновность в содеянном. Сам процесс прохождения через этот суд над собой позволяет

не только установить правду о прошлом и о том, состоит ли вина рассказчика исключительно в его незнании, но и сообщает процессу понимания этический смысл. Изменение отношения к себе самому, происходящее в восприятии прошлого, позволяет герою приблизиться к истине: без другого невозможно понимание себя.

Изображение процесса понимания, воплощение феномена «понимание» соприродно «активно-диалогическому пониманию» М. М. Бахтина, зафиксированному в «Рабочих записях 60-х — начала 70-х годов».

«Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов» — это последняя работа Бахтина, состоящая из опубликованных черновиков ученого, содержащих его примечания к прошлым трактатам и наброски для будущих трудов. Самой структуре бахтинских записей свойственна диалогичность в том смысле, что в них автор раз за разом возвращается к осмыслению феномена «понимание» в новых контекстах: «жажда понимания» в спектре «междучеловеческих чувств» (Бахтин 2002, 252), понимание и границы интерпретации художественного произведения (Бахтин 2002, 271), молчание и понимание (Бахтин 2002, 254).

И для Достоевского, и для Бахтина характерно восприятие понимания как длительного процесса. Бахтин в «Рабочих записях 60-х — 70-х годов» пишет о том, что «нельзя понимать понимание как вчувствование и становление себя на чужое место (потеря своего места). Это требуется только для периферийных моментов понимания. Нельзя понимать понимание как перевод с чужого языка на свой язык» (Бахтин 2002, 271). Диалогичность, этичность понимания подчеркнута и в описании Бахтиным этапов «активно-диалогического понимания»: «1. Психологическое восприятие физического знака (слова, цвета, пространственной формы). 2. Узнавание его (как знакомого или незнакомого). Понимание его повторимого (общего) значения в языке. 3. Понимание его значения в данном контексте (ближайшем и более далеком). 4. Активно-диалогическое понимание (спор-согласие). Включение в диалогический контекст. Оценочный момент в понимании и степень его глубины и универсальности» (Бахтин 2002, 283).

Смысловое пересечение воплощения феномена «понимание» и у писателя, и у философа происходят в связи темами суда и обретения личности. Как в концепции становления «я-для-себя» (Бахтин 2002, 267) через суд нельзя изменить событие бытия, но можно пересмотреть его смысл, так и в романе рассказчик не может повлиять на происшествя прошлого, однако сам процесс их описания помогает установить

истину, заключающуюся в ответственности героя за результаты его поступков, которые нельзя оправдать непониманием. Установление истины приводит и к внутреннему изменению Аркадия, выражающемуся в усовершенствовании себя в мысли и слове.

Прямая постановка рассматриваемой проблемы не содержится ни в одной из научных статей, однако в ряде из них она изучается косвенно, через круг сходных, таких как влияние выбора рассказчика на структуру и смысл произведения (Долинин 1963; Мочульский 1995), приемы умолчания и словесного табу (Гидини 2021; Меерсон 2021), традиция исповедального жанра (Гидини 2021; Долинин 1963; Мочульский 1995), связь отдельных образов с внутренним становлением героя (Сыроватко 2012), стихия вопрошания (Конюхов 2007). Но понимание в романе феноменально: оно охватывает и объединяет все уровни поэтики и смысла текста.

Если говорить о глубинном условии близости воплощения феномена «понимание» в художественном произведении великого романиста и в черновых набросках великого философа, то необходимо констатировать, что феноменальность понимания дана у них в опыте «непосредственного познания» (Исупов 2016).

## Конфликт интересов

Авторы заявляют об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов

## Conflict of Interest

The authors declare that there is no conflict of interest, either existing or potential.

## Вклад авторов

О. В. Евдокимова: автор идеи и проекта в целом, консультант по отбору материала для исследования, текст: логика построения.

В. Д. Галай: соавтор в развитии этапов концепции, поиск материала для исследования, создание текста под руководством автора проекта, оформление текста.

## Author Contributions

O. V. Evdokimova: proposing the idea of the project, managing the project, consulting on the selection of the research material, identifying the logic behind the manuscript.

V. D. Galaj: contributing to the development of the project concept, searching for research material, drafting the manuscript, formatting the text.

## Источники

- Бахтин, М. М. (2002) «Проблемы поэтики Достоевского». Работы 1960-х–1970-х гг. В кн.: *Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6*. М.: Русские словари; Языки славянских культур, 800 с.
- Достоевский, Ф. М. (1975) Подросток. В кн.: *Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 13*. Л.: Наука, 456 с.
- Достоевский, Ф. М. (1976) Подросток. Рукописные редакции. В кн.: *Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 16*. Л.: Наука, 440 с.
- Национальный корпус русского языка*. (2024) [Электронный ресурс]. URL: <https://ruscorpora.ru/> (дата обращения 06.03.2024).
- Савчук, С. О., Архангельский, Т. А., Бонч-Осмоловская, А. А и др. (2024) Национальный корпус русского языка 2.0: новые возможности и перспективы развития. *Вопросы языкознания*, № 2, с. 7–34. <https://doi.org/10.31857/0373-658X.2024.2.7-34>

## Словари

- Шведова, Н. Ю. (ред.). (1980) *Русская грамматика: в 2 т. Т. 1. Фонетика. Фонология. Ударение. Интонация. Словообразование. Морфология*. М.: Наука, 783 с.

## Литература

- Бурсов, Б. И. (1971) «Подросток» — роман воспитания. *Аврора*, № 11, с. 64–71.
- Воронина, Э. А. (2015) «Подросток» Ф. М. Достоевского как роман воспитания: своеобразие жанровой модели. *Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Лингвистика*, т. 12, № 2, с. 15–21.
- Гидини, М. К. (2021) Исповедь и письмо в романе Достоевского «Подросток». *Достоевский и мировая культура. Филологический журнал*, № 3 (15), с. 39–52. <https://doi.org/10.22455/2619-0311-2021-3-39-52>
- Демченкова, Э. А. (2001) «Подросток» Ф. М. Достоевского как роман воспитания (жанр и поэтика). *Диссертация на соискание степени кандидата филологических наук*. Екатеринбург, Уральский государственный университет им. А. М. Горького, 326 с.
- Долинин, А. С. (1963) *Последние романы Достоевского. Как создавались «Подросток» и «Братья Карамазовы»*. М.; Л.: Советский писатель, 343 с.
- Исупов, К. Г. (2016) *Метафизика Достоевского*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, с. 89.
- Комарович, В. Л. (1924) Роман Достоевского «Подросток» как художественное единство. В кн.: А. С. Долинин (ред.). *Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы. Сб. 2*. Л.; М.: Мысль, с. 31–68.
- Конюхов, А. Ф. (2007) *Стихия вопрошания в романе Ф. М. Достоевского «Подросток». Автореферат диссертации на соискание степени кандидата филологических наук*. Магнитогорск, Магнитогорский государственный университет, 24 с.
- Меерсон, О. А. (2021) «Подросток» как воспитание чувств. *Достоевский и мировая культура. Филологический журнал*, № 2 (14), с. 18–36. <https://doi.org/10.22455/2541-7894-2021-2-18-36>
- Мочульский, К. В. (1995) *Гоголь. Соловьев. Достоевский*. М.: Республика, 606 с.
- Сыроватко, Л. В. (2012) Фотодосия у Достоевского. Светопись «Великого Пятикнижия»: общий очерк. В кн.: С. Алоэ (ред.). *Достоевский: философское мышление, взгляд писателя*. СПб.: Дмитрий Буланин, с. 363–397.
- Честнова, Н. Ю. (2010) Об исповедальной интенции в романе Ф. М. Достоевского «Подросток». В кн.: И. С. Юхнова (ред.). *Грехнёвские чтения: словесный образ и литературное произведение. Сборник научных трудов. Вып. 6*. Нижний Новгород: КНИГИ, с. 77–82.

## Sources

- Bakhtin, M. M. (2002) “Problemy poetiki Dostoevskogo”. Raboty 1960-kh–1970-kh gg. [Problems of Dostoevsky’s poetics. Works of the 1960s–1970s]. In: *Sobranie sochinenij: v 7 t. T. 6* [Collected works: In 7 vols. Vol. 6]. Moscow: Russkie slovari Publ.; Languages of Slavic Cultures Publ., 800 p. (In Russian)
- Dostoevsky, F. M. (1975) Podrostok [The Adolescent]. In: *Polnoe sobranie sochinenij: v 30 t. T. 13* [The complete collected works: In 30 vols. Vol. 13]. Leningrad: Nauka Publ., 456 p. (In Russian)
- Dostoevsky, F. M. (1976) Podrostok. Rukopisnye redaktsii [The Adolescent. Handwritten editions]. In: *Polnoe sobranie sochinenij: v 30 t. T. 16* [The complete collected works: In 30 vols. Vol. 16]. Leningrad: Nauka Publ., 440 p. (In Russian)
- Natsional’nyj korpus russkogo yazyka* [Russian National Corpus]. (2024) [Online]. Available at: <https://ruscorpora.ru/> (accessed 06.03.2024). (In Russian)
- Savchuk, S. O., Arkhangel’skiy, T. A., Bonch-Osmolovskaya, A. A et al. (2024) Natsional’nyj korpus russkogo yazyka 2.0: novye vozmozhnosti i perspektivy razvitiya [Russian national corpus 2.0: New opportunities and development prospects]. *Voprosy yazykoznanija*, no. 2, pp. 7–34. <https://doi.org/10.31857/0373-658X.2024.2.7-34> (In Russian)

## Dictionaries

Shvedova, N. Yu. (ed.). (1980) *Russkaya grammatika: v 2 t. T. 1. Fonetika. Fonologiya. Udarenie. Intonatsiya. Slovoobrazovanie. Morfologiya* [The Russian grammar: In 2 vols. Vol. 1. Phonetics. Phonology. Stress. Intonation. Word formation. Morphology]. Moscow: Nauka Publ., 783 p. (In Russian)

## References

- Bursov, B. I. (1971) “Podrostok” — roman vospitaniya [“The Adolescent” as a bildungsroman]. *Avrora*, no. 11, pp. 64–71. (In Russian)
- Chestnova, N. Yu. (2010) Ob ispovedal'noj intentsii v romane F. M. Dostoevskogo “Podrostok” [On the confessional intention in F. M. Dostoevsky’s novel *The Adolescent*]. In: I. S. Yukhnova (ed.). *Grekhnevskie chteniya: slovesnyj obraz i literaturnoe proizvedenie. Sbornik nauchnykh trudov Vyp. 6* [Grekhnev readings: Verbal image and fiction. Collection of scientific works. Iss. 6]. Nizhny Novgorod: KNIGI Publ., pp. 77–82. (In Russian)
- Demchenkova, E. A. (2001) “Podrostok” F. M. Dostoevskogo kak roman vospitaniya (zhanr i poetika). *Dissertatsiya na soiskanie uchenoj stepeni kandidata filologicheskikh nauk* [“The Adolescent” by F. M. Dostoevsky as a bildungsroman (genre and poetics)]. PhD dissertation (Philology). Ekaterinburg, A. M. Gorky Ural State University, 326 p. (In Russian)
- Dolinin, A. S. (1963) *Poslednie romany Dostoevskogo. Kak sozdavalis’ “Podrostok” i “Brat’ya Karamazovy”* [Dostoevsky’s last novels. How “The Adolescent” and “Brothers Karamazov” were created]. Moscow; Leningrad: Sovetskij pisatel’ Publ., 343 p. (In Russian)
- Ghidini, M. C. (2021) Ispoved’ i pis'mo v romane Dostoevskogo “Podrostok” [Confession and writing in Dostoevsky’s novel *The Adolescent*]. *Dostoevskij i mirovaya kul'tura. Filologicheskij zhurnal — Dostoevsky and World Culture. Philological Journal*, no. 3 (15), pp. 39–52. <https://doi.org/10.22455/2619-0311-2021-3-39-52> (In Russian)
- Isupov, K. G. (2016) *Metafizika Dostoevskogo* [Dostoevsky’s metaphysics]. Moscow; Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., p. 89. (In Russian)
- Komarovich, V. L. (1924) Roman Dostoevskogo “Podrostok” kak khudozhestvennoe edinstvo [Dostoevsky’s novel “The Adolescent” as an artistic unity]. In: A. S. Dolinin (ed.). *F. M. Dostoevskij. Stat'i i materialy. Vyp. 2* [F. M. Dostoevsky. Articles and materials. Iss. 2]. Leningrad; Moscow: Mysl' Publ., pp. 31–68. (In Russian)
- Konyukhov, A. F. (2007) *Stikhiya voprosaniya v romane F. M. Dostoevskogo “Podrostok”* [The element of questioning in F. M. Dostoevsky’s novel “The Adolescent”]. *Extended abstract of the PhD dissertation (Philology)*. Magnitogorsk, Magnitogorsk State University, 24 p. (In Russian)
- Meerson, O. A. (2021) “Podrostok” kak vospitanie chuvstv [The Adolescent as a sentimental education]. *Dostoevskij i mirovaya kul'tura. Filologicheskij zhurnal — Dostoevsky and World Culture. Philological Journal*, no. 2 (14), pp. 18–36. <https://doi.org/10.22455/2541-7894-2021-2-18-36> (In Russian)
- Mochul'skij, K. V. (1995) *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskij* [Gogol, Solovyov, Dostoevsky]. Moscow: Respublika Publ., 606 p. (In Russian)
- Syrovatko, L. V. (2012) Fotodosiya u Dostoevskogo. Svetopis’ “Velikogo Pyatiknizhiya”: obshchij ocherk [Painting of lights in the Five Great Novels. A general outline]. In: S. Aloe (ed.). *Dostoevskij: Filosofskoe myshlenie, vzglyad pisatelya* [Dostoevsky: Philosophical thinking, a writer’s view]. Saint Petersburg: Dmitrij Bulanin Publ., pp. 363–397. (In Russian)
- Voronina, E. A. (2015) “Podrostok” F. M. Dostoevskogo kak roman vospitaniya: svoeobrazie zhanrovoj modeli [Dostoevsky’s novel “The Adolescent” as a bildungsroman: Peculiarities of the genre model]. *Vestnik Yuzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Lingvistika — Bulletin of the South Ural State University. Series: Linguistics*, vol. 12, no. 2, pp. 15–21. (In Russian)

