

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ
ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

ШАГИ

/STEPS

Т. 7. № 2 2021

Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований

Основан в мае 2015 г.
Издается четыре раза в год



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Москва
2021

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY
OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION
SCHOOL OF PUBLIC POLICY

ШАГИ

/STEPS

Vol. 7. No. 2 2021

The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities

Established in May 2015

Issued quarterly



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Moscow
2021

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Главный редактор

С. Ю. Неклюдов (д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; куратор направления «Теоретическая фольклористика»)

Редакция

М. В. Ахметова (канд. филол. наук, зам. главного редактора), *М. И. Байдууж* (зав. редакцией), *Н. П. Гринцер* (д-р филол. наук, куратор направления «Античная культура»), *И. В. Еришова* (д-р филол. наук, куратор направления «Историко-литературные исследования»), *И. А. Женин* (канд. ист. наук, куратор направления «История»), *М. С. Неклюдова* (PhD, куратор направления «Культурология»), *Д. С. Николаев* (канд. филол. наук, координатор редакции), *Д. А. Худяков* (канд. филол. наук, куратор направления «Востоковедение. Сравнительно-историческое языкознание») (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Х. Баран (PhD, Университет Олбани, США), *Н. Б. Вахтин* (д-р филол. наук, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия), *Л. М. Ермакова* (д-р филол. наук, Университет иностранных языков города Кобе, Япония), *А. Л. Зорин* (д-р филол. наук, Оксфордский университет, Великобритания; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *С. Э. Зуев* (канд. искусствоведения, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *С. А. Иванов* (д-р ист. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия), *К. Келли* (PhD, Оксфордский университет, Великобритания), *А. А. Кибрик* (д-р филол. наук, Институт языкознания РАН, Россия), *М. А. Кронгауз* (д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия), *С. Ловелл* (PhD, Лондонский университет, Кингс Колледж, Великобритания), *В. А. Мау* (д-р эконом. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *Ю. Л. Слёзкин* (PhD, Калифорнийский университет в Беркли, США), *В. Ф. Спиридонов* (д-р психол. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *Т. В. Черниговская* (д-р филол. наук, д-р биол. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия), *А. Шёнле* (PhD, Бристольский университет, Великобритания)

Приглашенный редактор: *О. Б. Христофорова*

Научный редактор: *М. В. Ахметова*

Корректор: *Н. В. Сайкина*

Редактор английского текста: *Х. Баран*

Верстка, дизайн: *В. Ф. Лурье*

Веб-сайт: <http://shagi.ranepa.ru/steps>

E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru

Адрес редакции: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, корп. 9, ауд. 2405

Тел.: +7 (499) 956-96-47

Журнал включен в следующие базы данных и электронные библиотечные системы: Scopus, Научная электронная библиотека (Elibrary.ru), РИНЦ, Ulrich's Periodicals Directory, Cyberleninka, ЭБС «Лань».

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации

© Авторы



ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)

Shagi/Steps. Vol. 7. No. 2. 2021

Editor-in-Chief

Sergei Yu. Nekliudov (Dr. Sci. (Philology), Responsible for Theoretical Folklore Studies Section; Russian State University for the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia)

Editorial Team

Maria V. Akhmetova (Cand. Sci. (Philology), Deputy Editor-in-Chief, *Marina I. Baiduzh* (Editorial Staff Manager), *Irina V. Ershova* (Dr. Sci. (Philology), Responsible for Historical-Literary Section), *Nikolai P. Grintser* (Dr. Sci. (Philology), Responsible for Classical Studies Section), *Dmitry A. Khudiakov* (Cand. Sci. (Philology), Responsible for Oriental Studies and Comparative Linguistic Section), *Maria S. Neklyudova* (PhD, Responsible for Cultural Studies Section), *Dmitry S. Nikolaev* (Cand. Sci. (Philology), Editorial Coordinator), *Ilya A. Zhenin* (Cand. Sci. (History), Responsible for Historical Section)
(The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia)

Editorial Board

Henryk Baran (PhD, University at Albany, State University of New York, USA), *Tatiana V. Chernigovskaya* (Dr. Sci. (Philology, Biology), Saint Petersburg State University, Russia), *Liudmila M. Ermakova* (Dr. Sci. (Philology), Kobe City University of Foreign Studies, Japan), *Sergei A. Ivanov* (Dr. Sci. (History), National Research University Higher School of Economy, Russia), *Catriona Kelly* (PhD, University of Oxford, Great Britain), *Andrei A. Kibrik* (Dr. Sci. (Philology), The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Russia), *Maxim A. Krongauz* (Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia), *Stephen Lovell* (PhD, University of London, King's College, Great Britain), *Vladimir A. Mau* (Dr. Sci. (Economy), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia), *Andreas Schönle* (PhD, University of Bristol, Great Britain), *Yuri Slezkine* (PhD, The University of California, Berkeley, USA), *Vladimir F. Spiridonov* (Dr. Sci. (Psychology), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia), *Nikolai B. Vakhtin* (Dr. Sci. (Philology), European University at St. Petersburg, Russia), *Andrei L. Zorin* (Dr. Sci. (Philology), University of Oxford, Great Britain; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia), *Sergei E. Zuev* (Cand. Sci. (Art History), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia)

Guest Editor: *Olga B. Khristoforova*

Academic Editor: *Maria V. Akhmetova*

English Language Editor: *Henryk Baran*

Website: <http://shagi.ranepa.ru/steps>

Postal address: Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, корпус 9, room 2405

Tel.: +7 (499) 956-96-47

Copy Editor: *Natalia V. Saikina*

Layout Editor, Designer: *Vadim F. Lurie*

E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru

The journal is indexed in Scopus, Russian Science Citation Index, Elibrary.ru, Ulrich's Periodicals Directory, Cyberleninka, E.lanbook.com.

All articles published in the journal have been peer-reviewed.

© The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

© Authors



СОДЕРЖАНИЕ

От редакции 7

СТАТЬИ

«Большие теории» и новые повороты в гуманитарном знании XX–XXI вв.

- С. Ю. Неклюдов. О «больших системах» и технике получения знаний
(полемиические заметки) 10
- Ю. Е. Березкин. Макроистория и большие данные в мифологии и фольклоре 28
- А. А. Панченко. К. В. Чистов и Б. Н. Путилов о теории фольклора 53
- С. С. Алымов. Забывая этнос и нацию: этнографические дискуссии и экспертиза
«национального вопроса» в период перестройки 70
- Е. В. Александрова. Текст как метафора и как артефакт: почему структурализм
не прижился в египтологии 93
- С. А. Рагозина. «Насыщенное описание» и интерпретация культур:
чем сейчас полезен подход К. Гирца в изучении ислама в России 115
- В. А. Черванёва. «Антропологический поворот» в фольклористике:
взгляд на классификацию устной прозы в свете новой парадигмы 136
- Д. А. Трынкина. Викторианская эвгемеристическая концепция о фейри
в британской и американской викке 156
- Д. А. Бочков. Технография вместо этнографии? Биоиндустриальная онтология
электрички, или Особенности переплетения человеческих и нечеловеческих
нарративов 175

Религия — вера — верования

- Н. К. Антонов. Пастырская образность в «Апологии» свт. Григория Богослова 193
- Д. В. Пирбари, Н. З. Мосаки. Езидское сказание о Дануне Мисри
(Зу-н-Нуне аль-Мисри) 212
- А. Л. Глушаев, С. В. Рязанова. Верующие Прикамья на перекрестке дискурсов:
обращения во власть эпохи ранней оттепели 228
- А. И. Зыгмонт. Существует ли «секулярное мученичество»?
К вопросу о демаркации проблемных феноменов жертвенности 244
- Е. Л. Березович, О. Д. Сурикова. О лингвопрагматике русских демонимических
проклятий 268

КРУГЛЫЙ СТОЛ

- «Большие понятия»: как мы их используем в своих исследованиях
(материалы круглого стола 13 декабря 2019 г.). *Подготовка к публикации*
О. Б. Христофоровой 288

РЕЦЕНЗИИ

- Д. И. Антонов. Религия как враг, оппонент и союзник 315
- Е. О. Арбатская, А. В. Григоровская. Этика самореализации vs. этика заботы:
может ли Айн Рэнд быть иконой феминизма 325

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- О. Б. Христофорова. От «больших теорий» к «новым поворотам»:
траектории гуманитарного знания 334

CONTENTS

EDITORIAL NOTE	7
----------------------	---

ARTICLES

“Big theories” and “new turns” in humanistic knowledge in the 20–21st centuries

S. YU. NEKLIUDOV. On “large systems” and the technique of knowledge acquisition (Polemical notes)	10
YU. E. BEREZKIN. Big history and big data in mythology and folklore	28
A. A. PANCHENKO, K. V. Chistov and B. N. Putilov on folklore theories	53
S. S. ALYMOV. Forgetting ethnos and nation: Ethnographic discussions and expertise on the “national question” during Perestroika	70
E. V. ALEXANDROVA. Text as metaphor and as artifact: Why Structuralism was rejected by Egyptology	93
S. A. RAGOZINA. “Thick description” and the interpretation of cultures: How useful is Geertz’s approach today in the study of Islam in Russia?	119
V. A. CHERVANEVA. The anthropological turn in folklore studies: A look at the classification of oral prose in the light of a new paradigm	136
D. A. TRYNKINA. Victorian “fairy euhemerism” in British and American Wicca	156
D. A. BOCHKOV. Technography instead of ethnography? Bio-industrial ontology of the <i>elektrichka</i> , or Intertwining of human and nonhuman narratives	175

Religion — faith — beliefs

N. K. ANTONOV. Pastoral imagery in the <i>Apology for His Flight</i> by Gregory of Nazianzus	193
D. V. PIRBARI, & N. Z. MOSSAKI. The Yezidi hymn of Danūnē Mişrī (Dhu ‘l-Nūn al-Mişrī)	212
A. L. GLUSHAEV, & S. V. RYAZANOVA. Believers of the Kama Region at the crossroads of the discourses: Appeals to the authorities in the era of the “early Thaw”	228
A. I. ZYGMONT. Is there “secular martyrdom”? On the issue of demarcating problematic sacrificial phenomena	244
E. L. BEREZOVICH, & O. D. SURIKOVA. On linguopragmatics of Russian imprecations mentioning evil forces	268

ROUNDTABLE

O. B. KHRISTOFOROVA (Publ. prep.). “Big concepts”: How we use them in our research (Materials of a roundtable on December 13, 2019)	288
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

BOOK REVIEWS

D. I. ANTONOV. Religion as enemy, opponent and ally	315
E. O. ARBATSKAYA, & A. V. GRIGOROVSKAYA. Ethics of self-fulfillment vs. ethics of caring: Can Ayn Rand be a feminist icon?	325

ACADEMIC LIFE

O. B. KHRISTOFOROVA. From “big theories” to “new turns”: Trajectories of knowledge in the humanities	334
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ОТ РЕДАКЦИИ

Предлагаемый вниманию читателей номер журнала «Шаги/Steps» состоит из двух тематических блоков.

Первый блок сформирован по итогам международной научной конференции «“Большие теории” и “новые повороты”: траектории антропологии и фольклористики в конце XX — начале XXI века», проведенной Лабораторией теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС 13–14 декабря 2019 г. В статьях и материалах этого тематического блока читатель найдет размышления представителей разных дисциплин — фольклористов, этнологов, историков, лингвистов, социологов — над теми вызовами, которые стоят сегодня перед социальными и гуманитарными науками. Каким образом, на основании каких теоретических позиций можно изучать такую сложную систему, как человеческая культура, в наши дни, когда отказ от «больших теорий» и универсалистских схем, характерный для последних десятилетий XX в., сменяется появлением новых универсальных исследовательских инструментов, которое имеет вид так называемых новых поворотов (антропологического, материального, онтологического, исторического и других)? В чем отличие этих новых поворотов от глобальных парадигм и объяснительных схем, и нет ли опасности возврата к идеологически не нейтральным (старым или новым) «большим теориям»? Как найти и удержать баланс между «локальным знанием» и «глобальным объяснением»? Как смена исследовательской оптики и инструментария меняет предмет изучения, и, наоборот, как новый материал меняет применяемые к нему научные концепции? Наконец, каковы перспективы дальнейшего движения социогуманитарной научной мысли?

Открывает первый блок статья **С. Ю. Неклюдова**, написанная в жанре «полемических заметок». Критически оценивая «большие системы», автор признает безусловную ценность структурно-семиотического исследовательского инструментария, сохраняющего свой эвристический потенциал и в наши дни. С. Ю. Неклюдов предостерегает от эссенциализации концептуального аппарата науки, кто бы так его ни оценивал — пользователь этого аппарата или его критик. Аналитические понятия — суть метафоры, но их точность, созвучность обозначаемым реалиям имеет значение. Усовершенствование аналитического инструментария (только такие инновации и перемены в науке осмысленны) должно привести исследователей к более точному пониманию законов, которые управляют «миром культуры». **Ю. Е. Березкин** предлагает по-новому осмыслить границы между историей и фольклористикой в особой субдисциплине, занимающейся изучением распределения по миру фольклорно-мифологических мотивов. Такую субдисциплину автор понимает скорее как историческую, а не филологическую, потому что ее цель — мировая карта мотивов — добавляя новые данные к имеющимся сведениям по распространению «языковых семей, конфессий и империй», должна расширить наши знания об истории человечества. Дисциплинарные границы в отечественной гуманитарной науке XX в. стали одним из предметов внимания **А. А. Панченко**. Он рассматривает эволюцию взглядов К. В. Чистова и Б. Н. Путилова на то, что именно и каким образом должна изучать фольклористика. Оба выдающихся ученых считали правильными преодоление цеховой замкнутости

дисциплины, отказ от эссенциалистского понимания фольклора и некоторое движение в сторону междисциплинарности. И хотя методологический аппарат советской науки не мог быть преодолен ими полностью, труды К. В. Чистова и Б. Н. Путилова во многом способствовали развитию теоретической фольклористики в постсоветские годы. **С. С. Алымов** продолжает разговор о пересмотре концептуальных основ отечественной гуманитарной науки в позднесоветский период — теперь уже на примере этнографии. В центре его внимания — этнографические дискуссии вокруг теории этноса и «национального вопроса», стимулированные не только внутренним развитием этнографии/этнологии, но и внешними обстоятельствами — обострением межнациональных отношений в последние годы существования СССР. **Е. В. Александрова**, **С. А. Рагозина** и **В. А. Черванёва** рассматривают возможности транспонирования научных концепций на новые исследовательские поля. Е. В. Александрова говорит об упущенной возможности и «пропущенном повороте» — о причинах, по которым структурализм не прижился в египтологии; С. А. Рагозина, наоборот, пишет о продуктивности применения интерпретативного подхода К. Гирца в современном отечественном исламоведении. В. А. Черванёва предлагает дальнейшее развитие произошедшего во второй половине XX в. антропологического поворота в фольклористике, распространяя на область формальных характеристик сказочной и несказочной прозы явления, которые прежде изучались скорее в рамках лингвистики. **Д. А. Трынкина** рассматривает эвгемеристическую теорию, возводящую верования в фейри к представлениям о коренном населении Британских островов, в ее эволюции — от научных идей фольклористики викторианской эпохи до концепции коллективной идентичности у последователей британской и американской викки. **Д. А. Бочков**, статья которого написана в рамках «материального поворота» в социологии и антропологии, продолжает известные попытки тестировать границы социального знания через призму вещей и механизмов, понимаемых как «нечеловеческие агенты»; таким фокусом в своей работе он избирает российскую электричку.

К данному тематическому блоку примыкают подготовленные **О. Б. Христофоровой** обзор конференции «“Большие теории” и “новые повороты”»: траектории антропологии и фольклористики в конце XX — начале XXI века» и расшифровка состоявшегося в ее рамках круглого стола «“Большие понятия”»: как мы их используем в своих исследованиях».

Второй тематический блок составили статьи, затрагивающие проблематику религии, религиозной веры и народных верований в разных аспектах, от историко-филологического и социологического до лингвистического. **Н. К. Антонов** анализирует пастырскую/пастушескую образность в «Апологии» свт. Григория Богослова и демонстрирует, как при помощи адаптации античной и библейской метафоры складывается язык описания для «профессии» христианского священнослужителя. **Д. В. Пирбари** и **Н. З. Мосаки** публикуют комментированный перевод с языка курманджи на русский езидского кавла (священного гимна) о мистике Зу-н-Нуне аль-Мисри, почитаемом как в суфизме, так и в езидизме; в преамбуле к публикации авторы обращаются к генезису езидской религии и ее связи с ранним суфизмом. Еще одна публикация с комментариями предпринята **А. Л. Глушаевым** и **С. В. Рязановой**:

речь идет о «письме во власть» православной общины Молотовской области, в 1954 г. адресованном в Президиум Верховного Совета СССР. Авторы показывают, как в этом документе, представляющем собой жалобу по поводу закрытия церкви, используются различные дискурсивные стратегии, как происходит усвоение верующими советского идеологического языка. Проблематика статьи **А. И. Зыгмонта** связана с границами «религиозного» и «секулярного» в феномене так называемого секулярного мученичества. Проанализировав несколько кейсов Нового и Новейшего времени, автор приходит к выводу, что к «абсолютной секулярности» близки мученичество в рамках гражданских религий СССР и КНР и современных левых движений, в то время как, например, в случаях Ж.-П. Марата и А. Линкольна, зачастую характеризующихся как примеры секулярного мученичества, сильна религиозная составляющая (аранжировка, или язык описания). Наконец, статья **Е. Л. Березович** и **О. Д. Суриковой**, замыкающая рубрику «Религия — вера — верования», посвящена персонажам народных верований, а именно использованию (диалектных) наименований нечистой силы в проклятиях и бранных формулах, а также ритуальным запретам и ограничениям, связанным с произнесением соответствующих формул. К этому блоку примыкает также одна из рецензий, в которой рассматривается русское издание книги Виктории Смолкин об истории советского атеизма (**Д. И. Антонов**).

С. Ю. Неклюдов^{ab}

ORCID: 0000-0002-4165-4604

✉ sergey.nekludov@gmail.com

^a Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)

^b Российский государственный
гуманитарный университет (Россия, Москва)

О «БОЛЬШИХ СИСТЕМАХ» И ТЕХНИКЕ ПОЛУЧЕНИЯ ЗНАНИЙ (ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ)

Аннотация. В статье критически оцениваются такие направления гуманитарной мысли, как эволюционизм и антиэволюционизм, структурализм и постструктурализм, а также обосновываются методологические позиции автора, связанные с исследованиями в области фольклора и мифологии. Они базируются на представлении об ограниченном множестве композитных сущностей разного уровня, типа и объема, которыми располагают фольклорные традиции народов мира. Подобные сущности, в свою очередь, могут быть распределены по подмножествам: семантические и морфологические константы словесных текстов (включая сюжетно-мотивный корпус и композиционно-стилистические структуры); наиболее общие стереотипы социальных практик; устойчивые представления и образы, относящиеся к «наивной» (мифологической) картине мира. Соответственно, все эти традиции можно представить как своего рода топологическое пространство, систему взаимосвязанных и группируемых сущностей — какими бы причинами их схождения и связи ни объяснялись. Благодаря этому некоторые «темные» тексты народной культуры (или их элементы) могут быть поняты при привлечении данных, заимствованных из других традиций (в том числе отдаленных). При этом речь может идти не только о вариантах, сохраняющих общую гипотетическую праформу, но также о текстах, генетически не связанных друг с другом, но возникших вследствие реализации одной и той же нарративной модели.

Ключевые слова: семиотика, структурализм, постструктурализм, эволюционизм, «текст культуры», фольклор, мотив, сюжет

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: Неклюдов С. Ю. О «больших системах» и технике получения знаний (полемические заметки) // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 10–27. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-10-27>.

Статья поступила в редакцию 27 февраля 2021 г.

Принято к печати 6 марта 2021 г.

S. Yu. Nekliudov^{ab}

ORCID: 0000-0002-4165-4604

✉ sergey.nekliudov@gmail.com

^a *The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

^b *Russian State University for the Humanities
(Russia, Moscow)*

ON “LARGE SYSTEMS” AND THE TECHNIQUE OF KNOWLEDGE ACQUISITION (POLEMICAL NOTES)

Abstract. The article critically reviews a number of trends in the humanities, such as evolutionism and anti-evolutionism, structuralism and post-structuralism. It also delineates the author’s methodological premises regarding present day research in the field of folklore and mythology. These premises are based on the assumption that all folklore traditions from around the world dispose of a limited set of composite elements of different levels, types and volume. Such elements, in turn, can be divided into subsets: semantic and morphological constants of verbal texts (including the plot-motif corpus and compositional-stylistic structures); the most common stereotypes of social practices; fixed ideas and images related to the “naïve” (mythological) picture of the world. Accordingly, all these traditions can be represented as a kind of topological space, a system of interconnected and grouped elements — whatever the reasons for their convergence and connection. Therefore it becomes possible to understand some “obscure” texts of folk culture (or their elements) by drawing on data borrowed from other traditions (including distant ones). Folklorists resort to such “semantic (~ typological) reconstructions” quite regularly. In some cases they are working not only with variants that partially preserve the hypothetical original form, but also with texts that are not genetically related to each other, but came into being as a result of the implementation of the same narrative model. In general, the universe of culture tends towards systematicness, both synchronically and diachronically. It is clearly governed by some kind of laws, although we have not yet been able to fully identify and describe them. However, we can hope that we are on the way to finding adequate analytical tools to do that.

Keywords: semiotics, structuralism, post-structuralism, evolutionism, “cultural text”, folklore, motif, plot

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPА state assignment research programme.

To cite this article: Nekliudov, S. Yu. (2021). On “large systems” and the technique of knowledge acquisition (Polemical notes). *Shagi / Steps*, 7(2), 10–27. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-10-27>.

Received February 27, 2021

Accepted March 6, 2021

1

Сначала — небольшое вступление в режиме авторефлексии. Для меня в основе дисциплинарного знания лежит некая эпистемологическая «большая система», имеющая самый общий научно-мировоззренческий, научно-идеологический характер. Она сложилась еще в студенческие годы — под влиянием лекций Мелетинского, книг Проппа, участия в исследованиях московско-тартуской семиотической школы и некоторых других вещей. Данная система не то чтобы неподвижна, но достаточно устойчива в своих несущих конструкциях — несмотря на неизбежный пересмотр некоторых ее частей, на множество естественных дополнений и т. д. К этой конструкции относятся главным образом базовые представления об эволюции, семиозисе, структуре, «тексте культуры», традиции как коммуникативном механизме. Почти шестидесятилетние занятия довольно разнообразным материалом (устным и книжным, словесным и обрядовым, древним и современным, западным и восточным) ни в коей мере не расшатали «опор» этой конструкции, скорее укрепили их.

Далее надо назвать методологию, технику получений знания, которая, как ни странно, не столь уж жестко связана с этой эпистемологической системой (но, разумеется, не противоречит ей). Она, напротив, чрезвычайно пластична, непрерывно уточняется и дополняется, находясь в прямой зависимости от конкретных задач анализа и от типа рассматриваемого материала. Если «большая система» представляет собой своего рода профессиональную идеологию (включая «предметное поле» и целевые установки исследования), то методология, фигурально выражаясь, является непрерывно пополняемым и обновляемым «ящиком с инструментами», нужными для осуществления данной профессиональной деятельности.

Наконец, есть еще область гипотез, которые возникают при первичном рассмотрении материала и без проверки которых дальше продолжать работу невозможно. Эти гипотезы, конечно, имеют прямое отношение к общей научно-мировоззренческой системе и даже могут быть ею спровоцированы, но все же отнюдь не непременно продиктованы ею. У меня поводом для их формулирования являются, скажем, не находящие прямого объяснения структурные и содержательные подобию во взаимоудаленных традициях или явные взаимозависимости между элементами текста, объяснения которым (теории) у меня первоначально может и не быть. Тогда появляются предположения (гипотезы), подбираются адекватные способы их проверки; в этом плане, кстати, я никогда не ощущал противоречий между «фактами» и «теорией». Следуя предложенной выше метафоре, здесь из своего «ящика» надо выбрать нужный инструмент, а если таковой не обнаружится, то позаимствовать подходящий

из соседнего цеха (иногда даже не очень соседнего) либо по подобию чужого изготовить новый, пригодный для использования, и пополнить им собственный «ящик»; отсюда и пластичность рабочей методологии (см. выше).

Соответственно, я считаю, что в научных исследованиях необходим (и, как правило, совершенно недостаточен) рефлексивный уровень: полезно отдавать себе отчет не только в том, каковы природа объекта и — что не менее существенно — форма его презентации на «рабочем столе»¹, но и в том, какие именно операции мы при этом производим (это в нашей области также осознается далеко не всегда).

Я совершенно уверен, что «научная идеология», которая включает в себя определенное виденье предмета и понимание направленности его изучения, необходима каждому человеку, вовлеченному в подобную интеллектуальную деятельность; вероятно, она и присутствует у большинства исследователей, хотя не обязательно в должной мере рефлексивируется. Помимо всего прочего, эта идеология формирует общую площадку научного сообщества, консолидирует определенные направления и школы. Последнее чрезвычайно важно, поскольку современная наука — не плод постижения истины в отшельнической келье, а «содумание», процесс коллективный, лабораторный, причем формы существования таких «лабораторий» могут быть самыми причудливыми и разнообразными.

2

Когда идея эволюции в культурном развитии («культурный дарвинизм») была последовательно скомпрометирована своими ошибками, крайностями, упрощениями и телеологическими интерпретациями, политизирована наложением на нее аксиологической шкалы, вульгаризирована в догматической редакции советского марксизма и опошлена идеологическими критиками, «эволюционизм» стал чуть ли не бранным словом, вообще прекращающим всякую дискуссию в научных спорах. Гуманитарное общественное мнение просто отменило эту парадигму, в полной мере доказавшую свою продуктивность в других научных областях. У нас за «эволюционизм» надо извиняться, за признание правомочности, даже частичной, данного ракурса рассмотрения культурной истории положено оправдываться.

Я не собираюсь делать ни того, ни другого. У меня есть свои вопросы к изучению культурной традиции с позиций эволюционизма (о них — несколько позднее), но в целом подобный аспект рассмотрения материала меня вполне убеждает. Укрепляет эти убеждения конкретная работа с фольклорными текстами (постфольклорными, палеофольклорными, парафольклорными), кабинетная и экспедиционная, для меня неизменно подтверждающая, во-первых, адекватность ранее выработанного взгляда на вещи и, во-вторых, эффективность координированного с ним аналитического инструментария.

Основания для этого следующие.

Нет никаких сомнений в том, что в масштабах всеобщей истории культуры устная бесписьменная архаика предшествует «классическим» фольклорным традициям, которые далее в трансформированном виде продолжают суще-

¹ См. подробнее: [Неклюдов 2019].

ствовать уже в рамках «книжной» культуры, культуры государств и городов, а не племен и родов; что много позже этого «классического» фольклора, преимущественно сельского, и в тесном взаимодействии с ним складываются спонтанные (вернакулярные, «низовые») тексты индустриального и постиндустриального города (постфольклор); что, наконец, уже на наших глазах возникает новая коммуникативная сетевая среда со своим «культурным продуктом» (фолькнет, интернетлор, инетлор, нетлор, медиалор, ньюслор и т. д.), во многих отношениях фольклороподобным.

Нет на земле людей, «культурная генеалогия» которых не включала бы в прошлом тысячелетий бесписьменной архаики, причем «бесфольклорных» этнических традиций (разумеется, при широком понимании термина *фольклор*) в мире вообще не засвидетельствовано. С другой стороны, в наше время не существует и народов, бытие которых не было бы в той или иной мере затронуто всеобщими культуругенными процессами обретения человечеством письменности (какими бы путями она далее ни распространялась по миру), а также урбанизации, индустриализации и постиндустриальной революции, — даже если речь идет о «геоэтнических заповедниках» на карте современной цивилизации, в которых культура еще сохраняет свой архаический характер, но тоже не может остаться полностью изолированной от происходящего в мире.

Макроисторическая последовательность этих состояний культуры, в том числе устной (фольклор архаический — «классический» — постфольклор — интернетлор), как и стоящие за их сменой глобальные трансформации систем социальной коммуникации, совершенно очевидны, хотя вопрос о том, в какой мере каждая из них использует ресурсы предшествующей фазы, не решается однолинейным способом. Известны случаи и полного угасания отдельных традиций, и их ветвления — с параллельным существованием ветви «родительской» и ветви «отпочковавшейся», которые к тому же могут взаимодействовать на «горизонтальном», так сказать, сетевом уровне. Не вижу причин не считать эволюционными эти культурно-исторические процессы — особенно после всех неэволюционистских пересмотров и уточнений, начиная с Л. Уайта и Дж. Стюарда².

Однако проблема исторической преемственности фольклорных текстов и традиций в эволюционистских исследованиях обычно не является предметом специального рассмотрения; не подлежат обсуждению и прочие аспекты хранения, передачи, воспроизводства текстов устной традиции. Это не случайно. Конечно, существуют культуры, которые на протяжении длительного времени имели непрерывную линию развития, включающего и прямой переход от

² Надо добавить, что «идеографическая» критика эволюционизма, вообще отказавшаяся от целостного взгляда на предмет, в определенном смысле расчистила поле для его весьма целостных трактовок с позиций психоанализа и аналитической психологии, антиисторических по своей природе и вообще не опирающихся на результаты профессиональных фольклорно-антропологических исследований. В этой автономной области гуманитарной рефлексии, постулаты которой основаны на опыте изучения сексуальных и семейных отношений европейского горожанина конца XIX в., данные разных культур — без какого-либо учета этнической и исторической специфики материала — интерпретируются одним-единственным способом, проверка которого (а значит, и верификация получаемого «выводного» знания) не может быть произведена в принципе.

дописьменного состояния к «книжному», но все-таки большинство известных в наше время цивилизаций сложились в более поздние эпохи и имеют идеологические опоры не в собственной архаике, а в полученных извне «классических» образцах, сформировавшихся далеко за пределами соответствующего региона. В подобных случаях импортируемый «культурный продукт», как правило, вступает в конфликт с местным ритуально-мифологическим субстратом, подавляя свободную реализацию автохтонных традиций, зачастую смещая их «продукцию» в область отрицательных значений и оставляя ей шансы заявить о себе лишь в составе фольклоризмов, цитируемых «культурными текстами» более позднего периода, причем подобное подавление происходит не только в культуре высокой, профессиональной, санкционированной сверху, но и в низкой, спонтанной.

Сюжетный костяк сказки, бытующей в определенной традиции, обычно оказывается не автохтонным, а полученным извне; обретение же текстом этноспецифических признаков происходит при адаптации культурой-восприимчиком, в том числе при его соприкосновении с «низшей» мифологией данного региона. Если сами «исторические корни» волшебной сказки (как у Проппа и Мелетинского) восстанавливаются по этнографическим материалам народов Океании или аборигенов Америки и Австралии (в фольклоре которых такая сказка в своих «классических» формах как раз не представлена), то отсюда не следует, что ее сюжеты складывались именно там, а затем распространились по миру; то же относится к обрядово-мифологическим элементам в текстах повествовательной словесности, которые также зачастую не возводятся к мифам именно той традиции [Неклюдов 2011]. Результаты этих реконструкций репрезентируют лишь тип не дошедших до нас архаических традиций, по-видимому, лежащих в основе жанровой модели сказки и предположительно относящихся к тем эпохам и регионам, к которым мог относиться и процесс их зарождения (речь идет не о корректности тех или иных конкретных реконструкций, а именно о методологии).

«Классические» формы героического эпоса воспроизводят многие мотивы и сюжетные модели эпоса архаического, однако нам практически не известны случаи текстуального возникновения эпоса «классического» из архаического. Возможное исключение — среднеазиатский (прежде всего узбекский) «Алпамыш», прототипом которого, согласно В. М. Жирмунскому [1974: 117–348], мог быть архаический алтайский «Алып-Манап»; здесь, впрочем, остаются вопросы: не имеем ли мы дело с «возвратной» архаизацией, примеров которой существует немало количество, и в какой мере «Алпамыш» надо считать «классическим» эпосом. Обычно же никакой такой преемственности мы не наблюдаем, известные нам образцы архаического эпоса, похоже, не имеют никаких шансов трансформироваться во что-либо иное, кроме прозаических сказкоподобных переложений, а эпос «классический» сразу создается в соответствующих этому типу формах. Вопрос о его текстопорождающих моделях пока остается открытым.

Эволюционизм не дал и, видимо, не способен давать ответы на эти и на многие другие конкретно-исторические вопросы. В современном понимании определение *архаический* не значит «древний» и вообще не имеет отношения к хронологии. Оно обозначает лишь позицию на «типологической шкале» в

данной парадигме знания, определимую набором признаков (достоверное — недостоверное, сакральное — профанное, религиозно-магическое — эстетическое, ритуальное — церемониальное и т. д.), релевантность которых была многократно подтверждена конкретным анализом фольклорно-антропологического материала [Мелетинский и др. 2010]. В «тектоническом движении» макроистории архаика безусловно стоит у истоков цивилизации, но на непосредственно наблюдаемом уровне «мировой фольклор» — это густая сеть взаимодействующих и автономных, устойчивых и изменчивых, гаснущих и продолжающихся традиций, с их нововозникшими и «возвратными» потоками (такого тоже сколько угодно), целостную картину которых предлагает нам типологический подход. Еще раз: на сегодняшний день это — не инструмент изучения исторического развития, а модель рассмотрения предмета исследования.

Противопоставления архаики — «классики» — постфольклора в высшей степени продуктивны для описания фольклорных традиций, их состава и прагматики. Это относится к покомпонентному анализу семантики произведений, к изучению динамики их изменяющихся модальностей и функциональных акцентов. Данными процессами прямо обусловлены структурные (сюжетно-композиционные, жанрово-стилистические) преобразования текстов и текстовых ансамблей, причем подобный инструментарий активно используется и специалистами, не имеющими никакого отношения к эволюционизму, даже имеющими к нему самое негативное отношение³.

3

Знакомство с «Морфологией сказки» Проппа и участие в работе московско-тартуской школы убедили меня в высокой продуктивности структурно-семиотической методологии, в целесообразности рассмотрения «текста культуры» как совокупности элементов, устойчивые связи которых обеспечивают сохранение основных свойств целого — несмотря на происходящие с ним изменения. Тогда же пришло понимание знаковой природы текста и функционально-семантической сущности знака, а также перспектив изучения прагматики фольклорно-этнографического факта, по достоинству оцененных позднее, во время полевых исследований. Сформировалось отношение к устной традиции как к коммуникационному каналу, который обеспечивает сохранение, воспроизводство, передачу «культурных сообщений» в пространстве и во времени; это, в свою очередь, обусловило особый интерес к технологии подобной передачи, включающей механизмы текстуализации «сообщений», порождения новых «культурных смыслов», поддержания баланса стабильности и пластичности в процессе их трансмиссии и т.д.

В нововозникшем проблемном поле приемы традиционной филологической критики работали недостаточно эффективно. Для получения более точного знания требовались другие методы, имеющие строгое рационально-ло-

³ Вспоминается, как Арон Яковлевич Гуревич, раскритиковавший эволюционизм, стадильность и т. п. в своей публичной лекции «Новое понимание Средневековья» (на семинаре Института высших гуманитарных исследований РГГУ по сравнительному изучению культур 22 февраля 1994 г.), свой ответ на вопрос слушателя начал словами: «Понимаете ли, на этой стадии развития...»

гическое обоснование и позволяющие получать надежно верифицируемые результаты⁴. Понятия, предлагаемые советской литературоведческой традицией (вроде «художественного образа» или «изобразительных средств»), в значительной степени схоластизированные или слишком расплывчатые, следовало заменить более четкими категориями анализа с их новыми аналитическими возможностями. На место «произведения» пришел «текст», на место «идейного содержания» и «художественной формы» — «план содержания» и «план выражения», на место «диалектического противоречия» — семантическая «оппозиция», на место «характерных черт» — «дифференциальные признаки» и т. д.

Это не было замещением одних слов другими, здесь формировалась терминологическая система, имевшая концептуально иное наполнение. Научный аппарат нового направления опирался на хорошо зарекомендовавший себя инструментарий лингвистики. Важнейшими аспектами описания материала стали семантика (значения текста, его референтные отношения с внетекстовой реальностью), синтактика (формы его структурной организации) и прагматика (условия его использования). Соответственно, при рассмотрении текста (и в зависимости от его типа) потребовалось дифференцировать уровни анализа (подобно фонологическому, морфологическому, синтаксическому и лексическому уровням в языкознании), разграничивать синтагматические («линейные», рядоположенные) и парадигматические (системные) отношения элементов структуры, а у традиции, представляющей собой форму культурной коммуникации, — ее «сообщения» и «коды» (т. е. «языки культуры», с помощью которых эти сообщения транслируются).

Подобный аппарат стремился быть рациональным и логичным, а его инструменты — техничными⁵. Определение *художественный* сохранялось лишь в качестве указания на тип текста, но утрачивало отчетливость своих жанровых границ и квалифицирующие градации (вроде «высоко-/малохудожественный»), включая понятия о «прекрасном», «интересном» и т. п. — все это переставало считаться признаками, объективно присущими тексту, рассматриваясь только как следствие культурных конвенций, устанавливаемых в определенную историческую эпоху и в конкретной социальной среде.

К фольклористике все сказанное относилось еще в большей степени, чем к литературоведению; напомню, что о проблеме получения выверенного знания в данной области высказывался еще В. Маннхардт (в 1870-е годы), мечтавший превратить изучение мифологии в точную науку со своими специфическими методами [Mannhardt 1875: vii u. a.]. Особая проницаемость для структурно-семиотических исследований фольклорных текстов и традиций была обусловлена самой природой материала — массового, анонимного, построенного на содержательной и стилистической стереотипии [Мелетинский

⁴ Именно это имел в виду Ю. М. Лотман, назвавший свою программную статью «Литературоведение должно быть наукой» [Лотман 1967]; позднее (1976) Д. С. Лихачев сформулировал ту же мысль еще более категорически: «Литературоведение должно стремиться к точности, если оно хочет оставаться наукой» [Лихачев 1989: 28].

⁵ У идеологических противников подобных методов (околопартийная критика и солидарная с ней почвенническая публицистика 1960-х годов) все это вызывало особенное раздражение и провоцировало обвинения в «солизме», в разъятии с помощью неких «формул» живой ткани художественного произведения.

1974; 1977 (= 2018: 50–67)]. Множественность и повторяемость изучаемых сущностей (структурных элементов, композитов, текстовых вариантов и т. д.) располагала к формализации языка описания, к использованию количественных методов, также хорошо опробованных на языковом материале, но практически не применявшихся в литературоведении, за вычетом, пожалуй, только стиховедения.

Отказ от литературоведческих приемов и терминов был связан с изменением самого ракурса фольклористических исследований, которое было обосновано в 1929 г. П. Г. Богатыревым и Р. О. Якобсоном [1971]. Впрочем, преобладающей и официально признанной в советской науке по-прежнему оставалась школа Ю. М. Соколова, базовый тезис которой («фольклор как искусство слова») прямо уравнивал фольклор и литературу — и как «культурные продукты», и как объекты изучения (в чем можно видеть реакцию на этнографический подход к фольклорному материалу в предшествующий период). Структурная фольклористика, напротив, предельно дифференцировала эти области, причем эстетические аспекты фольклорного процесса как не имеющие адекватных средств для своего научного описания, по существу, оказывались выведенными за рамки рассмотрения [Неклюдов 2015: 7–15].

Поиск нового терминологического аппарата, в чем некоторые усматривали нарочитое конструирование своего эзотерического языка, на самом деле объяснялся желанием преодолеть сближенность объекта и субъекта изучения, когда производство «культурного продукта» происходит в том же самом поле «духовной деятельности», где протекает и направленный на него познавательный процесс. Соответственно, язык «аксиологического производства» и язык его «эпистемологического описания» практически могут совпадать, к тому же значение этих языков в обоих случаях исторически подвижно и подвержено сильным колебаниям в разных культурных и национальных традициях. Отсюда потребность уйти от своего обыденного (~ делового, эпистолярного, литературного) языка, предложив такую систему терминов, которая претендовала бы на относительную семантическую нейтральность и устойчивость.

Сегодня можно констатировать: все то, что полвека назад активно отторгалось советской наукой, вызывая непонимание и раздражение своим якобы сектантским характером, давно перестало быть прерогативой узкой группы ученых. Сейчас приемы структурного анализа и соответствующий понятийный аппарат, порицаемые гуманитарным сообществом своего времени, широко используются специалистами, которые исторически не имеют никакого отношения к структурализму и не задумываются о методологических истоках своего инструментария. Структурно-семиотическое направление сыграло свою роль в современном гуманитарном знании, в его деидеологизации и деполитизации, в снабжении более строгими и эффективными протоколами исследовательских процедур. В этом смысле оно сошло со сцены непобежденным. Однако обстоятельства его ухода требуют отдельного обсуждения.

4

Постструктуралистская реакция, как принято считать, есть следствие разочарования в ранее используемой методологии, усталости от ее чрезмерной категоричности. Эта реакция возникает внутри самого структурно-семиоти-

ческого направления; едва ли тут могла сыграть какую-нибудь роль критика извне, обвинявшая его в дегуманизации объекта анализа, в отказе рассматривать жизнь в ее «естественных проявлениях» и пр. — равным образом можно упрекать ботаника в том, что он изучает «растения вообще», а не каждую отдельную травинку, да еще не восторгается запахом цветов, или, используя метафору Проппа, порицать зоолога, сравнивающего шейные позвонки (или черепа, или задние конечности и т. п.) летучей мыши, бегемота, страуса, таких живых и таких непохожих друг на друга.

Причины постструктуралистского поворота имеют, по-видимому, и более глубокие эпистемологические основания. Помимо пришествия «ситуации постмодерна», помимо трудностей разграничения общего поля культурного процесса и его аналитического самопознания, проблема заключается также в специфике самого объекта изучения, в его органической континуальности, благодаря которой переход от элемента к элементу осуществляется как плавное изменение набора дифференциальных признаков — в отличие от тех образований, которые обладают дискретным и, следовательно, относительно легко сегментируемым составом (морфологически — по внутреннему строению, классификационно — по набору характеристик и т. д.), что является необходимой фазой подготовки к исследованию, а значит, и к точному описанию материала. Если естественный язык дает достаточно оснований для подобной операции⁶, то «текст культуры», относящийся к категории вторичных моделирующих систем⁷, в какой-то мере сопротивляется ей, словно бы демонстрируя свое несоответствие предлагаемым схемам и тем самым не позволяя в полной мере использовать вышеназванные преимущества структурно-семиотической методологии. Иными словами, аналитик, методологические установки которого требуют внесения дискретности в континуальную среду, сталкивается со своего рода сопротивлением материала.

Это оказывается одной из причин возникновения постструктуралистского скепсиса, который вместо поиска конструктивных решений предлагает ремифологизирующую концепцию общего гносеологического хаоса. Макрометафора постструктурализма — «ризом», «грибница», лабиринтное сплетение траекторий без устойчивых направлений, входов и выходов, центральных стволов и побегов; корни, отрицающие дерево — имеет открыто саморазоблачительный характер, поскольку демонстративно противостоит очевидности. Это — хорошее описание некоторых типов постмодернистского литературного дискурса, но по отношению к процессу получения знаний данный подход скорее контрпродуктивен. Впрочем, о «ризомоморфных» структурах на некоторых срезах культурной традиции иногда бывает говорить вполне корректно (хотя с позиций постструктурализма «ризом» видимо, по определению не может обладать ни «морфностью», ни «структурностью»).