### Сведения об авторах

Вера Денисовна Галай, e-mail: [vera628@yandex.ru](mailto:vera628@yandex.ru)

Магистрант филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета

Ольга Владимировна Евдокимова, SPIN-код: [7414-9829](https://orcid.org/7414-9829), Scopus AuthorID: [57958228900](https://orcid.org/57958228900), ORCID: [0000-0003-2558-1297](https://orcid.org/0000-0003-2558-1297), e-mail: [kafrusliterat@yandex.ru](mailto:kafrusliterat@yandex.ru)

Доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена

### Authors

Vera D. Galaj, e-mail: [vera628@yandex.ru](mailto:vera628@yandex.ru)

Master’s student, Faculty of Philology, Saint Petersburg State University

Olga V. Evdokimova, SPIN: [7414-9829](https://orcid.org/7414-9829), Scopus AuthorID: [57958228900](https://orcid.org/57958228900), ORCID: [0000-0003-2558-1297](https://orcid.org/0000-0003-2558-1297), e-mail: [kafrusliterat@yandex.ru](mailto:kafrusliterat@yandex.ru)

Doctor of Sciences (Philology), Professor, Department of Russian Literature, Herzen State Pedagogical University of Russia





УДК 82-6

EDN UCLDUV

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-335-344>

## Топика проповеди и притчи в семейной переписке В. Г. Белинского

М. Д. Кузьмина <sup>✉1, 2</sup>

<sup>1</sup> Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,  
191186, Россия, г. Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48

<sup>2</sup> Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна,  
191186, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, д. 18

### Для цитирования:

Кузьмина, М. Д. (2024) Топика проповеди и притчи в семейной переписке В. Г. Белинского. *Журнал интегративных исследований культуры*, т. 6, № 4, с. 335–344.  
<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-335-344>  
EDN UCLDUV

**Получена** 25 сентября 2024;  
прошла рецензирование  
15 октября 2024; принята  
30 октября 2024.

**Финансирование:** Исследование не имело финансовой поддержки.

**Права:** © М. Д. Кузьмина (2024).  
Опубликовано Российским  
государственным педагогическим  
университетом им. А. И. Герцена.  
Открытый доступ на условиях  
лицензии ССВУ-NC 4.0.

**Аннотация.** Изучается роль проповедника, которую молодой В. Г. Белинский играет в переписке с родными в конце 1820-х — начале 1830-х гг. Исследование показало, что он выстраивает гиперсюжет проповеди, формально разнообразя и то ослабляя, то усиливая ее — переключая регистры просьбы (в письмах к отцу), совета (к матери и брату-погодке Константину), предупреждения (к младшему брату, Никанору) и т. п. Между тем, различия между ними оказываются формальными и в конце концов иллюзорными. Он апеллирует к традициям то библейской проповеди (сочетая черты поучения и притчи), то народной мудрости. Между тем, под прикрытием того и другого развивает принципиально свой сюжет, добываясь — за счет апелляции к указанным традициям — его убедительности для читателей. Под его пером происходит, если воспользоваться термином Ю. В. Кагарлицкого, «сакрализация» текста. Белинский, во-первых, учит родных тому же, чему и Священное Писание, напоминая и почти цитируя его. Во-вторых, говорит притчами, как это делал Христос в евангельской проповеди. Он актуализирует сюжеты притч Христа и строит свои по модели их. Вместе с тем под прикрытием библейского слова — учит по-своему, земной, житейской «мудрости». Роль учителя-проповедника дополняла и нейтрализовывала, то есть существенно облегчала роль просителя, сына и брата, в которой Белинский-эпистограф, — переживающий материальные трудности, все более серьезные проблемы со здоровьем, отчисленный из университета, не имеющий жилья, — тоже вынужден выступать перед лицом близких.

**Ключевые слова:** В. Г. Белинский, эпистолярный 1820–1830-х гг., семейная переписка, проповедь, притча

## The topic of sermons and parables in the family correspondence of V. G. Belinsky

M. D. Kuzmina <sup>1,2</sup>

<sup>1</sup> Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Emb., Saint Petersburg 191186, Russia

<sup>2</sup> Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design, 18 Bolshaya Morskaya Str., Saint Petersburg 191186, Russia

**For citation:** Kuzmina, M. D. (2024) The topic of sermons and parables in the family correspondence of V. G. Belinsky. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 6, no. 4, pp. 335–344. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-335-344> EDN UCLDUV

**Received** 25 September 2024;  
reviewed 15 October 2024;  
accepted 30 October 2024.

**Funding:** The study did not receive any external funding.

**Copyright:** © M. D. Kuzmina (2024).  
Published by Herzen State  
Pedagogical University of Russia.  
Open access under [CC BY-NC](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)  
License 4.0.

**Abstract.** This article examines the role of a preacher played by the young V. G. Belinsky in his correspondence with relatives in the late 1820s and early 1830s. Our study shows that he builds the hyperplot of a sermon, formally diversifying it. Weakening it at times and strengthening it at others, he switches between the registers of a request (in letters to his father), advice (to his mother and his brother Konstantin, who was the same age), warning (to his younger brother Nikanor), etc. The differences between them, however, prove formal and ultimately illusory. He alternately makes an appeal to the tradition of biblical preaching (combining the features of a lesson and a parable) and conventional wisdom. Meanwhile, by means of such appeals and under their cover, he develops a plot of his very own, making it persuasive for readers. Using the term coined by Yu. V. Kagarlitsky, Belinsky's writing manifests the 'sacralization' of the text. Firstly, he teaches his relatives something similar to what can be found in the Holy Scripture, invoking and nearly quoting it. Secondly, he speaks in parables, as Christ did in the Gospel sermon. He actualizes the plots of Christ's parables, using them as a model for the parables of his own. At the same time, he employs the biblical word to teach earthly and everyday 'wisdom' in his own special way. The role of a preaching teacher served to complement, neutralize and greatly facilitate the role of a petitioner, son and brother in which the epistolographer Belinsky — hit hard by financial difficulties, worsening health, expulsion from the university and lack of housing — also had to speak out before the loved ones.

**Keywords:** V. G. Belinsky, collection of letters from the 1820–1830s, family correspondence, sermon, parable

«...я благодарю тебя за присланные письма, — писала В. Г. Белинскому мать, — а более благодарю за данные нравочения нашему семейству; я выслушиваю <их> не иначе, как вместо проповеди...» (Аскарянц и др. 1951, 90). В другом письме она тоже говорит о его эпистолярной «проповеди» и «наставлениях» (Аскарянц и др. 1951, 126), которые и готова, и не готова принимать (ср.: «...но, кажется, они не послужат в пользу...» (Аскарянц и др. 1951, 90)). «Вы, может быть, удивитесь, — замечал он, в свою очередь, — что с некоторого времени я пишу к Вам в своих письмах проповеди, все на один и тот же лад» (Белинский 1956, 88). Письмо к младшему брату-погодке Константину заключил словами: «Вот тебе <...> целая проповедь; прочти ее повнимательнее и исправься» (Белинский 1956, 51).

Обратив внимание на учительско-проповеднический характер семейных писем Белинского, Е. Ю. Тихонова справедливо указала на целый ряд причин, которыми этот характер обусловлен. Среди них, во-первых, неблагополучие в роди-

тельском доме: бедность, запои отца, растерянность матери, не справляющейся со своими обязанностями, в частности, с воспитанием младшего сына, Никанора. Во-вторых, особый авторитет старшего сына, Виссариона, завоеванный им за годы проживания вне дома (в 1825 г. он уехал из родного Чембара учиться в пензенскую гимназию, в 1829 г. — в Московский университет); сына, обнаружившего способности и подающего надежды. Наконец, в-третьих, сыграло роль и то, что он благодаря своим способностям и личным качествам с юных лет привык быть лидером. Исследовательница очень точно подметила, что отец будущего критика, при всем желании, не мог, следуя патриархальной традиции, наставлять сына («Григорий Никифорович <...> в письмах был неловок, с трудом выжимая из себя 2-3 косноязычные фразы. <...>. Безграмотность его увещаний сводила на нет их увещательный запал в отношении юноши, рано понявшего, сколь “жалок и вместе достоин презрения тот, кто не умеет нескольких строк написать правильно

и с толком» (Тихонова 2006, 14)), другие же члены семьи сами просили Белинского о руководстве. «...роль духовного главы увлекала Белинского, и, чтобы поддержать свой авторитет, он невольно брал тон многоопытного мужа...» (Тихонова 2006, 20), — подытоживала свои наблюдения исследовательница.

Действительно, письма к Белинскому всех членов семьи, за исключением отца, пестрят жалобами на домашнее неблагополучие («...живем по-прежнему, попиваем, шумим, бранимся, сраимся» (Аскарянц и др. 1951, 90), «папенька бранится с маменькою...» (Аскарянц и др. 1951, 115), «...утопает в роскоши Бахуса...» (Аскарянц и др. 1951, 147), «...пьет с месяц умеренно, после этого опять пьет запоем; тут-то мучение наше, хоть все со двора беги <...>. А от Никанорки совершенно нет никому житья, всех бьет и ругает...» (Аскарянц и др. 1951, 170) и т. п.), просьбами о помощи, совете, особенно настойчивые со стороны Константина («...прошу у тебя совета, как у истинного родного мне брата, куда мне переходить, какое место найдешь мне выгодным и приличным моему характеру, чем много одолжишь оным» (Аскарянц и др. 1951, 78), «...описавши все подробно, прошу у тебя совета...» (Аскарянц и др. 1951, 98) и т. п.), благодарностью за наставления и уверением в послушании, также особенно со стороны Константина.

И просящим, и не просящим (отцу, например) о помощи членам семьи Белинский направляет поучения. Их регистр в его эпистолярии, на первый взгляд, многообразен и варьируется в зависимости от адресата. Если в письмах к отцу это, как правило, поучение-просьба («Папенька, прошу Вас именем Самого Бога...» (Белинский 1956, 58), «Моя последняя к Вам мольба...» (Белинский 1956, 96)), то в письмах к младшему брату, послушнику родителей Никанору, — поучение-предупреждение («Исправься, а не то по моем приезде быть худу!» (Белинский 1956, 62)), а в посланиях к Константину и матери, особенно часто жалующимся на неустройство семейной жизни, — советы и собственно поучения («...не забывай моих дружеских советов...» (Белинский 1956, 61), «Вот тебе сколько наставлений!» (Белинский 1956, 61)). В действительности же различия между этими «подвидами» поучений иллюзорны. Учительные пассажи Белинского тождественны друг другу по содержанию и форме. И он сам, и его мать очень точно рецептировали их как проповеди. Они во многом выстраиваются по законам этого жанра и в традициях, испытавших его влияние древнерусских учительных посланий.

Подобно проповеднику, Белинский вводит семантическую двуплановость, раскрывая профанные (земные, ситуативные) и сакральные смыслы. Современный исследователь жанра проповеди, Т. В. Ицкович, предложила называть это «двуединством» «духовной и предметной тем» (Ицкович 2012, 65). Ю. И. Левин, исследуя структуру евангельской притчи, составной части проповеди Христа, отмечал, что, на первый взгляд, «повествуется о событиях, которые происходят (или <...> произошли) в царстве *низкой* (здесь и далее курсив авторов цитируемых сочинений. — М. К.), обыкновенной жизни», «но текст <...> имеет двойную семантику» и одновременно повествует о событиях и фактах, «...относящихся к тому, что происходит (или произойдет) <...> в приобщенной к Богу сфере реальности...» (Левин 1998, 530–531). Традиционная композиция проповеди предполагает восхождение от «предметной» темы к «духовной». Такова и логика Белинского-эпистолога.

«Предметная» тема, как правило, освещается им через призму нравственной проблематики, тем легче затем осуществляется переход к духовно-нравственным назиданиям, которые не противоречат христианским догматам, в большинстве случаев даже опираются на них и отсылают к ним. Для патриархальной семьи, и в первую очередь для набожных матери и Константина, подобные наставления должны были быть убедительны. Так, давая, казалось бы, практические советы брату в отношении службы («Больше думай, меньше говори; ни о ком не отзывайся в худую сторону; ежели совесть запрещает тебе хвалить человека, то и не хули...» (Белинский 1956, 61)) и семейного быта в неудобном отцовском доме, где, тот жаловался, его попрекают куском хлеба («Дома старайся избегать всеми мерами неудовольствий; где смолчи, где как будто не расслушал, где отойди, как будто нужно идти куда, — а когда не избегнешь, то терпи, помня, что *все к лучшему!*» (Белинский 1956, 61)), — Белинский опирается на заповеди не судить и не осуждать ближнего, тем более вышестоящего, почитать родителей. Он напоминает в подтексте письма о таких христианских добродетелях, как любовь, милосердие, смирение, кротость, терпение, послушание, безропотное несение креста; финальной подчеркнутой фразой «*все к лучшему!*» эксплицитно представляет представление о Божьем Промысле. Отвечая Константину на очередное письмо по поводу домашнего неблагополучия, юноша видит проблему в поведении не только отца, но и матери, которой, по его убеждению, надлежит больше молчать. Он актуализирует

христианские представления, развивавшиеся, в частности, Ап. Павлом в «Посланиях», о том, что муж — глава семьи, удел и подвиг жены — терпение, смирение и любовь. О терпении Белинский пишет и ей самой, приводя убедительный для нее пример из духовной практики: «Эти Святые Отцы, эти мученики, Вами почитаемые, Вами обожаемые, *терпели*, и как же еще терпели-то» (Белинский 1956, 88). Как духовный врач, подражая Христу, он определяет ее «болезнь» и старается, «проповедуя», указать ей пути «излечения».

В эпистолярной проведи Белинского нередко как аллюзии и реминисценции, отсылающие к Священному Писанию, так и прямые цитаты. Ср.: «Любезная сестрица, Александра Григорьевна! <...> умоляю тебя: <...> старайся образовывать твою душу и сердце и украшать их теми прекрасными, истинными нарядами, без которых человек не есть человек! (отсылка к «Первому соборному посланию» Св. Ап. Петра, в котором он учит «жен»: «Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы, или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно пред Богом» [1 Пет. 3: 3–4]. — М. К.). <...>. *Имеющие уши слышать да слышат!*» (Белинский 1956, 62) (ср. в Евангелии: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» [Мф. 13: 9; также: Лк. 8: 8]). В цитированном выше письме к матери, проповедуя терпение, молодой эпистолограф заключал: «Если слова мои будут *глас вопиющего в пустыне*, то — Бог с Вами!» (Белинский 1956, 88), — цитируя Евангелие. За счет этих явных и неявных отсылок к Библии, очень характерных для жанра проповеди (см. подр., напр.: Кагарлицкий 1999а; Куклев 2012), текст, в ее традициях, обретал сакральность и действенность. Белинский прибег к тому приему, который Ю. В. Кагарлицкий в свое время очень точно назвал приемом сакрализации (Кагарлицкий 1999b). В традициях проповеди (это, как известно, одна из ее главных целей) он «прилагал» учение Церкви к повседневным обстоятельствам, учил, как жить по Евангелию. В традициях проповеди, и превозносился над адресатами, потому что учил, и не превозносился, потому что делал это как бы не от себя, а лишь напоминая Писание. Этот актуализируемый им христианский «топос смирения», характерный для проповеди (Розанова 2000, 229), мог поспособствовать ее максимальной действенности под пером Белинского, защищая ее от возможных претензий со стороны родителей к сыну, который дерзнул нарушить иерархию семейных отношений.

Между тем, под пером Белинского слово проповеди не просто традиционно амбивалентно — оно предельно амбивалентно. Актуализируя «топос смирения», говоря как бы «не от себя», а лишь напоминая догматы Писания (ср. наблюдение Н. Н. Розановой в связи со структурой христианской проповеди: «...не только рассказ, но и другие жанры в составе проповеди представляют собой, по сути дела, напоминание» (Розанова 2000, 238)), молодой эпистолограф в действительности говорит «от себя» больше, чем другие проповедники\*, но делает это неочевидным образом. Очень наглядный пример — строки из письма к отцу о Никаноре. Казалось бы, их автор просто напоминает адресату, в традициях проповеди, евангельскую притчу о Сеятеле («Семена, брошенные на землю, мягкую и нежную, принимаются скоро...» (Белинский 1956, 50)) и одновременно о пшенице и плевелах («...и ежели от них вырастут плевелы, то трудно будет вырвать их...» (Белинский 1956, 50)). Ср.: «...вышел сеятель сеять семя свое, и когда он сеял, иное упало при дороге и было потоптано, и птицы небесные поклевали его; а иное упало на камень и, взойдя, засохло, потому что не имело влаги; а иное упало между тернием, и выросло терние и заглушило его; а иное упало на добрую землю и, взойдя, принесло плод сторичный» [Лк. 8: 5–8], «...Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем; когда же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушел; когда взошла зелень и показался плод, тогда явились и плевелы» [Мф. 13: 24–26]. Под пером эпистолографа происходит контаминация сюжетов этих двух евангельских притч. Христианские проповедники обычно библейские притчи не соединяют, хотя и запрета на это нет. Тем более что Белинский не искажает текст Священного Писания. В обеих притчах речь идет о душах, восприимчивых к Слову Божьему и приносящих добрые плоды, и о душах невосприимчивых, страстных (ср. толкование Св. Феофилакта Болгарского: Феофилакт Болгарский 2010а, 44–45; 2010b, 72–73). Но неуловимо для адресата, обманутого этим видимым соответствием эпистолярного текста библейскому, автор превышает полномочия проповедника.

\* Впрочем, традиция репрезентации своей, секулярной проповеди «под прикрытием» библейских аллюзий сложилась еще в Петровскую эпоху, когда, по характеристике Ю. В. Кагарлицкого, «призыв к благочестию» мог приобретать «и индивидуально-дидактический, и политический смысл», «благочестие» находилось на службе у «политики» (Кагарлицкий 1999а, 15).

Контаминируя, он перестраивает и, в сущности, пересоздает библейский текст, подменяет обе контаминированные евангельские притчи одной своей, которую пишет как бы поверх них. Трансформация исходного сюжета подготавливается уже характеристикой «земли». По Белинскому, она «мягкая и нежная». «Приспосабливая» сакральный план евангельской притчи к актуальному для их семьи профанному, он подразумевает, конечно же, возраст своего брата — его юную и потому восприимчивую душу. Радикальная же трансформация евангельского текста следует далее — эпистограф переписывает притчу о Сеятеле на свой манер, развивая отсутствующую там сюжетную линию. Он повествует о том, что «мягкая и нежная» почва восприимчива как к доброму, так и к злему, поэтому без должного попечения о ней на ней могут вырасти «плевелы», которые «трудно будет вырвать»: «...они принесут плоды горькие, колючие и терниями своими будут колоть того, кто мог, но не хотел их вырвать тогда, это еще можно было сделать. Что если эти тернии впоследствии будут колоть самого его, и он, не имея столько душевной твердости, чтобы подавить боль, самому себе причиняемую, затаить обо всех своих страданиях, будет некогда обвинять Вас — каково Вам тогда будет?» (Белинский 1956, 50). Как можно видеть, Белинский постарался максимально убедительно нарисовать страшную картину, подчеркнув, что страдать будет и Никанор, терзаемый «горькими» и «колючими» (двойное страдание) «терниями», на тот момент уже неискоренимыми, — и виновники этого, его родители, причем тоже вдвойне: им будет трудно видеть мучения сына и невыносимо слышать его упреки. Усиливая убедительность своей «проповеди», автор письма в завершение еще раз актуализирует библейскую традицию: «Да не покажутся вам слова мои слишком смелыми: источник их есть моя горячая любовь к Никанору...» (Белинский 1956, 50). Во-первых, введен «топос любви», причем братской, актуализирующий христианскую традицию. Во-вторых, в самом построении фразы узнаваема модель многих библейских, ср.: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» [Мф. 13: 9; Лк. 8: 8], «Так да светит свет ваш пред людьми...» [Мф. 5: 16], «И сказал Бог: да будет свет» [Быт. 1: 3] и т. п. В Священном Писании это форма, в которую облачается Слово Божие, так что она должна восприниматься, ассоциируясь с неоспоримо авторитетным высказыванием.

В другом письме, к матери, Белинский, опять в связи с Никанором, отсылает к той же притче

о Сеятеле — и одновременно и по большей части к своей притче, которую создал на основе евангельской в письме к отцу. «Что же касается до Никанора, — «проповедует» он на этот раз, — то об нем я теперь ничего не хочу ни писать, ни говорить, ибо мой голос тщетно вопиет в пустыне, скажу только, и в последний раз, что посеянное взойдет и плоды будут горьки для сеятеля» (Белинский 1956, 65). Это даже не столько отсылка к его собственной притче, сколько она сама, ее сюжет в свернутом виде («...посеянное взойдет, и плоды будут горьки для сеятеля»), с сохранением всей ее семантической полноты и возможностью легко развернуть его, вспомнив содержание письма к отцу. Проповедь «от себя» опять прикрыта двойной отсылкой к Священному Писанию — к притче о Сеятеле и к словам Христа о «гласе вопиющего в пустыне». Повторяя их, Белинский вновь говорил «именем Самого Бога».

Как можно видеть, под пером эпистографа от письма к письму выстраивается гиперсюжет проповеди, очень целостной, последовательной (о воспитании Никанора, о стяжании терпения, добродетели, в которой Белинский видит основу мира в семье, и т. п.), и в его составе гиперсюжет притчи, что сообщало этой проповеди, наверное, предельно возможную убедительность. Тем более что молодой автор вновь опирался на библейскую традицию — в основе Евангелия лежит гиперсюжет проповеди Христа.

Но эпистолярная проповедь Белинского вновь обнаруживает амбивалентность. Казалось бы, подражая Самому Христу, — он нарушает традиции христианской проповеди.

Белинский подражает Христу, говоря притчами, включая их в свою проповедь. Он это, в сущности, делает, когда перестраивает сюжеты евангельских притч, как в вышерассмотренных письмах к отцу и матери о Никаноре и «терниях», которые могут вырасти на «мягкой и нежной» почве его души. Не менее интересны случаи, когда молодой автор не опирается напрямую на содержание евангельской притчи, но создает свою по ее модели, сохраняя такие основополагающие черты жанра, как аллегоричность, сюжетность, тесную связь с поучением, которое, собственно, и иллюстрируется, подкрепляется притчей, и т. п. «Утешай маменьку и сам не печалься» (Белинский 1956, 38), — наставляет Белинский брата Константина. И сразу переходит от поучения к притчевому сюжету: «Облака для того покрывают небо, чтобы с большим великолепием явилось солнце, так и горести: стерпится — слюбится» (там же). В общем контексте гиперсюжета эпистолярной

проповеди Белинского подобные фрагменты воспринимаются как притчевые.

В обоих случаях — и когда молодой автор перестраивает евангельские притчи, и когда по их модели создает свои, — он превышает полномочия христианского проповедника. Ученики и последователи Христа, как правило, не говорили притчами — лишь напоминали и толковали евангельские, хотя и могли прибегнуть для этого к образно-эмоциональному языку (м. подр., напр.: Сибирева 2008, 18–23). Они стремятся к действенности и убедительности своего слова, чтобы через него актуализировать в сознании реципиентов Слово Божие, побудить жить согласно учению Церкви. Конечная цель их проповеди, таким образом, полностью совпадает с целью проповеди Христа — это духовное преуспевание и спасение души.

Принципиальное расхождение Белинского с гомилетической традицией в том, что он останавливается на первой ступени: стремится (именно через актуализацию этой традиции) к действенности и убедительности только своего слова, не ведя через него к слову Божьему. Ему нужно, чтобы ему внимали и жили так, как он учит. Впрочем, он зачастую склонен проповедовать в евангельском духе — не только потому, что это повышает убедительность его речи, но и потому, что многие христианские добродетели не противоречат его убеждениям. Так что сближение его и евангельского слова в основном случайно, поверхностно и временно.

Внук священника и сын уездного лекаря-скептика, Белинский прекрасно знал Священное Писание, но не положил его в основание своей жизни. На упрек матери в одном из первых писем после его переезда в Москву, состоявший в том, что он посещает театры и не посещает храмы, а она просит его бывать там и молиться, юноша раздраженно ответил, что все разговоры с ним на эту тему бесполезны; в другом письме к ней сделал многозначительную оговорку: «...клянусь Вам Вашим Богом...» (Белинский 1956, 95). В цитированных посланиях к родителям о Никаноре Белинский обеспокоен не только духовным воспитанием младшего брата, а его воспитанием как таковым. Ему писали из дома, например, и о том, что Никанор забросил учебу. Точно так же, призывая сестру Александру «украшать» «душу и сердце» «прекрасными, истинными нарядами», молодой эпистолограф имеет в виду не только духовные, но и светские «добродетели», поскольку не преминул, например, отметить: «Читай книги, будь всегда в обществе благородном, образованном <...>. Учись...» (Белинский 1956, 62). Аналогично и в про-

поведи к брату Константину. Наставляя его: «...ежели совесть запрещает тебе хвалить человека, то и не хули...», — автор письма прибавляет: «...знай про себя, кто худ и кто хорош» (Белинский 1956, 61), — что уже и само по себе противоречит Божьей заповеди любить и не осуждать ближнего. Но дальше Белинский поясняет: «Чрез это ты избежешь многих неудовольствий» (Белинский 1956, 61). Понятно, что главная цель его «проповеди» — успешная служба брата, земное, а отнюдь не духовное преуспевание\*. В большинстве случаев не противоречащие библейским и предельно с ними сближенные по содержанию и форме, а потому поддерживаемые ими, наставления Белинского должны были иметь тем больший успех.