⁶ О некоторых аспектах «выделительной» функции языка см.: [Lyotard 1971: 13–14].

⁷ «Была достигнута договоренность под вторичными моделирующими системами понимать такие из них, которые, возникая на основе языка (первичной системы), получают дополнительную вторичную структуру особого типа. Таким образом, природа вторичных моделирующих систем неизбежно включает весь комплекс отношений, присущих лингвистическим структурам, дополняясь более сложными конструктивными отношениями второго ряда» [От редакции 1965: 6].

Постструктурализм так и не сложился в отдельную от структурализма научную школу, оставшись «антитезисом», не существующим без «тезиса» и не предполагающим «синтеза». Его высказывания имеют сугубо негативный характер и не включают идей, которые побуждали бы к дальнейшему расширению знания о предмете. Они представляют собой софистические игры разума, вполне допустимые в символическом мире, но неуместные в серьезных научных областях, например, как-либо связанных с вопросами жизнеобеспечения человека или с его производственной деятельностью. Для меня же и в гуманитарном знании «сопротивление материала» должно способствовать не уходу от рациональности в мир мифопоэтического философствования, а переформулированию старых и постановке новых познавательных задач, поиску исследовательских возможностей для их решения, так сказать, очередному обновлению своего «набора инструментов».

5

Накопление фольклорно-этнографических фактов не является равномерным процессом. Его первая фаза — появление не предназначенных для науки фиксаций⁸ — сменяется (примерно на рубеже XVIII–XIX вв.) целенаправленным и все более интенсивным собирательством, которое в систематическом режиме не прекращается поныне. Сегодня количество собранных данных весьма значительно и продолжает увеличиваться, однако, как можно заметить, с какого-то времени рост объема материала, поступающего в распоряжение исследователей, перестает приводить к пропорциональному увеличению знаний о конструктивных типах и структурах рассматриваемых традиций⁹. Напротив, темп пополнения сведений, скажем, о фольклорно-мифологических повествовательных элементах, скорее замедляется, и теперь уже остается все меньше шансов обнаружить среди новых записей ранее неизвестный мотив или сюжет (это отчасти напоминает динамику открытий новых биологических видов¹⁰).

По-видимому, процесс структурно-типологического обследования мирового фольклора надо считать в основном завершенным — даже несмотря на крайнюю неравномерность подобного обследования и безусловную возможность появления из малоизученных регионов ранее неописанных фактов на-

⁸ Фрагменты средневековых «демографических» текстов, а также миссионерской и просветительской литературы, используемые современными антропологами в качестве фольклорных источников.

⁹ В хронологически горизонтальном срезе и по нынешнему положению дел. Напомню: речь идет об исторической динамике научного познания, а не о процессах внутри самих изучаемых традиций.

¹⁰ «Эпоха «бури и натиска», когда европейские путешественники что ни год, то открывали по крупному позвоночному <...> на самом деле уместилась в пару десятилетий на границе 19-го и 20-го веков <...> После Первой мировой войны бурный поток зоологических открытий такого рода (т.е. достойных внимания читателя воскресных газет) резко иссяк <...> — я вовсе не хочу сказать, что «эпоха великих зоологических открытий» уже позади, что мир «открыт до конца», а гумилевские звезды «пересчитаны все». <...> Так вот, возвращаясь к николай-степанычевым звездам: похоже, те из них, что можно разглядеть без соответствующей астрономической подготовки и оборудования, сосчитаны всё ж таки полностью. Работы по пересчету остальных — еще непочатый край, но тут уже требуется некоторое знание матчасти» [Еськов 2007].

родной культуры. Отсюда следует, что фольклорно-мифологические традиции народов мира располагают ограниченным множеством композитных сущностей разного уровня, типа и объема, которые, в свою очередь, могут быть распределены по соответствующим подмножествам¹¹. Это прежде всего:

1) семантические и морфологические константы словесных текстов, включая их сюжетно-мотивный корпус и композиционно-стилистические структуры — генеративный потенциал текстопорождения;

2) наиболее общие стереотипы социальных практик — игровых, церемониальных, ритуальных, актов бытовой обрядности и т. д.;

3) устойчивые представления и образы, относящиеся к «наивной» картине мира (в широком смысле слова мифологической), охватывающие мироздание в его природных, культурных, человеческих измерениях и воплощаемые в текстах вербальных (1) и акциональных (2).

Как было сказано, за последние десятилетия ресурс пополнения указанного множества быстро иссякает, так что при оценке его состава можно и пренебречь столь малыми величинами этого пополнения¹². Однако точный подсчет структурных элементов данного корпуса неосуществим в принципе, причем сразу по нескольким причинам. Во-первых, он невозможен в силу упомянутой континуальности материала, сегментация которого всегда условна, а границы между соседствующими композитами, словно бы прорастающими друг в друга, неопределенны¹³ — соответственно, и посчитаны они могут быть очень по-разному. Во-вторых, количество этих элементов постоянно меняется в ходе возникновения комбинаторных новообразований разной степени сложности (как интегрированных из нескольких единиц, так и распадающихся на автономные части). В-третьих, наконец, происходит и определенная ротация данного ассортимента: отдельные композиты, утрачивающие свою активность, сохраняются (если сохраняются) лишь в качестве элементов более актуальных структур — выражаясь семиотически, переходят из категории смыслообразующих единиц в смыслоразличительные.

Преодоление природной континуальности «текстов культуры» и стоящей за ними картины мира, что необходимо для дальнейшего анализа, осуществляется через сегментацию материала, его разложение на условно неделимые компоненты. Подобная неделимость относительна потому, что данные компоненты (мотивы, акции ритуальных сценариев, репрезентации ментальных образов и т. д.) сами, как правило, обладают достаточно сложным устройством, а их части могут быть подвижными и варьируемыми. Для описания этих

¹¹ Не исключено, что это наблюдение можно и расширить, отнеся его и ко всей сфере производства «культурных текстов», однако оставим подобное расширение на будущее (пока).

¹² Ср.: «Так как мы изучаем сказки по функциям действующих лиц, то привлечение материала может быть приостановлено в тот момент, когда обнаруживается, что новые сказки не дают никаких новых функций» [Пропп 1969: 27].

¹³ «Определить, где кончается один сюжет с его вариантами и где начинается другой, можно лишь после межсюжетного изучения сказок и точной фиксации принципа отбора сюжетов и вариантов. (...) Сюжеты сказки так тесно связаны между собою, так переплетаются одни с другими, что этот вопрос требует специального предварительного изучения раньше выделения сюжетов» [Пропп 1969: 15].

структур весьма пригодна заимствованная из информатики модель фрейма, заполнение слотов которого (обусловленное соответствующими фасетными значениями данного слота) встречается в разных фреймах и, более того, иногда отсылает к другому фрейму. Так, структура определенного мотива (~ мифологического образа, части обряда и т. д.) может в качестве конструктивного элемента включать, например, некий предмет или признак, который используется также в других мотивах, а кроме того, способен выступать самостоятельной мотивообразующей доминантой, т. е. циркуляция «семантических единиц» (*семантем*) между функциями смыслообразования и смыслоразличения имеет двусторонний характер.

Континуальность материала, как и межуровневые переходы его структурных элементов, затрудняют их каталогизацию, поскольку каталог подразумевает твердую рубрикацию, хотя бы и самую простую — без нее любой указатель, кроме алфавитного, вообще непригодного для сложных конструкций и полиэтнического материала, утрачивает свои навигационные возможности. Целевая установка указателей — быть лоциями в море фольклорных записей, которые уже к концу XIX в. становятся трудноучитываемыми без вспомогательных средств; другая их функция — присваивать каталогизируемым единицам постоянные индексы, упрощающие содержательное и структурное сопоставление текстовых фрагментов — в первую очередь для установления их родства или типологического подобия.

Обычно указатели имеют двухуровневую, реже трехуровневую композицию и включают несколько тематических подразделений, которые состоят из перечней последовательно располагаемых единиц, часто снабженных еще и горизонтальными пересылками. Соседство единиц может определяться их сходством (сюжетным, персонажным и пр.), по этой линии они могут образовывать группы, не обязательно разграничиваемые и формализуемые; иногда появляется еще один уровень — внутренняя покомпонентная роспись основных единиц (скажем, помотивная, как в AaTh). Таким образом, модель подобных каталогов опирается на иерархическую классификацию структурных элементов из расписываемых текстов, что предполагает установление разноуровневых системных отношений между данными элементами. Отсюда следует, что фольклорно-мифологические традиции народов мира можно представить как своего рода топологическое пространство, систему взаимосвязанных и группируемых сущностей — какими бы причинами эти сходения и связи ни объяснялись¹⁴.

Добавлю, что представление о системных связях внутри континуума каталогизируемых единиц является источником идеи составления более строгих, структурных указателей — как специализированных, так и общих¹⁵. Необходимо устранить в существующих указателях избыточную синонимию сюжетных звеньев, выявить среди них доминантные и сопутствующие мотивы, найти алгоритмы для описания сюжетов несказочной прозы и других разновидностей фольклорного повествования, выявить «интегральные поля» для

¹⁴ Другая форма их представления — «географическая», в виде карт и атласов; см. атлас Дж. П. Мёрдока [Murdock 1967; 1981] и карты Ю. Е. Берёзкина [2016; 2021: 42–47].

¹⁵ См. общее обсуждение в [Рафаева 2006], а также [Мелетинский и др. 2001: 29–33].

сюжетно-мотивных конгломератов разных жанров и взаимодействия жанров через общие «поля» мотивного фонда и т. д. [Неклюдов 2006]. Вообще идея создания некоей общей структуры, обеспечивающей навигацию по всем существующим указателям, связывающей их как «по вертикали», так и «по горизонтали», остается актуальной и, вероятно, практически реализуемой.

Из сказанного вытекает идея «семантической дополнительности», благодаря которой некоторые «темные» тексты народной культуры или их элементы могут быть поняты лишь при привлечении данных, заимствованных из других традиций (в том числе отдаленных). К приему подобной «семантической (~ типологической) реконструкции» фольклористы прибегают достаточно регулярно, причем речь может идти не только о вариантах, сохраняющих общую гипотетическую праформу, но также о текстах, генетически не связанных друг с другом, но возникших вследствие реализации одной и той же нарративной модели [Неклюдов 2011: 14–29].

6

Надеюсь, вышеприведенными заметками я в достаточной мере обосновал свою «эссенциалистскую» позицию. В заключение — пара совсем уж общих соображений.

Культура есть продукт коммуникации и тотального семиозиса. Она не существует вне наделения всего окружающего религиозно-магическими, аксиологическими, эстетическими, символическими и прочими значениями, вне декодирования, сохранения и трансмиссии этих значений. Она — не в рукотворных изготовленияах, не в производимых звуках или движениях, не в объектах и состояниях равнодушной природы, а в головах людей, в которых и между которыми протекают процессы осмысливания и считывания значений. Однако у самого развития культуры нет ни цели, ни смысла, и в этом плане она подобна биологической жизни¹⁶, хотя не будем забывать, что все наши «биологические» аналогии — не более чем метафоры, тогда как сами культурные тексты и традиции к биологии прямого отношения не имеют [Steiner, Davydov 1977; Уорнер 2005: 25–27].

Тем не менее мир культуры обнаруживает известную систематичность — и в синхронии, и в диахронии. Он явно управляется какими-то законами, в полной мере выявить и описать которые у нас пока нет возможности, но, надо надеяться, мы на пути к обретению адекватного им аналитического инструментария¹⁷.

О проективных же отношениях наших познавательных матриц и рассматриваемого материала надо сказать отдельно. Для меня все упоминаемые в статье понятия и определения (включая *мотив*, *сюжет*, *традиция* и т. д.), как

¹⁶ Ср. эссе [Зорин 2015]. Вспомним также замечание А. ван Геннепа о том, что фольклористика — это наука биологическая, а не историческая [Van Gennep 1924: 20–21 et passim].

¹⁷ Согласно Э. Хартленду, человеческое мышление построено по единым законам, и духовная культура разных народов строится вокруг одинаковых мотивов и сюжетов (я бы сказал, одинаковых ментальных моделей); в основе всех фольклорных произведений — от мифов и легенд до сказок и быличек — лежат одни и те же универсальные сюжеты (опять-таки, точнее, универсальные модели); задача фольклориста — выявить эти законы и на их основе составить представление об устройстве человеческого сознания [Hartland 1891: 333–334].

и другие, не приведенные в этом тексте, суть не онтологические (имманентные, «природные») данности «объективной реальности», а конвенционально устанавливаемый исследовательский аппарат, используемый для изучения материала. Если модель, создаваемая с помощью этого инструментария, описывает этот материал в достаточной степени полно и непротиворечиво, а также если она и далее продолжает сохранять свой эпистемологический потенциал, значит, ее следует признать адекватной познаваемому предмету; что же касается объективного существования самих этих структур в «реальной действительности», то его я обсуждать отказываюсь¹⁸.

Литература

- Березкин 2016 — *Березкин Ю. Е.* Ареальное распределение фольклорно-мифологических мотивов // История и математика: Анализ и моделирование социально-исторических процессов / Ред. С. Ю. Малков, Л. Е. Гринин, А. В. Коротяев. М.: КомКнига; URSS, 2016. С. 205–232.
- Березкин 2021 — *Березкин Ю. Е.* Макроистория и большие данные в мифологии и фольклоре // Шаги / Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 28–52.
- Богатырев, Якобсон 1971 — *Богатырев П. Г., Якобсон Р. О.* Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 369–383.
- Еськов 2007 — *Еськов К.* «Криптуха, сэр!..» // Компьютерра. 2007. 13 марта. № 10 (678). С. 36–39. [Цит. по электрон. версии]. URL: <https://old.computerra.ru/310720>.
- Жирмунский 1974 — *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974.
- Зорин 2015 — *Зорин И.* Дарвинизм культурной эволюции // Перемены: Толстый веб-журнал. 2015. 20 дек. URL: <https://www.peremeny.ru/blog/18981>.
- Лихачев 1989 — *Лихачев Д. С.* О филологии. М.: Высш. школа. 1989.
- Лотман 1976 — *Лотман Ю. М.* Литературоведение должно быть наукой // Вопросы литературы. 1967. № 1. С. 90–100.
- Мелетинский 1974 — Мелетинский Е. М.* Структурная типология и фольклор // Контекст — 1973 / Ред. кол.: А. С. Мясников и др. М.: Наука, 1974. С. 329–346.
- Мелетинский 1977 — Мелетинский Е. М.* К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике // Семиотика и художественное творчество / Отв. ред. Ю. Я. Барабаш. М.: Наука, 1977. С. 152–170.
- Мелетинский 2018 — Мелетинский Е. М.* Миф и историческая поэтика: Избранные статьи. Воспоминания. М.: РГГУ, 2018.
- Мелетинский и др. 2001 — *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С., Сегал Д. М.* Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001.
- Мелетинский и др. 2010 — *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С.* Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010.
- Неклюдов 2006 — *Неклюдов С. Ю.* Указатели фольклорных сюжетов и мотивов: к вопросу о современном состоянии проблемы // Проблемы структурно-семантических указателей / Сост. А. В. Рафаева. М.: РГГУ, 2006. С. 31–37.

¹⁸ Прочитав в ранней юности «Критику чистого разума» (и, очевидно, разобравшись в ней в меру умственных возможностей этого возраста), я сразу согласился стать агностиком и в течение последующей жизни не имел поводов пересматривать данную позицию.

- Неклюдов 2011 — Неклюдов С. Ю. Мифологическая традиция и мифологические модели // Вестник РГГУ. Сер. Филологические науки. Литературоведение и фольклористика. 2011. № 9(71)/11. С. 11–33.
- Неклюдов 2015 — Неклюдов С. Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015.
- Неклюдов 2019 — Неклюдов С. Ю. Умное число: подсчеты и количественные оценки в фольклористике // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 2. № 1. 2019. С. 12–16.
- От редакции 1965 — От редакции // Труды по знаковым системам. [Вып.] 2 / Отв. ред. Ю. Лотман. Тарту: [б. и.], 1965. С. 5–8. (Ученые записки Тартуского гос. ун-та; Вып. 181).
- Пропп 1969 — Пропп В. Я. Морфология сказки. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1969.
- Рафаева 2006 — Проблемы структурно-семантических указателей / Сост. А. В. Рафаева. М.: РГГУ, 2006.
- Уорнер 2005 — Уорнер Э. Э. Владимир Яковлевич Пропп и русская фольклористика. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.
- Lyotard 1971 — Lyotard J.-F. Discours, figure. Paris: Klincksieck, 1971.
- Hartland 1891 — Hartland E. S. The science of fairy tales: An inquiry into fairy mythology. London: Walter Scott, 1891.
- Mannhardt 1875 — Mannhardt W. Wald- und Feldkulte. 1. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen. Berlin: Gebrüder Borntraeger, 1875.
- Murdock 1967 — Murdock G. P. Ethnographic atlas: A summary. Pittsburgh: The Univ. of Pittsburgh Press, 1967.
- Murdock 1981 — Murdock G. P. Atlas of world cultures. Pittsburgh: The Univ. of Pittsburgh Press, 1981.
- Steiner, Davydov 1977 — Steiner P., Davydov S. The biological metaphor in Russian formalism: The concept of morphology // SubStance. Vol. 6/7. No. 16. 1977. P. 149–158.
- Van Gennep 1924 — Van Gennep A. Le folklore. Croyances et coutumes populaires françaises. Paris: Librairie Stock, 1924.

Сокращения

- AaTh — The types of the folktale: A classification and bibliography: Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC; 3) / Trans. and enl. by S. Thompson. Helsinki, 1981. (Folklore Fellows Communications; 184).

References

- Berezkin, Yu. E. (2016). Areal'noe raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov [Areal distribution of folklore and mythological motifs]. In S. Iu. Malkov, L. E. Grinin, & A. V. Korotaev (Eds.). *Istoriia i matematika: Analiz i modelirovanie sotsial'no-istoricheskikh protsessov* (pp. 205–232). KomKniga; URSS. (In Russian).
- Berezkin, Yu. E. (2021). Makroistoriia i bol'shie dannye v mifologii i fol'klоре [Big history and big data in mythology and folklore]. *Shagi/Steps*, 7(2), 28–52. (In Russian).
- Bogatyrev, P. G., & Jakobson, R. O. (1971). Fol'klор kak osobaia forma tvorchestva [Folklore as a special form of creation]. In P. G. Bogatyrev. *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* (pp. 369–383). Iskusstvo. (In Russian).
- Es'kov, K. (2007, March 13). “Kriptukha, ser!..” [“‘Krypto’, sir!..”]. *Komp'iuterra*, 2007(10(678)), 36–39. (In Russian).
- Hartland, E. S. (1891). *The science of fairy tales: An inquiry into fairy mythology*. Walter Scott.
- Likhachev, D. S. (1989). *O filologii* [About philology]. Vysshiaia shkola. (In Russian).

- Lotman, Yu. M. (1976). Literaturovedenie dolzhno byt' naukoj [Literary studies should be science]. *Voprosy literatury*, 1967(1), 90–100. (In Russian).
- Lyotard, J.-F. (1971). *Discours, figure*. Klincksieck. (In French).
- Mannhardt, W. (1875). *Wald- und Feldkulte I. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen*. Gebrüder Borntraeger. (In German).
- Meletinskii, E. M. (1974). Strukturnaia tipologiia i fol'klor [Structural typology and folklore]. In A. S. Miasnikov, et al. (Eds.). *Kontekst — 1973* (pp. 329–346). Nauka. (In Russian).
- Meletinskii, E. M. (1977). K voprosu o primeneniі strukturno-semioticheskogo metoda v fol'kloristike [On the problem of application of the structural-semiotic method in folklore studies]. In Iu. Ia. Barabash (Ed.). *Semiotika i khudozhestvennoe tvorchestvo* (pp. 152–170). Nauka. (In Russian).
- Meletinskii, E. M. (2018). *Mif i istoricheskaja poetika: Izbrannye stat'i. Vospominaniia* [Myth and historical poetics: Selected papers. Memoirs]. RGGU. (In Russian).
- Meletinskii, E. M., Nekliudov, S. Yu., Novik, E. S., & Segal, D. M. (2001). *Struktura volshebnoi skazki* [Structure of the fairy tale]. RGGU. (In Russian).
- Meletinskii, E. M., Nekliudov, S. Yu., & Novik, E. S. (2010). *Istoricheskaja poetika fol'klora: ot arkhajki k klassike* [Historical poetics of folklore: from archaic to classic]. RGGU. (In Russian).
- Murdock, G. P. (1967). *Ethnographic atlas: A summary*. The Univ. of Pittsburgh Press.
- Murdock, G. P. (1981). *Atlas of world cultures*. The Univ. of Pittsburgh Press.
- Nekliudov, S. Yu. (2006). Ukazateli fol'klornykh siuzhetov i motivov: k voprosu o sovremennom sostoianii problemy [Indexes of folklore types and motifs: On the contemporary condition of the problem]. In A. V. Rafeeva (Ed.). *Problemy strukturno-semanticheskikh ukazatelei* (pp. 31–37). RGGU. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2011). Mifologicheskaja traditsiia i mifologicheskie modeli [Mythological tradition and mythological models]. *Vestnik RGGU. Ser. Filologicheskie nauki. Literaturovedenie i fol'kloristika*, 2011(9(71)/11), 11–33. (In Russian).
- Nekliudov, S. Iu. (2015). *Poetika epicheskogo povestvovaniia: prostranstvo i vremia* [Poetics of epic narrative: Space and time]. Forum. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2019). Umnoe chislo: podsčety i kolichestvennye otsenki v fol'kloristike [The clever number: Calculation and quantitative methods in folklore studies]. *Fol'klor: struktura, tipologiia, semiotika*, 2(1), 12–16. (In Russian).
- Ot redaktsii [Editorial note] (1965). In Yu. Lotman (Ed.). *Trudy po znakovym sistemam* (Vol. 2, pp. 5–8). [S. I.]. (In Russian).
- Propp, V. Ia. (1969). *Morfologiia skazki* [Morphology of the fairy tale]. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka". (In Russian).
- Rafeeva, A. V. (Ed.). (2006). *Problemy strukturno-semanticheskikh ukazatelei* [Problems of structural-semantical indexes]. RGGU. (In Russian).
- Steiner, P., & Davydov, S. (1977). The biological metaphor in Russian formalism: The concept of morphology. *SubStance*, 6/7(16), 149–158.
- Van Gennep, A. (1924). *Le folklore. Croyances et coutumes populaires françaises*. Librairie Stock. (In French).
- Uorner = [Warner], E. E. (2005). *Vladimir Iakovlevich Propp i russkaia fol'kloristika* [Vladimir Yakovlevich Propp and Russian folklore studies]. Izdatel'stvo SPbGU. (In Russian).
- Zhirmunskii, V. M. (1974). *Tiurkskii geroicheskii epos* [Turkic heroic epic]. Nauka. (In Russian).
- Zorin, I. (2015, December 15). Darvinizm kul'turnoi evoliutsii [Darwinism in cultural evolution]. *Peremeny: Tolsty veb-zhurnal*. <https://www.peremeny.ru/blog/18981>. (In Russian).

Информация об авторе

Сергей Юрьевич Неклюдов

*доктор филологических наук
профессор, Лаборатория
теоретической фольклористики,
Школа актуальных гуманитарных
исследований, Российская
академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
профессор, Центр типологии
и семиотики фольклора, Российский
государственный гуманитарный
университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва,
Миусская пл., д. 6
Тел.: +7 (495) 250-69-31
✉ sergey.nekludov@gmail.com*

* * *

Information about the author

Sergey Yu. Nekliudov

*Dr. Sci. (Philology)
Professor, Center for Theoretical
Folklore Studies, School for Advanced
Studies in the Humanities, The Russian
Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
Professor, Centre for Typological and Semiotic
Folklore Studies, Russian State University
for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow,
Miusskaya Sq., 6
Tel.: +7 (495) 250-69-31
✉ sergey.nekludov@gmail.com*

Ю. Е. Березкин

ORCID: 0000-0001-6001-7339

✉ berezkin1@gmail.com

*Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
(Россия, Санкт-Петербург)*

МАКРОИСТОРИЯ И БОЛЬШИЕ ДАННЫЕ В МИФОЛОГИИ И ФОЛЬКЛОРЕ

Аннотация. Миллионы опубликованных фольклорно-мифологических текстов содержат информацию о прошлом, сопоставимую по объему и значимости с материалами археологии и других исторических дисциплин. Сведения о прошлом содержатся не в самих текстах, а в мировом распределении выделенных мотивов, ареалы которых (около 3000) прослежены. Анализ этих данных не входит в задачу фольклористики. Речь идет об особой исторической дисциплине, не имеющей пока устойчивого обозначения. Исторический процесс обусловлен развитием идей и обменом информацией между сообществами. Статистическая обработка десятков тысяч эпизодов повествований и мифопоэтических образов позволяет оконтурить сферы коммуникации, относящиеся к разным эпохам и лишь частично совпадающие с распространением языковых семей, конфессий и империй. Для Евразии (с Северной Африкой) с помощью факторного анализа выделены три модели трансконтинентальных контактов. Это деление на восток и запад (космологические и этиологические мотивы; Кавказ и Средняя Азия близки Европе; время — не позже античности); на север и юг (сказка о животных, частично волшебная сказка; Восточная Европа сходна с Сибирью; на юге передача фольклора в том числе через письменные тексты; не позже середины I тыс. н. э.); противопоставление зоны влияния христианства зоне ислама и Великой степи; волшебная и бытовая сказка, анекдоты; позднее Средневековье — начало Нового времени).

Ключевые слова: мифология и фольклор, большие данные в гуманитарных науках, стадиализм, Стит Томпсон, устные традиции как исторический источник, сферы коммуникации

Благодарности. Работа выполнена по проекту РНФ 21-18-00232 «Мотивы и сюжеты древневосточных письменных памятников в сравнительно-исторической перспективе». Благодарю А. Г. Козинцева за критические замечания к тексту и Е. Н. Дувакина как соавтора Аналитического электронного каталога фольклора и мифологии мира. Более же всего я признателен Сергею Юрьевичу Неклюдову, написавшему весьма критический отзыв на первый вариант этой

статьи. Критика, несомненно, пошла на пользу, хотя исправить все недостатки я, конечно, не мог.

Для цитирования: Березкин Ю. Е. Макроистория и большие данные в мифологии и фольклоре // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 28–52. https://doi.org/*****

Статья поступила в редакцию 18 января 2021 г.

Принято к печати 3 февраля 2021 г.

Shagi / Steps. Vol. 7. No. 2. 2021
Articles

Yu. E. Berezkin

ORCID: 0000-0001-6001-7339

✉ berezkin1@gmail.com

*Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera), Russian Academy of Sciences
(Russia, Saint Petersburg)*

BIG HISTORY AND BIG DATA IN MYTHOLOGY AND FOLKLORE

Abstract. The volume and value of information on the past that millions of published folkloric and mythological texts contain are comparable with the data provided by other historical disciplines. The source of this information is not the narratives' content but the data on the area spread of ca. 3000 motifs that are selected at the moment. Analysis of these data is outside of the research interests of folklore studies *sensu stricto*, and the corresponding historic discipline has not yet acquired a recognized designation. The historic process depends on the development of ideas and on routes of information exchange between groups of people. Statistical processing of tens of thousands of narrative episodes and mythopoeic concepts helps to reveal interaction spheres that existed in different epochs and only partly overlapped with the spread of language families, empires and religions. Applying factor analysis, three models of transcontinental information exchange in Eurasia (with North Africa) are described. The first one is West vs. East, with the Caucasus and the Trans Caspian region being similar to Europe (cosmological and etiological motifs computed; the Roman time and earlier). The second model selects North vs. South (tales of magic and animal tales; Eastern Europe is similar to Siberia, transmission of stories also through literary texts in the South, A. D. 500–900 as *terminus ante quem*). The third model

divides Eurasia along the line between the Christian and the Islamic plus the Great Steppe interaction spheres; tales of magic, realistic tales, anecdotes; the Caucasus is similar to Mongolia and the Near East; such a division fits best the cultural situation at ca. A. D. 1500.

Keywords: mythology and folklore, big data in the humanities, stadialistic perception of evolution, Stith Thompson, oral traditions as a source of historic data, interaction spheres

Acknowledgements. This paper was financially supported by the Russian Science Foundation (RSF), grant No. 21-18-00232 “Plots and Motifs of the Ancient Near Eastern Literatures in a Comparative-Historical Perspective”. I wish to thank Alexander Kozintsev for his corrections and suggestions and Evgeny Duvakin with whom I share the authorship of the Analytical Electronic Catalogue of Folklore and Mythology. Most of all, however, I am grateful to Sergey Neklyudov who wrote a very critical review of the first version of this article. That helped me, hopefully, to make my text more logical and less self-assured, though not perfect, of course.

To cite this article: Berezkin, Yu. E. (2021). Big history and big data in mythology and folklore. *Shagi / Steps*, 7(2), 28–52. (In Russian). https://doi.org/*****.

Received January 18, 2021

Accepted February 3, 2021

В статье отражен весьма субъективный и односторонний взгляд на исследование фольклора. Это можно сказать о любой публикации, выходящей за рамки описания и анализа конкретного материала. Однако в данном случае ситуация серьезнее. Автор больше четверти века работает с традиционными нарративами, но при этом ни фольклористом, ни мифологом себя не считает и смотрит на фольклористику со стороны.

Поскольку я все же прочитал и законспектировал десятки тысяч традиционных нарративов, на протяжении многих лет мне приходилось отвечать на один и тот же вопрос. Его задавали как люди далекие от любого гуманитарного знания, так и те, кто связан с различными историческими дисциплинами. Вопрос следующий: почему у разных народов мира встречаются одинаковые фольклорные сюжеты и сходные мифопоэтические образы? Гораздо реже спрашивали о другом: неужели правда, что какие-то образы или сюжеты не распространены повсеместно? Например, те, кто знакомы с замечательным исследованием Е. М. Мелетинского [1979] о вороне как герое палеоазиатского мифологического эпоса, бывали удивлены, узнав, что в Евразии за пределами Берингоморского региона обаятельный и отталкивающий образ чукотско-камчатского трикстера практически не известен. Или что заяц в тропической Африке — это вовсе не трус, которого приводит в истерику упавший с дерева листик, а пожиратель несчастных крокодилят и коварный хищник, который охотится за птенцами.

Фольклористы вопросами сходства и различия региональных фольклорных традиций если и занимались, то лишь на заре становления своей науки. Почти полвека назад выдающийся российский лингвист Г. А. Зограф опубликовал сборник переводов индийских сказок и в предисловии перечислил основные гипотезы, имевшие целью объяснить сходство сказочных сюжетов у разных народов [Зограф 1976: 4–7]. Чтобы не придумывать самому, воспользуюсь его резюме.

Мифологическая теория, возникшая во времена Я. Гримма и М. Мюллера, видела истоки сказочного фольклора в мифологии. Сама же эта мифология отражала раннее индоевропейское состояние языка и культуры.

Миграционная теория, ведущая начало от Т. Бенфея, «родины сказок» предполагала Индию, откуда сюжеты распространились в Переднюю Азию и Европу — в значительной мере через письменную традицию.

«Этнографическая» теория, в основе которой лежат труды Дж. Фрэзера, видела в фольклорных сюжетах и образах, характерных для цивилизаций Передней Азии и Европы, отражение некогда повсеместно распространенных первобытных форм быта, верований и социальных отношений.

Еще одну теорию, выглядевшую в 1970-е годы наиболее современной, Зограф связывал с именем В. Я. Проппа. Она соединила стадиалистский подход к развитию культуры (от первобытности к классовому обществу) со структурным методом в описании сюжетов волшебной сказки.

Почвой для возникновения этих и других теорий стало обнаруженное в XIX в. сходство сказочных повествований в пределах юго-западной половины Евразии и Северной Африки. Оно было объяснено как результат либо распространения сюжетов из определенного региона (в данном случае Южной Азии), либо преобразования первобытных и древних традиций — утраты ими связи с мировоззренческими корнями, их слияния и смешения.

Логичным следствием накопления материала и обнаружения среди нарративов более или менее устойчивых вариантов, зафиксированных у разных народов Европы, Азии и Северной Африки, стало сложение систематики сказочных сюжетов. Основу сказочного указателя заложил, как известно, А. Аарне [Aarne 1910], но ведущую роль сыграл С. Томпсон. Судя по его основной работе «The Folklore» [Thompson 1946], фольклор «Западной цивилизации» (к которой Томпсон относил Индию, но не Японию и Китай) и «первобытный» фольклор остального мира являлись для него явлениями разного порядка. Томпсон прекрасно знал источники по устным традициям как Европы и Южной Азии, так и Северной Америки, но почти ничего не знал о Сибири и Центральной Азии. Это позволяло ему воспринимать «Западную цивилизацию» и первобытную Америку как изолированные миры. Каждый из них однороден и стабилен, а их развитие и возможные доисторические связи выведены за рамки исследования, посвященного исключительно типологии. Томпсон был филологом и литературоведом, отдаленное прошлое его не интересовало, а история сводилась к истории письменной. Во второй четверти XX в. она была уже в основном известной.

Еще до Второй мировой войны и, безусловно, к середине XX в. созданные Томпсоном указатели фольклорных сюжетов и мотивов приобрели нормативный статус. Примерно в это же время прекратила существование так

называемая финская школа в фольклористике. Ее представителей интересовала история отдельных сюжетов, время и место появления которых они стремились определить. Когда бесперспективность подобных попыток сделалась очевидной, данное направление сошло со сцены и типологический подход к фольклору стал общепринятым [Jason 1970].

Однако сама по себе типология не может быть целью. Это всегда инструмент для решения каких-то задач.

Исследователям известно, что факты фольклора, мифологии и культуры в целом не распространены равномерно по миру. Картографирование таких фактов в масштабе отдельной местности, области, региона или всей планеты — задача весьма трудоемкая, но по сути простая, если не примитивная. Значительная часть сведений по фольклору и мифологии не только Европы, но и мира, за исключением Южной Америки, стала доступной еще до Первой мировой войны. Накопленного к тому времени материала хватило бы, чтобы оконтурить ареалы распространения сотен мотивов и сопоставить их как друг с другом, так и с природными и социокультурными факторами. К началу же последней четверти прошлого века полноценную базу данных мирового фольклора с акцентом на ареальном распространении выделяемых аналитических единиц, безусловно, можно было создать. Даже без современной компьютерной техники подобная задача была бы пусть и несколько трудоемкой, но решаемой. Крупнейшие мировые научные центры обладали достаточными ресурсами, чтобы мобилизовать для этого несколько десятков сотрудников — а больше и не требуется.

Однако ничего подобного не случилось. Это значит, что фольклористов данная тема не слишком интересовала, а соответствующая информация для проводимых ими исследований не была критически важной. К концу XX в. кардинальные изменения информационного фона, связанные с глобализацией, с быстрыми изменениями этнокультурной карты и социальной структуры вывели картографирование традиционных нарративов на далекую периферию исследований, сосредоточившихся теперь на новом явлении, именуемом пост-фольклором.

Как следствие миллионы фольклорно-мифологических текстов, записанных ранее середины XX в. и опубликованных на десятках языков, оказались почти невостребованными. Вернутся ли к ним сами фольклористы или нет — вопрос не очень существенный. Важно, что этот массив данных имеет колоссальное значение для другой науки. Ее серьезным дефектом является отсутствие признанного наименования. Можно лишь сказать, что к фольклористике она относится примерно так же, как популяционная генетика к медицинским исследованиям или глубокая компаративистика к лингвистической типологии. Подобные метафоры приблизительны, но суть дела в том, что один и тот же исходный материал может быть использован в разных целях ради получения совершенно разной информации. Назовем эту науку корпусной фольклористикой, хотя такое название не вполне отражает суть дела. Так или иначе, данная дисциплина является исторической и стоит в одном ряду с археологией, популяционной генетикой и отдельными направлениями в языкознании, но имеет лишь косвенное отношение как к современной культурной антропологии, так и к современной фольклористике.

Корпусная фольклористика на фоне представлений об истории

Фольклористика возникла примерно тогда же, когда сформировалась первая научная концепция эволюции общества и культуры — классический эволюционизм в форме стадиялизма.

Стадиялизм, т. е. видение эволюции как закономерного восхождения общества по определенным ступеням (для некоторых мыслителей — плавное, для большинства — скачкообразное), обычно связывается с основоположниками эволюционизма — Л. Г. Морганом, Э. Тайлором и их современниками в третьей четверти XIX в. Стадиялизм имел прочные корни в европейской философской традиции и развивал восходящую к античности идею Великой цепи бытия — линейной иерархии существ от мертвой материи до божественного абсолюта [Лавджой 2001; Хлуднева 2003]. Знаковой публикацией, знаменующей окончание эпохи господства стадиялизма, стала статья Ф. Боаса, подготовленная на основе доклада, сделанного на сессии Американской ассоциации содействия развитию науки [Boas 1896]. Боас писал ясно и просто, его доказательства «ограниченности сравнительного метода» очевидны и неопровержимы. В начале XX в. Боас и его ближайшие ученики занимали ведущие позиции в культурной антропологии, так что их мнение относительно стадиялизма не могло быть проигнорировано.

Отметив несоразмерность масштабных теоретических построений стадиялистов тем отрывочным и ненадежным сведениям, на которые они опирались, Боас собственной интерпретации истории, однако, не предложил. В результате отказ от стадиялизма в антропологической мысли оказался равным отказу от исторической проблематики как таковой. В Америке ведущие позиции занял психологизм — уподобление культур личностям с особым вниманием к условиям воспитания и взросления их представителей. В Великобритании возник функционализм — изучение культуры в том виде, как она существует здесь и сейчас. Прошлое было оставлено археологам, которые еще только накапливали минимально необходимые для обобщения данные.

Образ прошлого как неумолимого перехода от дикости к варварству и от варварства к цивилизации с конца XIX в. не декларировался открыто, но нельзя сказать, что он вовсе исчез. Так, диффузионистов интересовали частные культурные комплексы и межрегиональные параллели, но они делили прошлое на те же самые основные эпохи, что и эволюционисты. И это касалось не только материального производства и социально-экономических отношений, но и духовной культуры. Л. Фробениус относил искусство коренных жителей Африки и Америки к одному кругу явлений и рассматривал вместе [Фробениус 2016]. Даже великие основоположники разных вариантов неэволюционизма — Г. Чайлд в Англии, Л. Уайт и Дж. Стьюард в Соединенных Штатах, ушедшие далеко вперед от Морган или Маркса, — продолжали воспринимать историю как пусть и неравномерное, но неумолимое движение вверх.

И они вовсе не ошибались. В каком-то смысле, если не вдаваться в подробности, прав был даже Морган. Поэтому задавшись целью искоренить понятия дикости, варварства и цивилизации, мы вряд ли бы преуспели — они давно вошли в обыденное сознание, отражая некоторые самые общие представления об эволюции человечества. В конце XX в. представление об универсальном и

необратимом развитии от простого к сложному даже получило поддержку и породило интерес к макроистории. Благодаря успехам археологии накопление фактических данных о периодах прошлого, которые письменными источниками не освещены или освещены фрагментарно, показало, что интуитивное ощущение ускоряющегося прогресса в развитии общества и культуры опирается на конкретные данные. Именно об этом свидетельствуют разнообразные параболические графики, отражающие усложнение технологии и социополитической организации от нижнего палеолита до современности [Коротаев 2003; Korotayev, Grinin 2012; Peregrine 2001; 2003; Peregrine et al. 2004], равно как и соответствующим образом подобранные примеры из области этнографии и археологии [Flannery, Marcus 2012].

Все это правда, но не вся правда.

До середины XX в. специалисты в основном полагали, будто предками современного человечества являлись неандертальцы или что отдельные расы независимо произошли от разных групп гоминид. О генетике было известно меньше, чем о позднем дриасе и тектонике плит. О времени заселения Океании и Нового Света можно было скорее гадать, нежели спорить. Временной горизонт образованных европейцев и американцев не простирался далее Хеопса и Хаммурапи. Для филологов и этнографов античность обычно являлась последней эпохой, которая воспринималась как нечто реальное, а глубже неолита начиналась вовсе туманная первобытность, репрезентированная в современности то ли австралийскими аборигенами, то ли суматранскими кубу. Даже если у отдельных исследователей были другие мнения, представление о единой линии эволюции преобладало. В такой ситуации выглядит естественным стремление рассматривать фольклор и мифологию либо вообще вне конкретного исторического фона, либо как отражение перехода от усредненной первобытности к тому миру, в котором существуют иерархически организованные сложные общества.

Однако открытия археологов, сделанные на протяжении последних 50 лет, показывают, что социальная эволюция лишь при взгляде с луны есть последовательная смена форм производства и политической организации. Изменив масштаб, мы видим скорее множественные пульсации, эксперименты. Многие из них не имели последствий. На ход любого социоэкономического процесса влияет множество обстоятельств, включая такие, которые для него побочны, случайны, но в отсутствие любого из которых выход общества на новый стабильный уровень не осуществится. Подобная возможность бывала реализована лишь в исключительных случаях, причем возникавшие в результате культурные формы не могли не оказаться различными. Об этом можно судить, сравнивая материалы Старого и Нового Света, Месопотамии и долины Инда, Китая и Европы, причем и в этих случаях развитие культуры не было вполне независимым, поскольку происходило на общей основе — даже предки южноамериканских индейцев утратили контакт со своими азиатскими родственниками максимум 20 тысяч лет назад. Из центров, где по тем или иным причинам переход к более высокому уровню сложности завершился успешно, новая норма распространялась на другие территории. При этом многие возникавшие в прошлом и известные по данным археологии общества не находят близких этнографических или исторических параллелей, подобно тому как далеко не все отряды, семейства и даже классы животных дожили до современности.

Здесь не место для археологического обзора, поэтому назову лишь немногие открытия последних десятилетий, подорвавшие представление об однозначной функциональной зависимости между способами производства и формами культуры. В Передней Азии строительство огромных монументальных сооружений (Гёбекли-Тепе), беспрецедентных по затратам труда не только для X тыс. до н. э., но даже для раннего энеолита, равно как и появление свойственных неолиту форм материальной культуры (Кёртик-Тепе) начались не позже, а несколько раньше появления производящего хозяйства [Kabukcu et al. 2021; Coşkun et al. 2010; Naklay, Gopher 2020; Özkaya 2009]. В Восточной Азии гончарство возникло не в неолите, как всегда думали, а в палеолите (примерно 16 тысяч лет назад), постепенно (скорее в форме знания о возможности создания сосудов, а не об их конкретной технологии) распространившись через Северную Евразию вплоть до Балтики [Jordan et al. 2016]. В Центральных Андах сооружение монументальных общественно-культурных центров началось около 3000 г. до н. э. силами небольших (несколько сотен человек) общин с донельзя простой материальной культурой [Березкин 2013]. Около 3200 г. до н. э. ирландский Бру-на-Бойн не уступал по размерам монументальным сооружениям додинастического Египта и далеко превосходил все, что в это время было в Европе [Roberts 2016], а около 4300 г. до н. э. почти все золото мира было представлено предметами, изготовленными мастерами культуры варна в Болгарии [Иванов, Аврамова 1997; Higham et al. 2008; Slavchev 2010].