На действенность проповеди Белинского работало и то, что он сохранил основные элементы жанра: исходную двучастную структуру (поучение, притча), составные жанровые элементы проповеди (поучение, наставление, обличение, предостережение и пр. (см. о них подр., напр.: Розанова 2000, 228–237), актуализировал принципы бинарности и симметрии (см. о них подр., напр.: Прохватилова 2011, 10) и т. п., — но направил все в нужное ему русло. В частности, по-своему репрезентировал характерную для притчи сюжетную альтернативу, ставящую реципиента в принципиальную для христианского сознания ситуацию выбора (ср. евангельские притчи с «альтернативным» сюжетом: о блудном сыне, о мытаре и фарисее, о построившем свой дом на камне и на песке и т. п.) и недвусмысленно указывающую, какой из двух намеченных путей правильный. «Моральная ответственность выбора и ценностного отношения к этому выбору со стороны рассказчика и слушателей, — справедливо указывал В. И. Тюпа, — составляет семантическое ядро притчи...» (Тюпа 2014, 37), «но внутренняя активность адресата при этом остается регламентированной, притчевый дискурс не предполагает внутренне свободного, произвольного отношения к сообщаемому. Сомнение в правильности поведения отца из притчи о блудном сыне немедленно разрушило

\* Когда Христа спросили о земном, он показал, что не стоит беспокоиться об этом. Ср.: «Некто из народа сказал Ему: Учитель! скажи брату моему, чтобы он разделил со мною наследство. Он же сказал человеку тому; кто поставил Меня судить или делить вас? При этом сказал им: смотрите, берегитесь любостыжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения» [Лк. 12: 13–15]. По толкованию Св. Блаж. Феодилакта Болгарского, «...чтобы научить нас, как мало должно радеть о житейском и заниматься земным, Господь отсылает от Себя того, кто просил Его распоряжения о разделе отцовского наследства...» (Феодилакт Болгарский 2010b, 75).

бы коммуникативную ситуацию учительного слова» (Тюпа 2014, 39).

Так, в соответствии с этой традицией в эпистолярной проповеди Белинского о Никаноре утверждается, что его душа — «земля мягкая и нежная», на которой, соответственно, при должном усердии родителей и послушании старшему сыну произрастут добрые плоды, в противном же случае — горькие плевелы. Аналогично — в «проповеди» об Александре (либо она будет, либо не будет «украшена» «прекрасными, истинными нарядами»), Константине (его выбор приведет либо к успеху, либо к неуспеху по службе, либо к миру, либо к ссорам в семье) и других членов семьи, и опять положительный результат будет лишь в случае послушания автору эпистолярной проповеди. Симптоматично, что для писем Белинского вообще очень характерны конструкции «если... то», «или... или». Ср. в послании к матери о терпении: «Если слова мои будут доступны душе Вашей, если она откликнется на них ответным звуком, тогда труды мои и желания не останутся тщетными. Если же слова мои будут *глас вопиющего в пустыне*, то — Бог с Вами! По крайней мере, я буду утешать себя мыслью, что я выполнил свой долг, сделавши с своей стороны все, что только мог сделать» (Белинский 1956, 88). Актуализируется ситуация проповеди Самого Христа и его учеников, которую испокон веков кто-то из слушавших ее принимал и духовно преуспевал, кто-то — нет.

При этом, в евангельской традиции, каждому из намеченных альтернативных путей дается морально-этическая и духовно-нравственная оценка, так что реципиент видит, какой выбор в той или иной ситуации правильный. Письма Белинского к родным вообще изобилуют словами морально-этической оценки (ср. в письме к Константину: «...ты ведешь свой дневник — это доброе дело! <...>. У вас там все свадьбы — это доброе дело» (Белинский 1956, 98)). Один из современных исследователей жанра проповеди, Н. Н. Розанова, считает такие слова основной лексической особенностью религиозного дискурса (Розанова 2000, 235). Другой, Т. В. Ицкович, отмечает, что «учительная тональность эксплицируется в тексте проповеди через глагольные конструкции, выражающие идею долженствования <...>. Указания на то, как надо думать и действовать в той или иной ситуации, <...> создают ядро поля учительной тональности текста проповеди. Данный вид тональности также реализуется и другими средствами, например, с помощью уверенной констатации и полного отсутствия субъективной модаль-

ности предположения, колебания, сомнения, неуверенности» (Ицкович 2007, 21). Письма Белинского к родным изобилуют, в традициях проповеди, императивными формами, конструкциями долженствования, репрезентирующими его уверенность в том, что необходимо и правильно действовать так, как он учит (ср.: «Мы должны беспрестанно учиться, изо всего извлекать полезные уроки. Самые удовольствия и забавы наши должны быть соединены с пользою» (Белинский 1956, 22), «...они (речь о родителях. — М. К.) должны дышать для детей своих, стараться образовать из них добрых граждан для отечества, — это закон природы, закон Бога и самих людей» (Белинский 1956, 78)). Назидательная сентенция под его пером нередко выражается в афористической форме, что аутентично для проповеди (см. подр.: Прохвятилова 2011, 10). Но интересно, что под пером Белинского одновременно актуализируется проповедническая, евангельская — и вполне секулярная, пословичная традиция. Так репрезентированное, поучение легче запоминается и лучше убеждает, поскольку апеллирует одновременно и к сверхавторитету библейского слова, и к авторитету народной мудрости. Вместе с тем нетрудно заметить очень секулярное и личное содержание сентенций, прикрытое обеими традициями. Это умозаключения самого Белинского (напр.: «Плохой тот солдат, который рассуждает вместо того, чтобы слепо повиноваться» (Белинский 1956, 60), «Есть счастье и в несчастьи...» (Белинский 1956, 93), «...любовь не <в> словах и письмах, а в душе и сердце» (Белинский 1956, 99), «...где нельзя помочь делом, там должно молчать» (Белинский 1956, 105) и т. п.), плоды его эмпирического опыта.

Любопытно проследить процесс рождения этих сентенций, визуализированный в ряде писем. Например, в следующих строках сначала введен автобиографический дискурс: «Не только не жалею я на мои несчастья, но еще радуюсь им: собственным опытом узнал я, что...» (Белинский 1956, 104), — вслед за чем представлена афористичная сентенция, извлеченная из этого опыта: «...школа несчастья есть самая лучшая школа» (Белинский 1956, 104). Автор эпистолярной проповеди тем самым убеждает адресатов, что имеет на нее право, она не голословна, он многое в жизни извещал. Таким образом, актуализация учительного дискурса в связке с автобиографическим должна обеспечить убедительность и действенность слова Белинского не в меньшей степени, чем апелляция к библейской традиции. Тем более что

последняя, ведущая в гиперсюжете его эпистолярной проповеди, не теряет актуальности, и афористичные сентенции, при всей их неотделимости от эмпирического опыта автора, воспринимаются в ее отсвете.

Схожим образом в гиперсюжете эпистолярной проповеди Белинского развивается профетический мотив. Один из основных в библейском дискурсе (ср. «Книги пророческие» в составе Священного Писания: «Книга пророка Исаии», «Книга пророка Иеремии» и мн. др.; пророческое слово Христа в Евангелии), он под его пером вербализуется как профанный и ситуативный, в тесной связи с эмпирикой жизни: «Мной не на шутку начинают овладевать какие-то зловещие предчувствия» (Белинский 1956, 87), «Я давно предвидел...» (Белинский 1956, 76), «Я предвижу...» (Белинский 1956, 77) и т. п. То, о чем идет речь, как будто не выходит за границы обычного человеческого опыта, тем более что эти «предчувствия» и «предвидения» относятся к домашним обстоятельствам. Но эти «предчувствия» и «предвидения», непременно «зловещие» и «ужасные» (Белинский 1956, 77), эпистограф подчеркивает, сбываются. В общем библейском контексте эпистолярной проповеди они воспринимаются как сбывающиеся пророчества. Белинский то и дело констатирует: «Я давно предвидел, что рано или поздно, а уж должно было случиться с папенькой что-нибудь подобное» (Белинский 1956, 76) и т. п. Это ставит его в положение духовного главы семьи, заботящегося о ее благополучии и получившего от Бога дары пророчества и проповеди для попечения о ней. Сбывающиеся пророчества, репрезентируемые всего лишь как «предчувствия» и «предвидения», актуализируют «топос смирения», очень характерный для духовной, в том числе учительной традиции, и позиционирующий пишущего как стяжавшего эту важнейшую христианскую добродетель и преуспевающего в духовной жизни. Следовательно, имеющего право учить и вести за собой других.

Проповедническая линия эпистолярного сюжета Белинского, столь развернутая и углубленная, подкреплена авторитетом библейской

традиции и поддержанная апелляцией к народной мудрости, «уравновешивала» линию просительную, которая давалась самолюбивому юноше с трудом. Переехав в Москву, он решает постоянные материальные проблемы, усугубляемые проблемами со здоровьем, исключением из университета и т. п. Один из лейтмотивов его писем — деньги. И просить родных о помощи, и переживать игнорирование ими этих просьб (отец был скуп и беден, другие члены семьи практически не имели своих средств) ему было сложно. Роль учителя-проповедника, сменявшая и нейтрализовывавшая роль просителя, как очевидно, реабилитировала его в собственных глазах. Смена этих двух эпистолярных ролей, кроме того, актуализировала романтический сюжет, с характерной для него идеей «двоемирия» и антитезой материального и идеального, где первое ничтожно, а второе бесценно, — то есть ставила молодого автора в положение романтического героя, несомненно, очень лестное для него. Романтизм переживал свой расцвет в русской литературе. Белинский следил за ее развитием: в ходе развертывания переписки он профессионально самоопределяется, избирая поприще литературного критика. И на этом поприще продолжит переживать антитезу материального (нужда) и идеального (осознание своего таланта и отчасти реализацию в литературно-критической деятельности интенций учителя-проповедника). Семейная же его переписка оборвется к середине 1830-х гг. в связи с произошедшими почти одновременно событиями — смертью родителей, переездом к нему в Москву на воспитание Никанора, женьбой Константина и замужеством Александры.

### Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов.

### Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest, either existing or potential.

### Источники

- Аскарянц, А. В., Ланской, Л. Р., Мордовченко, Н. И. (1951) Переписка Белинского с родными. В кн.: *Литературное наследство. Т. 57. В. Г. Белинский. Ч. 3. М.: Изд-во АН СССР, с. 27–240.*
- Белинский, В. Г. (1956) Письма. 1829–1840. В кн.: *Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 11. М.: Изд-во АН СССР, 718 с.*



## Литература

- Ицкович, Т. В. (2007) *Православная проповедь как тип текста. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата филологических наук*. Екатеринбург, Уральский государственный университет им. А. М. Горького, 24 с.
- Ицкович, Т. В. (2012) Идиостиль православных проповедников в рамках категориально-текстовой концепции. *Филологические науки. Вопросы теории и практики*, № 6 (17), с. 64–68.
- Кагарлицкий, Ю. В. (1999а) *Риторические стратегии в русской проповеди переходного периода, 1700–1775 гг. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата филологических наук*. М., Институт русского языка имени В. В. Виноградова РАН, 22 с.
- Кагарлицкий, Ю. В. (1999б) Сакрализация как прием: ресурсы убедительности и влиятельности имперского дискурса в России XVIII века. *Новое литературное обозрение*, № 4 (38), с. 66–77.
- Куклев, В. В. (2012) Проповедь в гомилетике и лингвистике. *Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского*, № 27, с. 302–307.
- Левин, Ю. И. (1998) Структура евангельской притчи. В кн.: *Избранные труды. Поэтика. Семиотика*. М.: Языки русской культуры, с. 520–541.
- Прохватилова, О. А. (2011) Выразительные средства современной православной проповеди. *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2. Языкознание*, № 1 (13), с. 7–13.
- Розанова, Н. Н. (2000) Коммуникативно-жанровые особенности храмовой проповеди. В кн.: Т. Н. Григорьева (ред.). *И. А. Бодуэн де Куртенэ. Ученый. Учитель. Личность. Доклады научно-практической конференции «Лингвистическое наследие И. А. Бодуэна де Куртенэ на исходе XX столетия»*. Красноярск: Изд-во Красноярского государственного университета, с. 227–239.
- Сибирева, М. В. (2008) *Проповедь митрополита Филарета (Дроздова) в русской литературе: особенности жанра и стиля. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата филологических наук*. Тамбов, Тамбовский государственный университет имени Г. Р. Державина, 25 с.
- Тихонова, Е. Ю. (2006) *Человек без маски. В. Г. Белинский. Грани творчества*. М.: Совпадение, 279 с.
- Тюпа, В. И. (2014) Нарративная стратегия притчи в литературной традиции. В кн.: Е. Н. Проскурина, И. В. Силантьев (ред.). *Притча в русской словесности: от Средневековья к современности*. Новосибирск: Изд-во Новосибирского национального исследовательского государственного университета, с. 34–78.
- Феофилакт Болгарский (2010а) *Толкование на Святое Евангелие Блаженного Феофилакта Болгарского: в 2 т. Т. 1. Толкование на Евангелия от Матфея и от Марка*. М.: Сибирская Благовонница, 229 с.
- Феофилакт Болгарский (2010б) *Толкование на Святое Евангелие Блаженного Феофилакта Болгарского: в 2 т. Т. 2. Толкование на Евангелия от Луки и от Иоанна*. М.: Сибирская Благовонница, 375 с.

## Sources

- Askaryants, A. V., Lanskoj, L. R., Mordovchenko, N. I. (1951) *Perepiska Belinskogo s rodnymi [Belinsky's correspondence with relatives]*. In: *Literaturnoe nasledstvo. T. 57. V. G. Belinskij. Ch. 3 [Literary heritage. Vol. 57. V. G. Belinsky. Pt. 3]*. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., pp. 27–240. (In Russian)
- Belinsky, V. G. (1956) *Pis'ma. 1829–1840 [Letters. 1829–1840]*. In: *Polnoe sobranie sochinenij: v 13 t. T. 11 [Complete works: In 13 vols. Vol. 11]*. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., 718 p. (In Russian)

## References

- Itskovich, T. V. (2007) *Pravoslavnaya propoved' kak tip teksta [Orthodox sermon as a type of text]. Extended abstract of the PhD dissertation (Philology)*. Ekaterinburg, A. M. Gorky Ural State University, 24 p. (In Russian)
- Itskovich, T. V. (2012) *Idiostil' pravoslavnykh propovednikov v ramkakh kategorial'no-tekstovoj kontseptsii [Individual style of Orthodox preachers within framework of categorical-text conception]. Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki — Philology. Theory & Practice*, no. 6 (17), pp. 64–68. (In Russian)
- Kagarlitskij, Yu. V. (1999a) *Ritoricheskie strategii v russkoj propovedi perekhodnogo perioda. 1700–1775 [Rhetorical strategies in the Russian preaching of the transitional period: 1700–1775]. Extended abstract of the PhD dissertation (Philology)*. Moscow, V. V. Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences, 22 p. (In Russian)
- Kagarlitskij, Yu. V. (1999b) *Sakralizatsiya kak priem: resursy ubeditel'nosti i vliyatel'nosti imperskogo diskursa v Rossii XVIII veka [Sacralisation as a tool: The resources of persuasiveness and influence of the imperial discourse in XVIII-century Russia]. Novoe literaturnoe obozrenie — New Literary Observer*, no. 4 (38), pp. 66–77. (In Russian)
- Kuklev, V. V. (2012) *Propoved' v gomiletike i lingvistike [Sermon in homiletics and linguistics]. Izvestiya Penzenskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. V. G. Belinskogo*, no. 27, pp. 302–307. (In Russian)
- Levin, Yu. I. (1998) *Struktura evangel'skoj pritchi [Structure of the evangelical parable]. In: Izbrannye trudy. Poetika. Semiotika [Selected works: Poetics. Semiotics]*. Moscow: Yazyki russkoj kul'tury Publ., pp. 520–541. (In Russian)

- Prokhvatilova, O. A. (2011) Vrazitel'nye sredstva sovremennoj pravoslavnoj propovedi [Expressive means of contemporary Orthodox sermon language]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2. Yazykoznanie — Science Journal of Volgograd State University. Linguistics*, no. 1 (13), pp. 7–13. (In Russian)
- Rožanova, N. N. (2000) Kommunikativno-zhanrovye osobennosti khramovoj propovedi [Communicative and genre features of the temple sermon]. In: T. N. Grigor'eva (ed.). *I. A. Boduena de Kurtene. Uchenyj. Uchitel'. Lichnost'. Doklady nauchno-praktičeskoj konferentsii "Lingvističeskoe nasledie I. A. Boduena de Kurtene na iskhode XX stoletija" [I. A. Baudouin de Courtenay. Scientist. Teacher. Personality. Reports of the scientific and practical conference "The linguistic heritage of I. A. Baudouin de Courtenay at the end of the 20<sup>th</sup> century"]*. Krasnoyarsk: Krasnoyarsk State University Publ., pp. 227–239. (In Russian)
- Sibireva, M. V. (2008) *Propoved' mitropolita Filareta (Drozdova) v russkoj literature: osobennosti zhanra i stilya [Sermon of metropolitan Philaret (Drozdov) in Russian literature: Features of genre and style]. Extended abstract of the PhD dissertation (Philology)*. Tambov, Tambov State University named after G. R. Derzhavin, 25 p. (In Russian)
- Theophylact of Ohrid (2010a) *Tolkovanie na Svyatoe Evangelie Blazhennogo Feofilakta Bolgarskogo: v 2 t. T. 1. Tolkovanie na Evangelija ot Matfeya i ot Marka. [The explanation of the Holy Gospel by Blessed Theophylact: In 2 vols. Vol. 1. The Explanation of the Gospels according to Matthew and to Mark]*. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa Publ., 229 p. (In Russian)
- Theophylact of Ohrid (2010b) *Tolkovanie na Svyatoe Evangelie Blazhennogo Feofilakta Bolgarskogo: v 2 t. T. 2. Tolkovanie na Evangelija ot Luki i ot Ioanna [The explanation of the Holy Gospel by Blessed Theophylact: In 2 vols. Vol. 2. The Explanation of the Gospels according to Luke and to John]*. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa Publ., 375 p. (In Russian)
- Tikhonova, E. Yu. (2006) *Chelovek bez maski. V. G. Belinskij. Grani tvorčestva [A man without a mask. V. G. Belinsky: The facets of his creativity]*. M.: Sovpadenie Publ., 279 p. (In Russian)
- Тура, В. И. (2014) Narrativnaya strategija pritchi v literaturnoj traditsii [The narrative strategy of the parable in literary tradition]. In: E. N. Proskurina, I. V. Silant'ev (eds.). *Pritča v russkoj slovesnosti: ot Srednevekov'ya k sovremennosti [Parable in Russian literature: From the Middle Ages to the present]*. Novosibirsk: Novosibirsk National Research State University Publ., pp. 34–78. (In Russian)

#### Сведения об авторе

Марина Дмитриевна Кузьмина

SPIN-код: 8660-1451, Scopus AuthorID: 57221906040, e-mail: [mdkuzmina@mail.ru](mailto:mdkuzmina@mail.ru)

Кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры книгоиздания и книжной торговли Высшей школы печати и медиатехнологий Санкт-Петербургского государственного университета промышленных технологий и дизайна, доцент кафедры русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена

#### Author

Marina D. Kuzmina

SPIN: 8660-1451, Scopus AuthorID: 57221906040, e-mail: [mdkuzmina@mail.ru](mailto:mdkuzmina@mail.ru)

Candidate of Sciences (Philology), Associate Professor, Book Publishing and Book Trade Department, Higher School of the Press and Media Technologies, Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design

Associate Professor, Department of Russian Literature, Herzen State Pedagogical University of Russia



Check for updates

Литературы народов мира

УДК 82.091

EDN HANGWO

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-345-355>

## Проблема прецедентного образа в «армейской трилогии» Дж. Джонса

Д. В. Епланов <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,  
191186, Россия, г. Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48

**Для цитирования:** Епланов, Д. В. (2024) Проблема прецедентного образа в «армейской трилогии» Дж. Джонса. *Журнал интегративных исследований культуры*, т. 6, № 4, с. 345–355. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-345-355>  
EDN HANGWO

**Получена** 28 августа 2024; прошла рецензирование 10 сентября 2024; принята 20 октября 2024.

**Финансирование:** Исследование не имело финансовой поддержки.

**Права:** © Д. В. Епланов (2024). Опубликовано Российским государственным педагогическим университетом им. А. И. Герцена. Открытый доступ на условиях лицензии ССВУ-NC 4.0.

**Аннотация.** Рассматриваются особенности реализации категории прецедентности в «армейской трилогии» американского прозаика Дж. Джонса (романы «Отныне и вовек», «Тонкая красная линия», «Только позови»). Особенностью трилогии является фактическая несвязность трех романов общей сюжетной линией. В первом романе автор задает основные мотивные конструкты и архетипы героев (Мятежный рядовой, Первый сержант, Сержант-кашевар, Писарь — подробно они рассмотрены М. Россом в книге «James Jones's Codes of Conduct»). Обращение к ним в последующих романах определяет их прецедентный характер. Основными механизмами реализации прецедентности становятся образная дифференциация (распад архетипов на самодостаточные элементы художественности) и мотивная эволюция (усложнение мотивных конструктов и их интеграция с более сложными художественными системами). Особый интерес представляет неожиданное развитие мотивных структур в рамках трилогии: многие герои первого романа не обнаруживают развитие в последующих, однако феномен образной дифференциации служит механизмом, развивающим сюжетные линии героев и обнажающим их последовательную циклизацию (архетип Мятежный рядовой восходит к архетипу Писарь и развивается в архетип Первый сержант). Сложность взаимодействия мотивных конструктов в трилогии определяет сложность нарративных моделей, заявленных писателем. В жанровом отношении развитие системы образов и усложнение архетипов определяет эволюцию от романтической патетики первой книги через натурализм второй к обостренной экзистенциальной проблематике третьей. Развитие замысла Дж. Джонса в отношении категории «солдатской судьбы» во много обнажает его противоречивое отношение к теме войны и армейской службе, подчеркивая антимилитаристский пафос трилогии.

**Ключевые слова:** Джеймс Джонс, Отныне и вовек, Тонкая красная линия, Только позови, архетипы, прецедентность, прецедентный образ, мотивная эволюция, образная дифференциация

# The precedent image in the World War II trilogy by J. Jones

D. V. Eplanov <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Emb., Saint Petersburg 191186, Russia

**For citation:** Eplanov, D. V (2024) The precedent image in the World War II trilogy by J. Jones. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 6, no. 4, pp. 345–355. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2024-6-4-345-355> EDN HANGWO

**Received** 28 August 2024;  
reviewed 10 September 2024;  
accepted 20 October 2024.

**Funding:** The study did not receive any external funding.

**Copyright:** © D. V. Eplanov (2024).  
Published by Herzen State  
Pedagogical University of Russia.  
Open access under [CC BY-NC](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)  
License 4.0.

**Abstract.** In this article, we take a look at how precedent finds its way into the World War II trilogy by the American author J. Jones (*From Here to Eternity*, *The Thin Red Line* and *Whistle*). The trilogy stands out for an actual lack of a common storyline between the three novels. In the first one, the author determines protagonists' motivational constructs and archetypes (The First Sergeant, The Rebellious Private, The Mess Sergeant and The Clerk Struggling with His Identity). These have been dissected by M. Ross in his book *James Jones's Codes of Conduct*. Their reappearance in later novels qualifies them as precedent. The key mechanisms behind the use of precedents include figurative differentiation (the disintegration of archetypes into self-sufficient elements) and the motif's evolution (the complication of motivic constructs and their integration with more complex word systems). Of particular interest is the non-identical development of motivic structures within the trilogy: many characters in the first novel do not evolve in subsequent ones, while image differentiation serves to develop the characters' storylines and expose their coherent cyclicity (the archetype of The Rebellious Private goes back to The Clerk Struggling with His Identity and evolves into The First Sergeant). Complex interaction of the motivic constructs in the trilogy determines the complexity of the narrative models stated by the writer. Imagery development and archetype complication determine the evolution of romantic patheticness in the first novel through naturalism in the second into sharp existentialism in the third. The development of J. Jones's 'soldier's fate' idea reveals his contradictory attitude to the war and military service, emphasizing the anti-militarist pathos of the trilogy.

**Keywords:** James Jones, *From Here to Eternity*, *The Thin Red Line*, *Whistle*, archetypes, precedent, precedent image, motif's evolution, image differentiation

## Введение

«Армейская трилогия» американского прозаика Дж. Р. Джонса посвящена событиям тихоокеанской кампании 1941–1945 годов. Одной из основных особенностей трилогии является фактическая несвязность входящих в нее романов. Первый роман — «Отныне и вовек» («From Here to Eternity», 1951) (Джонс 1989) — заявляет основные мотивные комплексы и типы героев, которые впоследствии будут встречаться в романах «Тонкая красная линия» («The Thin Red Line», 1962) (Джонс 2002) и «Только позови» («Whistle», 1978) (Джонс 1983). Связь между этими текстами условна, поскольку мы не видим ни сквозных персонажей, ни общих для трех романов художественных пространств.

Многие отечественные и зарубежные исследователи в своих работах обращались к творчеству выдающегося американского прозаика. В большинстве этих работ материалом исследования выступает «армейская трилогия» (или «военная трилогия»). Устойчивые парадигмы интерпретации «армейской трилогии» до-

статочно показательны, поскольку основаны на анализе особенностей поэтики романов и восходящих генеалогических связях в духе исторической поэтики.

Корпус зарубежных исследований творчества Дж. Р. Джонса можно разделить на несколько групп. Первую составляют исследования, целью которых является рассмотрение натуралистических тенденций в романистике автора (Р. Кьернан (Kiernan 1983), Р. Картер (Carter 2009)). Другая группа исследователей делает акцент на автобиографизме текстов Дж. Р. Джонса (Дж. Гарретт (Garrett 1984), П. М. Сонненбург (Sonnenburg 2002)). Отношение к романам Дж. Р. Джонса как к документальным, на наш взгляд, представляется большим преувеличением, поскольку и сам автор, и ряд критиков неоднократно подчеркивали «художественное начало» описываемых событий. Третья группа исследователей рассматривает романы Дж. Р. Джонса как повествование нарочито героическое, противопоставленное творчеству таких авторов-антимилитаристов, как Дж. Хеллер и К. Воннегут (Дж. Вэлдмейр (Waldmeir 1969),

Лутвак (Lutwack 1971), М. Гайсмар (Гайсмар 1976)). С одной стороны, поэтика Дж. Р. Джонса действительно немного далека от «обличительной» патетики некоторых писателей послевоенного поколения, с другой, подобное упрощение проблематики романов становится вполне очевидным в результате комплексного анализа его текстов, без акцента на «армейской трилогии».