Эти примеры не опровергают прогрессивной эволюции. Они лишь показывают ее неравномерный, а порой и пульсирующий характер и отсутствие явной зависимости между различными культурными проявлениями.

Возможности и задачи корпусной фольклористики

Учитывая разнообразие потенциальных воздействий на характер развития обществ и непредсказуемость их совокупного результата, изложенного выше следовало ожидать. Но не менее существенно еще одно обстоятельство, которое трудно учесть на основании данных археологии.

Представителям отдельных культур свойственны разные поведенческие стереотипы, которые человек усваивает в качестве члена коллектива [Tylor 1871: 1]. Модели поведения могут быть восприняты как от членов собственного коллектива, так и извне, если чужие стереотипы по какой-то причине становятся привлекательными. Именно поэтому культуры влияют друг на друга и взаимодействуют, характерные для них стереотипы унифицируются. Если же контакты отсутствуют, преобладающие формы реагирования на вызовы внешней среды перестают быть похожими. И поскольку разруха и порядок находятся в головах, то ход истории определяется прежде всего распространением идей. Идеи не возникают из ничего; природные, экономические и социальные условия, конечно, важны для их появления, но поведенческие стереотипы не являются всего лишь следствием этих условий — идеи восходят к другим идеям, заимствуются и воспроизводятся. Изучение фольклора и мифологии как достаточно автономной сферы культуры, которая со сферой жизнеобеспечения связана слабо, позволяет проследить обмен информацией между людьми, формирование и распад сфер взаимодействия, а следовательно, и каналы обмена идеями.

Любая культурная традиция консервативна и предполагает самокопирование, но несмотря на это меняется. Мифология и фольклор как часть традиции тоже консервативны и тоже развивались и обогащались. На это указывает сравнение региональных фольклорно-мифологических комплексов: представленный на африканской прародине современного человека — беден, характерные для Евразии и Америки — богаты и при этом неодинаковы [Березкин 2018; 2021]. Зафиксировать во времени момент появления новых образов и эпизодов нельзя, мы лишь можем определить вероятные области их раннего распространения. Но важно, что массовый генезис фольклорных форм мог происходить по той же модели, что и появление технологических открытий и новых форм организации общества. Большинство инноваций, скорее всего, не имели последствий, но некоторые — в силу тех или иных причин — имели. Центры подобных инноваций могли совпадать с центрами ускоренного социального и экономического развития, но могли и не совпадать. И если общество не развивается широким фронтом от одной стадии к другой, а эволюция имеет форму редких прорывов на новый уровень, то тем более трудно ожидать универсальных ступеней в эволюции фольклора. Это были неповторимые и непредсказуемые процессы — разные в разных регионах.

Как было сказано выше, фольклор и мифология представляют собой автономную сферу культуры, которая слабо взаимодействует со сферой жизнеобеспечения. Добавим подробностей к этому тезису.

На характер развития серьезно влияют религии, формы культа (М. Вебер показал это в «Протестантской этике и духе капитализма»), но наборы конкретных эпизодов и образов, которые содержатся в текстах, — вряд ли. Идет ли речь о повествованиях с установкой на достоверность или не имеющих таковой, о сакральных или профанных текстах — все они выступают в качестве знаков, но — целиком, а не на уровне составляющих элементов. Я бы не хотел доводить этот тезис до абсурда — возражения против него, разумеется, можно найти. Тем не менее вспомним, как скупо Б. Малиновский пересказал слышанные им от тробрианцев мифы (хотя спасибо ему и за это — других данных о тробрианской устной традиции нет). Основоположник функционализма справедливо подчеркивал, что для меланезийцев было важно не что им рассказывают, а кто, когда, как, при каких обстоятельствах [Малиновский 2004: 294–296].

Если для достижения обществом успеха форма и содержание устных повествований не слишком существенны, то и на повествования изменение внешних условий вряд ли сильно влияет. Поскольку затраты на воспроизводство фольклора пренебрежимо малы, повествования могут сохраняться неопределенно долго и содержать информацию о самых разных эпохах.

Слабая зависимость формы и содержания устных повествований от способов жизнеобеспечения и социальных отношений вызвана тем, что значение этой сферы культуры невелико. С позиции корпусной фольклористики фольклор и мифологию интересно изучать не потому, что они важны для носителей культуры, а именно потому, что они маргинальны по сравнению с устройством общества и с производственной сферой. Утрата традиционного фольклора нигде еще к упадку не приводила. Для современного человека мифы и сказки могут представлять интерес (иногда значительный) в качестве литературных

произведений — даром что анонимных. Этническим группам, занятым конструированием идентичности, фольклор служит источником для создания национальной легенды. Однако для потребителей фольклора в эпоху до превращения народных культур в объект изучения ритуальные практики, производство и социальные отношения наверняка были важнее. В пользу этого говорит в том числе и относительная редкость фиксации мифологических и сказочных нарративов в ранних письменных текстах, равно как и в иконографии.

Если иметь в виду содержание текстов и не касаться повествований, описывающих действительно имевшие место события, то устные традиции существовавшим историческим источником не являются. Вся содержащаяся в них информация об общественных отношениях, характере производства и бытовом поведении может быть получена на основе других материалов — более надежных и легких для изучения. Между тем фиксация и научная публикация традиционных текстов требуют немалой работы. Подобные затраты оправдываются лишь в том случае, если осуществляются ради решения крупной исследовательской задачи.

Некоторые ученые дореволюционной эпохи это сознавали. Цель своей деятельности они видели отнюдь не только в сохранении культурного наследия для будущих поколений. Подобная задача всегда присутствует, но она слишком обща и предполагает работу впрок — кто, как и когда воспользуется ее плодами и воспользуется ли вообще, неясно. Г. Н. Потанин во время экспедиций в Центральную Азию или В. И. Иохельсон и В. Г. Богораз на северо-востоке Сибири собирали фольклор не просто ради его сохранения, но и ради исследования масштабных и совершенно конкретных исторических проблем, далеко выходящих за рамки фольклористики; речь шла о сборе фактов для выявления дальних межрегиональных культурных связей. Определение времени и характера таких связей должно было внести вклад в изучение истории человечества — ни больше ни меньше.

Иохельсон и Потанин были правы. Историческим источником — причем ценнейшим и незаменимым — являются не сами по себе тексты, а совокупности выделяемых аналитиком элементов фольклора в разных традициях, контакты между которыми могли иметь место лишь в определенные периоды прошлого. Подобные межкультурные параллели — если они не единичны, но систематичны и многочисленны, — свидетельствуют о взаимодействии региональных традиций, которое во многом определяет ход исторического процесса. О нем можно судить и по данным других исторических дисциплин: археологии, популяционной генетики, компаративной лингвистики, а для поздних периодов также и по письменным документам. Практика, однако, показывает, что данные каждой из дисциплин редко вполне совпадают с данными остальных. Традиции в языке, в материальной культуре, в устных повествованиях, генетическая наследственность передаются разными путями и содержат информацию о разных процессах. Полную картину истории восстановить нельзя, мы лишь создаем схемы, отражающие динамику изменений выделенных фрагментов исторического процесса. Каждая схема односторонняя, но чем их больше, тем ближе общая картина реальности. Изучение фольклора и мифологии ценно тем, что эта категория данных независима от остальных и добавляет к общей картине дополнительное измерение.

Обработка массового материала по фольклору и мифологии позволяет выявить древние миграции и межрегиональные культурные связи. В XX в., особенно во второй его половине, этот аспект исторического процесса считался малозначимым. После Второй мировой войны его изучение не только не приветствовалось, но нередко и осуждалось. В XXI в. исследование миграций и культурных взаимодействий не вызывает принципиальных возражений, но и не получает особой поддержки. На Западе подобная тематика затрагивает интересы мощных групп влияния и многомиллионных масс. Люди от рождения равны, но культуры неравноценны, причем не только в отношении энергооборуженности или социополитической сложности. Поздние ученики Боаса заняли иную позицию, и к концу XX в. их мнение сделалось догмой. Однако Л. Уайт вряд ли ошибался, называя его противоречащим очевидности и здравому смыслу [Уайт 2004: 529].

Не являясь задачей традиционной фольклористики, реконструкция миграций и культурных взаимодействий представляет интерес для археологов, генетиков и лингвистов-компаративистов, которые занимаются тем же, но на других материалах. Есть лишь один аспект наших исследований, который с традиционной фольклористической проблематикой соприкасается, — эпохальная датировка отдельных фольклорных явлений. Она возможна далеко не всегда, а соответствующие оценки весьма приблизительны, но все же основаны на проверяемых фактах, а не на интуиции.

На протяжении многих десятилетий фольклористы (редко ведущие, чаще провинциальные) оценивали отдельные жанры, сюжеты и образы как исключительно древние (архаичные, «относящиеся к первобытной эпохе» и т. п.). Благодаря картографированию почти трех тысяч мотивов, выделенных из десятков тысяч текстов и классифицированных тематически, удастся определить время распространения некоторых эпизодов и образов и связать такие процессы с определенными регионами. В перспективе открывается возможность проследить — пусть пунктирно и приблизительно — процесс осмысления людьми окружающей действительности за последние 70 тысяч лет.

Методы анализа данных

Ни один записанный текст не повторяет другой до подробностей, мелкие расхождения могут быть значимы, любые детали — какие именно, никто заранее не определит — способны оказаться ключом к решению какой-то задачи. Картографирование сюжетов и мотивов в масштабе континента, страны, провинции или отдельной местности может выявить закономерности, отражающие неизвестные в данный момент процессы. В этом смысле наше направление открывает перспективу исследований на многие десятилетия.

Однако в первом приближении необязательно обрабатывать миллионы текстов — десятков тысяч достаточно. На сегодняшний день при составлении нашей базы данных использовано 60–70 тысяч [Березкин, Дувакин б. д.] Основной аналитической единицей служит, тем не менее, не текст, а выделенный на основе совокупности текстов мотив. «Мотив» есть эпизод или образ, обнаруженный в двух или более традициях. «Традиция» есть совокупность текстов, зафиксированных в пределах определенной этноязыковой общности или территории.

Статус «мотива» может быть присвоен не только эпизодам и образам, но и типам персонажей, именам собственным, композиционным структурам повествований, устойчивым метафорам и сравнениям и т. п., хотя эти категории составляют небольшую часть материала. Простота или сложность мотива не имеет значения. Единственный критерий — характер ареала, в котором та или иная особенность зафиксирована. Если ареал ограничен, мотив представляет для корпусной фольклористики интерес, а если элемент текста встречается повсеместно или хаотически, заниматься им нет смысла. Ведь цель исследования — не совершенствование типологии повествований и представлений, а извлечение исторической информации из их совокупности. Информацию же о прошлом несут только те элементы текстов, которые встречаются на одних территориях, но отсутствуют на других.

Мотивы — это выжимки из содержания текстов. Формулировки мотивов должны быть краткими. Только в этом случае допустимо утверждать, что данный мотив действительно присутствует во всех заявленных текстах и, соответственно, может быть использован для статистической обработки. Встретив текст, в котором есть только часть характерных для мотива особенностей, следует либо поправить формулировку, либо выделить еще один мотив, не совпадающий полностью с существующим. Корреляционная таблица встречаемости мотивов в традициях состоит из единиц и нулей, в ней не может быть ничего «примерно похожего», не может быть 0,8 или 0,2. Краткость формулировок позволяет судить о наличии определенных мотивов в том числе и в схематично изложенных текстах (если, конечно, соответствующие эпизоды в них не пропущены вовсе).

Особо отметим, что случайные неточности и ошибки на статистических результатах не отражаются. За последние 20 лет объем обработанного материала увеличился на порядок, но основные выявленные тенденции не изменились. Привлечение новых данных и точность фиксации значимы для другого. Это позволяет увеличивать разрешение и реконструировать частности, которые несущественны на глобальном уровне, но важны на региональном.

Еще К. Гирц указывал на сущностное, а не только метафорическое сходство генов и фактов культуры [Geertz 1973: 92–93]. Однако между ними есть и капитальное различие. Гены наследуются, тогда как мифы и сказки переходят не только от предков к потомкам, но и от одной популяции к другой, независимо от их генетической и языковой близости.

Большинство сказочных сюжетов, зафиксированных у любой этнической группы, представлено и у соседних групп. Английский исследователь Дж. Техрани попробовал статистически обработать евразийский фольклор, используя в качестве базы данных набор сюжетов из указателя Аарне — Томпсона — Утера [Graça da Silva, Tehrani 2016; Tehrani 2013; 2020; Tehrani et al. 2016]. Обладая математической подготовкой, но не имея ясного представления ни о механизмах передачи фольклора, ни об особенностях указателя, Техрани вычислил, какие сюжеты были известны ранним индоевропейцам, а какие появлялись по мере выделения отдельных языковых ветвей. Проверить корректность математических процедур невозможно, но выводы Техрани противоречат очевидным фактам. Когда авторы XIX в. утверждали, что «сходство сказочных образов совпадает вовсе не с племенным родством народов (...) а с

их географическим соседством» [Кузьмичевский 1887: 243], они знали, о чем говорят. Предполагать, будто сюжеты сказок унаследованы от индоевропейцев эпохи ранней бронзы, нелепо. Не поддаются точному переводу тексты тех жанров, в которых словесная форма неотделима от смысла. Но прозаические фольклорные тексты легко ассимилируются новой языковой средой. Основной массив европейского сказочного фольклора XIX в. восходит не к доисторическим предкам, а к традициям Передней и Центральной Азии, проникшим в Европу после конца античности [Березкин 2020]. Античные тексты в основном содержат другие мотивы.

Мифологические мотивы, содержащиеся не в сказочных, а в сакральных текстах, с большим трудом пересекают языковые и этнические границы — так по крайней мере кажется. Если повествования имеют установку на достоверность, их принятие требует определенных изменений в мировоззрении. Однако «мифы» тоже наверняка бывали не только получены от старших поколений, но и заимствованы со стороны. Примером служит история создания мира и человека в ходе противоборства Бога и его противника [Кузнецова 1998]. Она зафиксирована почти по всей Северной Евразии у разных этнических групп. Этот сюжет распространился достаточно поздно, поскольку включает христианские (или, корректнее, авраамические) мотивы, однако русская колонизация, повлекшая за собой частичную утрату местными традициями сакрального статуса, к распространению сюжета отношения не имеет, он был известен в Сибири задолго до XVII в. (ср. [Березкин 2012; Напольских 2011; Berezkin 2014]).

После расселения современных людей за пределы Африки и до конца плейстоцена демографическая плотность оставалась ничтожной, а межгрупповые контакты редкими. Поэтому для совокупностей мотивов, распространенных в палеолите, вполне оправдано использование филогенетического подхода к анализу больших данных. Он предполагает изменение традиции во времени в ходе последовательного деления ее на самостоятельные линии развития, которые в дальнейшем уже не соединяются. Французским коллегам, которые пользуются нашей базой данных, удалось получить таким образом красивые графические схемы, отражающие распространение некоторых мифологических сюжетов из африканской прародины [Le Quellec 2015a; 2015b].

Однако в XIII–IX тыс. до н.э. в Передней Азии произошли капитальные изменения в социополитической организации (Гёбекли-Тепе и другие памятники в верховьях Евфрата и Тигра, с одной стороны, и натуфийская культура, с другой). Факторы, запустившие этот процесс, пока непонятны, но его следствием стал переход к производящему хозяйству, что повлекло за собой взрывной рост населения, устремившегося на соседние территории. Что-то подобное имело место также в Восточной Азии, хотя этот регион хуже изучен, а то, что уже известно, показывает, что динамика процесса была иной. Около 2000 г. до н. э. где-то в степях, вполне вероятно на Южном Урале, появилась быстроходная колесница [Новожинов 2012; 2014]. Вскоре это техническое чудо вместе с металлургией бронзы распространилось от Скандинавии до Африки и от Испании до Китая, красноречиво свидетельствуя о трансконтинентальных контактах.

Новый перерыв в постепенном развитии имел место в эллинистическое/ханьское время и затронул уже всю зону распространения сложных обществ Евразии. Численность населения снова выросла на порядок [Korotayev, Grinin 2012, diagram 1.7]. Это было связано с окончательным освоением металлургии железа, развитием транспорта, дальнего обмена и систем информации. Интенсивность межэтнического общения резко повысилась, чему способствовал рост территорий, подконтрольных развитым государствам [Ibid., diagram 2.3, 2.4, 3.3]. Обо всем этом хорошо известно по письменным источникам. Можно предполагать, что распространение мировых религий в I тыс. н. э. стало наиболее заметным, но не единственным следствием общего увеличения объема информации, циркулировавшей на пространстве Евразии и Северной Африки.

В свете данных об интенсивном межкультурном взаимодействии адекватность филогенетического подхода к обработке больших данных по фольклору и мифологии оказывается под сомнением, поскольку выделенные на региональной или этноязыковой основе комплексы мотивов содержат элементы разного происхождения как в отдельных традициях, так и в сложных по композиции текстах. Совокупности мотивов не только плодились путем последовательного деления при утрате контактов между традициями, но и смешивались при установлении новых контактов. Для статистического анализа материала, в котором новые общности формируются не только филогенетически, но и путем обмена элементами между неродственными группами, хорошо подходит факторный анализ. Это не значит, что для решения тех же задач не могут применяться другие методы. Наверняка могут, но важно, что сейчас факторный анализ работает и дает осмысленные результаты.

Параллели между традициями образуют сеть разнонаправленных связей. Факторный анализ позволяет выделить в колоссальном массиве противоречивых тенденций основные — главные компоненты (ГК). Каждая компонента независима от других и формируется под совокупным влиянием всех анализируемых единиц, в нашем случае — мотивов. Чем выше корреляция определенной группы мотивов с определенной группой традиций, тем условные математические индексы для данных традиций выше. Значимы несколько первых ГК, остальное — информационный шум.

Если традиции сильно различаются числом мотивов, программа воспринимает плохо изученные как объективно отличные от богатых, противопоставляя одни другим. Подобная оппозиция для нас не важна. Чаще всего (хотя не всегда) ее отражает первая ГК, и в таком случае вторая ГК оказывается наиболее значимой.

Каждой ГК соответствуют две совокупности традиций, наименее похожих составом мотивов. Программа наделяет эти совокупности индексами со знаком + либо -. Чем ярче отражена тенденция, тем, как только что было сказано, абсолютная величина индекса выше. О тенденциях распределения мотивов надо судить по богатым традициям с высокими индексами, поскольку среди традиций с индексами, которые близки к нулю, могут быть как те, в которых число мотивов, характерных для двух максимально отличных групп, уравновешено, так и те, в которых число зарегистрированных мотивов вообще мало. У бедных традиций индексы всегда низкие, хотя по знаку (плюс или минус) они одинаковы с культурно близкими им богатыми традициями. Однако если

число мотивов в традиции оказывается ниже некоторого значения (оно определяется лишь опытным путем), случайная концентрация одних мотивов и столь же случайное отсутствие других может привести к тому, что индекс получит знак, нехарактерный для остальных традиций в пределах окружающей территории. Эти наиболее бедные традиции учитывать не следует.

«Плюсом» оценивается та группа традиций, в которой свойственный ей набор мотивов представлен лучше, чем в противоположной группе. Каждая группа с индексами одного знака соответствует общности, обмен информацией внутри которой шел интенсивнее, чем с другими общностями. О каких именно общностях и эпохах идет речь, по материалам самих фольклора и мифологии судить невозможно. Для этого полученные результаты надо сравнивать с данными письменной истории, археологии, генетики и лингвистики.

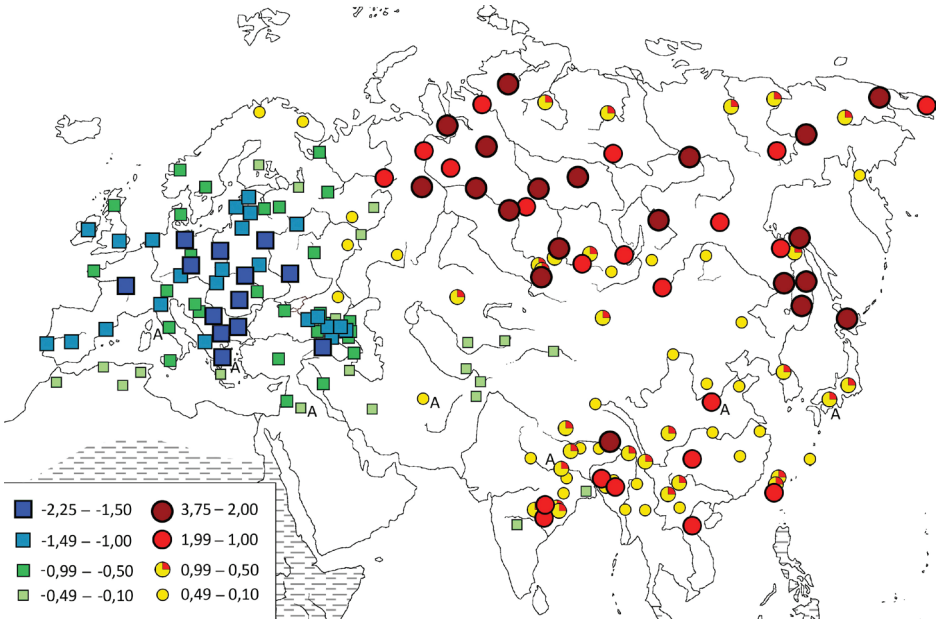
В Америке или Океании устные повествования на жанры не делятся. В мифах творения и в трикстерских эпизодах с зооморфными участниками могут действовать одни и те же протагонисты, а приключенческие сюжеты, отчасти напоминающие евразийскую волшебную сказку, часто включают космологические и этиологические мотивы. На основной территории Евразии и в Северной Африке ситуация иная. Здесь приключенческие и трикстерские эпизоды характерны прежде всего для сказок и анекдотов, часть которых распространялась поздно (вплоть до Нового времени). В этой ситуации обработка всего массива содержащихся в корреляционной таблице мотивов бессмысленна. Мотивы надо обрабатывать по тематическим группам.

Три модели распределения мотивов в Евразии

Таких групп, крупных и мелких, нами выделено более 20. Необходимость раздельной обработки мотивов тех или иных групп возникает при исследовании конкретных тенденций на материалах определенных регионов. Если рассматривать материал в пределах основной территории Старого Света, то для выделения моделей распределения здесь достаточно разделить мотивы на четыре крупные группы, примерно соответствующие жанровым делениям евразийского фольклора. Это 1) космогонические, космологические и этиологические мотивы, выделенные главным образом из мифологической прозы, этиологических легенд и легендарных сказок; 2) приключенческие эпизоды с элементами сказочной фантастики (волшебная сказка); 3) трикстерские эпизоды с зооморфными персонажами (сказка о животных); 4) трикстерские эпизоды с антропоморфными персонажами (бытовая сказка и анекдоты). В некоторых трикстерских эпизодах, особенно в сказках о глупом черте, действуют то люди, то животные, и эти мотивы имеет смысл обрабатывать вместе как с мотивами группы 3, так и с мотивами группы 4.

В Евразии (с Северной Африкой) прослеживается множество различных закономерностей распределения мотивов, отражающих меж- и внутрирегиональные связи. Однако только три модели распределения имеют трансконтинентальный характер и выявляют тенденции, характерные для основной территории Старого Света в целом. Каждая модель противопоставляет две сферы обмена информацией, соответствующие исторической реальности определенных эпох.

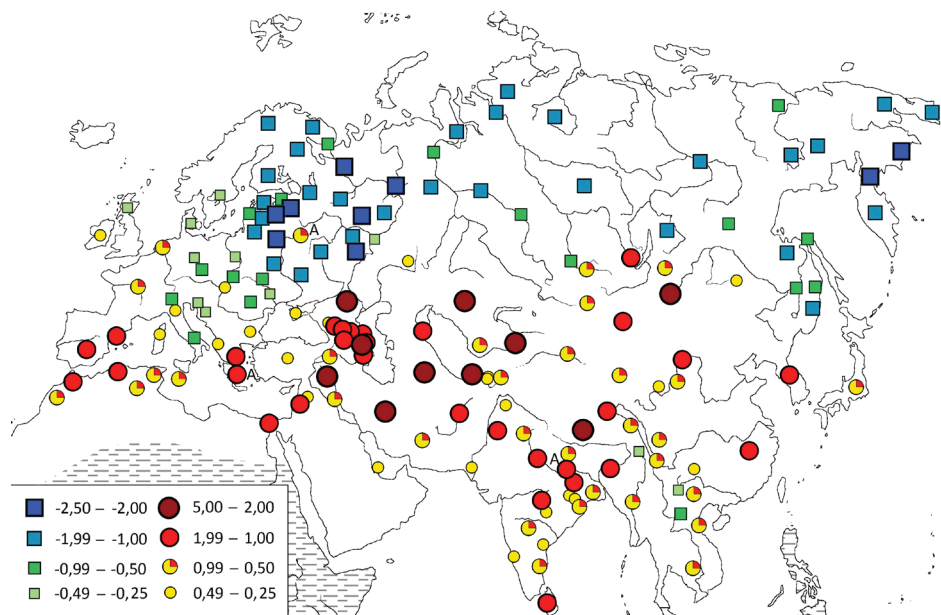
Первая модель делит Евразию на восток и запад таким образом, что Кавказ, Магриб и отчасти даже Средняя Азия оказываются связаны с Европой, а Сибирь — с неарийской Индией и севером Индокитая (ил. 1). Для периодов начиная с раннего Средневековья и позже подобная картина немислима, она отражает культурное членение Старого Света не позже римского времени (нижнюю границу пока определить сложно). На древность данной модели указывает и тематика обработанных в этом случае мотивов — космогонических, космологических и этиологических, т. е. не сказочных, а мифологических в узком смысле.



Ил. 1. Результаты статистической обработки данных о распределении 763 космологических и этиологических мотивов в 332 традициях Евразии и Северной Африки. Вторая главная компонента (ГК), дисперсия 3,8%. Традиции с числом мотивов < 25 и с индексами от 0,09 до -0,09 не показаны. Литерой «А» здесь и далее отмечены ранние письменные традиции.

Fig. 1. Results of computing of data on the spread of 762 cosmological and etiological motifs in 332 traditions of Eurasia and Northern Africa. Second Principal Component (PC), dispersion 3,8%. Traditions with number of motives < 25 and with indexes from 0,09 to -0,09 not on the scheme. Here and in other scheme the letter “A” stands for early written traditions.

Вторая модель противопоставляет север и юг Евразии. В ней Восточная и отчасти Центральная Европа объединены с Сибирью, что вряд ли могло иметь место в период до расселения восточных славян. Южная зона от Атлантики до Юго-Восточной Азии соответствует области распространения сложных обществ Евразии и Северной Африки в древности и Средневековье. Передача



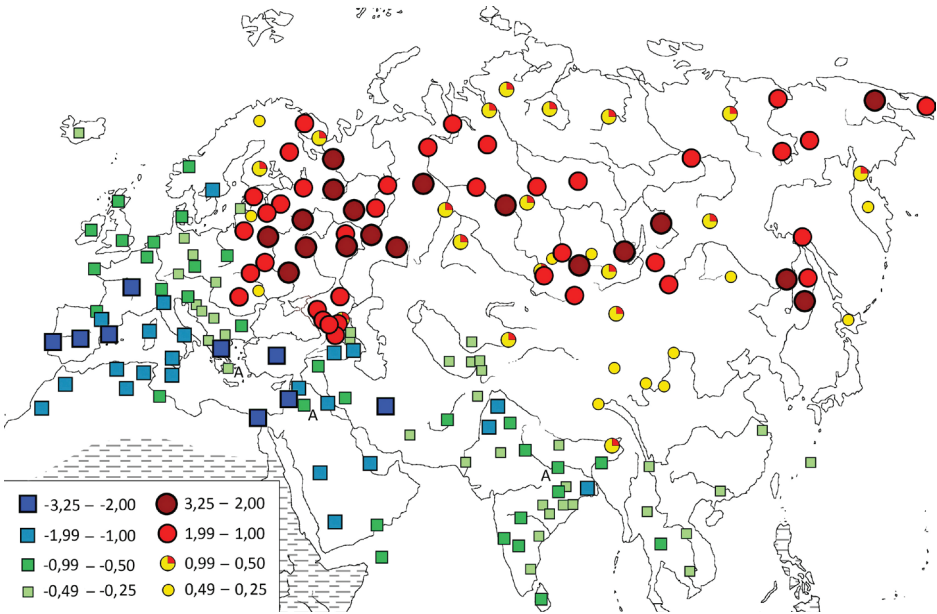
Ил. 2. Результаты статистической обработки данных о распределении 230 мотивов, отражающих ситуации, связанные с плутовством и асоциальным поведением (зооморфные акторы, в основном эпизоды сказки о животных) в 300 традициях Евразии и Северной Африки. Вторая ГК, дисперсия 4,1%. Традиции с числом мотивов < 7 и с индексами от 0,24 до -0,24 не показаны.

Fig. 2. Results of computing of data on the spread of 230 motifs related to deceit and antisocial behavior (animal actors, mostly episodes of animal tales) in 300 traditions of Eurasia and Northern Africa. Second PC, dispersion 4,1%. Traditions with number of motifs < 7 and with indexes from 0,24 to -0,24 are not shown.

фольклора шла здесь в том числе через письменную традицию. Характерно, что если мотивы сказки о животных, выделенные в русском фольклоре, находят параллели в Северной Азии вплоть до Чукотки, то в русской письменной традиции эпизоды с зооморфными акторами связаны с южной зоной (ил. 2). Деление Евразии на северную и южную сферы обмена информацией получены при независимой обработке мотивов, выделенных из сказки о животных (ил. 2) и из волшебной сказки (ил. 3). Вместе с тем две схемы не вполне идентичны. Основное различие в том, что в Монголии и Тибете наборы мотивов сказки о животных близки индийским, а наборы мотивов волшебной сказки — восточноевропейским и северо- (но не южно-) кавказским.

Следует отметить, что модели трансконтинентального распределения мотивов не альтернативны. Границы и контакты между западом и востоком Евразии, с одной стороны, и югом и севером, с другой, отражают разные исторические процессы, которые могли протекать в том числе и одновременно. Южная зона на ил. 3 отчасти совпадает с территорией «Западной цивилиза-

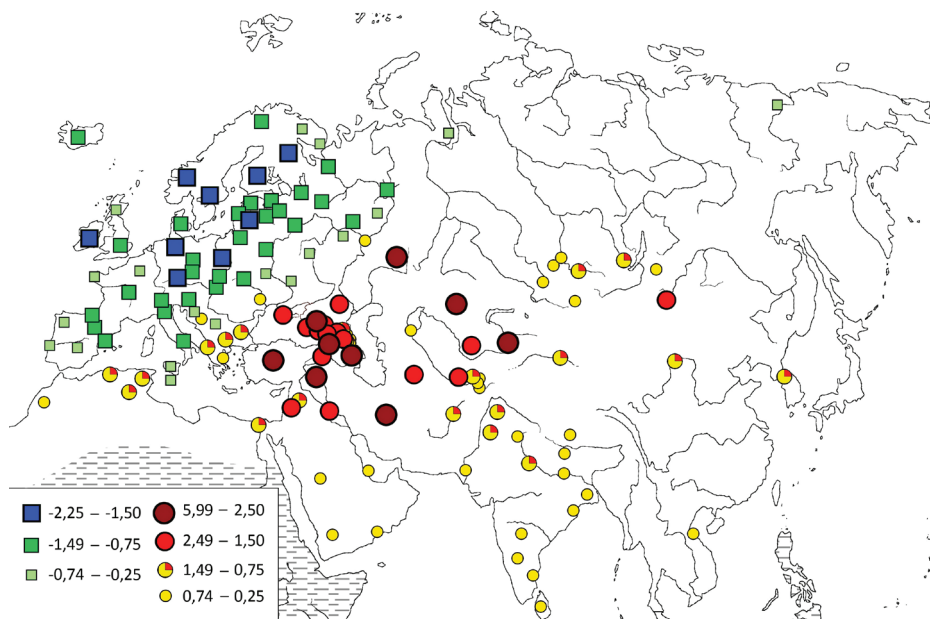
ции» в терминологии С. Томпсона, однако без Восточной Европы. Это значит, что дело не в наличии или отсутствии сказочного фольклора на определенных территориях Старого Света. В Центральной Азии, Южной Сибири, на Северном Кавказе и в Восточной Европе он широко представлен. Различия касаются частоты встречаемости определенных повествовательных эпизодов. Эта частота отражает интенсивность общения между людьми, следствием чего стало распространение тех или иных сюжетов и жанров в определенные эпохи на определенных территориях.



Ил. 3. Результаты статистической обработки данных о распределении 733 приключенческих мотивов (в основном эпизоды волшебной сказки) в 328 традициях Евразии и Северной Африки. Третья ГК, дисперсия 3,1%. Традиции с числом мотивов < 10 и с индексами от 0,24 до -0,24 не показаны.

Fig. 3. Results of computing of data on the spread of 733 adventure motifs (mostly episodes of tales of magic) in 328 traditions of Eurasia and Northern Africa. Third PC, dispersion 3,1%. Traditions with number of motifs < 10 and with indexes from 0,24 to -0,24 are not shown.

Третья модель построена на основе мотивов, характерных, во-первых, для бытовой сказки и анекдотов и, во-вторых, для волшебной сказки. На ил. 4 показано распределение трикстерских эпизодов с антропоморфными акторами. Граница двух комплексов поразительно точно совпадает с границей зон влияния ислама и христианства в XVI в. Никакие более ранние трансконтинентальные культурные рубежи так не проходили. При этом речь идет не о границе конфессий, а о двух сферах обмена информацией. Степные традиции близки исламским, а Кавказ — в отличие от того, что было на первой схеме, —

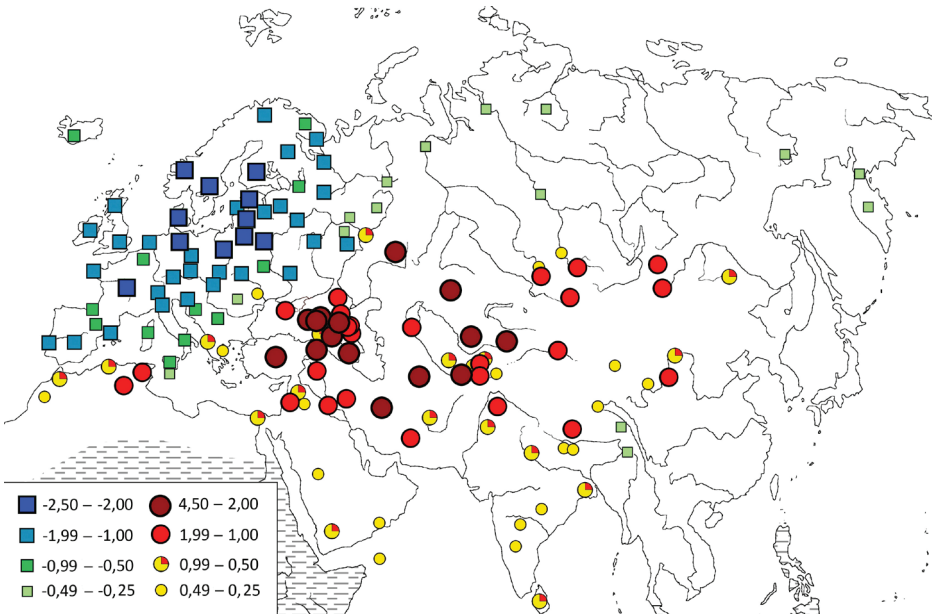


Ил. 4. Результаты статистической обработки данных о распределении 252 мотивов, отражающих ситуации, связанные с плутовством и асоциальным поведением (антропоморфные акторы, в основном эпизоды бытовой сказки и анекдотов) в 302 традициях Евразии и Северной Африки. Вторая ГК, дисперсия 5,2%. Традиции с числом мотивов < 15 и с индексами от 0,24 до -0,24 не показаны.

Fig. 4. Results of computing of data on the spread of 252 motifs related to deceit and antisocial behavior (human actors, mostly episodes of realistic tales and anecdotes) in 302 traditions of Eurasia and Northern Africa. Second PC, dispersion 5,2%. Traditions with number of motifs < 15 and with indexes from 0,24 to -0,24 are not shown.

близок как Монголии, так и особенно Передней Азии, но далек от Европы. Можно сказать, что для европейцев начала Нового времени условный «Восток» представлял собой зону ислама вместе с зоной степей. Китай в данной модели занимает нейтральное положение — сказочный фольклор Западной и Центральной Евразии его мало затронул.

Набор мотивов волшебной сказки, результаты статистической обработки которого представлены на ил. 3 и 5, один и тот же, но речь идет о разных ГК, отражающих разные тенденции распределения мотивов. Схема на ил. 3 соответствует условным математическим индексам третьей ГК, отражающей более слабую тенденцию распределения мотивов, а схема на ил. 5 соответствует второй ГК, отражающей более сильную тенденцию. Это значит, что основной этап формирования наборов мотивов волшебной сказки, известных по записям XIX — начала XX в., примерно совпадает с той эпохой, когда сделались популярными анекдоты про Ходжу Насреддина, Абу-Ниваса, св. Петра и пр. (видимо, конец Средневековья и начало Нового времени). Отдельные



Ил. 5. Результаты статистической обработки данных о распределении 733 приключенческих мотивов (в основном эпизоды волшебной сказки) в 328 традициях Евразии и Северной Африки. Вторая ГК, дисперсия 4,1%. Традиции с числом мотивов < 25 и с индексами от 0,24 до -0,24 не показаны.

Fig. 5. Results of computing of data on the spread of 733 adventure motifs (mostly episodes of tales of magic) in 328 traditions of Eurasia and Northern Africa. Second PC, dispersion 4,1%. Traditions with number of motifs < 25 and with indexes from 0,24 to -0,24 are not shown.

эпизоды, использованные в евразийских сказках, могли быть известны даже в палеолите, поскольку зафиксированы в Америке. Значительная часть эпизодов распространилась в Евразии не позже раннего Средневековья — именно их распределение отражено на ил. 3. Но мотивов, распространившихся лишь в середине истекшего тысячелетия, больше. Это значит, что привычный для европейцев набор сказочных сюжетов окончательно сложился лишь за несколько веков до того, как братья Гримм открыли его существование. Этому и следовало ожидать, раз в восточноевропейских сказках обладателя верховной власти называют царем, а не князем.

* * *

Изложенные результаты просты, а статистическая программа работает молниеносно. Но стоит отметить, что добывание публикаций и составление резюме десятков тысяч текстов, опубликованных на 12 языках, заняло более четверти века.

Литература

- Березкин 2012 — *Березкин Ю. Е.* Сибирско-южноазиатские фольклорные параллели и мифология евразийской степи // Археология, антропология и этнография Евразии. Т. 52. № 4. 2012. С. 144–155.
- Березкин 2013 — *Березкин Ю. Е.* Между общиной и государством: Среднемасштабные общества Нуклеарной Америки и Передней Азии в исторической динамике. СПб.: МАЭ РАН, 2013.
- Березкин 2018 — *Березкин Ю. Е.* Отражение картины мира в традиционных нарративах: реконструкция глобальных тенденций распространения и хронологической последовательности появления мотивов мифологии // Археология, антропология, этнография Евразии. Т. 46. № 2. 2018. С. 140–148.
- Березкин 2020 — *Березкин Ю. Е.* Восточнославянский фольклор в евразийском контексте // Славяноведение. 2020. № 6. С. 41–55.
- Березкин 2021 — *Березкин Ю.* Африканское наследие в мифологии // Антропологический форум. № 48. 2021. С. 91–114.
- Березкин, Дувакин б. д. — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Электронный аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>. [Последнее обновление в декабре 2020 г.].
- Зюгай 1976 — Сказки народов Индии / Предисл. и примеч. Г. Зюгай. Л.: Худ. лит., 1976.
- Иванов, Аврамова 1997 — *Иванов И., Аврамова М.* Варненски некропол. София: Агато, 1997.
- Коротаев 2003 — *Коротаев А. В.* Социальная эволюция. Факторы, закономерности, тенденции. М.: Вост. лит. РАН, 2003.
- Кузнецова 1998 — *Кузнецова В. С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998.
- Кузьмичевский 1887 — *Кузьмичевский П.* Шолудивый Буняка в украинских народных сказаниях // Киевская старина. Т. 19. № 10. 1887. С. 233–276.
- Лавджой 2001 — *Лавджой А. О.* Великая цепь бытия: История идеи / Пер. с англ. В. Софронова-Антони. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
- Малиновский 2004 — *Малиновский Б.* Миф в первобытной психологии // Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004. С. 285–334.
- Мелетинский 1979 — *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. М.: Наука, 1979.
- Напольских 2011 — *Напольских В. В.* Миф о нырянии за землёй (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя // «Не любопытства ради, а познания для...»: К 75-летию Юрия Борисовича Симченко / Ред. Н. А. Дубова, Ю. А. Квашнин. М.: Старый Сад. С. 215–272.
- Новоженев 2012 — *Новоженев В. А.* Чудо коммуникации и древнейший колёсный транспорт Евразии. М.: Таус, 2012.
- Новоженев 2014 — Еуразия даласындагы ежелгі тайпалардың этникалық тарихының кұпиялары = Таинство этнической истории древнейших кочевников степной Евразии = The mystery of the ethnic history of the earliest nomads of the Eurasian steppe / Сост. В. А. Новоженев. Алматы: Остров Крым, 2014.
- Фробениус 2016 — *Фробениус Л.* Детство человечества. Первобытная культура аборигенов Африки и Америки / Пер. с нем. С. Д. Чулока. М.: URSS, 2016.
- Уайт 2004 — *Уайт Л.* Избранное: Наука о культуре / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004.
- Хлуднева 2003 — *Хлуднева С. В.* Артур Лавджой и «Великая Цепь Бытия» // История философии. 2003. № 10. С. 243–252.