Другие исследовательские парадигмы фокусируются либо на анализе жанровой природы его текстов (П. Джонс (Jones 1976), Ф. МакШейн (MacShane 1985)), либо на способе повествования (Walsh 1982), либо на доминирующем художественном методе (исследования приверженности Дж. Р. Джонса «магическому реализму», произведенные С. Картером) (Carter 1998).

Определенный исследовательский интерес представляет концепция Морриса Дикстейна, изложенная в работе «Leopards in the Temple: The Transformation of American Fiction, 1945–1970» (Dickstein 2002). Здесь исследователь обнаруживает в романах Дж. Р. Джонса черты философии экзистенциализма и ее художественной реализации. Дикстейн пишет о «притчевом» характере творчества Джонса, а также о способности писателя соединять в своем творчестве комическое и трагическое начала.

В отечественном литературоведении можно обнаружить три основных взгляда на творчество Дж. Р. Джонса. Согласно первому, высказанному, в частности, Э. Д. Муратовой (Муратова 1979), П. М. Топером (Топер 1985) и А. М. Шевченко (Шевченко 1969), тексты писателя необходимо рассматривать как вариации антивоенного романа. С точки зрения изучения жанровых характеристик предложенных произведений, этот взгляд является достаточно популярным до сих пор. В зарубежном литературоведении этому соответствуют исследования Р. Картера и Ф. МакШейна.

Н. Ф. Овчаренко (Овчаренко 1981) и Т. Г. Боголепова (Боголепова 1988) указывают на антимилитаристский пафос романов и рассматривают творчество писателя в контексте американской литературы, анализируя этический пафос и выявляя особенности повествовательных стратегий, сложность и внутреннюю противоречивость образа «тоталитарной системы», применительно к этическим взглядам писателя.

Наконец, как национальный американский эпос романы Дж. Р. Джонса исследуют Р. Д. Орлова (Орлова 1960), А. С. Мулярчик (Мулярчик 1978) и Ю. В. Ковалев (Ковалев 1983). В рамках этого подхода исследователи предпринимают попытки обнаружить истоки художественного метода Дж. Р. Джонса. Они предлагают комплекс-

ный компаративистский подход в изучении его текстов, сравнивая его тексты с антивоенными романами 50-х годов (Н. Мейлер, Дж. Хеллер и др.), и последовательно выявляют место художественной системы Дж. Р. Джонса в американской литературе второй половины XX века.

Одной из наиболее значимых русскоязычных работ последних лет, посвященных творчеству писателя, является диссертация В. А. Щукиной, посвященная изучению поэтических особенностей «армейской трилогии» в контексте антимилитаристской прозы США (Щукина 2013). Исследовательница фокусирует свое внимание на типах персонажей, подробно описывая категорию «возлюбившего войну» персонажа.

### Категория прецедентности

Для описания особенностей конструирования базовых для трилогии образов и мотивных конструкций мы обратимся к понятию «прецедентности» — свойству некоторых текстов быть первичными по отношению к другим. В отечественном литературоведении оно было подробно описано Ю. Н. Карауловым, который понимал под прецедентным элементом художественности тот, «обращение к которому возобновляется неоднократно» (Караулов 1987). Наиболее значимыми исследованиями прецедентности, на наш взгляд, являются работы В. В. Красных (Красных 2003), Д. Б. Гудкова (Гудков 1999), Ю. Н. Караулова (Караулов 1987), Н. И. Жинкина (Жинкин 1998).

В. В. Красных к числу прецедентных относит феномены:

- 1) имеющие сверхличностный характер (хорошо известные всем представителям сообщества);
- 2) актуальные в когнитивном отношении (значимые для понимания вторичного текста);
- 3) обращение к которым постоянно возобновляется в речи.

Согласно Л. А. Мардиевой, прецедентность предполагает сохранение образа в памяти представителей определенного социокультурного сообщества (Мардиева 2011, 203). В. Г. Костомаров и Н. Д. Бурвилова приходят к выводу, что переходу языкового элемента в разряд прецедентных способствуют смысловая обобщенность высказываний и универсальность их содержания (Костомаров, Бурвилова 1994). Необходимо отметить, что прецедентность масштабируется в зависимости от задач исследователя: прецедентными могут быть как определенные лексемы, так и художественные приемы или произведения в целом.

При описании «литературной прецедентности» исследователи вводят две значимые категории: прецедентный текст и прецедентный образ. Прецедентный текст — это «законченный и самодостаточный продукт речемыслительной деятельности; (поли)предикативная единица; сложный знак, сумма значений компонентов которого не равна его смыслу» (Красных 2003, 38). В то же самое время прецедентный образ является значимым на образном уровне поэтики текста. Как отмечает Е. В. Исаева, главной характеристикой образов такого типа являются их способность выполнять роль эталона культуры, функционировать как свернутая метафора, выступать как символ какого-либо феномена или ситуации (взятых как совокупность некоторого набора дифференциальных признаков) (Исаева 2013, 130). М. А. Агеева отмечает, что прецедентный образ является основой интертекстуального схождения (Агеева 2016, 23).

### **Прецедентность художественного образа в романах Дж. Джонса**

В поэтике Джонса интертекстуальность прецедентного образа подчеркивается его использованием в романах трилогии, формально не связанных между собой. Мы сузим прецедентность образа до прецедентности типа героя, реализуемую через воссоздание базовых психологических характеристик и деталей биографии персонажей. Так, подавляющее большинство типов персонажей первого романа становятся прецедентными по отношению к персонажам второго и третьего.

Интерес представляет обращение Дж. Р. Джонса к личному военному опыту. Мы должны отметить, что речь идет о тихоокеанском фронте Второй мировой войны. Традиционно он не воспринимается в сознании носителя европейской культуры как один из основных (даже в рамках американской культурной традиции) (Ambrose 2001, 26). Тем не менее, атака на Перл-Харбор, битва за Гуадалканал, а также бомбардировка американскими ВВС городов Хиросимы и Нагасаки, вне всяких сомнений, считаются одними из самых известных в массовой культуре событий Второй мировой войны.

Роман «Отныне и вовек» описывает время, предшествующее Гавайской операции 1941 года. В частности, речь идет о жизни армейских подразделений на военной базе Скофилд в течение нескольких предвоенных месяцев. В центре повествования оказывается молодой военнослужащий Роберт Ли Пруит.

Внимание писателя сосредоточено на изображении будничной обстановки в далеком гарнизоне, концентрирующем в себе многие характерные черты общественного уклада страны. События романа разворачиваются вокруг нежелания Пруита участвовать в гарнизонных соревнованиях по боксу (вид спорта, в котором герой немало преуспел). Как отмечает А. С. Мулярчик, привязанный к армии Пруит конфликтует с офицерами, переводится из одной части в другую и наконец попадает в гарнизонную тюрьму, потому что выше всего ставит человеческое достоинство, попираемое армейским режимом (Мулярчик 1990, 131). Помимо Пруита, героями романа становятся его многочисленные сослуживцы: сержанты Милтон Уорден и Мейлон Старк, рядовые Мэллой, Блум и другие.

Второй роман трилогии — «Тонкая красная линия» — посвящен событиям битвы за Гуадалканал. В сюжетном отношении этот роман представляет меньший интерес ввиду его ориентированности на практику документальной прозы. Здесь художественно ценными становятся не события, а реакции на них действующих лиц. Герои романа здесь непосредственно участвуют в военных действиях, оказываясь втянуты в затяжное бессмысленное (в масштабах кампании) сражение.

Одной из основных его особенностей является кульминационный характер для формирования и выявления личностных черт типов героев. Здесь, как ни в одном другом романе, герои сливаются в сплошную армейскую массу, что в целом свойственно, по мысли Джонса, антимилитаристской прозе.

«Только позови» — последний роман «армейской трилогии», оставшийся неоконченным и опубликованный уже после смерти автора. Финальные главы, пользуясь черновиками, письмами и магнитофонными записями писателя, завершил его товарищ по перу Уильям Моррис. У. Моррис не пытался имитировать авторскую манеру. Три завершающие главы были дописаны им как резюме, он отошел от какой-либо художественности в изложении событий. Таким образом, как пишет Ю. В. Ковалев, «читатель знакомится с намерениями Джонса, а не с попыткой Морриса реализовать эти намерения» (Ковалев 1983, 5).

В последнем романе трилогии Дж. Р. Джонс исследует механизмы и модели адаптации солдата в послевоенной жизни и то, насколько опасными для его психологического здоровья могут быть внутренние противоречия, с которыми он сталкивается на фронте.

Главные герои романа «Только позови» были эвакуированы и вернулись домой. Однако они оказываются в психологической ловушке, не в силах решить вопрос о том, как им вернуться к гражданской жизни. В бою у них была только одна задача — выжить, и они видели единственный способ достичь этого — покинуть зону боевых действий. В эвакуации они обнаруживают, что возвращение только усугубляет психологические проблемы, не приводит к выходу из экзистенциального кризиса, в котором они оказываются.

Опыт главных героев в новом романе будет отражать те трудности, с которыми предстоит столкнуться каждому члену роты, и, шире, каждому военнослужащему, возвращающемуся в мирную жизнь вообще. Необходимо отметить, что в данном случае, проблемы адаптации действительно связаны в глазах Дж. Р. Джонса с посттравматическим стрессом, по сути, открытым в военно-медицинской практике только во второй половине XX века. Это принципиально отличается от того состояния военнослужащего, которое описывают Р. Олдингтон или Э. М. Ремарк как представители «потерянного поколения». Если трагедия «потерянного поколения» переживается героями рационально, то трагедия солдат роты Чарли иррациональна по своей природе, она завязана на концепции «тонкой красной линии», лежащей между разумом и безумием и не имеющей четкой социальной природы.

Ю. В. Ковалев отмечает, что в основе текста лежит «формула классического романа». Такая формула предполагает наличие «универсальных тем любви, ненависти, страдания и смерти, параллельных и разветвленных сюжетных линий, систему образов, опирающуюся на не менее сложную систему иерархических категорий и понятий». Однако Дж. Джонс усложняет эту формулу сюжетно-тематическими элементами: мы видим «устрашающе-откровенное изображение армейских порядков и быта, описание того, что традиционно попадает под категорию “табу” (публичные дома, проституция, повальное пьянство, драки и поножовщина среди солдат), широкое использование в речи персонажей грубого солдатского жаргона» (Ковалев 1986, 6).

Прецедентность повествования заявляет и жанровое своеобразие трилогии. Очевидно, каждый из романов был создан в рамках антивоенной традиции прозы США 60-х годов с тяготением к антимилитаризму (если в первом случае авторы выступают против войны, то во втором объектом художественной кри-

тики становится институт армии). Первое направление представлено в литературе именами И. Шоу («Молодые львы», 1948) и К. Воннегута («Бойня № 5, или Крестовый поход детей», 1969). Ко второму направлению можно отнести Н. Мейлера («Нагие и мертвые», 1948) и Дж. Хеллера («Уловка-22», 1961). Хотя антимилитаризм в каждом из случаев его художественной реализации предполагает антивоенный характер повествования, не каждое антивоенное произведение сосредоточено на описании армейского быта.

Жанровая форма романа определяет особенности сюжетных структур (в том числе и мотивных связок), а также систему образов трилогии. Прецедентность как категория, предполагающая усложнение заявленных образов во вторичных романах, в текстах Джонса реализуется в двух направлениях: образная дифференциация и мотивная эволюция.

### Образная дифференциация и проблема архетипичности в поэтике Дж. Джонса

Классической для поэтики Джонса становится проблема соотносительности прецедентного образа со вторичным. Дело в том, что в трилогии мы встречаем несколько основных типов персонажей, переходящих из одного романа в другой, в повествовании играющих идентичные роли.

М. Росс определяет их как «архетипы» поэтики Джонса: The First Sergeant («Первый сержант»), The Rebellious Private («Мятежный рядовой»), The Mess Sergeant («Сержант-кашевар» — как наиболее удачный аналог, имеющийся в русском языке), The Clerk Struggling With His Identity («Писарь, борющийся с собственной идентичностью», далее — «Писарь») (Ross 2012, 36).

Определим эту реализацию в романах:

«Отныне и вовек» — «Тонкая красная линия» — «Только позови»

- Мятежный рядовой || Р. Ли Пруит — Уитт — Прелл
- Первый сержант || М. Уорден (Тербер) — Уэлш — Уинч
- Сержант-кашевар || Мейлон Старк — Сторм/Белл — Стрейндж
- Писарь || Маззиоли/Блум — Файф/Стейн — Лэндерс

Внешне преемственность этих типов выражена зачастую в созвучии имен героев. Любопытно, что в романе «Тонкая красная линия» архетип Сержант-кашевар представлен двумя персонажами. Относительно прецедентного

образа номинация распадается на две: Мейлон — Белл и Старк — Сторм. Архетип Писарь несколько выбивается из этого правила. Дело в том, что мотивы, связанные с рефлексией и внутренней борьбой, в первом романе были свойственны Мятёжному рядовому, а сам тип Писаря не был разработан настолько подробно, однако уже во втором романе он становится этическим камертоном повествования. Имена героев в данном случае не совпадают, что подчеркивает, на наш взгляд, индивидуальность акта рефлексии для каждого из них.