- Aarne 1910 — *Aarne A.* Verzeichnis der Märchentypen. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1910.
- Berezkin 2014 — *Berezkin Yu.* The dog, the horse and the creation of man // *Folklore*. No. 56. 2014. P. 25–46.
- Boas 1896 — *Boas F.* The limitations of the comparative method of anthropology // *Science*. New Series. Vol. 4. No. 103. 1896. P. 901–908.
- Coşkun et al. 2010 — *Coşkun A., Benz M., Erdal Y. S., Koruyucu M. M., Deckers K., Riehl S., Siebert A., Alt K. W., Özkaya V.* Living by the water — boon and bane for the people of Körtik Tepe // *Neo-Lithics*. 2010. No. 2. P. 60–71.
- Flannery, Marcus 2012 — *Flannery K., Marcus J.* The creation of inequality: How our prehistoric ancestors set the stage for monarchy, slavery, and empire. Cambridge; London: Harvard Univ. Press.
- Geertz 1973 — *The interpretation of cultures: Selected essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books, 1973.
- Graça da Silva, Tehrani 2016 — *Graça da Silva S., Tehrani J. J.* Comparative phylogenetic analyses uncover the ancient roots of Indo-European folktales // *Royal Society Open Science*. Vol. 3. No. 1. 2016. P. 1–11. <https://doi.org/10.1098/rsos.150645>.
- Haklay, Gopher 2020 — *Haklay G., Gopher A.* Geometry and architectural planning at Göbekli Tepe, Turkey // *Cambridge Archaeological Journal*. Vol. 30. No. 2. 2020. P. 343–357.
- Higham et al. 2008 — *Higham T., Chapman J., Slavchev V., Gaydarska B., Nonch N., Yordanov Y., Dimitrova B.* New AMS radiocarbon dates for the Varna Eneolithic cemetery, Bulgarian Black Sea coast // *The Varna Eneolithic necropolis and problems of prehistory in Southeast Europe* / Ed. by V. Slavchev. Varna: Regionalen Istoricheski Muzej, 2008. P. 95–112.
- Jason 1970 — *Jason H.* The Russian criticism of the “Finnish school” in folktale scholarship // *Norweg*. Vol. 14. 1970. P. 285–294.
- Jordan et al. 2016 — *Jordan P., Gibbs K., Hommel P., Piezonka H., Silva F., Steele J.* Modeling the diffusion of potter technologies across Afro-Eurasia: Emerging insights and future research // *Antiquity*. Vol. 90. 2016. P. 590–603.
- Kabukcu et al. 2021 — *Kabukcu C., Asouti E., Pöllath N., Peters J., Karul N.* Pathways to plant domestication in Southeast Anatolia based on new data from aceramic Neolithic Gusir Höyük // *Scientific Reports*. Vol. 11. 2021. Article number 2112. <https://doi.org/10.1038/s41598-021-81757-9>.
- Korotayev, Grinin 2012 — *Korotayev A., Grinin L.* Global urbanization and political development of the World System // *Globalistics and globalization studies* / Ed. by L. E. Grinin, I. V. Ilyin, A. V. Korotayev. Volgograd: Uchitel, 2012. P. 28–77.
- Le Quellec 2015a — *Le Quellec J.-L.* En Afrique, pourquoi meurt-on? Essai sur l’histoire d’un mythe africain // *Afriques*. No. 6. 2015. URL: <http://afriques.revues.org/1717>.
- Le Quellec 2015b — *Le Quellec J.-L.* Peut-on retrouver les mythes préhistoriques? L’exemple des récits anthropogonique // *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions & Belles-Lettres*. 2015. № 1. P. 235–266.
- Özkaya 2009 — *Özkaya V.* Excavations at Körtik Tepe: A new pre-pottery Neolithic A Site in Southeastern Anatolia // *Neo-Lithics*. 2009. No. 2. P. 3–8.
- Peregrine 2001 — *Peregrine P. N.* Cross-cultural comparative approaches in archaeology // *Annual Review of Anthropology*. Vol. 30. No. 1. 2001. P. 1–18.
- Peregrine 2003 — *Peregrine P. N.* Atlas of cultural evolution // *World Cultures: Journal of Comparative and Cross-Cultural Research*. Vol. 14. No. 1. 2003. P. 2–88.
- Peregrine et al. 2004 — *Peregrine P. N., Ember M., Ember C. R.* Predicting the future state of the world using archaeological data: an exercise in archaeomancy // *Cross-Cultural Research*. Vol. 38. No. 2. 2004. P. 133–146.

- Roberts 2016 — *Roberts J.* The sacred mythological centres of Ireland: An illustrated guide. Bealtaine: Bandia Publishing, 2016.
- Slavchev 2010 — *Slavchev V.* The Varna Encolithic cemetery in the context of the Late Copper Age in the East Balkans // The lost world of old Europe: The Danube Valley, 5000–3500 BC / Ed. by D. W. Anthony, J. Y. Chi. Princeton: Princeton Univ. Press, 2010. P. 192–212.
- Tehrani 2013 — *Tehrani J. J.* The phylogeny of Little Red Riding Hood // PLoS One. Vol. 8. No. 11. 2013. P. e78871.
- Tehrani 2020 — *Tehrani J. J.* Descent with imagination: Oral traditions as evolutionary lineages // Evolutionary perspectives on imaginative culture / Ed. by J. Carroll, M. Clasen, E. Jonsson. Cham: Springer International Publishing, 2020. P. 273–289.
- Tehrani et al. 2016 — *Tehrani J. J., Nguyen Q., Roos T.* Oral fairy tale or literary fake? Investigating the origins of Little Red Riding Hood using phylogenetic network analysis // Digital Scholarship in the Humanities. Vol. 31. No. 3. 2016. P. 611–636.
- Thompson 1946 — *Thompson S.* The folktale. New York: The Dryden Press, 1946.
- Tylor 1971 — *Tylor E. B.* Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom. Vol. 1. London: John Murray, 1871.

References

- Aarne, A. (1910). *Verzeichnis der Märchentypen*. Suomalainen Tiedeakatemia. (In German).
- Berezkin, Yu. E. (2012). Sibirsko-iuzhnoaziatskie fol'klornye paralleli i mifologiya evraziiskoi stepi [Siberian — South Asian folklore parallels and the mythology of the Eurasian Steppe]. *Arkhologiiia, antropologiiia, etnografiia Evrazii*, 52(4), 144–155. (In Russian).
- Berezkin, Yu. E. (2013). *Mezhdū obschīnoi i gosudarstvom: Srednemasshtabnye obshchestva Nuklearnoi Ameriki i Perednei Azii v istoricheskoi dinamike* [Between the community and the state: Middle-range societies of Nuclear America and the Near East in historical dynamics]. MAE RAN. (In Russian).
- Berezkin, Yu. (2014). The dog, the horse and the creation of man. *Folklore*, 56, 25–46.
- Berezkin, Yu. E. (2018). Otrazhenie kartiny mira v traditsionnykh narrativakh: rekonstruktsiia global'nykh tendentsii rasprostraneniia i khronologicheskoi posledovatel'nosti poiavleniia motivov mifologii [Manifestation of worldviews in traditional narratives: A reconstruction of global tendencies in the dispersal and chronology of the emergence of mythological motifs]. *Arkhologiiia, antropologiiia, etnografiia Evrazii*, 46(2), 140–148. (In Russian).
- Berezkin, Yu. E. (2020). Vostochnoevropeskii fol'klor v evraziiskom kontekste [Eastern-European folklore in Eurasian context]. *Slavianovedenie*, 2020(6), 41–55. (In Russian).
- Berezkin, Yu. (2021). Afrikanskoe nasledie v mifologii [African heritage in mythology]. *Antropologicheskii forum*, 48, 91–114. (In Russian).
- Berezkin, Yu., & Duvakin, E. (n. d.). *Tematicheskaiia klassifikatsiia i raspredelenie fol'klornomifologicheskikh motivov po arealam: Elektronnyi analiticheskii katalog* [The electronic analytical catalogue of folklore-mythological motifs: Thematic classification and areal distribution]. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>. [Last updated December 2020].
- Boas, F. (1896). The limitations of the comparative method of anthropology. *Science, New Series*, 4(103), 901–908.
- Coşkun, A., Benz, M., Erdal, Y. S., Koruyucu, M. M., Deckers, K., Riehl, S., Siebert, A., Alt, K. W., & Özkaya, V. (2010). Living by the water — boon and bane for the people of Körtik Tepe. *Neo-Lithics*, 2010(2), 60–71.
- Flannery, K., & Marcus, J. (2012). *The creation of inequality: How our prehistoric ancestors set the stage for monarchy, slavery, and empire*. Harvard Univ. Press.
- Frobenius, L. (1909). *The childhood of man: A popular account of the lives, customs and thoughts of the primitive races* (A. H. Keane, Trans.). Seeley & Co.

- [Geertz, C.] (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays by Clifford Geertz*. Basic Books.
- Graça da Silva S., & Tehrani J. J. (2016). Comparative phylogenetic analyses uncover the ancient roots of Indo-European folktales. *Royal Society Open Science*, 3(1), 1–11. <https://doi.org/10.1098/rsos.150645>.
- Haklay, G., & Gopher, A. (2020). Geometry and architectural planning at Göbekli Tepe, Turkey. *Cambridge Archaeological Journal*, 30(2), 343–357.
- Higham, T., Chapman, J., Slavchev, V., Gaydarska, B., Nonch, N., Yordanov, Y., & Dimitrova, B. (2008). New AMS radiocarbon dates for the Varna Eneolithic cemetery, Bulgarian Black Sea coast. In V. Slavchev (Ed.), *The Varna Eneolithic necropolis and problems of prehistory in Southeast Europe* (pp. 95–112). Regionalen Istoricheski Muzej.
- Ivanov, I., & Avramova, M. (1997). *Varnenski nekropol* [Varna necropolis]. Agato. (In Bulgarian).
- Jason, H. (1970). The Russian criticism of the “Finnish school” in folktale scholarship. *Norweg*, 14, 285–294.
- Jordan, P., Gibbs, K., Hommel, P., Piezonka, H., Silva, F., & Steele, J. (2016). Modeling the diffusion of potter technologies across Afro-Eurasia: Emerging insights and future research. *Antiquity*, 90, 590–603.
- Kabukcu, C., Asouti, E., Pöllath, N., Peters, J., & Karul, N. (2021). Pathways to plant domestication in Southeast Anatolia based on new data from aceramic Neolithic Gusir Höyük. *Scientific Reports*, 11 (article number 2112). <https://doi.org/10.1038/s41598-021-81757-9>.
- Khludneva, S. V. (2003). Artur Lavdzhoi i “Velikaia Tsep’ Bytiia” [Arthur Lovejoy and “The Great Chain of Being”]. *Istoriia filosofii*, 2003(10), 243–252. (In Russian).
- Korotayev, A. V. (2003). *Sotsial’naia evoliutsiia: Faktory, zakonomernosti, tendentsii* [Social evolution: Factors, regularities, tendencies]. Vostochnaia literatura RAN. (In Russian).
- Korotayev, A., & Grinin, L. (2012). Global urbanization and political development of the World System. In L. E. Grinin, I. V. Ilyin, & A. V. Korotayev (Eds.), *Globalistics and globalization studies* (pp. 28–77). Uchitel.
- Kuz’michevskii, P. (1887). Sholudivyi Buniaka v ukrainskikh narodnykh skazaniakh [The skabby Buyaka in Ukrainian folk legends]. *Kievskaiia starina*, 19(10), 233–276. (In Russian).
- Kuznetsova, V. S. (1998). *Dualisticheskie legendy o sotvorenii mira v vostochnoslavianskoi traditsii* [Dualistic legends about the creation of the world in the East Slavic folklore tradition]. Izdatel’stvo SO RAN. (In Russian).
- Le Quellec, J.-L. (2015a). En Afrique, pourquoi meurt-on? Essai sur l’histoire d’un mythe africain. *Afriques*, 6. Retrieved from <http://afriques.revues.org/1717>. (In French).
- Le Quellec, J.-L. (2015b). Peut-on retrouver les mythes préhistoriques? L’exemple des récits anthropogoniques. *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions & Belles-Lettres*, 2015(1), 235–266. (In French).
- Lovejoy, A. O. (1976). *The Great Chain of Being: A study of the history of an idea*. Harvard Univ. Press.
- Malinowski, B. (1926). *Myth in primitive psychology*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Meletinskii, E. M. (1979). *Paleoaziatskii mifologicheskii epos. Tsikl Vorona* [The paleoasiatic mythological epics. The Raven Cycle]. Nauka. (In Russian).
- Napol’skikh, V. V. (2011). Mif o nyrianii za zemlei (A812) v Severnoi Evrazii i Severnoi Amerike: dvadtsat’ let spustia [The earth-diver myth (A812) in Northern Eurasia and North America: Twenty years later]. In N. A. Dubova, & Yu. A. Kvashnin (Eds.), “*Ne liubobystva radi, a poznaniia dlia...*”: *K 75-letiiu Iurii Borisovicha Simchenko* (pp. 215–272). Staryi Sad. (In Russian).
- Novozhenov, V. A. (2012). *Chudo kommunikatsii i drevneishii kolesnyi transport Evrazii* [Communications and the earliest wheeled transport of Eurasia]. Taus. (In Russian).

- Novozhenov, V. A. (Ed.) (2014). *Eýrazia dalasyndaǵy ejelgi taipalardyń etnikalyq tariyhynyń kuptalary = Tainstvo etnicheskoi istorii drevneishikh nomadov stepnoi Evrazii = The mystery of the ethnic history of the earliest Eurasian nomads*. Ostrov Krym. (In Russian).
- Özkaya, V. (2009). Excavations at Körtik Tepe: A new pre-pottery Neolithic A Site in Southeastern Anatolia. *Neo-Lithics*, 2009(2), 3–8.
- Peregrine, P. N. (2001). Cross-cultural comparative approaches in archaeology. *Annual Review of Anthropology*, 30(1), 1–18.
- Peregrine, P. N. (2003). Atlas of cultural evolution. *World Cultures: Journal of Comparative and Cross-Cultural Research*, 14(1), 2–88.
- Peregrine, P. N., Ember, M., & Ember, C. R. (2004). Predicting the future state of the world using archaeological data: An exercise in archaeomancy. *Cross-Cultural Research*, 38(2), 133–146.
- Roberts, J. (2016). *The sacred mythological centres of Ireland: An illustrated guide*. Bandia Publishing.
- Slavchev, V. (2010). The Varna Eneolithic cemetery in the context of the Late Copper Age in the East Balkans. In D. W. Anthony, & J. Y. Chi (Eds.). *The lost world of old Europe: The Danube Valley, 5000–3500 BC* (pp. 192–212). Princeton Univ. Press.
- Tehrani, J. J. (2013). The phylogeny of Little Red Riding Hood. *PLoS One*, 8(11), e78871.
- Tehrani, J. J. (2020). Descent with imagination: Oral traditions as evolutionary lineages. In J. Carroll, M. Clasen, & E. Jonsson (Eds.). *Evolutionary perspectives on imaginative culture* (pp. 273–289). Springer International Publishing.
- Tehrani, J. J., Nguyen, Q., & Roos, T. (2016). Oral fairy tale or literary fake? Investigating the origins of Little Red Riding Hood using phylogenetic network analysis. *Digital Scholarship in the Humanities*, 31(3), 611–636.
- Thompson, S. (1946). *The folktale*. The Dryden Press.
- Tylor E. B. (1871). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom* (Vol. 1). John Murray.
- White, L. (2007). *The evolution of culture: The development of civilization to the fall of Rome*. Routledge.
- Zograf, G. (Intro., Notes) (1976). *Skazki narodov Indii* [Folktales of the peoples of India]. Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Юрий Евгеньевич Березкин

доктор исторических наук
заведующий отделом Америки, Музей
антропологии и этнографии им.
Петра Великого (Кунсткамера) РАН
Россия, 199034, Санкт-Петербург,
Университетская наб., д. 3
Тел.: +7 (812) 328-00-25
✉ berezkin1@gmail.com

Yuri E. Berezkin

Dr. Sci. (History)
Head of American Department, Peter the Great
Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera), Russian Academy of Sciences
Russia, 199034, Saint Petersburg,
Universitetskaya Emb., 3
Tel.: +7 (812) 328-00-25
✉ berezkin1@gmail.com

А. А. Панченко ^{ab}

ORCID: 0000-0002-7292-0303

✉ apanchenko2008@gmail.com^a *Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
(Россия, Санкт-Петербург)*^b *Европейский университет в Санкт-Петербурге
(Россия, Санкт-Петербург)*

К. В. Чистов и Б. Н. Путилов О ТЕОРИИ ФОЛЬКЛОРА

Аннотация. Статья посвящена вопросам теории фольклора в трудах К. В. Чистова и Б. Н. Путилова — крупнейших российских фольклористов второй половины XX в. В конце этого столетия фольклористика в качестве самостоятельной дисциплины пережила глобальный кризис. Теоретическая маргинализация дисциплины, колебавшейся между филологией, антропологией и историей искусства, привела к тому, что ее методы преимущественно ограничивались сугубо эмпирическими задачами и «запаздывали» относительно остальных гуманитарных и социальных наук. Эссенциалистское понимание фольклора как обособленной и самодостаточной «сверхорганической системы», обладающей собственными законами, жанровой структурой и т. д., существенно затруднило методологическое развитие фольклористики. Преодоление этого эссенциализма происходило по-разному в различных странах. В позднем СССР и постсоветской России оно осложнялось не только политическими запретами, но и особенностями концептуального языка поздней советской науки. Чистов и Путилов, пытавшиеся примирить догматический эссенциализм с более современными критическими дебатами, столкнулись в этом контексте с серьезными методологическими противоречиями. Вместе с тем их работы, написанные в 1970–1990-е годы, во многом способствовали развитию теоретической рефлексии в российской фольклористике.

Ключевые слова: К. В. Чистов, Б. Н. Путилов, теория фольклора, традиция, эссенциализм, критическая рефлексия

Для цитирования: Панченко А. А. К. В. Чистов и Б. Н. Путилов о теории фольклора // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 53–69. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-53-69>.

*Статья поступила в редакцию 5 февраля 2021 г.
Принято к печати 1 апреля 2021 г.*

A. A. Panchenko^{ab}

ORCID: 0000-0002-7292-0303

✉ apanchenko2008@gmail.com

^a *Institute of Russian Literature (Pushkinsky House),
Russian Academy of Sciences
(Russia, Saint Petersburg)*

^b *European University at St. Petersburg
(Russia, Saint Petersburg)*

K. V. CHISTOV AND B. N. PUTILOV ON FOLKLORE THEORIES

Abstract. The paper deals with theories of folklore presented in the works of Kirill Chistov and Boris Putilov, two eminent Russian folklorists of the late 20th century. In the 1980–90s, the study of folklore underwent a global crisis related to theoretical reflection and cultural criticism. The conceptual marginalization of the discipline, which occupied an intermediate position in relation to literary studies, anthropology and art history, made its methodology mainly empirical and generally ‘backward’ in comparison with other social sciences and humanities. The ‘substantialistic’ view of folklore as an autonomous and self-sufficient ‘superorganic’ system with its own laws, structure of genres, etc. was a significant obstacle to the evolution of folkloristic theory and methodology. Critical approaches to this ‘substantialism’ developed differently in various countries. In the late USSR and post-Soviet Russia, these developments were complicated not only by political and ideological prescriptions but also by the conceptual language of the social sciences in the late Soviet period. Chistov and Putilov, who tried to reconcile dogmatic substantialism with more up-to-date critical debates, faced in this context a number of deep methodological problems. At the same time, their theoretical works written in the 1970–90s contributed in many ways to the growth of methodological reflections in Russian folkloristics. The paper focuses on both their original theoretical findings and readings of Western research works on folklore.

Keywords: Kirill Chistov, Boris Putilov, theories of folklore, tradition, substantialism, critical reflection

To cite this article: Panchenko, A. A. (2021). K. V. Chistov and B. N. Putilov on folklore theories. *Shagi / Steps*, 7(2), 53–69. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-53-69>.

Received February 2, 2021

Accepted April 1, 2021

Этот текст был первоначально написан в качестве доклада на конференции к 100-летию со дня рождения К. В. Чистова и Б. Н. Путилова, состоявшейся в 2019 г. в Санкт-Петербурге, и в силу этого преимущественно касается вопросов историографического характера. Вместе с тем я пытаюсь обсудить в нем конкретную теоретическую проблему: как именно исследователи, находившиеся по преимуществу вне обособленных «научных школ» с их специфическими (и нередко эзотерическими) социолектами, этикетами и практиками коммуникации, но вынужденные при этом следовать общим дискурсивным нормам широко понимаемого советского гуманитарного знания, пытались сформировать собственные теоретические языки и методы описания культурных явлений. Здесь можно идти разными путями. Один из них исходит из преимущественного анализа упомянутых дискурсивных норм и моделей, так или иначе вынуждающих конкретных людей пользоваться определенным концептуальным аппаратом, аналитической оптикой и способами аргументации. Другой ориентирован на своего рода микросоциологию научной деятельности, где властные отношения, альянсы и конфликты между конкретными акторами, ожидаемые ими символические либо реальные вознаграждения, издержки и угрозы неизбежно формируют и общественное поле академических исследований, и существующие в нем языки. Наконец, третий (более, так сказать, традиционный) пытается проследить логику и генеалогию персональных исследовательских программ и теоретических идиолектов. По всей видимости, любая история науки должна так или иначе ориентироваться на все эти подходы, используя их, однако, в разной степени применительно к различным контекстам. Я в данном случае попробую сосредоточиться на третьем, не игнорируя, впрочем, и остальные.

В конце XX в. фольклористика в качестве самостоятельной дисциплины пережила серьезный кризис. В известном смысле она не преодолела его и сегодня. Причины и контексты этого кризиса неоднократно обсуждались исследователями, поэтому у меня нет необходимости останавливаться на них подробно. Напомню, однако, что здесь были и «внутренние», и «внешние» факторы. С одной стороны, фольклористы, как правило, в очень малой степени интересовались социальной теорией и зачастую не придавали серьезного значения критической рефлексии в отношении собственных идей и методов. Теоретическая маргинализация дисциплины, колебавшейся между филологией, антропологией/этнологией и историей искусства, привела к тому, что ее методы преимущественно ограничивались сугубо эмпирическими задачами и «запаздывали» относительно остальных гуманитарных и социальных наук. С другой стороны, пафос романтического национализма и идеология «внутренней колонизации», сопровождавшие фольклористику с самого рождения, сделали науку о «народном творчестве» заметной частью политических процессов в Европе XIX и XX столетий. Не случайно фольклористика оказалась востребована самыми кровавыми режимами прошлого века — нацистским и советским. Говоря сегодня об истории фольклористики как научной дисциплины, мы не можем игнорировать ее политические и идеологические контексты и подтексты. Понятно, что это справедливо и в отношении других наук, причем не только гуманитарных, однако, как мне кажется, фольклористика на этом фоне отличается не то чтобы специфической политизацией, но по-своему особенными связями с идеологией и политикой.

Понятно, что в Советском Союзе, где прожили большую часть жизни Путилов и Чистов, зависимость и фольклористики, и других гуманитарных дисциплин от «экстранаучного» идеологического давления и политической ритуальности, от цензурных запретов и предписаний была гораздо большей, чем, скажем, в Западной Европе. Вряд ли, однако, отношения советской науки и советской же идеологической цензуры стоит представлять в виде двухступенчатой или, если так можно выразиться, оккупационной модели: воображаемая «власть», препятствуя «естественному» развитию науки, навязывает ученым идеологические нормы, а те — в меру своего мужества или конформизма — сопротивляются либо подчиняются последним. В действительности даже в тоталитарном государстве наука и политика взаимодействуют более сложным образом, а сами по себе «естественные» процессы внутридисциплинарной динамики на поверку нередко оказываются случайными и хаотичными вне зависимости от политического режима.

И эмпирическое, и теоретическое наследие Путилова и Чистова довольно обширно, и я вынужден ограничиться в этой статье лишь одним вопросом, который, однако, представляется мне важным для понимания места фольклористики в позднем советском обществе. Речь идет о том, как определяется предмет самой этой дисциплины и что вообще понимается исследователями под термином *фольклор*. Моя собственная позиция по этому поводу заключается в том, что именно эссенциалистское понимание фольклора как обособленной и самодостаточной «сверхорганической системы», обладающей собственными законами, жанровой структурой и т. д., существенно затруднило методологическое развитие фольклористики. На мой взгляд, культурные явления, которыми занимаются фольклористы и которые принято называть фольклором, представляются чрезвычайно разнородными и не подчиняющимися каким-либо общим закономерностям. В этом смысле использование самого понятия *фольклор* отчасти вводит в заблуждение: на самом деле мы, по-видимому, имеем дело с различными социальными процессами, заслуживающими разных методов и подходов.

Преодоление этого фольклористического эссенциализма происходило по-разному в различных странах. Если говорить о позднем СССР, то как раз и Путилов, и Чистов, в целом также писавшие о фольклоре как о чем-то самодостаточном, способствовали этому преодолению. На том, как это происходило, я и хочу остановиться подробнее. По необходимости я вынужден не касаться многих деталей — и научных, и биографических — и остановлюсь только на самых, на мой взгляд, значимых вопросах теоретических воззрений и того, и другого ученого.

Надо сказать, что эти воззрения по-разному отразились в публикациях Путилова и Чистова. Путилов более или менее подробно сформулировал свои взгляды на теорию фольклора только в своей последней монографии «Фольклор и народная культура», впервые вышедшей в 1994 г., а также в изданном посмертно курсе лекций «Теоретические проблемы современной фольклористики» (2006). Работы Чистова на эти темы выходили в разное время и частично вошли в его книги «Народные традиции и фольклор» (1986), а также «Фольклор. Текст. Традиция» (2005). Поэтому я начну именно с теоретических идей Чистова.

Годы, когда и Путилов, и Чистов только приобретали свой академический авторитет, т. е. конец 1940-х — начало 1950-х, сыграли довольно причудливую роль в истории советской фольклористики. Это была эпоха скоростной и отчасти неожиданной смерти «советского фольклора». Не имея сейчас возможности детально останавливаться на том, что происходило в те годы в фольклористике (более подробно см.: [Панченко 2018]), напомним лишь вкратце основную канву событий. На фоне «борьбы с космополитизмом», филологической компаративистикой и специально с ленинградской филологией началась травля профессоров-фольклористов старшего поколения — главным образом М. К. Азадовского и В. Я. Проппа. Одним из участников этой травли был журналист и «литературный куратор» печорской песенницы Маремьяны Голубковой Николай Леонтьев. Он, впрочем, не ограничивался нападками на Азадовского и его коллег, но обрушился (в опубликованной в 1948 г. статье «Затылком к будущему») на академическую фольклористику в целом, обвиняя последнюю в приверженности к традиционным методам и архаичным формам словесности. Доставалось от него не только воображаемой «школе Веселовского», но и проекту «советского фольклора». В качестве альтернативы «старосветской» фольклористике Леонтьев предлагал ученым заниматься руководством и организацией «современного массового поэтического творчества», отчасти, по-видимому, заимствуя эту идею у Ю. М. Соколова¹ (которого он, впрочем, тоже обругал за «эклектические установки»), но вместе с тем очевидным образом намекая на собственные опыты прозаического «сотворчества» с Маремьяной Голубковой. Утверждая, что в Советском Союзе исчезли не только «противоположность между городом и деревней», «границы между умственным и физическим трудом», но и «вековая межа, разделявшая (...) художественное словесное творчество народа и литературу», Леонтьев предлагал определять советский фольклор как «совокупность многообразных форм литературной самодельности народа» [Леонтьев 1948: 262]. Академическим фольклористам в этом контексте предлагалось заняться «выявлением народных талантов и помощи их росту», «изучением творческого взаимодействия фольклора наших дней и литературы», а также своего рода устноисторической этнографией советского быта: записью «высказываний народа о первых годах революции и коллективизации, о возникновении новых форм труда — ударничества и стахановского движения», наблюдениями над «столь свойственной советским людям поэтизацией своих профессий», «новыми взглядами народа на труд», «новыми явлениями быта», «фактами социалистического отношения друг другу» [Там же: 265]. Речь, таким образом, шла, с одной стороны, о превращении профессиональных фольклористов в культуртрегеров и, так сказать, советских социальных антропологов, а с другой — о своеобразном проекте «народной литературы», не ограничивавшемся социальными лифтами для «формовки советского писателя», подобными журналу «Литературная учеба», и подразумевавшим «деинституционализацию» писательского труда. Эта и другая (вышедшая в 1953 г. и посвященная критике «Очерков русского народнопоэтического творчества советской эпохи», изданных Пушкинским Домом [Леонтьев 1953]) статьи Леонтьева вызвали к жизни отчасти схоласти-

¹ Соколов еще в первой половине 1930-х годов заявлял о необходимости «активного вмешательства в фольклорный процесс» со стороны ученых [А. Н. 1934: 205].

ческие дискуссии о том, что, собственно говоря, должно быть предметом исследований советских фольклористов.

Хотя Леонтьев, на мой взгляд, играл во всей этой истории довольно неприглядную роль, его выступления оказались своего рода вехой окончания проекта «советского фольклора», который открыто начали критиковать и в собственно академической среде. Здесь дискуссия началась со статьи В. С. Бахтина «О некоторых проблемах фольклористики: В связи с теоретическими положениями книги “Очерки русского народно-поэтического творчества”» [Бахтин 1953]. В этой полемике, развернувшейся на страницах журнала «Советская этнография», участвовал и Чистов. Он, однако, в отличие от других дискуссантов, действительно пытался на практике заниматься повседневной нарративной культурой послевоенной деревни, хотя и в приемлемых идеологических рамках. Сам он вспоминал об этом следующее:

Мне представлялось тогда, что нужны не только теоретические изыски, но и определенным образом направленная полевая работа. Именно поэтому (...) я решил исходить из того, что мне вообще неизвестен ответ на, казалось бы, элементарный вопрос: «Что такое *фольклор* и каковы границы употребления этого термина?» [Чистов 2005: 6].

В результате появились две работы Чистова — «Литературно-художественная культура социалистической Сегежи» [Чистов 1950] и «Устные рассказы о героях Советского Союза М. В. Мелентьевой и А. М. Лисицыной» [Чистов 1951]. Первая включала социологический анализ чтения и любительского литературного творчества сегежан (самыми популярными книгами в 1949 г. здесь оказались романы лауреатов сталинских премий М. С. Бубеннова, П. А. Павленко и С. П. Бабаевского), обзор местного песенного репертуара, основанный в том числе на рукописных песенниках, а также устных нарративов исторического характера (преимущественно о военных событиях). Во второй речь шла о карельской нарративной традиции, связанной с погибшими во время войны и прославленными советской пропагандой партизанками Мелентьевой и Лисицыной. «Советский устный народный рассказ, — писал здесь Чистов, — в особенности одна из основных его разновидностей — документальный исторический рассказ о героях — это новая для истории народного творчества реалистическая легенда, коллективная природа которой заключается не в коллективном восприятии и шлифовке текста, а в коллективном творчестве поэтического образа героя, живущего в сознании огромного коллектива советских людей» [Там же: 65]. Некоторые, хотя и не слишком подробно развитые идеи, следовавшие из этих эмпирических исследований, были затем высказаны исследователем в 1954 г. в ходе полемики, инициированной статьей Бахтина. Там он, в частности, писал:

Совершенно естественно, что будущее принесет еще больше произведений, о которых будет еще труднее, чем теперь, сказать, «литературны» или «фольклорны» они по своей природе. Вместе с тем и литературоведение и фольклористика неизбежно и окончательно сольются и образуют единую науку о литературном творчестве и лите-

ратурной жизни советского народа, о творчестве профессиональном и самодеятельном, о творческом восприятии народом произведений искусства, об участии широких народных масс в созидании единого искусства эпохи коммунизма [Чистов 1954: 109].

Похожие соображения будут высказаны Чистовым и в статье «Фольклористика и современность», опубликованной в «Советской этнографии» в 1962 г. [Чистов 1962].

Вместе с тем в 1950-е годы Чистов не очень много уделял внимания сугубо теоретическим вопросам фольклористики. Правда, среди написанных им тогда работ мы находим довольно любопытный (и совсем не типичный для тогдашней советской науки) разбор доклада жены Романа Jakobсона и автора предисловия к первому английскому изданию «Морфологии сказки» Сватавы Пирковой-Якобсон «Проблемы славянского обрядового фольклора», опубликованного в материалах IV Международного съезда славистов [Чистов 1959]. Анализируя троицко-русальские ритуалы моравских словаков и, в частности, обряд выезда «троичного короля», Пиркова-Якобсон предлагала интерпретировать последний в психоаналитическом ключе — с оглядкой на модель эдипова комплекса. История эта интересна, помимо всего прочего, тем, какую роль играло увлечение психоаналитическими объяснительными моделями в кругу Jakobсона, но сейчас я лишь хочу отметить, что Чистов последовательно и вполне аргументированно выступил против некритического использования таких моделей в изучении славянской аграрной ритуалистики и справедливо сравнивает их со столь же произвольными интерпретациями мифологической школы.

В 1964 г. вышла работа Чистова, посвященная проблемам классификации прозаических фольклорных жанров [Чистов 1964]. Хотя собственно вопросам определения фольклора в ней внимания, в общем-то, не уделялось, здесь был высказан ряд важных теоретических положений, которые будут развиты в последующих работах исследователя. Во-первых, очевидно, что эта статья тематически отчасти продолжала упомянутые работы Чистова начала 1950-х годов. Подробно останавливаясь на вопросах типологии так называемой не-сказочной прозы, Чистов говорил, помимо всего прочего, что фольклористам вряд ли стоит создавать систематические и иерархически устроенные жанровые классификации и что здесь необходим несколько иной — процессуальный, как мы бы сказали сейчас, — подход к исследованию текстов. Эти идеи получили подробное развитие в монографии «Русские народные социально-утопические легенды» (1967). Динамическое понимание легенды — скорее как коммуникативного процесса, чем как жанровой формы или группы специфических в содержательном отношении текстов, — существенно отличалось от использования этого термина другими тогдашними советскими фольклористами и отчасти предвосхитило концепцию особого риторического аппарата легенды, высказанную в недавней статье Элиота Оринга «Легенды и риторика истины» [Oring 2008].

Собственную теорию фольклора, однако, Чистов предложил в другой работе, опубликованной в 1972 г. в журнале «Вопросы философии», а затем в сборнике «Типологические исследования по фольклору», изданном в 1975 г. в память Проппа. Ее тема — «Специфика фольклора в свете теории инфор-

мации» — была, очевидно, отчасти вдохновлена тогдашним увлечением кибернетикой, проблемами коммуникации и семиотикой. Чистов полагал, что фольклористы, как правило, имеют дело с типом коммуникации, который он — вслед за Абраамом Модем [1966] — называет «естественным» или «контактным». Этот тип «осуществляется при помощи естественных средств (каналов информации) — звучащего слова, мимики, жеста и т. д. в условиях живого (непосредственного) контакта исполнителя и слушателя», тогда как противопоставленный ему «технический» тип — за счет средств «вторичных»: «материально закрепленного текста, системы знаков, нанесенных на какой-либо материал (камень, керамические таблички, папирус, пергамент, бересту, бумагу и т. д.)» [Чистов 2005: 34–35]. Естественная коммуникация, по мысли исследователя, отличается «направленностью информации вполне реальной и определенной аудитории», синхронностью «процесса исполнения и восприятия», «обратной связью» между субъектом информации и ее реципиентом, органической связью между дискретными звеньями коммуникативной цепи. Коммуникация техническая, наоборот, характеризуется рядом «потерь», обусловленных переходом от первичной знаковой системы к вторичной и кардинальной перестройкой параметров коммуникативного процесса: направленная («аксиальная и распределенная») информация становится «ретиальной или абсолютной», т. е. не имеющей устойчивой направленности, элиминируются все внетекстовые элементы, роль «обратной связи» между автором и реципиентом текста становится незначительной либо исчезает вовсе, а коммуникативная цепь распадается на ряд независимых друг от друга актов чтения текста «без всяких шансов на дальнейшую творческую трансформацию» последнего [Там же: 35–42]. Именно эти фундаментальные различия между контактной и технической коммуникацией, согласно Чистову, и позволяют провести отчетливую границу между фольклором и литературой даже в тех случаях, когда другие критерии разграничения оказываются неприменимыми.

Четыре с лишним десятилетия спустя соображения, высказанные Чистовым, конечно, представляются излишне прямолинейными. Во-первых, общества, основанные на исключительно контактном типе коммуникации, нам неизвестны. Техническая коммуникация появляется задолго до изобретения письменности, поскольку медиумом для нее теоретически может быть любой артефакт и даже природный объект. Во-вторых, существует достаточное количество примеров гибридизации и взаимного проникновения контактной и технической коммуникации: к ним, например, относятся практики чтения и интерпретации письменных либо печатных текстов в сообществах, преимущественно состоящих из неграмотных или малограмотных людей [Stock 1983; Львов 2011]. Таким образом, мы скорее можем говорить о культурах с преобладанием соответствующего типа коммуникации, а также о формах взаимодействия двух разных типов применительно к конкретным эпохам. Кроме того, научная статья, опубликованная в Советском Союзе в 1970-е годы, разумеется, не давала возможности свободного обсуждения вопросов социальной теории, в том числе применительно к проблемам коммуникации. Поэтому коммуникативные модели, обсуждаемые Чистовым, предстают перед читателем вне социального контекста — и в теоретическом, и в сугубо предметном историческом отношении. Примечательно, что идеи, сформулированные ис-

следователем применительно к более или менее частной проблеме специфики фольклора, во многом сходны с более общей концепцией Н. Лумана, согласно которому развитие медиальных средств «технического» характера (в первую очередь письменности), расширяя возможности доступа к коммуникации, одновременно снижает вероятность ее успешного осуществления [Луман 2000]. Следует, однако, иметь в виду, что сама категория «успеха» коммуникации, используемая Луманом, тесно связана с развиваемой этим автором теорией социальных систем Т. Парсонса: основным критерием лумановской дихотомии вероятной/невероятной коммуникации служит несколько расплывчатая, как мне кажется, категория «понимания». Добавлю, кроме того, что Чистову, по всей видимости, не были известны работы Дж. Гуди и В. Онга, вышедшие в 1960-е годы и оказавшие значительное влияние на изучение проблемы соотношения письменной и устной культуры в западной антропологии и фольклористике [Goody, Watt 1963; Ong 1969]. В контексте рассуждений Чистова особую значимость, без сомнения, имели бы идеи Онга, полагавшего, что устная культура основана не на категориальном, а на «событийном» миропонимании: знания здесь хранятся и передаются при помощи нарративов, а не отвлеченных категорий, субъективное неотделимо от объективного, а восприятие мира неизбежно характеризуется противоречиями и полемизмом.

Не останавливаясь на других теоретических работах Чистова, написанных в 1970-е и 1980-е годы, я коснусь только одной из его последних статей — «Фольклор в культурологическом аспекте» [Чистов 2005: 11–25], впервые опубликованной уже после падения советского режима (и через год после выхода книги Путилова «Фольклор и народная культура»). Здесь Чистов прямо говорит, что мы можем насчитать по крайней мере четыре существенно различающихся концепции фольклора: социологическую (и историко-культурную), эстетическую, филологическую и теоретико-коммуникативную (сам Чистов в 1970-е годы, как мы видим, развивал именно последнюю). Не пытаясь примирить или соединить эти подходы, исследователь, однако, утверждал, что «выделение словесных структур и структур, связанных со словом, совершенно необходимо, особенно если это выделение происходит не за счет обрыва других связей, в том числе с музыковедением». Здесь же Чистов попытался защитить традиционную для советской науки дисциплинарную структуру и утверждал:

Нелепо было бы (...) считать, что предпочтительное употребление термина «фольклор» в узком его значении, распространенное в славянских странах, — так же как термин «этнография», а не «этнология» или тем более «антропология» (не физическая, а социальная или культурная) — есть признак отсталости и консерватизма. Не стоит забывать, что в большинстве славянских стран у фольклористов больше живого опыта: архаическая традиция еще совсем недавно была достаточно сильна или до сих пор еще живет в памяти старшего поколения [Там же: 14].

Исходя из общего положения, что «фольклор — это совокупность структур, интегрированных словом, речью, вне зависимости от того, с какими словесными элементами они связаны», Чистов далее разбирает сильные и слабые стороны упомянутых концепций и выстраивает стадиальную модель истории фольк-

лора: от «архаического периода развития духовной культуры» до индустриальных и постиндустриальных обществ с их многообразием медиальных средств и коммуникативных каналов. При этом, однако, он не пытается построить универсальную и непротиворечивую концепцию фольклора, отмечая, в частности:

В самой общей форме мы стремились показать, с какой степенью неизбежности менялся контекст духовной культуры, в котором существовали явления, обозначенные как фольклорные, как менялись функции фольклора и даже его природа под влиянием развития, разветвления, дифференциации, обогащения, аккумуляции и т. п. духовной культуры и, разумеется, социальной структуры общества, как возникали и менялись «соседи» фольклора, принимавшие на себя все больше и больше его традиционные функции. Напомним, что мы хотели тем самым показать несостоятельность попыток уложить этот длившийся века, но динамичный процесс в прокрустово ложе обобщенной и упрощенной формулировки, которая охватила бы основные свойства фольклора всех времен и народов [Там же: 23].

Правда, завершается статья довольно неожиданной декларацией эссенциалистского и этноцентричного характера. «Современная фольклористика, — пишет Чистов, — стремится познать общие закономерности развития фольклора, не может не считаться с тем, что он воспринимается самими народами как драгоценное для них выражение этнической специфики, духа народа» [Там же: 23–24]. Следующая за этим критика фольклористической компаративистики и «этнического нигилизма», в котором Чистов упрекает Исидора Левина, тоже довольно существенно контрастирует со всеми предшествующими соображениями, высказанными в статье. Здесь можно было бы, конечно, рассуждать об идеологии традиционности, этничности и фольклоризма в разных культурах и обществах XIX и XX вв., однако этого исследователь как раз не делает, как бы всерьез возвращаясь к идеям романтического национализма.

* * *

Обратимся теперь к теоретическим идеям Б. Н. Путилова. Он так или иначе касался теории фольклора и в своих эпосоведческих работах, и в статьях на разные темы, написанных в 1970-е и 1980-е годы, при том что именно его книга «Фольклор и народная культура» может рассматриваться как отдельный теоретический трактат, основанный, помимо всего прочего, на внимательном чтении многих западных (и, в частности, американских) исследований. В своих работах, опубликованных в последние советские десятилетия, Путилов, на мой взгляд, не стремился к созданию собственной концепции фольклора и в целом следовал идеям, высказанным в серии теоретических статей В. Я. Проппа. Главным образом это написанные с промежутком в полтора десятилетия «Специфика фольклора» (1946) и «Фольклор и действительность» (1963). Обе они вошли в составленный Путиловым посмертный сборник работ Проппа [1976: 16–33, 83–115]. Не останавливаясь сейчас на ближайших и более общих научных, политических и идеологических контекстах этих статей Проппа, отмечу, что его взгляд на фольклор предстает здесь не просто эссенциалистским, но и в своем роде метафизическим. Отмечая в 1946 г., что, в отличие

от западноевропейских специалистов, не разграничивающих материальную и духовную культуру, советские ученые понимают под фольклором «только духовное творчество, и даже уже, только словесное, поэтическое творчество» и исходят в своих работах из классового подхода², не скованного какими-либо националистическими идеями [Там же: 18–19], исследователь утверждал, что «народное творчество» (как и язык, «который <...> никем не выдуман и не имеет ни автора, ни авторов») возникает и изменяется совершенно закономерно и независимо от воли людей, везде там, где для этого в историческом развитии народов создались соответствующие условия» [Там же: 22]. В этой статье, написанной не без оглядки на идеи Леви-Брюля, психоанализ и «марризм» (и вышедшей за четыре года до известной «дискуссии о языкознании»), фольклор, таким образом, представлялся чем-то вроде коллективного поэтического бессознательного, существующего исключительно по собственным законам, хотя и не вполне понятно, каким именно. Статья «Фольклор и действительность», написанная в ходе дискуссии об «историзме былин», не содержит столь же широких теоретических обобщений и преимущественно посвящена особенностям повествовательных приемов, поэтики и художественной логики в разных фольклорных жанрах. Однако ее общий пафос также подразумевает концептуализацию фольклора как сверхорганической системы, особой формы искусства, основанной на «закономерностях народной поэтики»:

Фольклор, как и всякое искусство, восходит к действительности. Даже самые фантастические образы фольклора имеют свою основу в реальной действительности. Материалистическая наука должна найти эти исторические основы фольклора. <...> Помимо воли создателей и исполнителей народного искусства оно отражает реальную жизнь. Формы и содержание этого отражения различны в зависимости от эпохи и жанра. Они подчинены закономерностям фольклорной поэтики [Там же: 115].

При этом и сам заголовок статьи, и присутствующие в ней ритуальные отсылки к мало осмысленной и не имеющей никакого теоретического значения фразе Ленина из политического отчета ЦК РКП(б) Седьмому партийному съезду³ и к работе Чернышевского «Эстетические отношения искусства к

² «...Для доклассовых народов фольклором мы назовем творчество всей совокупности этих народов. Все поэтическое творчество первобытных народов целиком является фольклором и служит предметом фольклористики. Для народов, достигших ступени классового развития, фольклором мы будем называть творчество всех слоев населения, кроме господствующего, творчество которого относится к литературе. <...> При социализме фольклор теряет свои специфические черты как творчество социальных низов, так как у нас нет ни верхов, ни низов, есть только народ. Поэтому фольклор в нашем обществе становится народным достоянием в полном смысле этого слова. Отмирает то, что несозвучно народу в новой социальной обстановке» [Пропп 1976: 18–19].

³ «Да, мы увидим международную мировую революцию, но пока это очень хорошая сказка, очень красивая сказка, — я вполне понимаю, что детям свойственно любить красивые сказки. Но я спрашиваю: серьезному революционеру свойственно ли верить сказкам? Во всякой сказке есть элементы действительности: если бы вы детям преподнесли сказку, где петух и кошка не разговаривают на человеческом языке, они не стали бы ею интересоваться» [Ленин 1969: 19].

действительности» ориентируют читателя не на Марра, а на более поздний конвенциональный язык советской теории литературы, где антиномия «искусства и действительности» исходила из гносеологической модели, известной под именем «ленинской теории отражения».

В работах Путилова мы найдем похожие рассуждения. Так, «действительность», которую, как предполагается, отражает фольклор, он видел в «системе этносоциально-бытовых отношений»:

Действительность входит в фольклор, будучи преломлена сквозь непосредственную народно-бытовую призму, входит в него постольку, поскольку она стала элементом быта. То, что не стало бытом, не занимает фольклорное сознание или, во всяком случае, оказывается на периферии его [Путилов 1975: 14].

Он вторит и идеям Проппа о фольклоре как «коллективном бессознательном» или «художественном сознании коллектива»:

Фольклор изначально есть не сознательное художественное отражение действительности, но один из бессознательных способов установления с нею функциональных связей, один из элементов в системе воздействия на действительность и одновременно ее познания. Способы возникновения произведений фольклора специфичны в силу своеобразия самой природы его, его места в жизни коллектива, его функциональной роли. Они специфичны также в силу исторического своеобразия художественного сознания творящего коллектива. <...> Закономерно сопоставлять фольклорный процесс с другими процессами в сфере социальной жизни, материальной и духовной культуры народа — с возникновением и эволюцией обрядов, обычаев, представлений, никем «лично» не придуманных, явившихся и развивавшихся строго закономерно, по своеобразной программе; с созданием и усовершенствованием основных орудий труда и предметов быта, никем «лично» не изобретенных, но созданных движением коллективного народного опыта — в строгих рамках исторической эволюции... [Путилов 1976: 178–179]

Впрочем, в «Фольклоре и народной культуре» Путилов отходит от однозначного эссенциализма в понимании фольклора. Логика его рассуждений во многом близка тем соображениям Чистова, о которых сказано выше, с той, впрочем, разницей, что в книге Путилова уделяется гораздо больше места и внимания критике многих советских фольклористических школ. Однако эта работа не лишена тех же противоречий, которые мы встречаем у Чистова. Путилов прекрасно отдавал себе отчет в том, что попытки определить специфику фольклора при помощи оппозиций «материальное/духовное», «вербальное/ невербальное», «искусство / не искусство» обречены на неудачу [Путилов 1994: 22–23]. Вместе с тем его собственное понимание этого термина оставалось не слишком ясным. Обсуждая идею Дандеса о фольклоре как о традиционном наследии любой folk-группы, Путилов пишет:

Будет справедливым с точки зрения интересов национальной культуры и задач науки подтвердить, что на первом месте должно стоять собиране, описание и исследование фольклора тех исторически сложившихся групп, которые составляют основу нации, этноса [Там же: 46].

Здесь мы тоже сталкиваемся с несколько неожиданным возвращением к идеям националистического романтизма. Понятно, что под группами, «составляющими основу нации», Путилов имел в виду крестьян. Поэтому в различных местах своей работы он оперирует вполне мистифицированной категорией традиции и утверждает, что «фольклорное сознание» «насквозь традиционно». Отмечу, кстати, что Чистов более аккуратно и внимательно подходил к теории традиции, утверждая, в частности, что

...переход от доиндустриального общества к индустриальному и урбанизированному сопровождался не ликвидацией традиции как таковой или (что в этом случае одно и то же) культуры как таковой, а сменой одной системы традиций другой, одного типа культуры другим. Таким образом, противопоставление доиндустриального общества как «традиционного» индустриальному как «нетрадиционному» не имеет теоретического основания и сохраняется по инерции или (что чаще) весьма условно [Чистов 2005: 19].

Такой подход, восходящий к адаптивной концепции культуры и, соответственно, рассматривавший последнюю в «сверхорганическом ключе», еще не подразумевал сколько-нибудь развитой теории традиции, с вниманием не только к идеологии традиционности и так называемому изобретению традиции, но и к реальным процессам культурной динамики и коммуникации, подразумевающим (в самых разных обществах) консервацию одних форм и трансформацию других, а также к «выживанию» и адаптивности отдельных «мемов» и их «популяций». Однако он все-таки не придавал этому понятию эссенциалистского и мистического ореола.

Так или иначе, в книге Путилова довольно причудливым образом сочетается критический и эссенциалистский подход к термину *фольклор*, и это противоречие выражается здесь, в частности, в идее «инклюзивности фольклора», т. е. «включенности всей фольклорной культуры и отдельных конкретных ее слагаемых в систему жизнедеятельности этноса» [Путилов 1994: 59]. Если следовать этой логике, даже не останавливаясь на том, что именно исследователь понимал под этносом, то, собственно говоря, специальная концепция фольклора вообще оказывается излишней. Получается, что и Чистов, и Путилов в своих работах 1990-х годов пытаются отказаться от универсальной теории фольклора, но все же не очень понимают, как поступить с самим этим понятием и его академическими и экстрааучными коннотациями.

Выше я уже писал, что книга Путилова основана на довольно внимательном чтении западных антропологических и фольклористических работ, что, конечно, для ранней постсоветской фольклористики было не очень типично. Интересно, однако, задуматься о том, кого именно из западных ученых цитирует, а кого не цитирует Путилов. Можно, наверное, с некоторой долей условности сказать, что Чистов в своих теоретических исследованиях в большей

степени ориентировался на европейскую (и, в частности, немецкую) фольклористику XX в. В «Фольклоре и народной культуре» Путилова мы наблюдаем несколько иную картину. Во-первых, очевидно, что для него очень важен функционализм Малиновского и развивающие этот подход работы фольклористов (в частности, У. Бэскома). При этом в книге цитируется много американских академических текстов, однако довольно выборочно. Путилов обсуждает работы А. Дандеса, написанные в разное время, но в очень ограниченных контекстах (скажем, его психоаналитические подходы не рассматриваются). Исследования, написанные в рамках performance-centred approach, тоже используются довольно выборочно, преимущественно это работы Дэна Бен-Амоса, но, скажем не Ричарда Баумана или Роджера Абрахамса. Вообще не фигурируют в книге Линда Дег, Элиотт Оринг или Билл Эллис, хотя вряд ли без их текстов можно оценивать американскую теоретическую фольклористику 1970-х и 1980-х годов. Понятно, что Путилов не задавался целью составить реферативный обзор и выбирал те работы, которые были ему интересны и важны, однако сам этот выбор, как мне кажется, симптоматичен именно в контексте теоретических ожиданий автора.

Противоречия теории фольклора, которые мы встречаем у Чистова и Путилова в работах постсоветского времени, уже нельзя объяснять исключительно цензурными и идеологическими ограничениями. Так, скажем, увлечение находившимся под фактическим запретом в СССР Малиновским и функционализмом в целом выглядит вполне естественно как способ преодоления типичной для советской этнографии и фольклористики ориентации на эволюционистов, прежде всего Тайлора и Фрэзера. Вместе с тем очевидно, что «работа по активному включению» российской фольклористики «во всемирный научный процесс и ускоренное овладение закрытым в недавнем прошлом (...) опытом современных (т. е. начиная с 1920-х годов) школ и направлений, особенно западноевропейской и американской науки» [Путилов 1998], о чем писал сам Путилов в ответах на анкету «Живой старины» в 1993 г., оказывалась не столь простой, как это могло показаться на первый взгляд. Одним из главных препятствий здесь, по-видимому, был уже сам концептуальный язык советской науки, генеалогия которого, конечно, заслуживает отдельного обсуждения, но может быть возведена не только к советским теоретикам диалектического и исторического материализма, или к Ленину, или к Марксу и Энгельсу, но и к левому гегельянству в целом. Тема «фольклора и этнографии», занимавшая и Проппа, и Путилова, и Чистова, и, судя по всему, призванная избавить фольклористику от излишнего «литературоцентризма» и «эстетизма», подразумевала, однако, с одной стороны, существование жестких дисциплинарных рамок с их учеными иерархиями, предметными ограничениями и т. п., а с другой — концептуальное противопоставление материи и сознания, материальной и духовной культуры и т. п., что в позднем СССР было известно каждому школьнику, а сейчас уже выглядит как довольно экзотическая и схоластическая, хотя в чем-то и не устаревшая теоретическая модель. Проблема «фольклор и (историческая, этнографическая и т. п.) действительность», о которой писали многие фольклористы в позднем СССР, восходящая, по всей видимости, не только к «ленинской теории отражения», но и, опять-таки, к левому гегельянству (в том числе через посредство эстетического трактата Чернышевского), тоже препятствовала обсуждению других концептуальных про-

блем — скажем, теории остенсии, которую рассматривали те же Дег и Эллис. (Добавлю, правда, что известная книга о сказке, написанная Лутцем Рёрихом в 1956 г., также называлась «*Märchen und Wirklichkeit*», однако здесь эта тема понималась совсем не в терминах Ленина, Чернышевского или Фейербаха).

Таким образом, одной из задач, с которыми отчасти пытались, а отчасти не пытались справиться Путилов и Чистов в своих работах по теории фольклора, было преодоление концептуального аппарата поздней советской науки. Этим, на мой взгляд, и можно объяснять те противоречия, о которых я пишу выше. Вместе с тем, как мне кажется, именно предпринимавшиеся обоими учеными попытки каким-то образом примирить поздние советские дискурсы о фольклоре с более современными критическими дебатами в наибольшей степени способствовали развитию и концептуальному обновлению фольклористики в России 1990-е и 2000-е годы.

Литература

- Бахтин 1953 — *Бахтин В. С.* О некоторых проблемах фольклористики (В связи с теоретическими положениями книги «Очерки русского народно-поэтического творчества советской эпохи») // Советская этнография. 1953. № 2. С. 152–162.
- Ленин 1969 — *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 36. М.: Изд-во полит. лит., 1969.
- Леонтьев 1948 — *Леонтьев Н.* Затылком к будущему // Новый мир. 1948. № 9. С. 249–266.
- Леонтьев 1953 — *Леонтьев Н.* Волхование и шаманство // Новый мир. 1953. № 8. С. 227–244.
- Луман 2000 — *Луман Н.* Невероятность коммуникации / Пер. с нем. // Проблемы теоретической социологии. Вып. 3 / Отв. ред. А. О. Бороноев. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. С. 9–37.
- Львов 2011 — *Львов А. Л.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2011.
- Моль 1966 — *Моль А.* Теория информации и эстетическое восприятие / Пер. с фр. М.: Мир, 1966.
- Н. А. 1934 — *Н. А.* Первое совещание писателей и фольклористов // Советская этнография. 1934. № 1–2. С. 204–206.
- Панченко 2018 — *Панченко А. А.* Русский фольклор в 1954 году // Второй Всесоюзный съезд советских писателей. Идеология исторического перехода и трансформация советской литературы. 1954: Коллективная монография / Отв. ред. В. Ю. Вьюгин; Сост. К. А. Богданов, В. Ю. Вьюгин. СПб.: Алетейя, 2018. С. 382–407.
- Пропп 1976 — *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность: Избр. ст. / Сост., ред., предисл. и примеч. Б. Н. Путилова. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1976.
- Путилов 1975 — *Путилов Б. Н.* Историко-фольклорный процесс и эстетика фольклора // Проблемы фольклора / Отв. ред. Н. И. Кравцов. М.: Наука, 1975. С. 12–21.
- Путилов 1976 — *Путилов Б. Н.* Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л.: Наука, 1976.
- Путилов 1994 — *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994.
- Путилов 1998 — *Путилов Б. Н.* Ответы на анкету «Живой старины» // Живая старина. 1998. № 4. С. 9.
- Чистов 1950 — *Чистов К. В.* Литературно-художественная культура социалистической Сегежи // Известия Карело-Финского филиала Академии наук СССР. 1950. № 2. С. 53–80.
- Чистов 1951 — *Чистов К. В.* Устные рассказы о героях Советского Союза М. В. Мелентевой и А. М. Лисицыной // Известия Карело-Финского филиала Академии наук СССР. 1951. № 2. С. 41–66.

- Чистов 1954 — *Чистов К. В.* О некоторых проблемах фольклористики // Советская этнография. 1954. № 2. С. 105–111.
- Чистов 1959 — *Чистов К. В.* Фрейдизм в современной американской фольклористике и некоторые вопросы изучения славянского фольклора // Известия Карельского и Кольского филиалов Академии наук СССР. 1959. № 4. С. 146–149.
- Чистов 1962 — *Чистов К. В.* Фольклористика и современность // Советская этнография. 1962. № 3. С. 3–17.
- Чистов 1964 — *Чистов К. В.* К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М.: Наука, 1964.
- Чистов 2005 — *Чистов К. В.* Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. М.: ОГИ, 2005.
- Goody, Watt 1963 — *Goody J., Watt I.* The consequences of literacy // *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 5. No. 3. 1963. P. 304–345.
- Ong 1969 — *Ong W. J.* World as view and world as event // *American Anthropologist*. Vol. 71. No. 4. 1969. P. 634–647.
- Oring 2008 — *Oring E.* Legendry and the rhetoric of truth // *Journal of American Folklore*. Vol. 121. No. 480. 2008. P. 127–166.
- Stock 1983 — *Stock B.* The implications of literacy: Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries. Princeton: Princeton Univ. Press, 1983.

References

- Bakhtin, V. S. (1953). O nekotorykh problemakh fol'kloristiki (V sviazi s teoreticheskimi polozeniiami knigi "Ocherki russkogo narodno-poeticheskogo tvorchestva sovetskoi epokhi") [On certain problems of folklore research (In relation to theoretical ideas of the book "Studies of Russian folk poetry of the Soviet epoch"). *Sovetskaia etnografiia*, 1953(2), 152–162. (In Russian).
- Chistov, K. V. (1950). Literaturno-khudozhestvennaia kul'tura sotsialisticheskoi Segezhi [Literary and artistic culture of socialist Segezha]. *Izvestiia Karelo-Finskogo filiala Akademii nauk SSSR*, 1950(2), 53–80. (In Russian).
- Chistov, K. V. (1951). Ustnye rasskazy o geroiakh Sovetskogo Soiuzha M. V. Melent'evoi i A. M. Lisitsynoi [Oral narratives about heroes of the Soviet Union M. V. Melent'eva and A. M. Lisitsyna]. *Izvestiia Karelo-Finskogo filiala Akademii nauk SSSR*, 1951(2), 41–66. (In Russian).
- Chistov, K. V. (1954). O nekotorykh problemakh fol'kloristiki [On certain problems of folklore research]. *Sovetskaia etnografiia*, 1954(2), 105–111. (In Russian).
- Chistov, K. V. (1959). Freidizm v sovremennoi amerikanskoj fol'kloristike i nekotorye voprosy izucheniia slavianskogo fol'klora [Freudianism in contemporary American folkloristics and some issues of the study of Slavic folklore]. *Izvestiia Karel'skogo i Kol'skogo filialov Akademii nauk SSSR*, 1959(4), 146–149. (In Russian).
- Chistov, K. V. (1962). Fol'kloristika i sovremennost' [Folkloristics and the present day]. *Sovetskaia etnografiia*, 1962(3), 3–17. (In Russian).
- Chistov, K. V. (1964). *K voprosu o printsipakh klassifikatsii zhanrov ustnoi narodnoi prozy* [On the principles of classification of folklore prose genres]. Nauka. (In Russian).
- Chistov, K. V. (2005). *Fol'klor. Tekst. Traditsiia: Sbornik statei* [Folklore. Text. Tradition: Collected works]. OGI. (In Russian).
- Goody, J., & Watt, I. (1963). The consequences of literacy. *Comparative Studies in Society and History*, 5(3), 304–345.
- Lenin, V. I. (1969). *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works] (5th Ed., Vol. 36). Izdatel'stvo politicheskoi literatury.
- Leont'ev, N. (1948). Zatytkom k budushchemu [Back of the head to the future]. *Novyi mir*, 1948(9), 249–266. (In Russian).

- Leont'ev, N. (1950). Volkhovanie i shamanstvo [Soothsayers and shamans]. *Novyi mir*, 1953(8), 227–244. (In Russian).
- Luhmann, N. (1981). Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation. In N. Luhmann. *Soziologische Aufklärung 3* (pp. 25–34). VS Verlag für Sozialwissenschaften. (In German).
- L'vov, A. L. (2011). *Sokha i Piatiknizhie: russkie iudeistvuiushchie kak tekstual'noe soobshchestvo* [Sokha and the Pentateuch: Russian Judaizers as a textual community]. Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).
- Moles, A. (1958). *Théorie de l'information et perception esthétique*. Flammarion. (In French).
- N. A. (1934). Pervoe soveshchanie pisatelei i fol'kloristov [The first conference of writers and folklorists]. *Sovetskaia etnografiia*, 1934(1–2), 204–206. (In Russian)
- Ong, W. J. (1969). World as view and world as event. *American Anthropologist*, 71(4), 634–647.
- Oring, E. (2008). Legendry and the rhetoric of truth. *Journal of American Folklore*, 121(480), 127–166.
- Panchenko, A. A. (2018). Russkii fol'klor v 1954 godu [Russian folklore in 1954]. In K. A. Bogdanov, & V. Iu. V'iugin (Eds.). *Vtoroi Vsesoiuznyi s"ezd sovetskikh pisatelei. Ideologiya istoricheskogo perekhoda i transformatsiia sovetskoi literatury. 1954: Kollektivnaia monografiia* (pp. 382–407). Aleteia. (In Russian).
- Propp, V. Ia. (1976). *Fol'klor i deistvitel'nost': Izbrannye stat'i* [Folklore and reality: Selected works] (B. N. Putilov, Ed., Intro., Notes). Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka". (In Russian).
- Putilov, B. N. (1975). Istoriko-fol'klorni protsess i estetika fol'klora [Historical dynamics and aesthetics of folklore]. In N. I. Kravtsov (Ed.). *Problemy fol'klora* (pp. 12–21). Nauka. (In Russian).
- Putilov, B. N. (1976). *Metodologiya sravnitel'no-istoricheskogo izucheniia fol'klora* [Methods of historical-comparative study of folklore]. Nauka. (In Russian).
- Putilov, B. N. (1994). *Fol'klor i narodnaia kul'tura* [Folklore and popular culture]. Nauka. (In Russian).
- Putilov, B. N. (1998). Otveti na anketu "Zhivoi stariny" [Answers to the questions from the editors]. *Zhivaia starina*, 1998(4), 9. (In Russian).
- Stock, B. (1983). *The implications of literacy: Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*. Princeton Univ. Press.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Александр Александрович Панченко

доктор филологических наук
ведущий научный сотрудник,
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
Россия, 199034, Санкт-Петербург,
наб. Макарова, д. 4
Тел.: +7 (812) 328-19-01
профессор, факультет антропологии,
Европейский университет в Санкт-
Петербурге
Россия, 191187, Санкт-Петербург,
Гагаринская ул., д. 6/1
Тел.: +7 (812) 386-76-36
✉ apanchenko2008@gmail.com

Alexander A. Panchenko

Dr. Sci. (Philology)
Leading Research Fellow,
Institute of Russian Literature (Pushkinsky House),
Russian Academy of Sciences
Russia, 199034, Saint Petersburg, Makarova
Emb., 4
Tel.: +7 (812) 328-19-01
Professor, Department of Anthropology,
European University at St. Petersburg
Russia, 191178, Saint Petersburg,
Gagarinskaya Str., 6/1
Tel.: +7 (812) 386-76-36
✉ apanchenko2008@gmail.com

С. С. АЛЫМОВ

ORCID: 0000-0001-9988-9556

✉ alymovs@mail.ru

*Институт этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
(Россия, Москва)*

ЗАБЫВАЯ ЭТНОС И НАЦИЮ: ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ДИСКУССИИ И ЭКСПЕРТИЗА «НАЦИОНАЛЬНОГО ВОПРОСА» В ПЕРИОД ПЕРЕСТРОЙКИ

Аннотация. В статье рассматриваются теоретические и прикладные аспекты развития советской этнографии в 1980-е годы. Автор прослеживает изменение теоретического арсенала этнографов в связи с перестройкой и кризисом межнациональных отношений в СССР конца 1980-х. Показано, как менялся характер экспертизы «национального вопроса» и как проявлялось участие в ней двух конкурирующих групп интеллектуалов — этнографов и специалистов по теории нации и национальных отношений из Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Автор делает вывод о том, что на протяжении 1980-х годов этнографы постепенно отказывались от марксистской теории нации и делали упор на изучение этнической идентичности. В то же время им противостояли теоретики нации, стремившиеся поставить под сомнение этническую терминологию. В статье показано, что этнографы обладали достаточно реалистичной картиной состояния «национального вопроса» в стране. Они выступали за постепенный демонтаж структуры СССР, основанной на этнонациональной государственности союзных и автономных республик, за выравнивание прав национальностей и рассматривали возможность перехода в перспективе к территориальному административному делению. Эти тезисы высказывал как теоретик этноса Ю. В. Бромлей, так и сторонник конструктивизма В. А. Тишков.

Ключевые слова: теория этноса, «национальный вопрос» в СССР, этничность, экспертиза, нация, национализм, советская этнография

Благодарности. Статья публикуется в соответствии с планом НИР Института этнологии и антропологии РАН. Автор благодарит Николая Ссори́на-Чайкова за приглашение обсудить данную статью на заседании этнографического кружка, а также Дмитрия Арзютова, Зинаиду Васильеву, Дмитрия Верховцева, Станислава Петряшина и всех участников этого обсуждения за ценные коммента-

рии и советы. Автор также благодарит И. Ю. Заринова, А. Н. Кожановского, М. М. Керимову и В. А. Тишкова, сделавших важные замечания в ходе обсуждения статьи на семинаре Группы по истории этнологии и антропологии ИЭА РАН.

Для цитирования: Алымов С. С. Забывая этнос и нацию: этнографические дискуссии и экспертиза «национального вопроса» в период перестройки // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 70–92. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-70-92>.

Статья поступила в редакцию 10 декабря 2020 г.

Принято к печати 10 февраля 2021 г.

Shagi / Steps. Vol. 7. No. 2. 2021
Articles

S. S. Alymov

ORCID: 0000-0001-9988-9556

✉ alymovs@mail.ru

The RAS N. N. Miklukho-Maklay

Institute of Ethnology and Anthropology (Russia, Moscow)

FORGETTING ETHNOS AND NATION: ETHNOGRAPHIC DISCUSSIONS AND EXPERTISE ON THE “NATIONAL QUESTION” DURING PERESTROIKA

Abstract. The article considers theoretical and applied aspects of the development of Soviet ethnography and expertise on the “national question” in the USSR in the 1980s. The author observes that during Perestroika a number of ethnographers grew dissatisfied with the opportunism of expertise on the national question. M. V. Kryukov was the scholar who brought new momentum to discussions of the theory of ethnos in the 1980s. He was skeptical about the Marxist classification of ethnic groups (tribe — nationality — nation) and called for a revision of the theory of ethnos on the basis of the study of ethnic identity (self-consciousness). Approximately during the same period the theory of ethnos was attacked through a report to M. S. Gorbachev by a specialist in the theory of nation, M. I. Kulichenko, who called for abandoning the term ethnos. The politics of Glasnost led to the first uncensored debates on the state of interethnic relations among ethnographers and “national question” experts. Ethnographers were aware of the sorry state of these relations and suggested a slow dismantling of the system of “national republics”. They advocated a reform, which included equalizing the status of all ethnic territorial units, creation of cultural ethnic associations, and contemplated a transition to a regional administrative system as a mechanism for “depolitisation”

of ethnicity. This approach was taken by both the theorist of ethnos Iu. V. Bromlei and his successor in the office of the director of the Institute of Ethnography, V. A. Tishkov, who adhered to the constructivist theory of ethnicity. This shows that the theory of ethnos in Bromlei's version was not inherently nationalistic in its political application.

Keywords: theory of ethnos, nationalism, “national question” in the USSR, ethnicity, expertise, nation, Soviet ethnography, Soviet ideology

Acknowledgements. The article is published in accordance with the research plan of the IEA RAS. I thank Nikolai Ssorin-Chaikov for the invitation to discuss this paper at the meeting of the ethnographic *kruzhok*. I am also grateful to Dmitry Arzuytov, Zinaida Vasilyeva, Dmitry Verkhovtsev, Stanislav Petryashev and all participants of this discussion for their comments. The author also appreciates valuable commentaries, made at the discussion of this article at the seminar of the Group for the history of ethnology and anthropology (IEA RAS) by I. Yu. Zarinov, A. N. Kojanovskii, M. M. Kerimova, V. A. Tishkov, and others.

To cite this article: Alymov, S. S. (2021). Forgetting ethnos and nation: Ethnographic discussions and expertise on the “national question” during Perestroika. *Shagi / Steps*, 7(2), 70–92. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-70-92>.

Received December 10, 2020

Accepted February 10, 2021

Современное состояние любой научной дисциплины представляет собой сложный набор тенденций, обусловленных как наследием прошлого, так и факторами настоящего. Теория этноса и марксистская теория нации, о которых пойдет речь в этой статье, в постсоветское время стали наследием, от которого академическая этнология/антропология стремилась отказаться. Обозревая результаты развития постсоветской социокультурной антропологии, В. А. Тишков отметил как становление новой предметной области этой науки, отказавшейся от примордиалистских теорий, так и упорство, с каким понятие *этнос* «перекочевало из этнологии в другие сферы гуманитарного и социального знания», где оно продолжает сохранять актуальность [Тишков 2016: 5]. Тезис о сохранении *этносом* своих позиций подкрепляют и данные Дмитрия Верховцева по базе Google Scholar, согласно которым монографии Ю. В. Бромлея и Л. Н. Гумилева остаются одними из самых цитируемых среди работ отечественных этнологов ([Верховцев 2019]; но см.: [Соколовский 2014]).

В данной статье будет рассмотрен сравнительно краткий, но принципиально важный период второй половины 1980-х — начала 1990-х годов — времени, когда советская этнография начала преобразовываться в российскую социокультурную антропологию и когда впервые прозвучали призывы В. А. Тишкова «забыть» о нации и этносе как категориях научного анализа [Тишков 1989d]. В это же время менялся и общественно-политический ста-

тус ученого: зачастую анонимный и всегда невидимый для общества автор «докладных записок» становился публичным интеллектуалом, отстаивавшим свои позиции как в академии, так и в политике. Яркими примерами этого нового типа интеллектуалов стали некоторое время совмещавший науку и политику В. А. Тишков и ушедшая в политику Г. В. Старовойтова. Как известно из истории советской этнографии и как напоминает Шейла Джазанофф, «государства создаются знанием, так же как знание формируется государством» [Jasanoff 2004: 3]. Поэтому я рассматриваю этнографические дискуссии перестроечных лет в контексте изменения роли экспертного знания, сформировавшегося, в частности, практику этнологического мониторинга и экспертизы.

1980-е годы, ставшие последним десятилетием существования как советской теории этноса, так и советской этнографии, начинались в атмосфере внешней стабильности. Ю. В. Бромлей, ставший в 1976 г. академиком и заместителем главного ученого секретаря Президиума АН СССР, находился на пике своей карьеры. Авторитет главного теоретика был закреплен выходом двух объемных монографий — «Современные проблемы этнографии» (1981) и «Очерки теории этноса» (1983), — охватывавших всю основную проблематику науки и размечавших ее понятийный аппарат. Поступательный прогресс науки описывала обзорная статья [Бромлей, Тер-Саркисянц 1981] по итогам десятой пятилетки (1976–1980). Развивались теория этноса, этносоциология, этническая география и другие субдисциплины. Не стояло на месте и исследование традиционных объектов этнографического изучения: традиционно-бытовой культуры народов мира, обрядности, религии, народного творчества и т. д. На протяжении 1980-х годов в журнале «Советская этнография» шли обсуждения этнопсихологии как науки, теории культурной традиции, типов этнических общностей, роли сельской общины в поддержании и развитии традиций и т. д. И когда в начале 1990-х годов В. А. Тишков [1992] призвал к преодолению кризиса в этнографии, у плодотворно работавших в этот период ученых, очевидно, была причина для недоумения [Арутюнов 1993].

Критические нотки в обсуждении положения дел в советской этнографии, однако, зазвучали задолго до этого. Редакционная статья «Советская этнография в условиях перестройки» (1987) заявляла о необходимости «честно и прямо» говорить об актуальных проблемах современности, тогда как этнографы «подчас убаюкивали себя и других общими тезисами о полном торжестве ленинской национальной политики, о ничем не омраченной дружбе народов СССР, о быстром сближении наций и народностей Советского Союза» [Советская этнография 1987: 5]. Упоминалось в статье и «противоречие», занявшее вскоре важное место в размышлениях этнографов: наряду со сближением наций, «развитие национальных культур сопровождается ростом этнического самосознания, национальной гордости, стремления того или иного этноса самоутвердиться среди других народов» [Там же: 7]. Еще более резко высказался на ту же тему М. В. Крюков, говоря о тенденциях этнографов заменять анализ действительности утверждениями о бесконфликтной интеграции и «бравурными славословиями по поводу нашего продвижения вперед» [Крюков 1988а: 60].

Таким образом, уже во второй половине 1980-х годов теория и практика советских этнографов вступили в полосу турбулентности, связанную как

с переосмыслением ими своей роли в политико-идеологическом аппарате советского государства, так и с критической переоценкой теории этноса. Далее я рассмотрю несколько эпизодов этого переосмысления: наметившийся в дискуссиях 1980-х все больший отход советской теории этноса от исторического материализма; конфликт Бромлея с главным специалистом по нации и «национальному вопросу» М. И. Куличенко; первые свободные от самоцензуры обсуждения состояния «национального вопроса»; наконец, последнюю попытку Бромлея отразить «бунт этничности» в СССР и переход к конструктивистской парадигме этничности. Анализируя эти события, я постараюсь продемонстрировать, что многие постулаты советской теории этноса были подвергнуты сомнению уже в ходе дискуссий 1980-х годов. Мы увидим, что центре перестроечных дискуссий о «национальном вопросе» центральными оказывались вопросы практической политики, связанные скорее с термином *нация*, чем *этнос*. Кроме того, я покажу, что характер анализа текущей этнополитической ситуации ведущими учеными не был обусловлен их приверженностью теории этноса или, наоборот, критическим отношением к ней и что даже различное понимание ими «нации» могло сочетаться со схожими оценками и прогнозами.

Дискуссии об этносе и этничности второй половины 1980-х годов

Главным инициатором дискуссий по теории этноса в 1980-е годы был китаист М. В. Крюков. В 1986 г. он выступил со статьями «Еще раз об исторических типах этнических общностей». Обозревая попытки классификации этнических общностей советскими учеными, Крюков приходил к выводу, что как в синхронном, так и в диахронном отношении они за редкими исключениями не соответствовали формационной теории. Особенно противоречивой с этой точки зрения является категория *народность*, которая могла сосуществовать почти со всеми формациями, от рабовладения до социализма. В то же время не существовало и четкого критерия отличия советских народностей от наций. Взамен формационной классификации Крюков предложил классификацию, основанную на развитии этнического самосознания, которое, согласно его концепции, пережило в мировой истории два периода «вспышек этнической активности»: период сложения древних народов в эпоху античности и период возникновения «современных этносов» при капитализме. Различия между ними, согласно Крюкову, находились в сфере самосознания: древние воспринимали других как не вполне человеческих существ, тогда как люди эпохи капитализма рассматривают свою общность как одну из множества ей подобных [Крюков 1986а: 66–69]. В ответе оппонентам, которые в той или иной степени защищали идею «триады» «племя — народность — нация», Крюков призвал «рассечь этот узел, вообще отбросив составляющие его понятия» [Крюков 1986б: 71].

В феврале 1988 г. Крюков сделал на заседании Ученого совета Института этнографии АН СССР доклад «Этничность, безэтничность, этническая непрерывность». В нем ученый поставил под сомнение коренной постулат советской этнографии о том, что «всюду и всегда каждый человек на Земле — этнофор, что он обязательно является представителем какого-то определенного

этноса» [Протоколы 1988. Л. 17]. Ситуацию безэтничности, т. е. отсутствия этнического самосознания, Крюков усматривал среди жителей Хиндустана и Новой Гвинеи; этническую непрерывность, по его мнению, можно наблюдать среди мон-кхмерских народов южного Вьетнама: они имеют четкое самосознание, но почти не отличаются друг от друга культурой и языком. Единственной основой для появления этого самосознания Крюков считал присущую данным этносам эндогамию, которую он назвал «наиболее фундаментальным признаком этноса» [Там же. Л. 19]. Большинство выступавших в обсуждении доклада поставили под сомнение идею эндогамии как характеристики этноса. В то же время многие (В. И. Козлов, И. А. Першиц, П. И. Пучков, В. А. Шнирельман) согласились с тем, что этничность не является «вечно существовавшей» или универсальной характеристикой человека.

Наконец, в том же 1988 г. состоялась дискуссия по статье Крюкова «Этнос и субэтнос», ставшей продолжением осмысления им вьетнамского материала [Крюков 1988b]. Это была попытка операционализировать понятие этноса и создать этническую классификацию при помощи сбора информации о языках, наречиях и этнических идентичностях, а также картографировать этот материал наряду с эндогамными ареалами. Последовавшая дискуссия выявила самые разные мнения относительно выполнимости такого исследования, которое, впрочем, осуществлено не было. Таким образом, можно констатировать: несмотря на то что Бромлей и ряд других теоретиков продолжали придерживаться того или иного варианта «триады» в рамках формационной классификации этносов и других постулатов теории этноса, наиболее свежие теоретические новации в этой области основывались на окончательном отказе от формационной классификации и принятии этнического самосознания как основной характеристики этничности. Тем не менее позиция Крюкова носила двойственный характер: он отнюдь не отказывался от поиска «объективных» критериев выделения этносов. Об этом свидетельствует и одновременное использование им понятий *этнос* и *этничность*.

Спор о понятиях: сотрудничество и конфликты обществоведов-специалистов по «национальному вопросу»

Ю. В. Бромлей стал директором Института этнографии в январе 1966 г. В этом же году в рамках Секции общественных наук АН СССР была создана Комиссия по изучению национального вопроса, задачей которой была координация работы гуманитарных институтов АН в данном направлении [Стенограмма 1967. Л. 91]. В январе 1969 г. комиссия была преобразована в Научный совет по национальным проблемам при Секции общественных наук. В задачи этого совета входила координация исследований, организация дискуссий и конференций, а также подготовка «научно-обоснованных предложений по проблемам национальных отношений» [Протоколы 1968. Л. 19]. В первом составе совет возглавил академик Е. М. Жуков, его заместителями стали философ Э. А. Баграмов и Ю. В. Бромлей, ученым секретарем — историк и социолог Л. М. Дробижева [Постановления 1969–1976. Л. 2]. По всей видимости, в том же году Бромлей встал во главе совета [Вайнштейн 2004: 616]. В 1976 г. заместителем председателя совета также стал ведущий в СССР теоретик на-

ции М. И. Куличенко [Протоколы 1976. Л. 77], заведующий сектором теории нации и национальных отношений Отдела научного коммунизма Института марксизма-ленинизма (ИМЛ) при ЦК КПСС. Баграмов, в 1960–1970-е годы работавший в Отделе пропаганды ЦК и в журнале «Коммунист», с 1979 г. работал в ИМЛ в секторе Куличенко. Под эгидой совета Бромлей, Баграмов и Куличенко организовывали конференции по «национальному вопросу» (15 конференций с 1976 по 1983 г.), выпускали серию монографий «Национальные отношения в современную эпоху» [Баграмов 2003: 49] и координировали исследовательские проекты, в том числе советско-вьетнамское исследование национальных меньшинств в Социалистической Республике Вьетнам, благодаря которому Крюков сформулировал свой тезис об «этнической непрывности» [Материалы 1985–1986. Л. 56].

Несмотря на длительное сотрудничество с Бромлеем, 30 июля 1985 г. Куличенко направил новоизбранному генеральному секретарю ЦК КПСС М. С. Горбачеву письмо, в котором сигнализировал о необходимости «преодоления явного неблагополучия, сложившегося в области изучения советскими учеными проблемы наций и национальных отношений в нашей стране и в братских странах социализма» [Там же. Л. 6]. Суть этого неблагополучия Куличенко виделось в следующем:

...Нация и все национальное, в том числе взаимоотношения народов, сводятся к этническим факторам. <...> еще два десятилетия назад публиковались монографии по сложнейшим вопросам жизни и взаимоотношений наций, для характеристики которых не применялось ни единого слова «этнос» или «этнический». Ныне это уже большая редкость: многие специалисты не просто широко применяют эти термины, а дело даже идет к тому, что, напротив, понятия «нация», «национальное» встречаются все реже; среди этнографов даже высказывается мнение, чтобы вообще обойтись без таких категорий [Там же. Л. 8].

Этнографы, считающие нацию разновидностью этнического, по мнению Куличенко, игнорировали тот факт, что «этническое носит консервативный характер» и аккумулируется прежде всего в традиционной культуре. Концентрируя внимание на «этническом» в противовес «национальному», носящему классовый и политический характер, этнографы наносят вред анализу взаимоотношений наций при социализме. Куличенко возлагал ответственность за эту «этническую болезнь» на Бромлея и уверял, что его влияние настолько значительно, что едва не привело к срыву выхода в свет книги «Нация и современный прогресс» (1983), в которой Куличенко полемизировал с данной позицией «без упоминания фамилий» [Там же. Л. 10]. В упомянутой книге Куличенко действительно писал о важности подчеркивать исторический и преходящий характер наций [Куличенко 1983: 65]. «Этническое» же, а именно язык, традиционная материальная культура, фольклор, обычаи, обряды и т. д., являются, по его мнению, древними, консервативными и, в сущности, внеклассовыми компонентами национального [Там же: 20].

По всей видимости, письмо Куличенко не имело последствий. Из ЦК оно было спущено в Академию наук, которая создала комиссию под руководством

академика С. Л. Тихвинского. Бромлей написал ответ, в котором утверждал, что советские этнографы «подчеркивают определяющую роль социально-экономических факторов», что демонстрирует, в частности, созданный им термин «этносоциальный организм» [Материалы 1985–1986. Л. 18–19]. Комиссия признала обвинения необоснованными, а тон письма не товарищеским [Там же. Л. 2].

В начале своего письма Куличенко также отмечал неправильность высказывавшегося в советской прессе тезиса о том, что «национальный вопрос в советской стране сохраняется»: ведь неоднократно, в том числе в Третьей программе КПСС, было сказано, что он уже решен [Там же. Л. 7]. Это означало, что теоретика не устраивала даже та минимальная проблематизация «национального вопроса», которая содержалась в работах Бромлея и этнографов. Очевидно, роль Куличенко в качестве «всесильного консультанта ЦК КПСС по национальному вопросу» [Губогло 2013: 286] показывала аналитикам, насколько узок репертуар дозволенных трактовок в данной сфере.

Перестройка и экспертиза «национального вопроса»

С приходом Горбачева ситуация стала быстро меняться как в отношении снятия цензурных ограничений, так и в обострении «национального вопроса». В апреле 1986 г. состоялись молодежные волнения и стихийная манифестация под националистическими лозунгами в Якутске, в декабре того же года разгон манифестации казахских националистов в Алма-Ате потребовал вмешательства военных. Вызревавший в течение 1987 г. армяно-азербайджанский конфликт в Нагорном Карабахе в феврале 1988 г. привел к открытому противостоянию и погромам. После XXVII съезда КПСС (февраль — март 1986 г.) в Институте этнографии возникла идея создания Центра по изучению национальных отношений в СССР. По сообщению М. Н. Губогло и Г. В. Старовойтовой, он задумывался как организация, призванная координировать данную работу по всесоюзном масштабе. Планировалось издавать ежегодник «Национальные процессы в СССР», а также создать «группу по изучению учебников истории в республиках, чтобы изучить роль учебников в формировании национального самосознания» [Протоколы 1988. Л. 484] (ср. [Губогло 1989]).

5 октября 1987 г. состоялось заседание Ученого совета ИМЛ по обсуждению доклада Э. А. Баграмова «Национальные проблемы в современных условиях». На заседании присутствовали представители Института этнографии, Института истории СССР и других научных центров, так что оно явилось одной из первых попыток осмысления экспертами сложившейся ситуации. Баграмов сетовал на то, что на протяжении последних 15 лет в изучении «национального вопроса» делалось очень мало. Рассуждая о причинах «негативных явлений», докладчик указывал на догматический подход к национальной политике, основывавшийся на дореволюционных работах Ленина и политике коренизации 1920–1930-х годов. Это привело к «расчету на иждивенчество» в республиках и «перекоосу» в их кадровой политике, в результате чего представителей нетитульной национальности «все меньше и меньше пускали на руководящие посты» [Стенограмма 1987. Л. 26]. С другой стороны, пропаганда двуязычия и русского языка осуществлялась в ущерб всем остальным языкам, а

интеллигенция Украины и Белоруссии остро ставила вопрос об угрозе вытеснения их национальных языков. Наконец, третью причину Баграмов усматривал в том, что «национальный момент рассматривался главным образом в негативном плане», отрицавшем «колоссальную энергию национального чувства», которую можно и нужно использовать в правильном направлении [Там же. Л. 30]:

Идет бурный процесс интернационализации общественной жизни, он будет и дальше протекать. Он сталкивается (и это определенное противоречие нашей живой действительности) с ростом национального самосознания. Бурный рост национальных чувств и рост интернационализации общественной жизни. Казалось бы, противоречие. Между тем, это реальная социалистическая действительность, потому что социально-экономический прогресс всех наций вызвал одновременно и укрепление национальных чувств [Там же: 33].