На событийном уровне биографии персонажей связаны между собой (аллюзиями к одному герою могут послужить упоминания о фактах биографии, ставших значимыми событиями в жизни другого). «Солдатская судьба», по Джонсу, представляет собой единую повествовательную парадигму — событийную линию, которая, несмотря на все индивидуальные особенности, служит репрезентации эволюции персонажей на протяжении трилогии и позволяет писателю определить переход художественных типов из одного романа в другой.

У каждого из архетипов мы можем выделить преобладающий в рамках сюжета мотив, определяющий их место в повествовании. Мятёжный рядовой, склонный к невыполнению приказов, дезертирству (мотивированному не трусостью, а протестом), живущий мечтой совершить подвиг, является главным двигателем сюжета, основным актантом. Первый сержант, стремящийся к выполнению воинского долга любыми средствами, становится антиподом рядового. Наиболее ярко эта противопоставленность выражена в первом романе, в последующих она приобретает диалектическую глубину, осознаваемую «сержантом» и неосознаваемую рядовым. Сержант-кашевар желает спасти взвод, сохранить каждого из его членов, он практически не участвует в повествовании, он — сторонний наблюдатель, неспособный что-либо изменить. Символичной является трагическая гибель последнего «кашевара» Стрейнджа, который выбрасывается за борт корабля, идущего в Англию (затем в Нормандию), понимая, что его взвод больше не существует. Писарь, являющийся, как уже было сказано, этическим камертоном, наиболее привлекателен с точки зрения авторского видения описываемых проблем. Этот тип героя не просто наблюдает, но и рефлексиирует (в отличие от Сержанта-кашевара). Не участвуя непосредственно в организации сюжетного действия, он задает эмоциональный фон повествования.

Образная дифференциация у Джонса представлена не только как разработанная типология

архетипов, но и как внутренне динамичная система, иллюстрирующая эволюцию художественного замысла автора. Согласно первоначальной концепции трилогии главные герои должны были быть одними и теми же на протяжении всех трех книг. Однако в процессе работы над первым романом Дж. Р. Джонс пришел к выводу, что ряд событий (в частности, смерть Пруита или самоубийство Блума), ломающих первоначальный замысел, не могут быть изменены без опасности распада «драматической структуры» текста (Ross 2012, 26). Так, Дж. Р. Джонс приходит к выводу, что наилучшим решением в сложившейся ситуации будет создание в последующих романах новых персонажей, косвенно (имена, характеры и детали биографии) напоминающих тех, кого он описал в первой книге. Следует заметить, что список героев первоначальной системы персонажей был расширен, а некоторые из них приобрели совершенно иные функции.

### Мотивная эволюция в «армейской трилогии»

Мотивная эволюция как второй значимый механизм прецедентности предполагает усложнение базовых сюжетных конструктов. Мы определили особенности функционирования архетипов в сюжете трилогии, однако их усложнение представляет гораздо больший исследовательский интерес. Сосредоточимся на исследовании архетипов Мятёжный рядовой и Первый сержант, поскольку именно они были заявлены автором в первой книге как базовые, а конфликт между ними лег в основу ее сюжета.

Так, в первом романе трилогии Мятёжный рядовой Пруит реализован как традиционный персонаж романтической литературы. В последующих романах Джонс усложняет мотив бунта одиночки-мечтателя через осознанную и последовательную стратегию достижения героями американской мечты и «реализацию основных принципов Конституции США» в военной и в личной жизни персонажей. Об этих принципах еще в первом романе размышляет сам Пруит: категории правосудие, внутреннее спокойствие, общая безопасность, благосостояние, благо свободы становятся краеугольными камнями его этики. В последующих романах они приобретают характер экзистенциальных переживаний.

Размышления Пруита о его месте в армейской системе позволяют нам сделать вывод о глубокой неудовлетворенности героя происходящими



событиями: «Он ступил на эту лестницу, когда решил уйти из горнистов, и, значит, незачем хранить в памяти следующие шаги <...> которые и привели его к нынешнему безденежью, к убожеству солдатской житухи. <...> Он шагнул на нее по своей доброй воле, он понимал это тогда, как понимал и сейчас. <...> Каждая ступенька — это решение, которое на самом деле ничего не решает, это часть плана, который ничего не предусматривает, каждая ступенька порождает продолжение, которое на самом деле ничего не продолжает» (Джонс 1989). Пруит становится гуманистом, который не может высказать всей сложности проблем, что его беспокоят. Даже когда речь заходит об афроамериканцах в США, герой не способен ни внятно объяснить свое нейтральное отношение к ним, ни опровергнуть утверждения оппонента.

Эволюция мотивных комплексов рядового заключается, с одной стороны, в функциональном расколе архетипа на действующий и рефлексивный (Мятежный рядовой и Писарь), с другой — в тяготении рассуждений Уитта и Прелла к размышлениям на темы, отвлеченные от социальных. Прецедентный характер первого (Пруитт) проявляется еще и в том, что его философия очень непостоянна, иррациональна и эмоциональна. Поверхностность суждений приводит персонажей к гибели. В финале романа «Только позови» Прелл не способен справиться с посттравматическим стрессом — он трагически гибнет в одной из драк. Сама по себе драка, а также склонность героя к агрессивному поведению также является значимой аллюзией к прецедентному герою: убийство Джадсона в уличной драке как месть за разрушенные иллюзии в отношении армейских порядков (Джадсон забивает до смерти одного из друзей Пруита).

Архетип «Первый сержант» в трилогии также усложняется. Милтон Уорден в первом романе становится для Дж. Р. Джонса героем, с помощью которого писатель отмечает прикровенность некоторых солдат не честности, а справедливости (Ross 2012, 53). Уорден способен обмануть своего непосредственного командира, однако он не может нарушить внутренний кодекс чести, предполагающий принципиально иные модели существования. Уорден посвящает жизнь тому, чтобы воспитать в себе «честность». Эта черта характера предполагает жестокое, циничное, хотя и справедливое отношение к жизни и миру.

Отдельно стоит оговорить формы взаимодействия типов персонажей между собой. Так,

в «Отныне и вовек» Милтон дорожит Пруитом и старается «беречь его». В каком-то смысле он видит в Пруите проекцию всего выдающегося, на что способна армия («Ты пойми <...> мы этого парня должны беречь. Он лучший солдат в роте. <...> Пока можно, мы должны его беречь, понял? <...> Он, наверно, пробудет с нами недолго, и мы должны его беречь» (Джонс 1989)).

В «Тонкой красной линии» сержант Уэлш продолжает ценить рядового Уитта, однако здесь конфликт обостряется военными действиями. Нарушение рядовым субординации, потребность в подвиге, сосуществующая с желанием избежать муштры (доходящая до дезертирства), позволяют Джонсу усложнить архетип. Уэлш здесь — большой мыслитель. Механизмы его рефлексии принципиально сложны. Если у Уродена есть способность отдавать себе отчет в том, какие ролевые модели он реализует в данный момент времени («По-моему, тебе нужно выпить, сказал он себе и подошел к картотеке достать спрятанную бутылку виски. Тебе нужен сейчас хороший глоток спиртного, чтобы ты завелся еще больше, потому что тебе угрожает серьезная опасность: ты можешь превратиться в Уордена, который только изображает Уордена, настоящего Уордена, тебя» (Джонс 1989)), то Уэлш не отдает себе отчет в том, каких линий и моделей поведения он должен придерживаться в определенных ситуациях. Течение его жизни не позволяет ему «сохранять лицо» на протяжении всего повествования. Он находится в состоянии внутренней борьбы за право поступать искренне и быть честным с самим собой и окружающими. Один из моментов искренности мы видим, когда Уэлш беседует со Стормом о сущности армейской службы.

Одним из важнейших эпизодов первого романа становится сцена, в которой Уорден ломает свою винтовку. Уорден не мог не знать о запрете на неподобающее обращение с личным оружием. Бросок винтовки на землю мог быть только осознанным выбором сержанта, актом, имеющим символическую нагрузку и выражающим крайнюю степень разочарования Уордена в армии (Ross 2012, 79). Следует отметить, что он, тем не менее, непрерывно борется против армейского произвола, пытаясь спасти своих подчиненных, тем самым подставляя под удар себя. Сержант поступает так, как ему велит его нравственный долг.

В романе «Только позови» двойственность Уинча усугубляет переживаемый им посттравматический стресс. Уинч постепенно сходит с ума, угнетаемый мыслями о смерти рядового Прелла и гибели солдат его взвода на островах.

В жанровом отношении мотивная эволюция позволяет Джонсу сделать антимилитаристское повествование первого романа сначала собственно антивоенным в истории кампании на Гуадалканале, а затем дать обострить конфликт экзистенциалистскими противоречиями, с которыми сталкиваются герои в послевоенной жизни. Это связано с тем, что критика института армии отступает на второй план перед изображением трагедии героя и, что более важно, перед изображением различных типов героев в одинаковых социальных условиях, чего, на наш взгляд, не было в традиционных антимилитаристских романах. Принципиальное значение для поэтики писателя здесь имеет отношение ко многим фактам предвоенной жизни и глубокий трагизм бунта, реализованный в противостоянии мечтателя и общества.

### Заключение

Таким образом, в послевоенной американской литературе трилогия Дж. Р. Джонса становится одним из самых неоднозначных художественных явлений. Сложность проблематики романов, внутренняя неоднородность системы образов, взаимопроникновение сюжетных линий без традиционной циклизации — все это делает проблему прецедентности значимой для трилогии.

Начиная с изображения довоенного существования американской армии, описывая собственный опыт гарнизонной службы и внутренний социальный уклад, свидетелем которого он стал, Джонс переходит к изучению сначала причин распада личности (что ярко иллюстрируют события «Тонкой красной линии» — единственного подлинно военного романа трилогии), а затем к поискам путей выхода из ситуации посттравматического стресса («Только позови»). Категория прецедентности здесь — элемент, объединяющий сюжетные линии персонажей, представляющих определенные архетипы: Мятежный рядовой, Первый сержант, Сержант-кашевар, Писарь.

В рамках трилогии прецедентный образ определяет механизмы образной дифференциации (распад прецедентного архетипа на самостоятельные вторичные) и мотивной эволюции (усложнение мотивных конструкторов в последующих романах) — они являются основными для нарративной динамики. События как таковые мало интересуют писателя — он старается осмыслить общий фон взаимодействия героя и мира, в котором тот находится. Видение ге-

роем своего места в мире определяется архетипом, которому тот принадлежит.

В этическом отношении развитие замысла проявляется в том, что если в первом романе трилогии нравственный долг героев заключается в попытке заменить «настоящее» героическим прошлым или адаптироваться к невозможности подобной замены, то в последнем романе уже невозможность адаптации к мирной жизни показывает обреченность милитаризма как комплекса социально-культурных воззрений. На мотивном уровне Джонс задает это развитие через мотивы бегства (Мятежный рядовой), служения (Сержант-кашевар), бунта (Первый сержант — его бунт отличается от дезертирства Мятежного рядового, поскольку он не ставит под сомнение армейскую иерархию), а также через рефлексивные модели (Писарь).

Огромное значение в этическом отношении для Джонса имеет сюжетный инвариант «солдатской судьбы» (песню с таким названием сочиняют солдаты в романе «Отныне и вовек»). Прецедентные образы задают начало развертывания мотивных структур, определяющих функционирование архетипов. Это позволяет писателю сосредоточиться на изображении общих для каждого из архетипа способов существования в мире, определить круг проблем, с которыми сталкиваются герои. Следует отметить, что, по Джонсу, эти проблемы имеют характер неразрешимых противоречий, ведущих героев к гибели.

Внутренняя динамика размышлений автора о «солдатской судьбе» обнажает противоречивость отношения писателя к армейской службе. Механизмы мотивной эволюции здесь обуславливают жанровую динамику: романтическая проблематика романа «Отныне и вовек» не коррелирует прямо с экзистенциалистской художественной системой романа «Только позови», не соотносится она и с натурализмом романа «Тонкая красная линия», но в рамках трилогии типизация делает подобное развитие закономерным и последовательным.

### Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального или явного конфликта интересов.

### Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest, either existing or potential.

## Источники

- Джонс, Д. (1983) *Только позови*. М.: Радуга, 448 с.  
 Джонс, Д. (1989) *Отныне и вовек*. М.: Правда, 768 с.  
 Джонс, Д. (2002) *Тонкая красная линия*. М.: Центрполиграф, 655 с.