Впрочем, анализируя конкретные события в Якутске, Баграмов указал на то, что «национальную гордость» могут использовать «разного рода демагоги, смутьяны» [Там же. Л. 44].

Выступление на данном совещании заместителя директора Института этнографии С. И. Брука дает представление о том, что думали в институте о «национальном вопросе» вне парадных отчетов и публикаций. Общая оценка ситуации шла вразрез со всеми теориями межэтнической интеграции и интернационализации:

...С моей точки зрения и с точки зрения наших товарищей, национальные отношения и их острота будут, во всяком случае, в ближайшее время, не утихать, а возрастать. И связано это с тем, что чем более развивается нация, тем больше у нее культурный слой (если можно так выразиться), растет интеллигенция, и особенно творческая интеллигенция, тем больше возникает этих проблем, тем больше появляется конкурентных ситуаций и тем более возрастают эти напряженности. Между прочим, чем ниже опускается [sic!] — если мы опускаемся, так сказать все ниже и ниже по социальной лестнице, то эти отношения все лучше и лучше и хуже всего на самом верху. Это надо прямо сказать и об этом говорят социологические и этнографические исследования [Там же. Л. 62].

Кроме того, Брук, как и Баграмов, признавая достижения национальной политики 1920–1930-х годов, скептически относился к положению дел в ней на современном этапе:

У нас есть национальные автономии, в которых основная национальность составляет 3,2% в отношении округов и 5% в отношении автономных областей. Мы создали (и, я думаю, что это была сделана ошибка, когда мы создавали, для того чтобы поднять отсталые национальности) национальные республики, национальные автономии, где основная национальность (как она называлась, или коренная) составляла 20–30%. А русские и другие народы, которые там жили, они в общем никак не назывались [Там же. Л. 63].

В качестве примера такого рода ошибки он называл Крымскую АССР, в которой татары на момент создания составляли 19%¹. Далее Брук рассказывал о всевозможных манипуляциях с этнической статистикой, а также о нежелании республиканских властей признавать на своей территории нетитульные народы (талыши в Азербайджане, гуцулы, лемки и бойки в Украине). Наконец, он указал на взрывной рост численности населения Средней Азии (с 1959 по 1979 г. оно увеличилось на 11 млн человек), использовать которое в сельском хозяйстве невозможно, а также поставил под вопрос сам статус среднеазиатских наций: «О каких нациях — казахской и всех среднеазиатских — мы можем говорить, если процент городского населения там меньше четверти?» [Там же. Л. 67]. Представители различных учреждений, выступавшие на заседании, привели массу других примеров сложностей «национального вопроса» (национализм в Средней Азии и Прибалтике, исламизация, незнание русского языка в республиках) и несовершенства политики. Это позволяет с уверенностью сказать, что многие эксперты в СССР были далеки от идеализации ситуации и имели достаточно информации о реальном положении дел в стране.

Экспертиза Бромлея

Наиболее полное представление о позиции этнографов-экспертов относительно текущей ситуации в «национальном вопросе» и необходимых, по их мнению, действиях можно получить из докладной записки «Предложения к выработке концепции Пленума ЦК КПСС по вопросам национальных отношений», датированной 3 ноября 1988 г. Записка подписана академиком Бромлеем, однако, вполне возможно, имеет коллективное авторство. По крайней мере в одном из отчетов за 1989 г. Л. М. Дробижева указывала, что являлась автором одного из разделов докладной записки в ЦК КПСС в связи с подготовкой пленума по национальным отношениям [Отчеты 1989, 1999. Л. 1–2]. Впрочем, это может относиться к другому материалу, так как пленум состоялся лишь в сентябре 1989 г. Горбачев назвал впоследствии этот пленум «запопздавшим» [Горбачев 1995: 517].

Докладная записка задавала повестку будущего пленума (который тогда ожидался в начале 1989 г.) и предлагала конкретные решения². Так, раздел «Национально-государственные аспекты» был посвящен юридическим основам взаимоотношений центра, республик и других национально-административных единиц. Прежде всего предлагалось укрепить власть центра, обезопасив его от возможной апелляции к 72-й статье Конституции о «праве свободного выхода из СССР» редакцией следующей, 73-й статьи, в которой бы четко прописывался суверенитет центральной власти в изменении границ Союза и осуществлении республиками их права на выход [Предложение 1988. Л. 20]. В то же время предлагалось «совершенствовать внутреннюю структуру рес-

¹ С. И. Брук назвал ее «татарской автономией в Крыму», имея в виду, по-видимому, тот факт, что крымские татары и караимы были признаны коренными народами Крымской АССР, существовавшей с 1921 по 1945 г.

² Значительные фрагменты текста и положения записки совпадают с [Бромлей 1989а] и [Бромлей 1989b]; в опубликованном тексте они, как правило, носят характер безоценочной констатации фактов.

публик» в направлении предоставления всем народам государства автономии. Бромлей напоминал, что в структуре СССР есть лишь 53 национальных образования при ста с лишним официально признанных народах. Он предлагал вернуться к практике образования национальных районов и национальных сельсоветов, существовавшей в 1920–1930-е годы, что могло бы решить проблему советских немцев, поляков, болгар, венгров и т. д. [Там же. Л. 21]. Права всех этих предполагаемых административных образований необходимо было четко определить по отношению к правам республик.

Раздел «Экономические аспекты национальных отношений» в первую очередь предостерегал от поспешного введения «республиканского хозяйства», по существу равнозначного экономическому суверенитету. Выступая против «абсолютизации статуса этнонациональных единиц», автор призывал основываться на территориальном разделении труда, межреспубликанской кооперации и мобильности представителей всех национальностей:

По крайней мере, современный мир не знает случая, чтобы какое-то из крупных многонациональных государств добилось значительных успехов в своем развитии при том, что его народы «разбежались» по своим национальным квартирам [Там же: 29].

В демографическом разделе записки Бромлей призывал регулировать рождаемость в Средней Азии экономическими мерами и обратить особое внимание на адаптацию русских мигрантов в республиках, делая упор на формирование в них постоянного русского населения и снижение доли временных мигрантов [Там же. Л. 31–34]. Констатируя озабоченность украинской и белорусской интеллигенции сужением сферы использования национальных языков, записка призывала обеспечить знание титульных языков всеми работниками административной и других сфер, связанных с общением. Бромлей затрагивал и другие проблемы (кадровая политика, основанная на национальном признаке, дисбаланс в профессиональной структуре советских наций, гласность, отношение к сложным моментам исторической памяти и т. д.), призывал не отказываться от понятия «советский народ» и т. д. В заключении он призывал к гласной подготовке к пленуму, к проведению встреч между активистами, учеными, представителями власти и т. д.

Подготовка пленума, назначенного на июнь 1989 г., затягивалась, и в его преддверии на страницах «Правды» развернулась дискуссия о предпочтительном устройстве Союза, которая была задана альтернативой, вынесенной в заглавии статьи Бромлея: «Федерация или конфедерация?». Она стала откликом на статьи представителей Литовской и Эстонской ССР, последний из которых склонялся к конфедерации (т. е. союзу независимых государств). Поскольку аргументация касалась проблемы республиканского суверенитета в Конституции СССР, Бромлей указывал на статьи, говорящие о его ограниченности суверенитетом СССР. В защиту «центра» Бромлей приводил как философские аргументы, представлявшие СССР «сложной системой, отдельные части которой связаны друг с другом <...> миллионами сложившихся за годы Советской власти самых разнообразных нитей», так и анализ опыта Югославии, децентрализация которой в 1960-е годы привела к усилению позиции республиканской бюрократии. Статья заканчивалась прозрачным намеком на то, что та

же бюрократия будет бенефициаром и в случае превращения СССР в конфедерацию [Бромлей 1989с]. Следует отметить, что сентябрьский пленум ЦК, в рамках подготовки к которому готовились данные статьи и записки, принял документ, названный «Национальная политика в современных условиях (платформа КПСС)». В нем теоретически говорилось о приоритете союзного законодательства (без упоминания о конституционной проблеме соотношения суверенитетов), однако целиком приветствовался переход республик на «хозрасчет и самофинансирование» [Материалы 1989: 221].

Последним словом Бромлея в отношении текущей ситуации, по всей видимости, является опубликованная уже посмертно в 1991 г. статья «Национальные проблемы в свете принципа равноправия», основанная на докладе, прочитанном на Межведомственном научном совете по изучению национальных процессов 4 января 1990 г. В ней выражалось осторожно-скептическое отношение к перестройке как таковой, «открывшей клапаны» для «различных сил», но не обеспечившей защиты населения от дискриминации по национальному признаку вплоть до «принятия высшими органами власти в республиках шовинистических законов, дискриминирующих национальные меньшинства, не говоря уже о “милосердном” отношении к тем, кто совершил человеконенавистнические деяния в ходе кровавых столкновений на национальной почве» [Бромлей 1991: 43]. Одной из главных целей статьи было показать историческое становление федерации под руководством Ленина, в перспективе представлявшее переход от федерации к «полному единству» трудящихся. Этот анализ был явно полемически направлен против идеи заключения нового союзного договора:

Наше союзное государство существует уже десятилетия. И это уже не младенец, а сложившийся организм, связанный миллионами самых разнообразных нитей. И рождение этого организма заново, рождение заново младенца — просто нонсенс [Там же: 49].

В свете последних событий он уже с меньшим энтузиазмом относился к идее повторения эксперимента 1930–1920-х годов по созданию большого количества национально-территориальных единиц. Сравнивая полиэтнические государства с «национальными» и территориальными административными устройствами, он указывал на то, что наиболее острые межэтнические противоречия возникли в первых (СССР и Социалистическая Федеративная Республика Югославия). На этот раз Бромлей призывал «заморозить» структуру СССР на время «пока улягутся национальные страсти», а если дойдет до заключения нового союзного договора (идея, которую он явно не одобрял), то в нем должны принять участие «все национальности страны, а не только 15 привилегированных [Там же: 60]. В качестве долгосрочного рецепта для решения «национальных проблем» академик указывал на сочетание «низовых» национально-административных единиц с «постепенных упразднением республик», давно ставших многонациональными:

Действительно, это может дать ощущение определенного политического равноправия для всех национальностей страны. В данном случае, естественно, старая национально-административная струк-

тура должна быть заменена «чисто» территориальной, основанной на исторически сложившихся регионах разного уровня, включая макрообразования [Там же: 61].

Следует подчеркнуть, что рекомендации Бромлея должны прочитываться в комплексе. Историк К. Равски, цитируя один из текстов академика, в котором предлагается вернуться к опыту 1920-х годов, утверждает, что такие рекомендации означали веру Бромлея в пропагандистские мифы об успехах национальной политики 1920-х и его неспособность выйти за пределы пропагандистских клише [Rawski 2017: 129]. В действительности академик исходил из критического представления о том, что «невозможно научно обосновать существующую иерархию национально-территориальных единиц» [Предложение 1988. Л. 21]. Возвращение «назад к Ленину» виделось ему лишь одной из мер наряду с перечисленными выше мерами по укреплению центростремительных сил Союза. Равски указывает на то, что подобные меры привели бы к еще большему кризису и конфликтам, существовавшим и в 1920-е годы. Это, конечно, не было тайной для Бромлея. Уже в 1988 г., комментируя это предложение, он указывал на опасения, что «любое изменение существующей национально-административной структуры (...) будет порождать обострение национальных отношений» [Бромлей 1989а: 8]. В конце 1989 г. он был еще более осторожен к этой идее, уже прописанной в платформе КПСС по национальному вопросу: «...в стране может появиться еще по крайней мере полсотни “болевых точек”» [Бромлей 1991: 53]. Создание таких единиц, по его мнению, могло бы идти одновременно с упразднением республик и переходом к чисто территориальной административной структуре и «деполитизации национальных отношений»: «...осмелюсь утверждать, что власть, основанная на национальном (этническом) признаке, аморальна» [Там же: 60–61]. «Центр тяжести» управления национальной жизнью, по его мнению, должен был «все более и более перемещаться к национально-культурным ассоциациям всех видов» [Там же: 61].

Изменения в теории и преемственность оценок

Как видно из изложенного выше, оценки и рекомендации Бромлея основывались на императиве сохранения союзного государства. В то же время в конце жизни он склонялся к пересмотру представлений о достижениях советского типа «национального самоопределения» и возлагал большие надежды на национально-культурные ассоциации и другие формы нетерриториального оформления этничности. Теоретические же взгляды ученого в целом, видимо, не претерпели серьезных изменений, если не считать нового поворота к теме «этнической окраски взаимодействия биологического и социального» и этнической эндогамии в статье «Человек в этнической (национальной) системе» [Бромлей 1988: 17–22].

В 2009 г. вышло переиздание «Очерков теории этноса», в послесловии к которому вдова академика рассказывает, что Юлиан Владимирович до последних дней работал над рукописью «Этнический феномен» (это подтверждает и В. А. Тишков [2003: 8]), однако она была похищена из ее квартиры после его

смерти. Впрочем, добавляет она, «...я знаю, что в эту рукопись вошла большая часть переработанных разделов из работы “Очерки теории этноса”» [Бромлей 2009: 415]. Действительно, в личном фонде Ю. В. Бромлея в Архиве РАН хранится объемная неопубликованная рукопись книги под названием «Этнические общности и современная этнография» с письмом из издательства «Наука», извещающим о том, что рукопись исключена из плана на 1991 г. Возможно, Наталья Бромлей имела в виду эту рукопись, в самом деле за исключением редких вставок составленную из текстов «Очерков...», а также фрагментов других монографий автора. Редкими оригинальными вставками являются несколько страниц, посвященных американской литературе об этничности и Ф. Барту, в которых говорится, что в них сделан акцент на «субъективной стороне проблемы» [Бромлей 1990. Л. 58–60]. Другим дополнительным фрагментом был обзор определений нации с целью показать традиционность употребления этого понятия в значении этнической общности: латинское *natio* (род, племя, народ) приобрело значение совокупности граждан в английском и французском, однако в немецком, русском и в языках восточноевропейских народов сохранило «этническое значение» [Там же. Л. 58–60, 65].

Следует отметить, что в 1980-е годы тексты Бромлея подвергались критике не только и, возможно, не столько с «биологизаторских» позиций Л. Н. Гумилева и его последователей, сколько со стороны ортодоксального марксизма, что касалось трактовки понятия *нация*. Помимо Куличенко, еще в 1979 г. философ И. П. Цамерян раскритиковал этническое понимание нации и ее преемственности с «этникомом»:

Всякого рода взгляды, трактующие национальность как историческую общность людей с едиными этническими признаками, характеризующие нацию как общность двух автономных сторон (или частей) — этнической и социальной, могут служить удобной формой обоснования вечности наций, национальных различий [Цамерян 1979: 28].

Куличенко также приписывал Бромлею представление о том, что «после отмирания классов общество будут составлять одни только этнические общности» [Материалы 1985–1986. Л. 22].

В новых реалиях вопрос о нации встал не в контексте схоластических схем или перспективы отдаленного будущего, а как непосредственная политическая проблема. В 1989 г. Крюков показал, что «триада» «племя — народность — нация», на которую опиралась теория этноса, была продуктом сталинской теории нации, тогда как Маркс, Энгельс и Ленин таких иерархий не выстраивали, но использовали слова *народ*, *нация* и *национальность* как синонимы и отнюдь не связывали появление наций с капитализмом [Крюков 1989; Тишков 1989d: 77]. Наконец, В. А. Тишков, ставший заместителем Бромлея, опубликовал в том же году программную статью в центральном партийном журнале «Коммунист», где предложил отказаться от использования термина *нация* в его этническом значении и сохранить его в значении, «которое принято в мировой научной литературе и международной политической практике, то есть нация — это совокупность граждан одного государства» [Тишков 1989c: 50] (ср. [Тишков 1989e: 6–10]). Как вспоминал Тишков, он поделился с Бромлеем

необходимостью менять представление о нации, на что престарелый академик многозначно ответил: «Ну, тогда будет хаос, хотя от этого никуда не уйти» [Тишков 2003: 8]. В одной из последних публикаций Бромлей возражал против «нигилистического отношения к терминам» и предложения употреблять слово *нация* «на английский лад», нашедшего отражение на страницах журнала «Коммунист» [Бромлей 1989b: 31]. В другом месте он высказывал мысль о том, что «если утверждать, что нация не этническая, а только социальная (в узком значении слова) общность, то будет утрачено основание для ее отграничения от других общностей людей (в первую очередь от государства)» [Бромлей 1990. Л. 119–120].

Несмотря на сопротивление Бромлея, Тишков уже в статусе директора Института этнографии (с 1989 г.) активно выступал не только в стенах академии, но и в прессе, отстаивая свое представление о нации как «субстанции духовной культуры и коллективного сознания (<...> а не что-то определяемое учеными или политиками извне» [Тишков 1989b]. Он также участвовал в рабочей группе по подготовке платформы КПСС «Национальная политика партии в современных условиях», принятой на пленуме 20 сентября 1989 г., и стремился к тому, чтобы слово *нация* вообще не упоминалось в этом документе³. Критикуя принятую платформу в своей программной статье, Тишков указывал на то, что она не избавилась от абсолютизации национальной государственности и не предложила реальной федеративной реформы. Основным ее принципом, согласно Тишкову, должен был стать приоритет гражданских прав личности над правами народов и республик:

Субъектом национальных прав должен быть прежде всего гражданин как высшая общественная ценность, а уж затем народ, а тем более государственность в виде республики [Тишков 1989a: 13].

Несмотря на то что Бромлей и Тишков оказались оппонентами в понимании значения термина *нация*, в их экспертизе относительно состояния и рецептов преодоления кризиса СССР было много схожего. Как и Бромлей, Тишков сожалел об отказе обществоведов от понятия «советский народ», считал, что оно обозначает реальную социокультурную общность, и указывал, что отсутствие представления о «советской нации» лишает СССР консолидирующего начала [Тишков 1989c: 51, 59; 1989d: 86]. Если Бромлей, как мы видели, только к самому концу жизни пришел к осознанию того, что государственное устройство СССР, основанное на этнонациональном принципе и иерархической структуре, во главе которой стоят «титульные» нации, является источником множества проблем и может быть постепенно заменено территориальной федерацией, предполагающей «деполитизацию» этничности, то с точки зрения Тишкова, такая форма была бы предпочтительной. Рассматривая три варианта реформы федерации, он указывал на первый, ориентирующийся на опыт буржуазных государств с сильными демократическими традициями, в которых «государственность и этничность (национальный фактор) становятся все менее взаимосвязанными и как бы функционируют отдельно. Этот вариант предусматривает отказ от принципа национальной (этнической) госу-

³ Я благодарю В. А. Тишкова за эти сведения.

дарственности <...> Реализация этого варианта в нашем государстве возможна лишь на принципе территориальной федерации, а не путем каких-то видоизменений существующей системы национально-территориальных статусов». Ученый считал этот вариант привлекательным и признавал, что «свои осторожные симпатии в его пользу автор не хотел бы скрывать» [Тишков 1989а: 15–16]. Тем не менее он также признавал, что осуществить его в настоящий момент невозможно, и в качестве более реалистичной альтернативы указывал на реформу, основанную на сочетании «принципов территориального самоуправления и учета национальных факторов», при которой произойдет уравнивание статуса всех 53 национально-автономных образований и превращение их в равноправных членов единой федерации. На пути к этой реформе предлагалось также восстановить Крымскую АССР и автономию немцев Поволжья, сблизить права союзных и автономных республик, создавать этнические ассоциации и т. д. «В будущем СССР станет федеративным государством примерно из 50 равноправных образований. Осуществить этот вариант трудно, но возможно» [Там же: 15–17].

Необходимые реформы в сфере межнациональных отношений и государственного устройства, согласно другой публикации В. А. Тишкова, включали пять основных пунктов: 1) «полная свобода выбора в вопросах индивидуального национального самоопределения, включая отказ от практики фиксации национальности в каких-либо документах»; 2) расширение прав в области национально-культурной автономии с правом создавать национальные общественные, религиозные и другие ассоциации; 3) «реформа государственного устройства с упразднением иерархии национально-государственных образований и одновременным расширением их суверенитета»; 4) создание вместо автономных округов специальных «территорий-резерватов» для малочисленных народов Севера и Сибири; 5) устранение несправедливости в отношении депортированных народов [Тишков 1991: 81–82]. Не случайно статья Тишкова уже в качестве директора Института этнографии АН СССР, вышедшая в «Правде» спустя год после статьи Бромлея, носила название «Тупики национальной государственности» [Тишков 1990].

Таким образом, следование или не следование теории этноса в ее позднесоветском варианте отнюдь не предопределяло представления экспертов о необходимости тех или иных конкретных социальных или политических мер. В качестве примера можно привести тот факт, что один из ведущих теоретиков этноса, ставший впоследствии русским националистом, В. И. Козлов, в 1988 г. также предлагал отмену фиксации национальности в паспортах и других официальных документах [Коршунов, Чешко 1989: 22].

Заключение

В своем анализе теорий этноса советского и постсоветского времени Сергей Ушакин сближает построения Ю. В. Бромлея и Л. Н. Гумилева. По его мнению, эти теории объединяет разграничение, которое они делают между собственно этносом и институтами государства. «Освобождая» этнос как некое биопсихосоциальное тело от оков рухнувшего государства, эти теории делают его основной движущей силой истории, вдохновляя тем самым новые поколе-

ния националистов [Oushakine 2009: 79–129]. В то же время рассмотренный материал показывает, что Бромлей как ученый и гражданин не был готов «пожертвовать» советским государством, до конца оставаясь его приверженцем. Более того, в этот период приоритет сохранения единого государства сближал его анализ с позицией будущего главного критика этноса в российской науке.

К концу 1980-х годов и сторонники теории этноса (Бромлей, Крюков), и ее противники (Тишков) сходились на отрицании иерархии народов, выстроенной в советском государстве и в советской теории этноса. Единственным аргументом, использованным Бромлеем для защиты этнического понимания нации, было то, что в случае перехода к гражданскому пониманию нации она будет неотличима от государства. В эпоху перестройки, однако, выяснилось, что огосударствление и политизация этничности чреваты распадом государства. Уже Бромлей признал необходимость преодоления этого принципа на практике; Тишков, продолжив ту же логику, нанес окончательный удар по теории нации, воплощенной в советском нациестроительстве.

Как было показано на примере выступления С. И. Брука в ИМЛ, уже на ранних этапах перестройки для этнографов не была секретом ключевая роль, которую играла интеллигенция в феномене «роста этнического самосознания». То, что кадровая политика в республиках, рост амбиций республиканских элит и интеллигенции ведут к росту национализма, этнографы знали и ранее. Уже в начале 1970-х годов докладные записки этносоциологов рекомендовали прекращение политики преференций «титულным» национальностям в республиках, однако ни практических, ни теоретических выводов из этих сообщений, видимо, сделано не было [Rawski 2017: 127]. В первых публикациях Центра по изучению национальных отношений в СССР было зафиксировано, что «мотором» этнонациональных движений и выступлений по всей стране является научная и творческая интеллигенция, вырабатывающая приоритетные категории этнического самосознания, соответствующую идеологию и символы и транслирующая их в массы [Дробижева 1990: 99]. Конструктивизм, или «личностно-ориентированный подход к изучению этнической идентичности» [Tishkov 1997: 14], несомненно, выгодно отличался от теории этноса, апеллировавшей к безличным силам истории. В то же время Тишков и другие московские этнологи не скрывали критического отношения к «постсоветским интеллектуалам» националистического толка, «перегруженным наследием отживших теорий и зачастую не имеющим способностей к саморефлексии» [Tishkov 1997: xv].

Не ставя под сомнение конфликтогенный потенциал националистических теорий, включая некоторые варианты теории этноса, следует, однако, принять во внимание и тот факт, что позиция интеллектуала в данной ситуации определялась не только (и, возможно, не столько) теорией, которую он исповедовал, но и его позицией в системе координат «центр — периферия» или общегражданская/государственная vs этническая/партикуляристская идентичность. Как мы видели, оценка «национального вопроса» этнографами старшего поколения и сторонниками советской теории этноса не входила в противоречие с оценками и тактикой следующего поколения экспертов, лидером которых стал В. А. Тишков. Имплицитно государственническая позиция была заложена в самой теории Бромлея, рационализировавшей приоритет национально-госу-

дарственных образований (этносоциальных организмов — ЭСО) перед этническими группами, разделенными разными государствами или не имеющими государственности («этнокос»).

В связи с этим следует, на мой взгляд, прислушаться к критике фукольдиданской модели дискурса, которую высказал Крейг Брандист на материале истории раннесоветского востоковедения. Прежде чем выносить окончательное суждение о таких глобальных формациях, как гомогенный «советский дискурс» о Востоке, считает Брандист, необходимо детально разобраться в зачастую противоположных точках зрения, высказывавшихся в этой области в 1920–1930-е годы [Brandist 2017]. В данном случае детальный анализ теоретических и «прикладных» суждений этнографов времен перестройки показывает, что советская официальная версия теории этноса сама по себе не несла националистического потенциала, а ее ведущий идеолог видел главным императивом своих экспертных оценок сохранение СССР. В конце жизни он рассматривал вариант «деполитизации» этничности, за который ратовали и сторонники конструктивизма. В то же время можно сказать с уверенностью, что ряд экспертов-этнографов представлял себе реалистичную картину состояния дел в этнополитической сфере, что позволило уже в период перестройки начать создание широкой сети этнологического мониторинга, развернутой Институтом этнологии и антропологии в постсоветское время.

Источники

О п у б л и к о в а н н ы е

Горбачев 1995 — *Горбачев М. С.* Жизнь и реформы. Кн. 1. М.: Новости, 1995.

Материалы 1989 — Материалы Пленума Центрального комитета КПСС (19–20 сентября 1989 г.). М.: Изд-во полит. лит., 1989.

А р х и в н ы е

Бромлей 1990 — *Бромлей Ю. В.* Этнические общности и современная этнография. Отдельные главы. 1990 г. (АРАН. Ф. 2138. Оп. 1. Д. 123).

Материалы 1985–1986 — Материалы комиссий Отделения истории о рассмотрении трактовки исторических проблем в работах д. и. н. М. И. Куличенко и д. и. н. Л. Н. Гумилева (национальные отношения и историко-этническая проблематика) за 1985–1986 гг. (АРАН. Ф. 457. Оп. 1. Д. 772).

Отчеты 1989, 1999 — Отчеты о работе сектора социально-психологических проблем национальных отношений за 1989, 1999 гг. (АРАН. Ф. 142. Оп. 11. Д. 1758).

Постановления 1969–1976 — Постановления Президиума АН СССР об организации и составе Научного совета по национальным проблемам и отчет о работе Научного совета за 1975 г. 1969–1976 гг. (АРАН. Ф. 1788. Оп. 1. Д. 182).

Предложение 1988 — Предложение института к проектам законов СССР: «Об изменениях и дополнениях Конституции СССР», «О выборах народных депутатов СССР», к разработке концепции Пленума ЦК КПСС по вопросам национальных отношений, проекту ЮНЕСКО «Шелковый путь», общесоюзной комплексной программе эстетического воспитания, по разработке проблем культуры. 1988 г. (АРАН. Ф. 142. Оп. 11. Д. 1679).

Протоколы 1968 — Протоколы № 1–5 заседаний Секции общественных наук АН СССР. Т. 1. 1968 г. (АРАН. Ф. 1731. Оп. 1. Д. 105).

- Протоколы 1976 — Протоколы № 6–9 заседаний Секции общественных наук АН СССР. Т. 2. 1976 г. (АРАН. Ф. 1731. Оп. 1. Д. 223).
- Протоколы 1988 — Протоколы № 2–7 заседаний Ученого совета. 1988 г. (АРАН. Ф. 142. Оп. 11. Д. 1682).
- Стенограмма 1967 — Стенограмма заседания Секции общественных наук АН СССР. Т. 1. 10 января 1967 г. (АРАН. Ф. 1731. Оп. 1. Д. 82).
- Стенограмма 1987 — Стенограмма Ученого совета Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС с докладом Э. А. Баграмова «Национальные проблемы в современных условиях», 1987. (РГАСПИ. Ф. 71. Оп. 2. Д. 350).

Сокращения

АРАН — Архив Российской академии наук. Москва.

РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории. Москва.

Литература

- Арутюнов 1993 — *Арутюнов С. А.* Преодоление какого кризиса? // Этнографическое обозрение. 1993. № 1. С. 8–14.
- Баграмов 2003 — *Баграмов Э. А.* Национальная проблематика прежде и теперь (субъективные заметки) // Академик Ю. В. Бромлей и отечественная этнология. 1960–1990-е годы / Отв. ред. С. Я. Козлов. М.: Наука, 2003. С. 47–86.
- Бромлей 1988 — *Бромлей Ю. В.* Человек в этнической (национальной) системе // Вопросы философии. 1988. № 7. С. 16–28.
- Бромлей 1989а — *Бромлей Ю. В.* О разработке национальной проблематики в свете решений XIX партконференции // Советская этнография. 1989. № 1. С. 4–18.
- Бромлей 1989б — *Бромлей Ю. В.* О разработке национальной проблематики к пленуму ЦК КПСС // Что делать? В поисках идей совершенствования межнациональных отношений в СССР. М.: ИНИОН, 1989. С. 19–36.
- Бромлей 1989с — *Бромлей Ю. В.* Федерация или конфедерация? // Правда. 1989. № 219 (7 авг.). С. 2.
- Бромлей 1991 — *Бромлей Ю. В.* Национальные проблемы в свете принципа равноправия // Национальные процессы в СССР / Отв. ред. М. Н. Губогло. М.: Наука, 1991. С. 43–62.
- Бромлей 2009 — *Бромлей Н.* Послесловие (немного личных воспоминаний, мыслей...) // Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М.: Кн. дом «ЛИБРОКОМ», 2009. С. 411–435.
- Бромлей, Тер-Саркисянц 1981 — *Бромлей Ю. В., Тер-Саркисянц А. В.* Этнографическая наука в десятой пятилетке // Советская этнография. 1981. № 2. С. 3–24.
- Вайнштейн 2004 — *Вайнштейн С. И.* Юлиан Владимирович Бромлей: человек, гражданин, ученый // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Отв. ред. В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин. М.: Наука, 2004. С. 608–627.
- Верховцев 2019 — *Верховцев Д.* Невидимый расцвет теории этноса? [Неопубликованная рукопись].
- Губогло 1989 — *Губогло М. Н.* О создании Всесоюзного центра научно-прикладных исследований национальных процессов // Что делать? В поисках идей совершенствования межнациональных отношений в СССР. М.: ИНИОН, 1989. С. 94–104.
- Губогло 2013 — *Губогло М. Н.* Антропология повседневности. М.: Языки славян. культуры, 2013.

- Дробижева 1990 — *Дробижева Л. Н.* Роль интеллигенции в развитии национального самосознания народов СССР в условиях перестройки // *Духовная культура и этническое самосознание наций* / Отв. ред. Л. Н. Дробижева. М.: [б. и.], 1990. С. 83–100.
- Коршунов, Чешко 1989 — *Коршунов А. М., Чешко С. В.* Обзор выступлений // *Советская этнография*. 1989. № 1. С. 18–25.
- Крюков 1986а — *Крюков М. В.* Еще раз об исторических типах этнических общностей // *Советская этнография*. 1986. № 3. С. 58–69.
- Крюков 1986б — *Крюков М. В.* Главной задачей по-прежнему остается проникновение в сущность этнических связей // *Советская этнография*. 1986. № 5. С. 66–78.
- Крюков 1988а — *Крюков М. В.* Советская этнографическая наука нуждается в перестройке // *Советская этнография*. 1988. № 1. С. 55–62.
- Крюков 1988б — *Крюков М. В.* Этнос и субэтнос // *Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы: Ежегодник*. Вып. 18. М.: Наука, 1988. С. 5–21.
- Крюков 1989 — *Крюков М. В.* Читая Ленина (размышления этнографа о проблемах теории нации) // *Советская этнография*. 1989. № 4. С. 5–19.
- Куличенко 1983 — *Куличенко М. И.* *Нация и социальный прогресс*. М.: Наука, 1983.
- Советская этнография 1987 — *Советская этнография в условиях перестройки* // *Советская этнография*. 1987. № 4. С. 3–8.
- Соколовский 2014 — *Соколовский С. В.* Зеркала и отражения, или еще раз о ситуации в российской антропологии // *Антропологический форум*. № 20. 2014. С. 143–188.
- Тишков 1989а — *Тишков В. А.* Да изменится молитва моя... О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений. М.: [б. и.], 1989.
- Тишков 1989б — *Тишков В. А.* Народ, нация, государственность... // *Советская культура*. 1989. № 78. С. 3.
- Тишков 1989с — *Тишков В. А.* Народы и государство // *Коммунист*. 1989. № 1. С. 49–59.
- Тишков 1989д — *Тишков В. А.* О концепции перестройки межнациональных отношений в СССР // *Советская этнография*. 1989. № 1. С. 73–89.
- Тишков 1989е — *Тишков В. А.* О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений // *Советская этнография*. 1989. № 5. С. 3–14.
- Тишков 1990 — *Тишков В. А.* Тупики национальной государственности // *Правда*. 1990. 4 сент. № 247. С. 3.
- Тишков 1991 — *Тишков В. А.* Союз до и после пяти лет перестройки // *Национальные процессы в СССР* / Отв. ред. М. Н. Губогло. М.: Наука, 1991. С. 64–82.
- Тишков 1992 — *Тишков В. А.* Советская этнография: преодоление кризиса // *Этнографическое обозрение*. 1992. № 1. С. 5–20.
- Тишков 2003 — *Тишков В. А.* О Ю. В. Бромлее // *Академик Ю. В. Бромлей и отечественная этнология. 1960–1990-е годы* / Отв. ред. С. Я. Козлов. М.: Наука, 2003. С. 5–9.
- Тишков 2016 — *Тишков В. А.* От этноса к этничности // *Этнографическое обозрение*. 2016. № 5. С. 5–22.
- Цамерян 1979 — *Цамерян И. П.* Некоторые актуальные вопросы теории наций и национальных отношений // *Научный коммунизм*. 1979. № 2. С. 21–31.
- Brandist 2017 — *Brandist C.* Marxism, early Soviet oriental studies and the problem of ‘power/knowledge’ // *International Politics*. Vol. 55. No. 6. 2017. P. 803–819.
- Jasanoff 2004 — *Jasanoff Sh.* The idiom of co-production // *States of knowledge: The co-production of science and social order* / Ed. by Sh. Jasanoff. London; New York: Routledge, 2004. P. 1–12.
- Oushakine 2009 — *Oushakine S. A.* *The patriotism of despair: Nation, war, and loss in Russia*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 2009.

- Rawski 2017 — *Rawski K.* A Soviet think tank: The involvement of the Institute of Ethnography in Soviet policy // Region: Regional Studies of Russia, Eastern Europe, and Central Asia. Vol. 6. No. 1. 2017. P. 109–132.
- Tishkov 1997 — *Tishkov V. A.* Ethnicity, nationalism and conflict in and after the Soviet Union: The mind aflame. London: Sage Publications, 1997.

References

- Arutiunov, S. A. (1993). Preodolenie kakogo krizisa? [Overcoming which crisis?] *Etnograficheskoe obozrenie*, 1993(1), 8–14. (In Russian).
- Bagramov, E. A. (2003). Natsional'naiia problematika prezhe i teper' (sub"ektivnye zametki) [National problematics now and before]. In S. Ia. Kozlov (Ed.). *Akademik Iu. V. Bromlei i otechestvennaia etnologiiia. 1960–1990-e gody* (pp. 47–86). Nauka. (In Russian).
- Brandist, C. (2017). Marxism, early Soviet oriental studies and the problem of 'power/knowledge'. *International Politics*, 55(6), 803–819.
- Bromlei, Iu. V. (1988). Chelovek v etnicheskoi (natsional'noi) sisteme [Man in ethnic (national) system]. *Voprosy filosofii*, 1988(7), 16–28. (In Russian).
- Bromlei, Iu. V. (1989a). O razrabotke natsional'noi problematiki v svete reshenii XIX partkonferentsii [On developing nationalities studies according to the decisions of the 19th Party Conference]. *Sovetskaia etnografiia*, 1989(1), 4–18. (In Russian).
- Bromlei, Iu. V. (1989b). O razrabotke natsional'noi problematiki k plenumu TsK KPSS [On developing national problematics towards the CPSU Plenum]. In *Chto delat'? V poiskakh idei sovershenstvovaniia mezhnatsional'nykh otnoshenii v SSSR* (pp. 19–36). INION. (In Russian).
- Bromlei, Iu. V. (1989c, August 7). Federatsiia ili konfederatsiia? [Federation or confederation]. *Pravda*, 1989(219), 2. (In Russian).
- Bromlei, Iu. V. (1991). Natsional'nye problemy v svete printsipa ravnopraviiia [Ethnic problems in the light of the principle of equal rights]. In M. N. Guboglo (Ed.). *Natsional'nye protsessy v SSSR* (pp. 43–62). Nauka. (In Russian).
- Bromlei, Iu. V., Ter-Sarkisians, A. V. (1981). Etnograficheskaiia nauka v desiatoi piatiletke [Ethnographic science in the Tenth Five-Year Plan]. *Sovetskaia etnografiia*, 1981(2), 3–24. (In Russian).
- Bromlei, N. (2009). Posleslovie (nemnogo lichnykh vospominanii, myslei...) [Afterword (A few personal memories and thoughts)]. In Iu. V. Bromlei. *Ocherki teorii etnosa* (pp. 411–435). Knizhnyi dom "LIBROKOM". (In Russian).
- Drobizheva, L. N. (1990). Rol' intelligentsii v razvitii natsional'nogo samosoznaniia narodov SSSR v usloviakh perestroiki [The role of intelligentsia in the development of ethnic identity of the peoples of the USSR under the conditions of Perestroika]. In L. N. Drobizheva (Ed.). *Dukhovnaia kul'tura i etnicheskoe samosoznanie natsii* (pp. 83–100). (N. p.). (In Russian).
- Guboglo, M. N. (2013). *Antropologiia povsednevnosti* [Anthropology of everyday life]. Iazyki slavianskoi kul'tury. (In Russian).
- Guboglo, M. N. (1989). O sozdanii Vsesoiuznogo tsentra nauchno-prikladnykh issledovani natsional'nykh protsessov [On the founding of the center for applied research of ethnic processes]. In *Chto delat'? V poiskakh idei sovershenstvovaniia mezhnatsional'nykh otnoshenii v SSSR* (pp. 94–104). INION. (In Russian).
- Jasanoff, Sh. (2004) The idiom of co-production. In Sh. Jasanoff (Ed.). *States of knowledge: The co-production of science and social order* (pp. 1–12). Routledge.
- Korshunov, A. M., & Cheshko, S. V. (1989). Obzor vystuplenii [A review of presentations]. *Sovetskaia etnografiia*, 1989(1), 18–25. (In Russian).

- Kriukov, M. V. (1986a). Eshche raz ob istoricheskikh tipakh etnicheskikh obshchnostei [Once more about the types of ethnic groups]. *Sovetskaia etnografiia*, 1986(3), 58–69. (In Russian).
- Kriukov, M. V. (1986b). Glavnoi zadachei po-prezhnemu ostaetsia proniknovenie v sushchnost' etnicheskikh svyazei [The main task is still to gain an insight into the essence of ethnic ties]. *Sovetskaia etnografiia*, 1986(5), 66–78. (In Russian).
- Kriukov, M. V. (1988). Etnos i subetnos [Ethnos and subethnos]. In *Rasy i narody. Sovremennye etnicheskie i rasovye problemy: Ezhegodnik* (Vol. 18, pp. 5–21). Nauka. (In Russian).
- Kriukov, M. V. (1988). Sovetskaia etnograficheskaia nauka nuzhdaetsia v perestroike [Soviet ethnography is in need of a reform]. *Sovetskaia etnografiia*, 1988(1), 55–62. (In Russian).
- Kriukov, M. V. (1989). Chitaia Lenina (razmyshleniia etnografa o problemakh teorii natsii) [Reading Lenin (Thoughts of an ethnographer about the problems of the theory of nation)], *Sovetskaia etnografiia*, 1989(4), 5–19. (In Russian).
- Kulichenko, M. I. (1983). *Natsiia i sotsial'nyi progress* [Nation and social progress]. Nauka. (In Russian).
- Oushakine, S. A. (2009). *The patriotism of despair: Nation, war, and loss in Russia*. Cornell Univ. Press.
- Rawski, K. (2017). A Soviet think tank: The involvement of the Institute of Ethnography in Soviet policy. *Region: Regional Studies of Russia, Eastern Europe, and Central Asia*, 6(1), 109–132.
- Sokolovskii, S. V. (2014). Zerkala i otrazheniia, ili eshche raz o situatsii v rossiiskoi antropologii [Mirrors and reflections, or Once more on the situation in Russian anthropology]. *Antropologicheskii forum*, 20, 143–188. (In Russian).
- Sovetskaia etnografiia v usloviakh perestroiki (1987) [Soviet ethnography under the conditions of Perestroika]. *Sovetskaia etnografiia*, 1987(4), 3–8. (In Russian).
- Tishkov, V. A. (1989a). *Da izmenitsia molitva moia... O novykh podkhodakh v teorii i praktike mezhnatsional'nykh otnoshenii* [Let my prayer change... About new approaches to the theory and practice of interethnic relations]. (N. p.). (In Russian).
- Tishkov V. A. (1989b). Narod, natsiia, gosudarstvennost'... [A people, a nation, a state]. *Sovetskaia kul'tura*, 1989(78), 3. (In Russian).
- Tishkov, V. A. (1989c). Narody i gosudarstvo [Peoples and the state]. *Kommunist*, 1989(1), 49–59. (In Russian).
- Tishkov, V. A. (1989d). O kontseptsii perestroiki mezhnatsional'nykh otnoshenii v SSSR [About the concept of restructuring interethnic relations in the USSR]. *Sovetskaia etnografiia*, 1989(1), 73–89. (In Russian).
- Tishkov, V. A. (1989e). O novykh podkhodakh v teorii i praktike mezhnatsional'nykh otnoshenii [About new approaches to the theory and practice of interethnic relations]. *Sovetskaia etnografiia*, 1989(5), 3–14. (In Russian).
- Tishkov, V. A. (1990, September 4). Tupiki natsional'noi gosudarstvennosti [Dead ends of the nation state]. *Pravda*, 1990(247), 3. (In Russian).
- Tishkov, V. A. (1991). Soiuz do i posle piati let perestroiki [The Union before and after five year of Perestroika]. In M. N. Guboglo (Ed.). *Natsional'nye protsessy v SSSR* (pp. 64–82). Nauka. (In Russian).
- Tishkov, V. A. (1992). Sovetskaia etnografiia: preodolenie krizisa [Soviet ethnography: Overcoming the crisis]. *Sovetskaia etnografiia*, 1992(1), 5–20. (In Russian).
- Tishkov, V. A. (1997). *Ethnicity, nationalism and conflict in and after the Soviet Union: The mind aflame*. Sage Publications.
- Tishkov, V. A. (2003). O Iu. V. Bromlee [About Iu. V. Bromlei]. In S. Ia. Kozlov (Ed.). *Akademik Iu. V. Bromlei i otechestvennaia etnologia. 1960–1990-e gody* (pp. 5–9). Nauka. (In Russian).