## Литература

- Агеева, М. А. (2016) Прецедентный образ «Женщина» в китайской лингвокультуре (на материале современных песен). *Язык и культура (Новосибирск)*, № 21, с. 22–26.
- Боголепова, Т. Г. (1988) Развитие жанра антимилитаристского романа в послевоенной литературе США. В кн.: *Проблемы жанра и стиля художественного произведения: межвузовский сборник*. Владивосток: Изд-во Дальневосточного университета, с. 184–191.
- Гайсмар, М. (1976) Джеймс Джонс и американский военный роман. В кн.: *Американские современники*. М.: Прогресс, с. 286–301.
- Гудков, Д. Б. (1999) *Прецедентное имя и проблемы прецедентности*. М.: Изд-во Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, 152 с.
- Жинкин, Н. И. (1998) *Язык — речь — творчество. Исследования по семиотике, психолингвистике, поэтике*. М.: Лабиринт, 364 с.
- Исаева, Е. В. (2013) Прецедентные феномены и образ «Новой Франции». *Канадский ежегодник*, № 17, с. 129–140.
- Караулов, Ю. Н. (1987) *Русский язык и языковая личность*. М.: Наука, 363 с.
- Ковалев, Ю. В. (1983) Джеймс Джонс и его герои. В кн.: Д. Джонс. *Только позови*. М.: Радуга, с. 5–23.
- Ковалев, Ю. В. (1986) Предисловие. В кн.: Д. Джонс. *Отныне и вовек*. М.: Радуга, с. 3–21.
- Костомаров, В. Г., Бурвикова, Н. Д. (1994) Как тексты становятся прецедентными. *Русский язык за рубежом*, № 1 (147), с. 73–76.
- Красных, В. В. (2003) «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? М.: Гнозис, 375 с.
- Мардиева, Л. А. (2011) Коллективная культурная память общества (прецедентные визуальные образы и феномены). *Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология*, № 3 (15), с. 202–209.
- Мулярчик, А. С. (1978) Война и мир Джеймса Джонса. *Иностранная литература*, № 9, с. 205–213.
- Мулярчик, А. С. (1990) Джонс Джеймс. В кн.: Я. Н. Засурский, Г. П. Злобин, Ю. В. Ковалев (ред.). *Писатели США. Краткие творческие биографии*. М.: Радуга, с. 130–132.
- Муратова, Э. Д. (1979) Джеймс Джонс и его рассказы. В кн.: Т. Р. Салихов, Г. Б. Окунь (ред.). *Вопросы зарубежной литературы: сборник научных трудов. Вып. 603*. Ташкент: Изд-во Ташкентского государственного университета, с. 109–117.
- Овчаренко, Н. Ф. (1981) *Современный антимилитаристский роман США*. Киев: Наукова думка, 183 с.
- Орлова, Р. Д. (1960) Маленькие люди на большой войне (военная тема в современном американском романе). *Вопросы литературы*, № 6, с. 100–120.
- Топер, П. М. (1985) *Ради жизни на земле. Литература и война. Традиции. Решения. Герои*. М.: Советский писатель, 656 с.
- Шевченко, А. М. (1969) Предисловие к русскому изданию. В кн.: Д. Джонс. *Отсюда и в вечность*. М.: Военное издательство, с. 5–19.
- Щукина, В. А. (2013) Особенности «армейской трилогии» Джеймса Джонса в контексте антимилитаристской прозы США XX века. *Диссертация на соискание степени кандидата филологических наук*. Воронеж, Воронежский государственный университет, 172 с.
- Ambrose, S. E. (2001) *Band of brothers, E Company, 506<sup>th</sup> Regiment, 101<sup>st</sup> Airborne: From Normandy to Hitler's Eagle's Nest*. New York: Simon & Schuster Publ., 336 p.
- Carter, R. K. (2009) *James Jones: A tribute to a conflicted combat veteran. PhD dissertation (Philology)*. Madison, Drew's Caspersen School of Graduate Studies, 156 p.
- Carter, S. R. (1998) *James Jones: An American literary orientalist master*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 191 p.
- Dickstein, M. (2002) *Leopards in the temple: The transformation of American fiction, 1945–1970*. Cambridge; London: Harvard University Press, 242 p.
- Garrett, G. (1984) *James Jones*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich Publ., 218 p.
- Jones, P. G. (1976) *War and the novelist. Appraising the American war novel*. Columbia: University of Missouri Press, 262 p.
- Kiernan, R. F. (1983) *American writing since 1945: A critical survey*. New York: Frederick Ungar Publ., 178 p.
- Lutwack, L. (1971) *Heroic fiction. The epic tradition and American novels of the twentieth century*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 174 p.
- MacShane, F. (1985) *Into eternity: The life of James Jones, American writer*. Boston: Houghton Mifflin Publ., 355 p.
- Ross, M. S. (2012) *James Jones's codes of conduct*. Las Vegas: University of Nevada Publ., 250 p.

- Sonnenburg, P. M. (2002) *Fiction as history: James Jones, from here to eternity. Master's thesis (History)*. East Tennessee, East Tennessee State University, 57 p.
- Waldmeir, J. J. (1969) *American novels of the Second World War*. Hague; Paris: Mouton Publ., 180 p.
- Walsh, J. (1982) *American war literature: 1914 to Vietnam*. New York: St. Martin's Press, 218 p.

## Sources

- Jones, J. (1983) *Tol'ko pozovi [Whistle]*. Moscow: Raduga Publ., 448 p. (In Russian)
- Jones, J. (1989) *Otnyne i vovek [From here to eternity]*. Moscow: Pravda Publ., 768 p. (In Russian)
- Jones, J. (2002) *Tonkaya krasnaya liniya [The thin red line]*. Moscow: Tsentrpoligraf Publ., 655 p. (In Russian)

## References

- Ageeva, M. A. (2016) Precedentnyj obraz "Zhenshchina" v kitajskoj lingvokul'ture (na materiale sovremennykh pesen) [Precedent image of "Woman" in Chinese linguoculture (based on modern songs)]. *Yazyk i kul'tura (Novosibirsk)*, no. 21, pp. 22–26. (In Russian)
- Ambrose, S. E. (2001) *Band of brothers, E Company, 506<sup>th</sup> Regiment, 101<sup>st</sup> Airborne: From Normandy to Hitler's Eagle's Nest*. New York: Simon & Schuster Publ., 336 p. (In English)
- Bogolepova, T. G. (1988) Razvitie zhanra antimilitaristskogo romana v poslevoennoj literature SShA [The development of the genre of the anti-militaristic novel in post-war literature of the USA]. In: *Problemy zhanra i stilya khudozhestvennogo proizvedeniya: mezhvuzovskij sbornik [Problems of genre and style of a work of art: Interuniversity collection]*. Vladivostok: Far Eastern University Publ., pp. 184–191. (In Russian)
- Carter, R. K. (2009) *James Jones: A tribute to a conflicted combat veteran. PhD dissertation (Philology)*. Madison, Drew's Caspersen School of Graduate Studies, 156 p. (In English)
- Carter, S. R. (1998) *James Jones: An American literary orientalist master*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 191 p. (In English)
- Dickstein, M. (2002) *Leopards in the temple: The transformation of American fiction, 1945–1970*. Cambridge; London: Harvard University Press, 242 p. (In English)
- Gajsmar, M. (1976) Dzhejms Dzhons i amerikanskij voennyj roman [James Jones and the American war novel]. In: *Amerikanskije sovremenniki [American contemporaries]*. Moscow: Progress Publ., pp. 286–301. (In Russian)
- Garrett, G. (1984) *James Jones*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich Publ., 218 p. (In English)
- Gudkov, D. B. (1999) *Precedentnoe imya i problemy precedentsnosti [Precedent name and problems of precedence]*. Moscow: M. V. Lomonosov Moscow State University Publ., 152 p. (In Russian)
- Isaeva, E. V. (2013) Precedentnye fenomeny i obraz "Novoj Frantsii" [Precedent phenomena and the image of "New France"]. *Kanadskij ezhegodnik*, no. 17, pp. 129–140. (In Russian)
- Jones, P. G. (1976) *War and the novelist. Appraising the American war novel*. Columbia: University of Missouri Press, 262 p. (In English)
- Karaulov, Yu. N. (1987) *Russkij yazyk i yazykovaya lichnost' [Russian language and linguistic personality]*. Moscow: Nauka Publ., 363 p. (In Russian)
- Kiernan, R. F. (1983) *American writing since 1945: A critical survey*. New York: Frederick Ungar Publ., 178 p. (In English)
- Kostomarov, V. G., Burvikova, N. D. (1994) Kak teksty stanovyatsya precedentnymi [How texts become precedent]. *Russkij yazyk za rubezhom*, no. 1 (147), pp. 73–76. (In Russian)
- Kovalev, Yu. V. (1983) Dzhejms Dzhons i ego geroi [James Jones and his heroes]. In: J. Jones. *Tol'ko pozovi [Whistle]*. Moscow: Raduga Publ., pp. 5–23. (In Russian)
- Kovalev, Yu. V. (1986) Predislovie [Preface]. In: J. Jones. *Otnyne i vovek*. Moscow: Raduga Publ., pp. 3–21. (In Russian)
- Krasnykh, V. V. (2003) "Svoj" sredi "chuzhikh": mif ili real'nost'? ["One of our own" among "strangers": Myth or reality?]. Moscow: Gnozis Publ., 375 p. (In Russian)
- Lutwack, L. (1971) *Heroic fiction. The epic tradition and American novels of the twentieth century*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 174 p. (In English)
- MacShane, F. (1985) *Into eternity: The life of James Jones, American writer*. Boston: Houghton Mifflin Publ., 355 p. (In English)
- Mardieva, L. A. (2011) Kollektivnaya kul'turnaya pamyat' obshchestva (precedentnye vizual'nye obrazy i fenomeny) [Collective cultural memory of society (precedent visual images and phenomena)]. *Vestnik Permskogo universiteta. Rossijskaya i zarubezhnaya filologiya — Perm University Herald. Russian and Foreign Philology*, no. 3 (15), pp. 202–209. (In Russian)
- Mulyarchik, A. S. (1978) Vojna i mir Dzhejmsa Dzhonsa [War and peace by James Jones]. *Inostrannaya literatura*, no. 9, pp. 205–213. (In Russian)
- Mulyarchik, A. S. (1990) Dzhons Dzhejms [Jones James]. In: Ya. N. Zasurskij, G. P. Zlobin, Yu. V. Kovalev (eds.). *Pisateli SShA. Kratkie tvorcheskie biografii [Writers of the USA. Brief creative biographies]*. Moscow: Raduga Publ., pp. 130–132. (In Russian)

- Muratova, E. D. (1979) Dzhajms Dzhons i ego rasskazy [James Jones and his stories]. In: T. R. Salikhov, G. B. Okun' (eds.). *Voprosy zarubezhnoj literatury: sbornik nauchnykh trudov. Vyp. 603* [Questions of foreign literature: Collection of scientific papers. Iss. 603]. Tashkent: Tashkent State University Publ., pp. 109–117. (In Russian)
- Orlova, R. D. (1960) Malen'kie lyudi na bol'shoj vojne (voennaya tema v sovremennom amerikanskom romane) [Little people in a big war (the military theme in the modern American novel)]. *Voprosy literatury*, no. 6, pp. 100–120. (In Russian)
- Ovcharenko, N. F. (1981) *Sovremennyj antimilitaristskij roman SShA* [The modern anti-militarist novel in US]. Kyiv: Naukova dumka Publ., 183 p. (In Russian)
- Ross, M. S. (2012) *James Jones's codes of conduct*. Las Vegas: University of Nevada Publ., 250 p. (In English)
- Shchukina, V. A. (2013) *Osobennosti "armejskoj trilogii" Dzhajmsa Dzhonsa v kontekste antimilitaristskoj prozy SShA XX veka. PhD dissertation (Philology)* [Features of James Jones's "army trilogy" in the context of 20<sup>th</sup> century US anti-militaristic prose]. Voronezh, Voronezh State University, 172 p.
- Shevchenko, A. M. (1969) Predislovie k russkomu izdaniyu [Preface to the Russian edition]. In: J. Jones. *Otsyuda i v vechnost'* [From here to eternity]. Moscow: Voenizdat Publ., pp. 5–19. (In Russian)
- Sonnenburg, P. M. (2002) *Fiction as history: James Jones, from here to eternity. Master's thesis (History)*. East Tennessee, East Tennessee State University, 57 p. (In English)
- Toper, P. M. (1985) *Radi zhizni na zemle. Literatura i vojna. Traditsii. Resheniya. Geroi* [For life on earth. Literature and war. Traditions. Decisions. Heroes]. Moscow: Sovetsky Pisatel Publ., 656 p. (In Russian)
- Waldmeir, J. J. (1969) *American novels of the Second World War*. Hague; Paris: Mouton Publ., 180 p. (In English)
- Walsh, J. (1982) *American war literature: 1914 to Vietnam*. New York: St. Martin's Press, 218 p. (In English)
- Zhinkin, N. I. (1998) *Yazyk — rech' — tvorchestvo. Issledovaniya po semiotike, psikholingvistike, poetike* [Language — the speech — creativity: Researches on semiotics, psycholinguistics, poetics]. Moscow: Labirint Publ., 364 p. (In Russian)

**Сведения об авторе**

Денис Витальевич Епланов, SPIN-код: [5245-6535](#), ORCID: [0009-0006-0519-9487](#), e-mail: [denistesler1995@gmail.com](mailto:denistesler1995@gmail.com)  
 Магистрант Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена

**Author**

Denis V. Eplanov, SPIN: [5245-6535](#), ORCID: [0009-0006-0519-9487](#), e-mail: [denistesler1995@gmail.com](mailto:denistesler1995@gmail.com)  
 Master's student, Herzen State Pedagogical University of Russia