- Tishkov, V. A. (2016). Ot etnosa k etnichnosti [From ethnos to ethnicity]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2016(5), 5–22 (In Russian).
- Tsamerian, I. P. (1979). Nekotorye aktual'nye voprosy teorii natsii i natsional'nykh otnoshenii [Some relevant questions of the theory of nation and national relations]. *Nauchnyi kommunizm*, 1979(2), 21–31. (In Russian).
- Vainshtein, S. I. (2004). Iulian Vladimirovich Bromlei: chelovek, grazhdanin, uchenyi [Iulian Vladimirovich Bromlei: Person, citizen, scholar]. In V. A. Tishkov, & D. D. Tumarkin (Eds.). *Vydaiushchiesia otechestvennye etnologii i antropologii 20 veka* (pp. 608–627). Nauka. (In Russian).
- Verkhovtsev, D. (2019). Nevidimyi rastsvet teorii etnosa? [An invisible flowering of the theory of ethnos?] (Unpublished paper). (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Сергей Сергеевич Алымов

кандидат исторических наук
старший научный сотрудник, Отдел
русского народа, Институт этнологии
и антропологии им. Н. Н. Миклухо-
Маклая РАН
Россия, 119334, Москва, Ленинский
пр-т, д. 32А
Тел.: +7 (495) 954-76-36
✉ alymovs@mail.ru

Sergei S. Alymov

Cand. Sci. (History)
Senior Researcher, Department of the Russian
People, The RAS N. N. Miklukho-Maklay
Institute of Ethnology and Anthropology
Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospekt,
32A
Tel.: +7 (495) 954-76-36
✉ alymovs@mail.ru

Е. В. Александрова

ORCID: 0000-0001-6246-4722

✉ al-katerin@yandex.ru

*Российский государственный гуманитарный университет
(Россия, Москва)*

ТЕКСТ КАК МЕТАФОРА И КАК АРТЕФАКТ: ПОЧЕМУ СТРУКТУРАЛИЗМ НЕ ПРИЖИЛСЯ В ЕГИПТОЛОГИИ

Аннотация. Несмотря на попытки применить базовые интуиции лингвистического поворота и структурализма к анализу памятников египетской религии и литературы, предпринимавшиеся египтологами в 1960–1970-е годы, этот подход в египтологии не прижился. В статье показано, что инициатива привлечения структуралистской методологии исходила с методологического и географического египтологического «пограничья»: часть исследователей имела религиоведческий бэкграунд, часть получила образование в университетах, имевших сильную структуралистскую традицию, таких как Женевский университет или Карлов университет в Праге. Можно сказать, структурализм не был воспринят «нормальной» египтологией, где традиционно более сильны филологический и антропологический подходы. В то же время, пропустив лингвистический поворот, египтология не усвоила и поворот к тексту — язык и текст так и не стали для нее продуктивными метафорами, задающими парадигму описания и сравнения не только вербальных, но и визуальных и акциональных культурных практик. В то же время подход, позволяющий рассматривать тексты заупокойной литературы и ритуальные практики как гомологичные, а не иерархически организованные системы, все еще востребован в исследовании египетской религии.

Ключевые слова: культурный поворот, лингвистический поворот, структурализм, история египтологии, мифология Древнего Египта, материальный поворот, текст культуры, материальность текста, философия науки

Для цитирования: Александрова Е. В. Текст как метафора и как артефакт: почему структурализм не прижился в египтологии // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 93–114. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-93-114>.

*Статья поступила в редакцию 30 сентября 2020 г.
Принято к печати 28 октября 2020 г.*

E. V. Alexandrova

ORCID: 0000-0001-6246-4722

✉ al-katerin@yandex.ru

*Russian State University for the Humanities
(Russia, Moscow)*

TEXT AS METAPHOR AND AS ARTIFACT: WHY STRUCTURALISM WAS REJECTED BY EGYPTOLOGY

Abstract. ‘Myth as language’ and ‘culture as text’ metaphors were productive in the humanities for interpretation of mythological and religious traditions since the middle of the 20th century. In this milieu some attempts to apply basic assumptions of structuralism to the monuments of Egyptian religion and literature were undertaken by scholars in the 1960s and 1970s. However, they did not have a lasting effect, and structuralism was mostly rejected by Egyptology. This essay highlights the fact that the initiative of structural analysis emerged in Egyptology in marginal zones. Some of its proponents had a background in religious studies, some were graduates of universities with a strong structuralist tradition such as the University of Geneva and Charles University in Prague. We would say that structuralism was not accepted by mainstream or ‘normal’ Egyptology where philological and anthropological approaches traditionally hold strong positions. Meanwhile, without a linguistic turn no textual turn occurred in Egyptology as well. Language and text did not become productive metaphors which could project a new interpretative framework for description and comparison not only of verbal but of visual and actional messages. However, this approach still can produce valuable results in the analysis of Egyptian mortuary literature, which was born in the interplay between myth and ritual and was highly sensitive to its architectural and decorative context.

Keywords: linguistic turn, textual turn, history of Egyptology, structuralism, Egyptian mythology, material turn, cultural texts, materiality of texts, philosophy of science

To cite this article: Alexandrova, E. V. (2021). Text as metaphor and as artifact: Why Structuralism was rejected by Egyptology. *Shagi / Steps*, 7(2), 93–114. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-93-114>.

Received September 30, 2020

Accepted October 28, 2020

Древнеегипетская цивилизация представляет плодотворную почву для структуралистских интерпретаций. Практически любой разговор о египетской культуре начинается с перечисления ряда бинарных оппозиций, связанных с ландшафтно-географическими категориями («долина — пустыня», «север — юг», «запад — восток») и со сферой политики: Египет самой традицией всегда обозначался как «Две Земли», т. е. Верхний и Нижний Египет, которые и сегодня различаются природными и культурными особенностями (см., например: [Quirke 2015: 12–14]). Египетское представление о призвании фараона, видевшемся в осуществлении связи между географическими, политическими и мифологическими оппозициями, такими как «боги — люди», «земля — небо», «живые — умершие» (см., например: [Ассман 1999: 19–22]), хорошо вписывается в предлагаемую К. Леви-Стросом логику рассмотрения мифа как инструмента медиации.

Однако эти рефлексии структурализма заметны прежде всего в обобщающих вводных разделах египтологических работ, между тем интерпретации конкретных памятников ритуального и мифологического характера отличает отсутствие следов как имевшего место в 1950–1960-е годы лингвистического поворота, так и последующего поворота к тексту. В частности, в исследованиях памятников заупокойной литературы (в первую очередь «Текстов Пирамид» и «Текстов Саркофагов») на протяжении более полутора веков наблюдается единый вектор — понимание текста как отражения или слепка ритуала, с которым он был связан¹.

При этом вопрос о связи текстов этого рода с понятием мифа, а также статус самого мифа в Древнем Египте, остается актуальным объектом для обсуждения. Например, в конце 2018 г. вышел тематический номер журнала «Revue de l'histoire des religions»², посвященный древнеегипетскому мифу, в котором снова поднимаются такие проблемы, как функции и приложения мифов, что такое египетский миф, знали ли египтяне, что у них есть мифы. Как следует из собранной в номере библиографии [Medini, Tallet 2018a], на эту тему написано немало. Отчасти постоянное возвращение к ней связано с попыткой соотнести сформировавшиеся в египтологии подходы к интерпретации мифа с достижениями смежных дисциплин и сделать собственно египетский материал доступным для историков религии, специалистов по сравнительной мифологии. Однако, как замечает автор одной из статей номера, понимание своеобразия мифа в Египте играло ключевую роль и в интерпретациях египетской культуры:

¹ Конечно, первые работы о египетских заупокойных текстах были посвящены прежде всего публикации и систематизации большого объема новых источников. Наиболее подробно теоретическое обоснование «ритуальной интерпретации» происходило в середине XX в., что на русском языке нашло отражение в двух статьях М. Э. Матье [1947; 1958]. Первая из них, «Тексты пирамид — заупокойный ритуал», посвящена обоснованию собственной интерпретации памятника, в то время как во второй, «К проблеме изучения Текстов пирамид», анализируется работа немецких исследователей З. Шотта и В. Рикке. В последние десятилетия наиболее яркое проявление тенденция рассматривать заупокойные тексты исключительно в контексте ритуала нашла в работах Г. Хейса и А. Моралеса [Hays 2012; Morales 2013].

² См.: <https://journals.openedition.org/rhr/9294>.

Несомненно, «миф» на протяжении XX в. утвердился в качестве центрального объекта исследования для понимания египетской культуры. Но <...> необходимо с самого начала договориться о том, чем для сегодняшней истории религий является «миф». Вопрос, который может заставить нас задуматься, — не является ли эта несколько всеобъемлющая категория, как и многие другие концепции, наукой «вчерашнего дня» [Volkhine 2018: 642].

Одной из главных проблем в египтологическом рассмотрении мифа была (и во многом остается) необходимость преодоления «классического» понимания мифа как истории, повествования. Ю. Волохин отмечает, что подход к мифу К. Леви-Строса, рассматривающего его, в сущности, как язык, предлагает выход из этой ситуации. В египтологии, однако, выход за пределы «повествовательного мифа» уводит исследователей и за пределы текста как такового, в направлении интерпретации изобразительных композиций:

В перспективе антропологии мы теперь хорошо осознаем тот факт, что миф не выражается исключительно в повествованиях или устных формах; включенный в память, он также передается посредством различных «мнемонических опор», как их называет Карло Севери. Это побуждает нас снова обратиться к изображениям, которые уже привлекали значительное внимание в перспективе семиологии; остается попытаться учесть это в теориях египетского мифа.

Действительно, если повествование в текстовой форме (в Египте. — *Е. А.*), как правило, не встречается, то образы могут «рассказывать», при условии, что их удастся собрать в значимое целое. Такой подход дает определенные результаты: предметы косметического назначения, являющие небольшой пантеон, связанный с Хатхор или Бесом, раскрывают очертания мифов, связанных с рождением как с перерождением и с защитой жизни. В частности, на эту тему можно вспомнить <...> многочисленные работы Жанны Бюльте о фаянсе, отгалькивающиеся от анализа предметов и очерчивающие контуры мифов, никогда не раскрываемых текстами [Ibid.: 643–644].

Последнее замечание показательно в том смысле, что продуктивное исследование мифа в египтологии как будто уходит от исследования текстуальных свидетельств. Египетские неповествовательные тексты оказываются сложным объектом для мифологических исследований. Между тем «Тексты Пирамид» и заупокойная литература более поздних эпох являются не только интересным источником для изучения египетского мировоззрения, но и знаковыми памятниками с точки зрения истории египтологии.

Моментом рождения египтологии как науки считается датируемое 27 сентября 1822 г. известие о расшифровке Ж.-Ф. Шампольоном иероглифики. Это событие открыло исследователям доступ к древнеегипетскому языку и надежду на проникновение в мир древнеегипетской культуры. Конечно, воплощение этих возможностей не было моментальным, и «созревание» египтологии соизмерялось с возможностью перевода и интерпретации текстов. Уже с первых шагов одним из таких знаковых памятников была «Книга Мертвых». Символично, что в первом томе работы «Место Египта в мировой истории: иссле-

дование в пяти книгах», вышедшем в 1844 г., Хр. Бунзен еще констатировал отсутствие ученого, способного прочитать целиком какой-либо раздел «Книги Мертвых», а английское издание пятого тома этой работы, вышедшее в 1867 г. уже после смерти исследователя, в качестве приложения содержало первый полный перевод папируса Иуэфанха, выполненный С. Бёрчем. Памятники «заупокойной литературы», собрание которых постоянно пополнялось, до сих пор остаются важнейшими источниками для реконструкции мифологических представлений египтян. В 1912 г. Дж. Г. Брестед отмечал в предисловии к изданию лекций «Развитие религии и мысли в Древнем Египте»:

Вопреки популярному и расхожему представлению, наиболее важное собрание сакральной литературы в Египте — не «Книга Мертвых», но гораздо более древняя литература, которую мы теперь называем «Текстами Пирамид» [Breasted 1912: vii].

Долгое время деятельность египтологов была сосредоточена преимущественно на публикации и переводе богатого письменного наследия древнеегипетской цивилизации, и только к 1970-м годам стала ощущаться потребность в методологической рефлексии [Loprieno 1996: 41]³. Две работы Я. Ассмана [Assmann 1974; 1977], написанные под влиянием структурализма, формализма и семиотики, стали знаковыми для этого методологического поворота. В области изучения египетской литературы внесение категорий авторефлексивности, литературного факта, исходного типа оказалось весьма продуктивным [Assmann 1996: 60]. В сфере же изучения мифологии и, соответственно, заупокойных текстов обращение к предложенным Ю. Кристевой категориям гено- и фентекста [Assmann 1977: 37–40] осталось фактически незамеченным, не воплотившись даже в последующих работах самого Я. Ассмана⁴. Представление о «непроявленности мифа» в Египте вплоть до Нового царства надолго закрепилось в египтологической традиции и до сих пор оказывает влияние на практику интерпретации религиозных текстов⁵. Таким образом, в сфере изучения египетского мифа встреча со структурализмом представляет случай несостоявшейся рецепции, который, тем не менее, может быть по-своему поучителен⁶.

³ Поскольку нас в первую очередь интересует история изучения религиозных и мифологических текстов, приходится говорить о зарубежной египтологии, ведь египтология советская была вынуждена существовать в совсем других идеологических рамках, отчасти определявших круг и возможных объектов, и методов их исследования.

⁴ Впрочем, можно провести параллель между категориями эксплицитной и имплицитной теологии у Я. Ассмана и эксплицитного и имплицитного мифа у К. Леви-Строса [Александрова 2019: 15–16].

⁵ В качестве примера продуктивного применения структуралистского подхода к египетской мифологии необходимо назвать работу К. Гёбс, где, впрочем, этот подход характеризуется как «функциональный» [Goebbs 2002], что отчасти указывает на тенденцию превращения структурализма в египтологическом восприятии в структурный функционализм.

⁶ Понимание масштаба (недо)усвоенности структурализма в египтологии актуально еще и потому, что в последние годы к египетским текстам начинают применяться постструктуралистские подходы и категории, в первую очередь перспектива «текстуальной трансценденции», категории палимпсеста и паратекста, введенные Ж. Женеттом [Aufrière 2010; 2013; Régen 2014]. Это вызывает вопрос, насколько возможен постструктурализм в обход собственно структуралистской проблематики, но он выходит за рамки данного исследования.

На наш взгляд, можно выделить ряд факторов, препятствовавших проникновению структурализма в египтологию, несмотря на несколько совершенных попыток. Эти факторы мы и хотели бы рассмотреть в настоящей работе.

Прежде всего обратимся к попытке прямого внесения структуралистской методологии в египтологию. На рубеже 1970–1980-х годов внимание ряда исследователей привлек текст «Тяжба Хора и Сетха» [ТХС]. Краткое содержание текста таково. Перед трибуналом богов происходит борьба за трон Осириса, в то время как сам Осирис уже пребывает в ином мире. Борьба идет между его еще юным сыном Хором и Сетхом — братом как Осириса, так и Исиды, т. е. он приходится Хору одновременно дядей и по отцу, и по матери. Важной чертой этого текста является его явно юмористический характер: божественный суд никак не может принять решение, и Хору и Сетху приходится участвовать в ряде состязаний, некоторые из которых явно абсурдны — например, гонка в каменных ладьях.

Инициатива структуралистской интерпретации этого памятника исходила от Р. Одена — религиоведа, именитого ученого, который получил степень бакалавра и магистра в области религиоведения в Кембридже, степень магистра теологии и доктора ближневосточных языков и литератур в Гарварде и с 1972 по 1989 г. был профессором религиоведения (Professor of Religion) в Дартмутском колледже⁷.

В 1979 г. Р. Оден отмечает, что мало какая область в сфере изучения религии в последнее время так продвинулась с этнографической точки зрения, как исследование древневосточных мифов, что связано с публикацией и все более точными переводами оригинальных текстов. Но это развитие, по его мнению, не сопровождается соответствующим развитием подходов к интерпретации (interpretative frameworks). В качестве двух устаревших ракурсов он выделяет функционализм и представление о том, что характерный для мифа «социальный контекст» отражает реалии соответствующего общества [Oden 1979a: 182–183]. Однако, когда он обращается к анализу «Тяжбы Хора и Сетха», ему приходится признать, что наиболее подробные интерпретации этого мифа, предложенные К. Зете (1930) и Дж. Гриффитсом (1960), являются, в сущности, эвгемеризмом [Oden 1979b: 360]. Развивая идею К. Зете, Гриффитс пришел к выводу, что в основе мифа лежит реальная история объединения Египта на заре цивилизации: повествование «принадлежит к типу исторической саги, которая отражает раннюю борьбу нации на пути к единству» [Griffiths 1960: 73]. Противопоставить этому устаревшему подходу Оден предлагает структуралистскую интерпретацию: через посредство работы Ф. Джеймисона «Тюрьма языка» он знакомится с семиотическим квадратом А.-Ж. Греймаса и применяет его к анализу развития сюжета через взаимодействие персонажей в рамках системы бинарных оппозиций [Oden 1979b: 365]. Вывод из проведенного анализа автор формулирует так: в основе затяжного конфликта между Хором и Сетхом лежит неразрешимая антиномия культурной нормы (наследование сыном, т. е. Хором) и обусловленного природой положения дел (право сильного, т. е. Сетха). Невыразительность такого вывода отчасти связана со сложностью задачи резюмировать структуралистский анализ. Сам Оден указывает в каче-

⁷ См.: https://www.dartmouth-hitchcock.org/about_dh/trustees_oden.html.

стве критерия удовлетворительной интерпретации понимание того, почему текст и различные его эпизоды имеют соответствующую форму, т. е. происходит выявление принципов порождения текста, что подразумевает не только определение базовой антиномии, но и прослеживание взаимодействия разных ее аспектов в разворачивании текста. Речь, таким образом, идет не только (и, может быть, не столько) о какой-то «финальной интерпретации», сколько о настройке исследовательской оптики, что точно подмечено Ф. Джеймисоном:

Бинарные оппозиции «...» изначально являются эвристическим принципом, тем инструментом анализа, на котором основана мифологическая герменевтика. Мы склонны описывать это как технику стимуляции восприятия в ситуации столкновения с массой в общем-то гомогенных данных, к которым ум и глаз невосприимчивы, — способ заставить себя воспринимать различие и идентичность в совершенно новом языке, даже сами звуки которого мы пока не можем отличить один от другого. Это декодирующее или дешифрующее устройство или, иначе, техника освоения языка [Jameson 1974: 113].

Именно к такой стимуляции восприятия и выработке новых подходов к интерпретации и призывает, на наш взгляд, Р. Оден [Oden 1979b]. Но насколько мы можем судить из ответа на эту статью Э. Венте, напечатанного в том же номере журнала «История религий» за 1979 г., призыв был отвергнут⁸:

Структуралистская интерпретация «Тяжбы», предложенная профессором Оденом «...» основана на подходе, плохо пригодном для прояснения того класса религиозной литературы, который египтяне называли «божьим словом», поскольку значение таких текстов, имевших религиозный авторитет, как правило, не передавалось структурой лежащего в их основе нарратива [Wente 1979: 371].

Венте, конечно, справедливо отмечает в своем отзыве, что анализируемый Оденом текст является не мифом, а литературным произведением. Однако свою структуралистскую интерпретацию Оден предлагает в контексте обзора собственно мифологических сведений об основных персонажах истории, взаимоотношения которых структурно не отличаются от представленных в «Тяжбе». Обращение к текстам «божьего слова» (т. е. записанным иероглифической религиозным текстам), а именно к двум изречениям «Текстов Пирамид», способно показать, на наш взгляд, продуктивность именно структуралистской их интерпретации.

Видишь ты (двоих) пребывающих во дворце — Хор это вместе с Сетхом:
Плюешь ты на лицо Хора ради него — (тем самым) устранишь ты рану его,
Поднимаешь ты тестикулы Сетха — (тем самым) устранишь ты увечье его.
Родил ты того (бога), зачал ты этого (бога):

⁸ Как явствует из рецензии Э. Венте на книгу Дж. Гриффитса, сам он не был убежден в исторической интерпретации «Тяжбы» [Wente 1963: 274].

<...>

(Если) нет увечья этого и нет раны этой,
 (Если) нет раны этой и нет увечья этого —
 нет раны твоей, нет увечья твоего!
 (PT 215 §141d–143b)

Нанесенные богами друг другу повреждения маркируют ситуацию изначальной «недостачи», которая мифологически преодолевается излечением и новым рождением богов. В группе ритуальных текстов (PT 34–36) эта же структура проявляется в возлияниях натронной воды и воскурении ладана: подношение двум богам и их «единству» в образе «полноты сердца двух владык» на акциональном и вербальном уровнях (PT 34) отражается и в характере жертв всей группы изречений. Сначала подносятся происходящие из Нижнего и Верхнего Египта кусочки натра (PT 34–35), а в завершение как символ единства — один кусочек ладана (PT 36).

Семин, семин открывает рот твой!

О Унис! Вкушаешь ты вкус его перед навесами богов:

плевок Хора — *семин*,

плевок Сетха — *семин*,

полнота сердца (двух) владык — *семин*.

Изречение слов четыре раза: «Укрепляешься ты среди спутников Хора»

| (подношение:) натр южный пять кусочков из Нехеба (PT 34).

Натр — тебе, натр — Хору, натр — тебе, натр — Сетху,
 натр — тебе, натр — Тоту; натр — тебе, натр — Хору,
 натр — тебе!

Укрепил ты себя среди них!

Уста твои — уста молочного теленка в день рождения его.

| (подношение:) натр северный пять кусочков из Шетпет (PT 35).

Ладан — тебе, ладан — Хору, ладан — тебе, ладан — Сетху,
 ладан — тебе, ладан — Тоту, ладан — тебе, ладан — Хору,
 ладан — тебе, ладан — двойнику-ка твоему,

ладан — тебе, ладан — (для) обожествления твоего:

Да обожествишься ты!

Укрепление твое это среди братьев твоих богов!

Ладан на рту твоём — очистил ты кости свои совокупно, окурил, связанное
 с тобой.

Осирис! Дано тебе око Хора, окурено лицо твое им, распыленным!

| (подношение:) ладан один кусочек (PT 36).

Сопоставление этих текстов показывает, на наш взгляд, что конфликт Хора и Сетха является своего рода «грамматической категорией» комплекса ритуально-мифологических текстов, связанных с воскрешением фараона. Воплощение этой оппозиции в разных культурных кодах (вербальном, акциональном, предметном) составляет структурную основу построения указанных текстов. Столь же заметна эта тема «единства и борьбы противоположностей» и в оформлении восшествия царя на престол: Хор и Сетх вместе коронуют

фараона, осуществляют «соединение обеих земель» на одноименных изображениях [Астапова 2019: 71–99, 122–140].

Комический эффект «Тяжбы», этого, по выражению Э. Венте, «наименее художественного и невероятно монотонного повествования» [Simpson 2003: 91–92], также может происходить из столкновения мифологического и исторического восприятия времени⁹. Ближе к концу повествования Хор жалуется богине Нейт: «...уже восемьдесят лет как мы в суде, и не могут нас рассудить» [ТХС: 124]. Между тем приведенное выше изречение РТ 215 встречается во всех комплексах «Текстов Пирамид», а также на саркофагах двадцати вельмож Среднего царства, на протяжении пятисот лет снова и снова помещая покалечивших друг друга Хора и Сетха на арену их борьбы, «во дворец». То, что выглядит естественно в вечно возвращающемся мифологическом времени, становится парадоксальным во времени историческом. Однако этот случай, на наш взгляд, является хорошей иллюстрацией отличия моделей «мифа как языка» и «мифа как повествования».

Итак, Э. Венте задается вопросом, стоит ли применять структурализм Леви-Строса, происходящий из исследований примитивных религий, к религии высоко цивилизованной культуры [Wente 1979: 371], и дает на него отрицательный ответ, который в большой степени можно считать ответом от лица египтологии. Венте — профессиональный египтолог, чье образование и научная деятельность связаны с Восточным институтом и Отделением ближневосточных языков и цивилизаций Чикагского университета. Будучи талантливым исследователем с очень широким кругом интересов, он оказал серьезное влияние на формирование американской египтологии:

Венте преподавал целый спектр аспирантских курсов по египтологии, включая египетский язык большинства стадий, обзорные лекции и семинары по истории и хронологии, очень востребованные семинары по религиозным текстам и проблемам теологии. Многие профессиональные египтологи, работающие сегодня «...» были студентами Венте в тот период «...» В течение пяти десятилетий Эдвард Ф. Венте вбирал, пестовал, развивал и передавал интеллектуальное наследие египтологии в стенах Чикагского университета [Teeter, Larson 1999: xxiii–xxiv].

Неудивительно, что после рассмотренного эпизода интереса к структурализму американская египтология не проявляла.

Независимо от Р. Одена семиотическую интерпретацию этого памятника предпринял швейцарский египтолог М. Патане [Patanè 1982]. Эти две попытки приложения структуралистской методологии к анализу «Тяжбы Хора и Сетха» были рассмотрены по существу только в 1996 г. в работе М. Брозе — выпускницы Свободного университета в Брюсселе [Broze 1996].

Мы сделали акцент на происхождении (прежде всего академическом) исследователей вот по какой причине. Нашей первоначальной стратегией для оценки востребованности структурализма в египтологии было обнаружение

⁹ О проявлении «исторического сознания» в истории египетской литературы см.: [Loprieno 1996: 45].

знаковых египтологических работ, написанных в этом ключе, с дальнейшей оценкой их влияния на основе цитирования. Но первичный анализ данных Google Scholar показал, что количественной оценки явно недостаточно, и необходимо каждый раз уточнять, какие именно положения работы и в какой перспективе цитируются. Так удалось выявить редкие работы, в которых действительно рассматривается структуралистская проблематика. Оказалось, что их авторами, помимо религиоведов, оказываются французы/бельгийцы¹⁰, швейцарцы и чехи, т. е. уроженцы и восприемники академической традиции тех регионов, где структурализм зарождался или имел плодотворное развитие. Так, к уже упомянутым авторам можно добавить более молодого исследователя М. Пехалья — религиоведа, выпускника Карлова университета в Праге. Его работа, посвященная анализу египетских нарративов [Pehal 2014], написана в ключе, схожем с подходом Р. Одена. Одна из главных ее задач — проследить формирование сюжета произведения в ходе трансформации оппозиций семиотического квадрата, что иллюстрируется большим количеством схем¹¹.

Посвященная египетской космогонии работа С. Бикель [Bickel 1994], выпускницы Женевского университета, является показательным примером проблемы оценки концептуального влияния исследований посредством цитирования. Она состоит из двух частей. В первой собраны фрагментарные упоминания космогонических представлений в египетских источниках Древнего и Среднего царств, приводятся их перевод и комментарий. Вторая часть работы посвящена практической и теоретической проблеме «сборки» из доступных фрагментов групп и «ансамблей» этих представлений. Здесь автор неизбежно подходит к проблеме отсутствия зафиксированных нарративов и к вопросу о возможности иной формы существования мифа:

Примеры космогонических представлений Среднего царства неоднократно продемонстрировали, что миф — очень развитый инструмент мысли, который позволяет выражать тонкие концепции и рассуждения на языке, который, кажется, имеет свои собственные правила, свою собственную грамматику. Миф — это форма мышления, которая может проявляться во многих контекстах и которая, как мы видели выше, не обязательно связана с литературной структурой, такой как повествование или рассказ (*la narration ou le récit*). Эта независимость по отношению к форме и литературному жанру, кажется, характерна для мифов всех цивилизаций. Благодаря ярким образным формулировкам язык мифа предлагает объяснения основных вопросов, занимающих человеческий разум. Эти образы всегда выражают глубокие суждения, допускающие абстракцию и концептуализацию [Ibid.: 277].

¹⁰ К указанным работам нужно добавить [Cannuyer 1985] — статью в журнале «Revue de l'histoire des religions», выпускаемом Collège de France.

¹¹ Отчасти задачи, стоящие перед исследователями таких поздних текстов, как «Тяжба Хора и Сетха» или «Сказка о двух братьях», можно сопоставить с задачами объяснения процесса «нарративизации, разбухания и развития сюжета», к которым обращался, например, Е. М. Мелетинский [1983], выделяя такие механизмы сюжетосложения, как суммирование мотивов, зеркальное инвертирование, отрицательный параллелизм, метафорическое (метонимическое) трансформирование исходного мотива, идентификация, драматизация, ступенчатость.

По данным Google Scholar, данная работа цитируется 141 раз. Мы отобрали для анализа 48 работ ведущих египтологов, специализирующихся в исследовании мифа и религиозной литературы Египта. Из них только четыре обращаются к содержанию второй части работы С. Бикель [Hellum 2014; Quirke 2015; Medini, Tallet 2018b; Volokhine 2018]. Помимо отсутствия интереса к структурализму, это проявляет, конечно, и более широкую установку египтологии на предпочтение исследования текстуальных источников теоретическим вопросам. Отчасти на смену тенденции может указывать то, что все четыре концептуально ангажированные работы опубликованы за последние семь лет.

Насколько же принятие структурализма определяется особенностями национальной научной традиции? Н. С. Автономова отмечает, что хотя французский структурализм был самобытным явлением, это течение мысли не было сугубо французским, и приводит слова Ю. М. Лотмана:

В тот период, когда создавалась тартуско-московская школа, на поверхность выплеснулась целая волна гениальных людей. Многих из них уже нет (...) Не всегда, конечно, гениальные возможности дают гениальные результаты, это сложный процесс. Но в тот период пульс культуры как бы забился в этой сфере [Автономова 2008: 45–46].

Мне кажется, проскоки структуралистской искры в египтологии показывают, что этот пульс был локализован не только во времени или в сфере гуманитарной мысли, но и в некотором роде в пространстве, в национальной научной традиции¹².

Однако с «Тяжкой Хора и Сетха» связан еще один структуралистский эпизод. За три года до обмена мнениями между Р. Оденем и Э. Венте этот текст был рассмотрен не кем иным, как Э. Личем [Leach 1976]. В августе 1976 г. Королевским антропологическим институтом в Лондоне был издан специальный номер журнала «Royal Anthropological Institute News: RAIN», нацеленный на преодоление разрыва между египтологией и антропологией. Характеризуя методологическую замкнутость египтологии, в предисловии к этому выпуску Дж. Бейнс¹³ отмечает, что некоторые проблемы, аналогичные обсуждавшимся в антропологии, независимо и интуитивно ставились и в египтологии — нет аналогий разве что структурализму [Vaines 1976a: 2].

Парадоксальным свидетельством нечувствительности к структуралистской проблематике является, на наш взгляд, тот факт, что в этом же выпуске в переводе самого Дж. Бейнса опубликована статья Ф. Дершена, который явля-

¹² В российской египтологии традиции отечественной семиотики и фольклористики нашли отражение в работах М. А. Чегодаева, фокус исследований которого в последнее время, однако, сместился в сторону когнитивной культурологии. Интересно, что за рубежом параллельная эволюция произошла и в работах К. Гёбс, что, возможно, реализует импульс «скачка к гносеологии», заложенного в систему К. Леви-Строса [Романов 2014: 141–142].

¹³ В 1976 г. Дж. Бейнс вступил в должность профессора египтологии Куинз-колледжа в Оксфорде: «...оксфордская египтология продолжила погружать египетские тексты в их материальный, социальный и культурный контексты в антропологически ориентированных исследованиях Джона Бейнса (профессор египтологии 1976–2013)» (<https://www.queens.ox.ac.uk/ancient-egyptian-queens>).

ется одним из главных провозвестников структурализма в египтологии (см., например: [Derchain 1972: 1]). Статья самого Бейнса в этом выпуске посвящена храмовому символизму [Vaines 1976b], в то время как Дершен уже в 1962 г. стремился применить подход, сущностно близкий структурализму, к анализу египетского храмового пространства и его оформления:

Эффективный метод для понимания значения отдельных сцен — сравнить как можно большее их число, чтобы сначала выявить общий шаблон, служащий мерой для вариантов <...> Изолировав каждую сцену от ее непосредственного контекста, мы в определенном смысле оказываемся в положении лингвиста, который описывает лексикон языка, пренебрегая синтаксисом <...> Очевидно, что в первую очередь необходимо предпринять изучение «лексикона» сцен подношения, но я не вижу причин не замечать «грамматическое правило», когда появляется такая возможность. Помимо этого, мы можем представить себе «риторику», которая изучала бы расположение изображений в соответствии с храмовым пространством и рассматривала оформление в целом [Derchain 1962: 33].

Здесь сразу несколько положений близки структуралистской оптике. Прежде всего это отношение к вариациям: Ф. Дершен отмечает необходимость анализа множества текстов для выявления инварианта, который определит меру для вариаций. Он непосредственно сравнивает задуманное им исследование с лингвистическим и, хотя собирается сосредоточиться на выявлении «словаря», отмечает важность обращения к синтаксису, что можно сопоставить с оппозицией парадигматического и синтагматического уровня или же языка и речи. Кроме того, примечательно и введение метафоры «риторики», указывающей на перспективу интерпретации всей композиции в связи с функцией храма.

В своей собственной статье 1976 г. Дж. Бейнс никак не затрагивает этот подход, оставаясь в рамках сугубо антропологической проблематики и сосредотачиваясь на вопросах декораума и иерархии.

Оксфорд и Чикаго являются, безусловно, важными центрами англоязычной египтологии, и рассмотренные эпизоды как будто указывают на то, что египтологический мейнстрим не заметил тех движений в сторону структурализма, которые были предприняты в более маргинальных областях египтологии. Если же сравнить разные варианты египтологического структурализма, интересно отметить, что они имеют определенные признаки культурных поворотов. Работы Р. Одена, М. Патане, Хр. Кануйе и М. Пехалья находятся на уровне методологического переноса — попытки применить различные инструменты и схемы для интерпретации конкретных текстов. Но определяющим для судьбы структурализма в египтологии мне кажется то, что язык и текст так и не были восприняты как метафоры для осмысления явлений культуры. Работы Ф. Дершена заложили для этого основу, но они оказали влияние разве что на С. Бикель и М. Брозе.

Говорить о «повороте» можно лишь тогда, когда новый ракурс исследования «переходит» с предметного уровня новых областей исследова-

дования на уровень аналитических категорий и концепций, то есть когда он перестает просто фиксировать новые *объекты* познания, но сам становится *средством* и *медиумом* познания <...> обуславливаемый «поворотами» концептуальный скачок столь продуктивен потому, что в большинстве случаев сопровождается трансформацией изначально *описательных* понятий в *оперативные*, то есть в концепты, меняющие действительность. Более того, для динамики «поворотов» характерно, что аналитические категории в процессе своего формирования и распространения обретают метафорический характер [Бахманн-Медик 2017: 29].

В свете такого описания сущности «поворота» можно сказать, что в египтологии в основном был пропущен уже лингвистический поворот, что сделало фактически невозможными и последующие маневры.

В перспективе так и не совершенного «поворота к тексту» положение древнеегипетской заупокойной литературы даже несколько парадоксально. В 1908 г. вышел первый том нового издания «Текстов Пирамид», которые именно в этот момент были определены научной традицией как *т е к с т ы*, — в первом издании Г. Масперо они назывались всего лишь «надписями». Так что же происходит с «текстом» в египтологии? В качестве иллюстрации приведем такую характеристику подхода Ф. Дершена с сайта Университетского колледжа в Лондоне (под редакцией С. Кёрка):

Комментаторы, такие как Филипп Дершен, используют термин «синтаксис храма» (*grammaire du temple*), чтобы обратить внимание на сложное строение значения <...> Этот оборот, как и другие структуралистские интерпретации, чреват рисками: он может подразумевать под видом современного концепта «текста» привилегированный статус письменного слова в ущерб другим аспектам архитектуры и религии. Это особенно опасно для академических исследований, поскольку университеты натаскивают студентов именно на производство и потребление письменного, а теперь и оцифрованного слова. Однако, как и со структуралистским подходом в целом, представление о «синтаксисе храма» было продуктивным, потому что оно определяет четкий объект исследования¹⁴.

Конечно, метафора текста, лежащая в основе интерпретативного поворота, не имеет отношения к приоритету письменного слова. Поворот к тексту как раз предполагает рассмотрение и архитектуры, и, скажем, ритуала как своеобразного текста. Но даже в этой в целом благосклонной к структурализму оценке этот нюанс остается незамеченным.

Другой комментарий того же автора позволяет понять как опасения насчет текста, так и источник исходного непонимания: чтение письменных текстов составляет основу и, фактически, границы египтологического образования, препятствуя метафоризации текста:

¹⁴ См.: <https://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/temple/reading.html>.

Египтология занимает своеобразное положение в академическом ландшафте, где-то между археологией и историей <...> Это слово (египтология. — *Е. А.*) в узком смысле обозначает изучение через посредство древнеегипетского языка египетского прошлого, как оно запечатлено в иероглифических надписях на монументах, с учетом сопутствующих находок <...> На университетских факультетах египтологи в основном учатся читать египетское письмо, а не вести археологическую полевую работу, исследовать изобразительное искусство или даже заниматься сравнительной или исторической лингвистикой <...> Если читатель не знает этого, могут возникнуть ложные ожидания относительно современного состояния нашего знания о предмете, и само название дисциплины может оказаться препятствием к пониманию прошлого [Quirke 2015: 4].

Возможно, С. Кёрк преувеличивает? Однако о том же писал и Дж. Бейнс в 1976 г.:

Центром притяжения в египтологии на протяжении большей части ее истории были немецкоязычные страны <...> Какими бы ни были интеллектуальный бэкграунд и интересы египтолога, его деятельность неизбежно состоит по большей части из технической работы, гораздо меньше обременяющей исследователей из области социальных наук: это сбор и перевод текстов, поиск материала в музеях и широко рассредоточенных публикациях, составление библиографий и т. д. По этой причине он становится не слишком открыт к вопросам теории и методологии и на уровне интерпретации часто работает без осознания руководящих им предпосылок [Vaines 1976a: 2]¹⁵.

Помимо отмеченных практик работы с текстом, важно указание Дж. Бейнса на лидирующую роль немецкоязычной египтологии. Можно сказать, что в немецкой египтологии произошел свой «поворот к тексту». В июне 2005 г. в городе Бетель состоялся коллоквиум «Что такое текст? Перспектива библеистики, египтологии и ориенталистики», труды которого были опубликованы в 2007 г. Одной из особенностей текстовых культур древности, на которую обращают внимание редакторы соответствующего сборника, также оказывается «привилегированный статус письменного слова», определяемый, однако, не сложившимися академическими практиками, но условиями трансляции и сохранности самой исследуемой традиции.

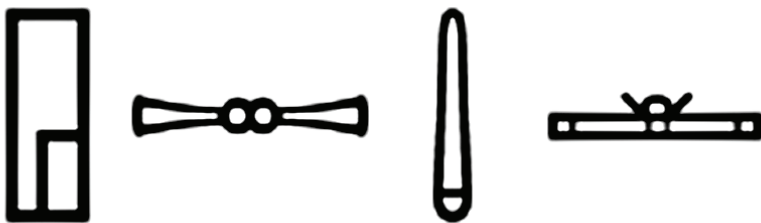
Письменность — не только средство, но довольно часто и условие трансляции традиции; и почти всегда это предпосылка для того, чтобы текст сохранился до наших дней и тем самым вообще мог стать объектом исследования <...> Это зачастую приводило к сужению восприятия текста до письма, но этот процесс можно понимать

¹⁵ Хочется отметить составление библиографий как своеобразную форму египтологической работы, что в определенной степени продемонстрировано и в настоящем исследовании. Э. Лич, вторгаясь в египтологическую дискуссию, также не удержался от комментария на эту тему [Leach 1976: 19].

и как часть общего «очарования овеществленным текстом в науках о языке» <...> Что касается устности или устных текстов, указанная селективность традиции означает, что мы должны предполагать их существование, но они могут лишь ограниченно учитываться в наших попытках реконструкции исследуемых текстовых культур <...> Нужно учитывать социокультурные факторы [Morenz, Schorch 2007: xiii–xiv].

Здесь мы видим акцент на письменности, которая является естественным фильтром в нашем восприятии культур древности. И это, в свою очередь, предполагает внимание к социокультурным факторам. Несколько в русле постколониального поворота авторы акцентируют внимание на необходимости исследовать собственные представления культуры о текстуальности вместо того, чтобы навязывать ей представления, свойственные культуре исследователя. В частности, Л. Моренц выделяет четыре египетских термина в качестве рамки для рассмотрения текстуальности: *hw.t* ‘глава’ (букв. и виз. «храм» — метафора текста как сооружения), *tz* ‘изречение’ (букв. и виз. «узел» — метафора повествовательной и поэтической связности), *md.t* ‘речь’ (иероглифическое изображение посоха-*mdw* как символ ритмической упорядоченности текста), *md3.t* ‘книга’ (иероглиф «папирусный свиток» как знак материального носителя текста) (ил. 1).

Таким образом, в слегка постмодернистской игре с изобразительным аспектом иероглифов мы можем, с древнеегипетской точки зрения, адаптировать эти четыре богатых коннотациями иероглифа <...> как *иконы* четырех основных аспектов текстуальности: способ упорядочивания (*Ordnungstechnik*), связность (*Kohärenz*), структурированность (*Gliederung*), материальность (*Materialität*) [Ibid.: xiii].



Ил. 1. Знаки О6 (*hw.t*), S24 (*tz*), S43 (*md.t*), Y1 (*md3.t*)

Fig. 1. Signs O6 (*hw.t*), S24 (*tz*), S43 (*md.t*), Y1 (*md3.t*)
<http://jsesh.qenherkhopeshef.org/glyphs>

В египтологии в последние десятилетия основной акцент делается именно на материальности. Так, замечаниям Дж. Бейнса и С. Кёрка как бы против-

стоит идея преодоления «образовательного кризиса», озвученная Р. Паркинсоном в 2017 г. под лозунгом «материальной филологии»:

Различие между филологией и археологией, возможно, является гремлином в египтологической машине <...> Нам необходимо быть саморефлективными <...> Вот почему одной из стандартных тем эссе для выпускных экзаменов здесь (в Куинз-колледже, Оксфорд. — *E. A.*) сейчас является тема «Должна ли египтология преподаваться на факультете восточных исследований или археологии?» <...> Возможно ли рассматривать текст как нечто иное, нежели культурный, социальный и материальный артефакт? Поэзия и гончарное искусство (poetry and pottery) не столь далеки друг от друга, если вспомнить, сколь много поэм выжило в виде цитат, скопированных на осколки глиняных горшков. Появление «материальной филологии» в гуманитарных науках ослабило различие между текстом и артефактом...¹⁶

Это направление воплощается целым рядом немецко- и особенно англоязычных исследовательских проектов, таких как конференция «Письмо как материальная практика» с последовавшей публикацией одноименного сборника [Piquette, Whitehouse 2013]; проект Гейдельбергского университета «Материальные культуры текста»¹⁷, в рамках которого начиная с 2011 г. было подготовлено уже 32 тома; организованная в 2016 г. в Лейденском университете конференция «По ту сторону папируса: материальность древних текстов» и изданный по ее итогам сборник «Материальность текстов Древнего Египта» [Hoogendijk, van Gompel 2018].

При акценте на материальность в восприятии текста, вероятно, не приходится говорить о его метафоризации. И здесь можно отметить еще одну деталь из истории египтологии. Лингвистический поворот и подъем структурализма в большой степени совпали с проникновением в научную практику компьютерных технологий. Одним из первых египтологических проектов с применением компьютера является конкорданс «Текстов Саркофагов» (создаваемый на базе университетов Гёттингена и Тюбингена), инициированный Вольфгангом Шенкелем около 1964 г.; первые эксперименты проводились еще с использованием перфокарт [Schenkel 1981]. То есть в середине XX в. произошел своеобразный перезапуск программы публикации текстов заупокойной литературы уже на цифровой основе, что заново поставило и задачу изучения их языка. Это, на наш взгляд, является еще одной причиной, по которой язык и текст в египтологии не стали метафорами.

Итак, подводя итог, можно сказать, что структурализм оказался несовместим с укоренившимися в египтологии принципами порождения знания и осмысления исторических и культурных фактов. В то же время на периферии египтологии периодически артикулируется потребность в структурализме, и, вероятно в силу усиления включенности египтологии в поле гуманитарных наук, для адекватного восприятия позднейших «поворотов» структура-

¹⁶ См.: <https://www.queens.ox.ac.uk/invisible-archaeologies>.

¹⁷ См.: <https://www.materiale-textkulturen.de/artikel.php?s=2>.

листская база каким-то образом должна быть проработана, но это, очевидно, составит большую проблему. Кроме того, наше исследование, как кажется, иллюстрирует важную роль метафоры в «поворотной» перестройке той или иной области гуманитарного знания и в усвоении ее результатов смежными областями¹⁸.

Источники

- ТХС — Тяжба Гора и Сега // Сказки и повести Древнего Египта / [Подгот. И. Г. Лившиц и др.]. СПб.: Наука, 2004, С. 108–128.
- PT — *Allen J. P.* A new concordance of the Pyramid Texts: 6 vols. [Providence]: Brown Univ., 2013.

Литература

- Автономова 2008 — *Автономова Н. С.* Познание и перевод: Опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008.
- Александрова 2019 — *Александрова Е. В.* «Тексты Пирамид» и проблема не-«классического» мифа // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 2. № 4. 2019. С. 12–30.
- Ассман 1999 — *Ассман Я.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации / Пер. с нем. М.: Присцельс, 1999.
- Астапова 2019 — *Астапова О. Р.* Истоки сакрализации власти. Священная власть в древних царствах Египта, Месопотамии, Израиля. М.: РИПОЛ Классик, 2017.
- Бахманн-Медик 2017 — *Бахманн-Медик Д.* Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре / Пер. с нем. М.: Нов. лит. обозрение, 2017.
- Гершкович, Фаликман 2018 — *Гершкович В. А., Фаликман М. В.* Когнитивная психология в поисках себя // Российский журнал когнитивной науки. Т. 5. № 4. 2018. С. 28–46.
- Матъе 1947 — *Матъе М. Э.* Тексты пирамид — заупокойный ритуал // Вестник древней истории. 1947. № 4. С. 30–56.
- Матъе 1958 — *Матъе М. Э.* К проблеме изучения Текстов пирамид // Вестник древней истории. 1958. № 4. С. 14–35.
- Мелетинский 1983 — *Мелетинский Е. М.* Семантическая организация мифологического повествования и проблема создания семиотического указателя мотивов и сюжетов // Труды по знаковым системам. [Вып.] XVI: Текст и культура / Отв. ред. З. Г. Минц. Тарту: [Тартуский гос. ун-н], 1983. С. 115–125.
- Романов 2014 — *Романов В. Н.* Культурно-историческая антропология. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив; Университетская книга, 2014.
- Assmann 1974 — *Assmann J.* Der literarische Text im Alten Ägypten. Versuch einer Begriffsbestimmung // Orientalistische Literaturzeitung. Bd. 69. 1974. S. 117–126.
- Assmann 1977 — *Assmann J.* Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten // Göttinger Miscellen. Bd. 25. 1977. S. 7–43.
- Assmann 1996 — *Assmann J.* Kulturelle und literarische Texte // Ancient Egyptian Literature: History and Forms / Ed. by A. Loprieno. Leiden: Brill, 1996. S. 59–82.

¹⁸ О роли метафоры в «поворотах» наук о культуре см.: [Бахманн-Медик 2017: 24–30]. См. также красноречивый кейс, иллюстрирующий роль метафор в истории когнитивной психологии: [Гершкович, Фаликман 2018].

- Aufrère 2010 — *Aufrère S. H.* Priestly texts, recensions, rewritings and paratexts in the Late Egyptian Period // In the Second Degree: Paratextual literature in ancient Near Eastern and ancient Mediterranean culture and its reflections in medieval literature / Ed. by Ph. S. Alexander, A. Lange, R. J. Pillinger. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 159–180.
- Aufrère 2013 — *Aufrère S. H.* An attempt to classify different stages of intertextuality in the myth of Horus at Edfu // Between text and text: The hermeneutics of intertextuality in ancient cultures and their afterlife in medieval and modern times / Ed. by M. Bauks, W. Horowitz, A. Lange A. Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. P. 133–153.
- Baines 1976a — *Baines J.* Introduction // Royal Anthropological Institute News: RAIN. No. 15. 1976. P. 2–4.
- Baines 1976b — *Baines J.* Temple symbolism // Royal Anthropological Institute News: RAIN. No. 15. 1976. P. 10–15.
- Bickel 1994 — *Bickel S.* La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire. Fribourg, Suisse; Gottingen: Editions Universitaires; Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.
- Breasted 1912 — *Breasted J. H.* Development of religion and thought in Ancient Egypt. New York: Charles Scribner's Sons, 1912.
- Broze 1996 — *Broze M.* Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I: mythe et roman en Egypte ancienne. Leuven: Peeters, 1996.
- Cannuyer 1985 — *Cannuyer C.* Un théologien “structuraliste” de l'ancienne Egypte // Revue de l'histoire des religions. Vol. 202. No. 2. 1985. P. 147–160.
- Derchain 1962 — *Derchain Ph.* Un manuel de géographie liturgique à Edfou // Chronique d'Egypte. Vol. 37. No. 73. 1962. P. 31–65.
- Derchain 1972 — *Derchain Ph.* Hathor quadrifrons; recherches sur la syntaxe d'un mythe égyptien. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1972.
- Goebis 2002 — *Goebis K.* A functional approach to Egyptian myth and mythemes // Journal of Ancient Near Eastern Religions. Vol. 2. No. 1. 2002. P. 27–59.
- Griffiths 1960 — *Griffiths J. G.* The conflict of Horus and Seth from Egyptian and classical sources: A study in ancient mythology. Liverpool: Liverpool Univ. Press, 1960.
- Hays 2012 — *Hays H. M.* The organization of the Pyramid Texts: Typology and disposition: 2 vols. Leiden; Boston: Brill, 2012.
- Hellum 2014 — *Hellum J.* Toward an understanding of the use of myth in the Pyramid Texts // Studien zur Altägyptischen Kultur. Bd. 43. 2014. P. 123–142.
- Hoogendijk, van Gompel 2018 — The materiality of texts from Ancient Egypt: New approaches to the study of textual material from the Early Pharaonic to the Late Antique period / Ed. by F. A. J. Hoogendijk, S. M. T. van Gompel. Leiden; Boston: Brill, 2018.
- Jameson 1974 — *Jameson F.* The prison-house of language: A critical account of Structuralism and Russian Formalism. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1974.
- Leach 1976 — *Leach E.* The mother's brother in Ancient Egypt // Royal Anthropological Institute News: RAIN. No. 15. 1976. P. 19–21.
- Loprieno 1996 — *Loprieno A.* Defining Egyptian literature: Ancient texts and modern literary theory // Ancient Egyptian literature: History and forms / Ed. by A. Loprieno. Leiden: Brill, 1996. P. 39–58.
- Medini, Tallet 2018a — *Medini L., Tallet G.* Le mythe égyptien: une bibliographie // Revue de l'histoire des religions. T. 235. No. 4. 2018. P. 723–727.
- Medini, Tallet 2018b — *Medini L., Tallet G.* Qu'est-ce qu'un mythe égyptien? // Revue de l'histoire des religions. T. 235. No. 4. 2018. P. 595–607.
- Morales 2013 — *Morales A. J.* The transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom: Philological aspects of a continuous tradition in Egyptian mortuary literature: PhD Thesis / Univ. of Pennsylvania. Philadelphia, 2013.

- Morenz, Schorch 2007 — *Morenz L. D., Schorch S.* Was Ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalistische Perspektiven. Berlin: W. de Gruyter, 2007.
- Oden 1979a — *Oden R. A.* Method in the study of Near Eastern myths // *Religion*. Vol. 9. No. 2. 1979. P. 182–196.
- Oden 1979b — *Oden R. A.* “The Contendings of Horus and Seth” (Chester Beatty Papyrus No. 1): A structural interpretation // *History of Religions*. Vol. 18. No. 4. 1979. P. 352–369.
- Patanè 1982 — *Patanè M.* Essai d’interprétation d’un récit mythique: le conte d’Horus et de Seth // *Bulletin de la Société d’Égyptologie Genève*. No. 7. 1982. P. 83–89.
- Pehal 2014 — *Pehal M.* Interpreting Ancient Egyptian narratives: A structural analysis of the Tale of Two Brothers, the Anat myth, the Osirian cycle and the Astarte Papyrus. Brussels: EME, 2014.
- Piquette, Whitehouse 2013 — *Writing as material practice: Substance, surface and medium* / Ed. by K. E. Piquette, R. D. Whitehouse. London: Ubiquity Press, 2013.
- Quirke 2015 — *Quirke S.* Exploring religion in ancient Egypt. Somerset: Wiley, 2015.
- Régen 2014 — *Régen I.* Metatextuality and efficiency in Ancient Egypt: Two examples from the Priest Padiamenope’s tomb (Book of the Gates, TT 33, 2nd Hour) // *On the fringe of commentary: Metatextuality in ancient Near Eastern and ancient Mediterranean cultures* / Ed. by S. H. Aufrère, P. S. Alexander, Z. Pleše. Leuven: Peeters, 2014. P. 259–271.
- Schenkel 1981 — *Schenkel W.* Die Göttinger und Tübinger Konkordanz zu den altägyptischen Sargtexten // *Datenverarbeitung in den Geisteswissenschaften. Kolloquiumsvorträge im Jahr 1981, GWDG-Bericht Nr. 21, Oktober 1981, Gesellschaft für Wissenschaftliche Datenverarbeitung mbH / Hrsg. G. Koch. Göttingen: [n. e.], 1981. S. 13–33.*
- Simpson 2003 — *The literature of Ancient Egypt: An anthology of stories, instructions, and poetry* / Ed. by W. K. Simpson. New Haven; London: Yale Univ. Press, 2003.
- Teeter, Larson 1999 — *Edward F. Wente* // *Gold of praise: Studies on ancient Egypt in honor of Edward F. Wente* / Ed. by E. Teeter, J. A. Larson. Chicago: Oriental Institute of the Univ. of Chicago, 1999. P. xxiii–xxiv.
- Volokhine 2018 — *Volokhine Y.* À propos de la construction d’un débat sur les mythes égyptiens // *Revue de l’histoire des religions*. T. 235. No. 4. 2018. P. 619–644.
- Wente 1963 — *Wente E. F.* [A review of: *Griffiths J. G.* The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and classical sources: A study in ancient mythology. Liverpool: Liverpool Univ. Press, 1960] // *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 22. No. 4. 1963. P. 273–276.
- Wente 1979 — *Wente E. F.* Response to Robert A. Oden’s “The Contendings of Horus and Seth” (Chester Beatty Papyrus No. 1): A structural interpretation” // *History of Religions*. Vol. 18. No. 4. 1979. P. 370–372.

References

- Alexandrova, E. V. (2019). “Teksty Piramid” i problema ne-“klassicheskogo” mifa [The Pyramid Texts and the problem of non-‘classical’ myth]. *Fol’klor: struktura, tipologija, semiotika*, 2(4), 12–30. (In Russian).
- Assmann, J. (1984). *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Kohlhammer. (In German).
- Assmann, J. (1974). Der literarische Text im Alten Ägypten. Versuch einer Begriffsbestimmung. *Orientalistische Literaturzeitung*, 69, 117–126. (In German).
- Assmann, J. (1977). Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten. *Göttinger Miscellen*, 25, 7–43. (In German).

- Assmann, J. (1996). Kulturelle und literarische Texte. In A. Loprieno (Ed.). *Ancient Egyptian literature: History and forms*, 59–82. Brill. (In German).
- Astapova, O. R. (2017). *Istoki sakralizatsii vlasti. Sviashchennaia vlast' v drevnikh tsarstvakh Egipta, Mesopotamii, Izrailia* [Origins of sacralization of power: Sacred power in the ancient kingdoms of Egypt, Mesopotamia, Israel]. RIPOL Klassik. (In Russian).
- Aufrère, S. H. (2010). Priestly texts, recensions, rewritings and paratexts in the Late Egyptian Period. In Ph. S. Alexander, A. Lange, & R. J. Pillinger (Eds.). *In the Second Degree: Paratextual literature in ancient Near Eastern and ancient Mediterranean culture and its reflections in medieval literature* (pp. 159–180). Brill.
- Aufrère, S. H. (2013). An attempt to classify different stages of intertextuality in the myth of Horus at Edfu. In M. Bauks, W. Horowitz, & A. Lange (Eds.). *Between text and text: The hermeneutics of intertextuality in Ancient cultures and their afterlife in medieval and modern times* (pp. 133–153). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Avtomomova, N. S. (2008). *Poznanie i perevod: Opyty filosofii iazyka* [Cognition and translation. Experiments in the philosophy of language]. ROSSPEN. (In Russian).
- Bachmann-Medick, D. (2011). *Cultural turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Rowohlt Verlag GmbH. (In German).
- Baines, J. (1976a). Introduction. *Royal Anthropological Institute News: RAIN*, 15, 2–4.
- Baines, J. (1976b). Temple symbolism. *Royal Anthropological Institute News: RAIN*, 15, 10–15.
- Bickel, S. (1994). *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*. Editions Universitaires; Vandenhoeck und Ruprecht. (In French).
- Breasted, J. H. (1912). *Development of religion and thought in Ancient Egypt*. Charles Scribner's Sons.
- Broze, M. (1996). *Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I: Mythe et roman en Egypte ancienne*. Peeters. (In French).
- Cannuyer, C. (1985). Un théologien “structuraliste” de l'ancienne Egypte. *Revue de l'histoire des religions*, 202(2), 147–160. (In French).
- Derchain, Ph. (1962). Un manuel de géographie liturgique à Edfou. *Chronique d'Egypte*, 37(73), 31–65. (In French).
- Derchain, Ph. (1972). *Hathor quadrifrons; recherches sur la syntaxe d'un mythe égyptien*. Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten. (In French).
- Gershkovich, V. A., & Falikman, M. V. (2018). Kognitivnaia psikhologiya v poiskakh sebja [Cognitive psychology in search of itself]. *Rossiiskii zhurnal kognitivnoi nauki*, 5(4), 28–46. (In Russian).
- Goebis, K. (2002). A functional approach to Egyptian myth and mythemes. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 2(1), 27–59.
- Griffiths, J. G. (1960). *The conflict of Horus and Seth from Egyptian and classical sources: A study in ancient mythology*. Liverpool Univ. Press.
- Hays, H. M. (2012). *The organization of the Pyramid Texts: Typology and disposition* (Vols. 1–2). Brill.
- Hellum, J. (2014). Toward an understanding of the use of myth in the Pyramid Texts. *Studien Zur Altägyptischen Kultur*, 43, 123–142.
- Hoogendijk, F. A. J., & van Gompel, S. M. T. (Eds.) (2018). *The materiality of texts from Ancient Egypt: New approaches to the study of textual material from the Early Pharaonic to the Late Antique Period*. Brill.
- Jameson, F. (1974). *The prison-house of language: A critical account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton Univ. Press.
- Leach, E. (1976). The mother's brother in Ancient Egypt. *Royal Anthropological Institute News: RAIN*, 15, 19–21.

- Loprieno, A. (1996). Defining Egyptian literature: Ancient texts and modern literary theory. In A. Loprieno (Ed.). *Ancient Egyptian literature: History and forms* (pp. 39–58). Brill.
- Mat'е, M. E. (1947). Teksty piramid — zaupokoynyi ritual [Pyramid Texts as a funeral ritual]. *Vestnik drevnei istorii*, 1947(4), 30–56. (In Russian).
- Mat'е, M. E. (1958). K probleme izucheniia Tekstov piramid [Towards the problem of studying the Pyramid Texts]. *Vestnik drevnei istorii*, 1958(4), 14–35. (In Russian).
- Medini, L., & Tallet, G. (2018b). Qu'est-ce qu'un mythe égyptien? *Revue de l'histoire des religions*, 235(4), 595–607. (In French).
- Medini, L., & Tallet, G. (2018a). Le mythe égyptien: Une bibliographie. *Revue de l'histoire des religions*, 235(4), 723–727. (In French).
- Meletinskii, E. M. (1983). Semanticheskaia organizatsiia mifologicheskogo povestvovaniia i problema sozdaniia semioticheskogo ukazatel'ia motivov i suzhetov [Semantic organization of mythological narration and the problem of creating a semiotic index of motifs and plots]. In Z. G. Mints (Ed.). *Trudy po znakovym sistemam*, (Vol. 16) *Tekst i kul'tura* (pp. 115–125). [Tartu State University]. (In Russian).
- Morales, A. J. (2013). *The transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom: Philological aspects of a continuous tradition in Egyptian mortuary literature* (PhD Thesis, Univ. of Pennsylvania, Philadelphia).
- Morenz, L. D., & Schorch, S. (2007). *Was Ist ein Text?: Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalistische Perspektiven*. W. de Gruyter. (In German).
- Oden, R. A. (1979). Method in the study of Near Eastern myths. *Religion*, 9(2), 182–196.
- Oden, Robert A. (1979). “The Contendings of Horus and Seth”(Chester Beatty Papyrus No. 1): A structural interpretation. *History of Religions*, 18(4), 352–369.
- Patanè, M. (1982). Essai d'interprétation d'un récit mythique: Le conte d'Horus et de Seth. *Bulletin de La Société d'Égyptologie Genève*, 7, 83–89.
- Pehal, M. (2014). *Interpreting Ancient Egyptian narratives: A structural analysis of the Tale of Two Brothers, the Anat myth, the Osirian cycle and the Astarte Papyrus*. EME.
- Piquette, K. E., & Whitehouse, R. D. (Eds.) (2013). *Writing as material practice: Substance, surface and medium*. Ubiquity Press.
- Quirke, S. (2015). *Exploring religion in ancient Egypt*. Wiley.
- Régen, I. (2014). Metatextuality and efficiency in Ancient Egypt: Two examples from the Priest Padiamenope's tomb (Book of the Gates, TT 33, 2nd Hour). In S. H. Aufrère, P. S. Alexander, & Z. Pleše (Eds.). *On the fringe of commentary: Metatextuality in ancient Near Eastern and ancient Mediterranean cultures* (pp. 259–271). Peeters.
- Romanov, V. N. (2014). *Kul'turno-istoricheskaia antropologiia* [Cultural-historical anthropology]. Tsentr gumanitarnykh initsiativ; Universitetskaia kniga. (In Russian).
- Schenkel, W. (1981). Die Göttinger und Tübinger Konkordanz zu den altägyptischen Sargtexten. In G. Koch (Ed.). *Datenverarbeitung in den Geisteswissenschaften. Kolloquiumsvorträge im Jahr 1981, GWDG-Bericht Nr. 21, Oktober 1981, Gesellschaft für Wissenschaftliche Datenverarbeitung mbH* (pp. 13–33). (N. e.). (In German).
- Simpson, W. K. (Ed.) (2003). *The literature of Ancient Egypt: An anthology of stories, instructions, and poetry*. Yale Univ. Press.
- Teeter, E., & Larson, J. A. (1999). Edward F. Wente. In E. Teeter, & J. A. Larson (Eds.). *Gold of praise: Studies on ancient Egypt in honor of Edward F. Wente* (pp. xxiii–xxiv). Oriental Institute of the Univ. of Chicago.
- Volokhine, Y. (2018). À propos de la construction d'un débat sur les mythes égyptiens. *Revue de l'histoire des religions*, 235(4), 619–644. (In French).
- Wente, E. F. (1963). [A review of Griffiths, J. G. (1960). *The conflict of Horus and Seth from Egyptian and classical sources: A study in ancient mythology*. Liverpool: Liverpool Univ. Press]. *Journal of Near Eastern Studies*, 22(4), 273–276.

Wente, E. F. (1979). Response to Robert A. Oden's "The Contendings of Horus and Seth" (Chester Beatty Papyrus No. 1): A structural interpretation". *History of Religions*, 18(4), 370–372.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Екатерина Владимировна

Александрова

*кандидат культурологии
заместитель директора,
Музейный центр, Российский
государственный гуманитарный
университет*

Россия, 125993, ГСП-3, Москва,

Миусская пл., д. 6

Тел.: +7 (495) 250-62-17

✉ *al-katerin@yandex.ru*

Ekaterina V. Alexandrova

Cand. Sci. (Cultural Studies)

*Deputy Director, Museum Center,
Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow,
Miusskaya Sq., 6*

Tel.: +7 (495) 250-62-17

✉ *al-katerin@yandex.ru*

С. А. Рагозина^{ab}

ORCID: 0000-0003-2732-0226

✉ sofyaragozina@gmail.com

^a *Институт востоковедения РАН (Россия, Москва)*
^b *Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

«НАСЫЩЕННОЕ ОПИСАНИЕ» И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КУЛЬТУР: ЧЕМ СЕЙЧАС ПОЛЕЗЕН ПОДХОД К. ГИРЦА В ИЗУЧЕНИИ ИСЛАМА В РОССИИ

Аннотация. Статья посвящена переосмыслению наследия К. Гирца в современных условиях и возможности применения его подходов для изучения ислама и мусульман в России. Рассмотрены основные принципы его методологии, основанные на концепциях «насыщенного описания» и интерпретации культур. Выявлены основные направления критики подходов К. Гирца среди антропологов, социологов и специалистов по исламу. С 1980-х годов представители разных отраслей знания обращали внимание на разрыв с востоковедной текстуральной традицией, слабый объяснительный потенциал «насыщенного описания», а также тотальное невнимание к политическому контексту, что приводило к неверной или как минимум ограниченной интерпретации полученных в поле результатов. Триггером для переоценки этой методологии в России стал выход в 2004 г. книги «Интерпретация культур», а на Западе — смерть Гирца в 2006 г. Сегодня особую значимость приобретает междисциплинарность и максимальная адаптивность подходов Гирца.

Ключевые слова: Клиффорд Гирц, насыщенное описание, интерпретация культур, Талал Асад, антропология ислама, исламоведение, ислам в России, секьюритизация ислама

Для цитирования: Рагозина С. А. «Насыщенное описание» и интерпретация культур: чем сейчас полезен подход К. Гирца в изучении ислама в России // Шаги / Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 115–135. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-115-135>.

Благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-39-60010 «Быть мусульманином в России: политизация идентичности и модели гражданственности российских мусульман (на примере мусульманских гражданских активистов)».

Статья поступила в редакцию 30 ноября 2020 г.
Принято к печати 8 февраля 2021 г.

S. A. Ragozina^{ab}

ORCID: 0000-0003-2732-0226

✉ sofyaragozina@gmail.com

^a *Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

^b *The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration (Russia, Moscow)*

“THICK DESCRIPTION” AND THE INTERPRETATION OF CULTURES: HOW USEFUL IS GEERTZ’S APPROACH TODAY IN THE STUDY OF ISLAM IN RUSSIA?

Abstract. This article is devoted to rethinking the legacy of Clifford Geertz in the modern context and to the possibility of applying his approaches to the study of Islam and Muslims in Russia. We considered the basic principles of his methodology, based on the concepts of ‘thick description’ and interpretation of cultures. Then we identified the main areas of criticism of Geertz’s approaches among anthropologists, sociologists and specialists on Islam. From the 1980s, specialists in a wide range of fields of knowledge drew attention to the gap with the orientalist textual research tradition, the weak explanatory potential of ‘thick description’, as well as total disregard for the political context, which ultimately led to an incorrect or at least limited interpretation of results obtained in the field. A trigger for revising this methodology in Russia was the publication of *Interpretation of Cultures* in 2004, and in the West — the death of Clifford Geertz in 2006. Today, the interdisciplinarity and maximum adaptability of his approaches are of particular importance, including for Muslim studies in Russia. Applying ‘thick description’ and interpretation of cultures will make it possible to overcome the current trend toward the securitization of Islam and thereby to expand the research agenda for studying the various practices of Muslim communities in Russia.

Keywords: Clifford Geertz, thick description, interpretation of cultures, anthropology of Islam, Talal Asad, Muslim Studies, Islam in Russia, securitization of Islam

Acknowledgements. The study was funded by RFBR, project number 19-39-60010 “Being a Muslim in Russia: Politicization of Identity and Citizenship Models of Russian Muslims (case-study of Muslim Civil Activists)”.

To cite this article: Ragozina, S. A. (2021). “Thick description” and the interpretation of cultures: How useful is Geertz’s approach today in the study of Islam in Russia? *Shagi / Steps*, 7(2), 115–135. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-115-135>.

Received November 30, 2020

Accepted February 8, 2021

Известный антрополог Г. Маранчи назвал Клиффорда Гирца «первым влиятельным антропологом, который написал слово “ислам” в заглавии книги» [Marranci 2008: 34]. Основным предметом полевой работы Гирца был ислам в Индонезии и Марокко, ее результаты были опубликованы в книге под названием «Ислам наблюдаемый» [Geertz 1968]. Теоретическая новизна его работы заключалась в том, что он предпочел микросоциологический подход макросоциологическому, описывая реальность, в которой живут люди, а не «тотальную» реальность. Его эпистемологическая установка состояла в том, что только действия индивидов, а не коллективные субъекты (племена, нации, государства) дают представление о религиозных символах. «Насыщенное описание» индивидуальных религиозных стратегий не предполагало обобщающих категоризаций, бросая вызов ориенталистскому редукционизму. Однако именно в разделении ислама на нормативный и мистический, критики Гирца увидели воспроизводство ориенталистских установок. С их точки зрения, Гирц искажал представления о «других обществах», сглаживая их внутренние противоречия за счет создания целостного и эстетического образа ислама [Darnton 2007]. Тем не менее как дальнейшее развитие научной дискуссии, так и серьезные изменения в самих мусульманских сообществах в XXI в. привели к переоценке метода «насыщенного описания» К. Гирца в частности и интерпретативного подхода в целом.

В данной статье я хотела бы сосредоточиться на основных тезисах методологии К. Гирца, преимущественно относительно изучения ислама, на основных направлениях ее критики среди антропологов, социологов и специалистов по исламу, а также на современной переоценке его подхода. Отдельно я предложу некоторые наблюдения относительно текущего состояния исследований ислама в России и попытаюсь ответить на вопрос, вынесенный в заглавие статьи: чем сейчас может быть полезен подход Гирца в изучении ислама в России.

«Насыщенное описание» исламских обществ К. Гирца

Известный прежде всего как один из отцов-основателей антропологии ислама, Клиффорд Гирц стал одним из первых, кто сумел «разглядеть» ислам в повседневных практиках, что он и описал в книге «Ислам наблюдаемый», опубликованной в 1968 г. [Geertz 1968]. В интервью журналу «Ab Imperio» он сказал, что писал эту книгу «об эмпирическом наблюдении ислама», чтобы «рассказать американцам (как раз в тот момент, когда это было необходимо),

что не существует холистического понятия ислама» [Glebov, Geertz 2004: 94]. Для этого он берет радикально разные кейсы — Марокко и Индонезии — чтобы найти что-то глубинно общее [Geertz 1968: 55], а также предложить общую рамку для сравнительного анализа религий.

Цель комплексного изучения религии — не просто описать идеи и институты, но определить, как эти идеи и институты поддерживают или не поддерживают, а может, даже сдерживают религиозную веру [Ibid.: 2].

Начиная с концептуального описания проблемы и пространного исторического обзора двух стран, затем он переходит к выявлению классических религиозных стилей, к определению уникальных черт «марокканского ислама» и «индонезийского ислама», причем использует для этого крайне нетривиальный подход. Он выбирает по одному персонажу из марокканского и индонезийского контекста, подразумевая, что именно они сочетают в себе все характеристики каждого религиозного стиля. В Индонезии это Сунан Калиджага, один из так называемых Девяти святых яванского ислама, с его именем связывают активный призыв в ислам на Яве во второй половине XVI в. В Марокко это Абу Али аль-Хасан аль-Юси, известный марокканский ученый XVII в., один из соратников первого правителя из династии Алавитов. Описывая их жизненные пути, К. Гирц приходит к выводу, что «концепции, которые они называли исламскими, значили совершенно разное».

Для индонезийской стороны — это внутренняя сила, невозмутимость, терпение, уравновешенность, чувствительность, эстетизм, элитизм и почти одержимое самоуничтожение, полное растворение личности; для марокканской стороны — активизм, рвение, пылкость, энергия, прочность, морализм, популизм и почти одержимое отстаивание своих прав и радикальная интенсификация личности [Ibid.: 54].

Все это привело к появлению двух различных типов ислама: марокканского ригористического и индонезийского компромиссного [Ibid.: 16]. Как можно делать такие обобщения на основе одной единственной фигуры? Почему из всей многовековой истории этих обществ выбраны эти не самые известные или полупоупендарные фигуры? Как вообще появляется феномен марокканского и индонезийского ислама?

Частично ответы на эти вопросы обусловлены многолетним опытом исследовательской работы Гирца в Марокко и выработанным за эти годы специфическим методологическим подходом, подробно описанным в его книге «Интерпретация культур» (1973) [Гирц 2004]. Символ — ключевая категория в его концепции. Символ не просто опосредует, но формирует культуру посредством значений, которые ему приписывают участники того или иного сообщества. Гирц последователен в своей текстологичности: для него культура — это «паутина значений», поэтому ее анализ — это «дело науки не экспериментальной, занятой поисками закона, а интерпретативной, занятой поисками значений» [Там же: 11]. И в этом смысле религия — один из каналов фиксации смыслов, «система символов, которая способствует возникновению

у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, формируя представления об общем порядке бытия и придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными» [Там же: 108]. Именно поэтому в выборе «идеальных типов» для него принципиальную роль играет не то, кем были соответствующие лица на самом деле (и были ли вообще), а то, какую символическую функцию они выполняют, какие их образы имеют значение сейчас. Так, он говорит, что Сунан Калиджага — это герой, который благодаря своей «абсолютной глубине, чистоте и устойчивости внутреннего мира» смог перенести все общество на новый уровень духовного существования [Geertz 1968: 25]. Аналогично и для аль-Юси — исторические свидетельства жизни этой фигуры неважны (в тексте описания и индонезийского, и марокканского персонажей нет ни одной ссылки), гораздо важнее его нарратив, сложившийся на основе мифов, легенд, в который, возможно, вплетены и реальные исторические факты. Мы должны «прочитать» культуру. Идеальное прочтение заключается в том, чтобы не упустить ни одного символа и не потерять ни одного фрагмента интерпретации. Такой подход К. Гирц называет «насыщенным описанием» (*thick description*). Задача исследователя не только описать, но и интерпретировать наблюдаемое социальное действие в определенном контексте. Применение «насыщенного описания» он приводит в ставшем хрестоматийным эссе «Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балийцев» [Гирц 2004: 473–520].

Кровавое побоище на ринге — это изображение не того, что буквально происходит между людьми, но (что даже хуже) того, что с определенной точки зрения происходит между ними в их воображении [Там же: 506].

Гирц называет петушинный бой текстом, так как именно он и представляет символическую систему, организующую жизнь балийцев. Причем одна из особенностей этой системы в логике Гирца — ее стабильность. Можно лишь углубляться, «вчитываться», расширяя количество символов и интерпретаций, но никак не смотреть на нее в динамике. Символическая система предстает имманентным свойством того или иного общества. Так, по мнению Гирца, рассмотренные ими «идеальные типы» репрезентативны не только для выявления характеристики национальных моделей ислама, но и для описания культурных стилей современной политики и политических лидеров. В качестве примеров он описывает стиль правления Мухаммеда V как «марокканский марабутизм», а режим Сукарно — в терминах «индонезийского иллюминационизма» [Ваеф 2014: 11].

В более раннем эссе [Geertz 1965] Гирц пошагово обосновывает преимущества интерпретации перед объяснением. Он утверждает, что научное (*science*) понимание человеческого существования, являющееся продуктом развития естественных наук в эпоху Просвещения, ограничено пределами отдельных научных направлений.

На уровне конкретных исследований и анализа эта грандиозная стратегия сводилась, во-первых, к охоте за универсалиями в культуре и эмпирическим обобщениям, которые в условиях разнообразия

обычаев по всему миру с течением времени можно было встретить везде примерно в одной и той же форме, и, во-вторых, к попытке соотнести такие некогда обнаруженные универсалии с устоявшимися константами человеческой биологии, психологии и социальной организации [Ibid.: 99].

Гирц называет этот подход стратиграфической (stratigraphic) концепцией взаимодействия биологических, психологических, социальных и культурных факторов в человеческой жизни и предлагает заменить его на «синтетическую» концепцию, позволяющую оценивать различные факторы как «переменные в рамках одной системы анализа». Он отвергает термин «наука», который с его точки зрения ассоциируется исключительно с натурализмом. В этом смысле интерпретативизм «ненаучен», так как представляет собой попытку синтеза и выхода за рамки одного научного направления к эффективной междисциплинарности. Главное — отказаться от абстрактных универсалий в пользу максимально детализированного описания.

Идея противостояния разного рода структурам и обобщениям находила отклик не только среди специалистов по исламу, но и у более широкого круга представителей социальных наук на волне так называемого лингвистического поворота и увлечения постмодернистскими концепциями. В то же время подход К. Гирца еще в конце 1970-х годов подвергся серьезной критике, и полемика вокруг категории интерпретации, претендующей на эпистемиологическую тотальность, с разной степенью интенсивности ведется вплоть до сегодняшнего дня.

Слабая концептуализация и невнимание к структурам власти: основные направления критики подхода К. Гирца

Никто из критиков К. Гирца не сомневается в том, что его теоретическая программа — серьезный вклад в развитие не только антропологии, но и социальных наук в целом. Попытка сместить аналитическую линзу с механистически-натуралистических к интерпретативистским объяснениям стала настоящей «встряской» для исследовательского сообщества, заставив представителей тех самых узких исследовательских направлений, о которых говорил Гирц, выступить в защиту своих специфических методологий и продемонстрировать ограниченность универсалистской схемы интерпретативистского подхода в своей сфере. Широкая дискуссия, развернувшаяся вокруг работ Гирца в религиоведении, социологии, истории и собственно исследованиях ислама, превратилась в самостоятельный феномен, отражающий поиск новых основ и идентификацию этих научных направлений в кажущемся неизбежным движении социальных наук к междисциплинарности. С моей точки зрения, полемика с Гирцем стала сама по себе важным теоретическим инструментом и в конечном счете в каждом конкретном случае отдельного исследования способствовала определенной конвергенции и выработке «синтетического» подхода. В данной работе я сосредоточусь на основных тезисах критики со стороны антропологов, социологов и исламоведов.

Нетрудно догадаться, что наиболее систематичная и подробная дискуссия вокруг подхода Гирца развернулась в западном антропологическом сообществе. В качестве примера хотелось бы привести полемику на страницах авторитетного американского журнала «Современная антропология» («Current Anthropology») в 1980-е годы. С интервалом в три года — в 1984 и 1987 гг. — там были опубликованы две статьи и отклики на них, в которых была представлена фактически исчерпывающая программа критики подхода Гирца с точки зрения уже накопленного теоретического опыта в лоне антропологии¹. Профессор антропологии Университета Колорадо Пол Шэнкман ставит вопрос о точности и верифицируемости выводов, полученных с помощью «насыщенного описания» [Shankman 1984]. Основной момент его критики сводится к методологической неясности концепции Гирца. Как и кто может оценить качество интерпретации? Сам Гирц утверждает, что «хорошая интерпретация чего угодно — стихотворения, человека, истории, ритуала, института, общества — погружает нас в самый центр того, что она интерпретирует» [Гирц 2004: 25]. Причем он также осознает, что «возникающий конфликт между стремлением проникнуть в неведомый нам мир символических действий и формальными требованиями прогресса в теории культуры, между необходимостью понять и необходимостью проанализировать, неизбежно становится глубоким и по существу неустранимым» [Там же: 32]. Получается, что пространство между интерпретацией и объяснением нивелируется, и в конечном счете интерпретация сама по себе становится уникальной объяснительной моделью, не требующей никаких дополнительных теоретических построений. В то время как для самого Гирца этот абсолютный релятивизм есть главное преимущество считывания культуры, Шэнкман задается вопросом о концептуальной значимости полученных таким образом выводов:

...Какие генерализации может предложить интерпретативная теория? <...> Если никакая генерализация между кейсами невозможна, то какой вклад теория Гирца может внести в кумулятивное знание? [Shankman 1984: 263]

Иными словами, как можно делать вывод обо всем феномене на основе анализа одного события/явления? Понятно, что Гирц не говорит ни о какой сравнительной перспективе (это противоречит самой сути «насыщенного описания», так как каждый описываемый кейс уникален в своем социально-культурном контексте), но именно в объяснительном потенциале теории применительно к различным кейсам, с точки зрения Шэнкмана, и заключается ее концептуальная значимость. Кроме того, в такой ситуации велика вероятность ошибочной интерпретации. Это не значит, что есть какая-то одна редуцирующая реальность «правильная» интерпретация, скорее одним объ-

¹ Отдельно хотелось бы обратить внимание на формат дискуссии: в рамках одного материала следом за критической статьей следуют отклики других исследователей, поддерживающих автора или полемизирующих с ним, а затем автор реагирует на высказанные комментарии. Такой формат, который, к сожалению, нечасто встретишь в российских журналах, на мой взгляд, наилучшим образом демонстрирует динамику реального научного поиска и развитие целого научного направления.

ектам уделяется большее внимание, чем другим, что приводит к появлению искаженного образа действительности. Иными словами, исследователь просто видит то, что хочет увидеть. В качестве примера Шэнкман говорит о «балийском транс», объяснение-описание которого, по его мнению, Гирц сводит к сфере религиозного. «Идея о том, что религиозные верования формируют транс, в этой форме является необъяснимым ориентирующим утверждением, указывающим нам, куда смотреть, не предоставляя конкретных отношений между переменными» [Ibid.: 268]; помимо того, такая постановка вопроса совершенно не учитывает уже накопленный опыт изучения транс в других культурных контекстах. Еще рельефнее ошибочность выводов Гирца при неверно определенных предпосылках видна, когда речь так или иначе касается анализа категорий политического — этот тезис проходит красной нитью через аргументацию многих представителей социальных наук, и мы еще не раз обратимся к нему. Шэнкман строит свою критику на основе работы Гирца о Негаре XIX в. [Geertz 1980], которую тот описывает как «театральное государство». Пышный и драматичный «придворный церемониал был движущей силой дворцовой политики», «власть служила помпезности, а не помпезность власти». Но, с точки зрения Шэнкмана, такой подход — не более чем красивое описание, никак не объясняющее сути властных процессов в данной политике. Семиотика не может заменить политическую теорию, а лишь подменяет предмет исследования: теперь автора интересуют не механизмы, а поэтика власти [Shankman 1984: 268]. Причем Гирц не критикует и не отрицает конвенциональную политическую теорию как таковую — по мнению Шэнкмана, она просто неинтересна ему.

Профессор антропологии Австралийского национального университета Р. Кизинг уточняет и расширяет аргументацию Шэнкмана относительно отрицательных эффектов заикленности на максимальной «насыщенности» описания [Keesing 1986]. Прочтение культуры как текста предопределяет буквалистское понимание этой самой культуры. Кизинг приводит три тезиса об ограниченности такого подхода. Во-первых, рассмотрение культуры как коллективного феномена, как совокупности публичных символов и смыслов означает наличие распределяемого и контролируемого знания в этом обществе. Культуры по-разному считываются и конституируются различными социальными группами, в то время как антрополог в рамках подхода Гирца фиксирует лишь одну схему понимания смыслов, не учитывая всей полноты социальной динамики. Во-вторых, сама система значений не существует в вакууме, порождая на самом деле определенные идеологии, маскирующие политические и экономические реалии. Поэтому неизбежно встает вопрос: кто производит и определяет значение символов? Наконец, перед антропологами неизбежно встает проблема перевода — причем не только в лингвистическом, но и в культурном ключе. Насколько точно исследователь, будучи представителем одной культуры, может передать смыслы и категории другой культуры? К. Гирц понимает, что такое знание не может быть получено аутсайдером, поэтому обращается к понимающей социологии М. Вебера, актор-ориентированной интерпретации (в ее эмической перспективе) и использует ее для поиска смыслов ритуальных символов. Однако для Кизинга этого недостаточно, так как глубинные смыслы заключены в сложной метафорической системе,

пронизывающей каждое общество. Теория концептуальной метафоры, изложенная Дж. Лакоффом и М. Джонсоном в исследовании 1980 г. [Лакофф, Джонсон 2004], стала мощным теоретическим инструментом не только для социальных лингвистов. Описывая этот подход как герменевтическую археологию, Кизинг убежден, что только так антропологи действительно могут «внимательно прочитать» изучаемую культуру. Чаще же мы сталкиваемся с поверхностным «чтением» — например, когда склонные к экзотизации своего предмета исследования антропологи стремятся показать уникальность изучаемой культуры и выбирают «тексты», подтверждающие это намерение.

Социологи также задают вопрос об эффективности метода насыщенного описания с точки зрения силы концептуализации полученных таким образом данных. Профессор Европейского университета в Санкт-Петербурге Виктор Каплун вновь обращается к вечному вопросу социологии: «Как должно строиться описание анализируемой нами “социальной реальности”, чтобы оно могло считаться адекватной этой реальности?» [Каплун 2011: 35]. Он предлагает обратиться к истокам соответствующей методологии, изложенной в рамках философии языка Гилбертом Райлом. Адаптировав его подход для нужд социальной антропологии, утверждает В. Л. Каплун, Гирц значительно упростил и даже несколько исказил изначальную модель насыщенного описания. У Райла насыщенное описание — это «многослойный процесс», где «каждое толстое описание есть, в свою очередь, тонкое описание предыдущего, более низкого и более тонкого уровня, дополненное следующим слоем» [Там же: 47]. И цель не инструментальная (облегчить сбор полевого материала), а аналитическая — разработать общую аналитику действия, пригодную для анализа действий самых разных типов, в то время как у Гирца от многослойности остается только противопоставление «толстого» и «тонкого» описаний. В итоге оказывается, что «даже самая сырая запись в полевом дневнике на практике всегда представляет собой *thick description*, поскольку в любом этнографическом описании неизбежно присутствует интерпретация» [Там же: 49]. И здесь мы снова возвращаемся к вопросу П. Шэнкмана о концептуальной силе данного подхода.

Что же касается антропологии ислама, здесь Гирц прошел путь от «новатора-первопроходца» и «борца с ориентализмом» до того, что его самого обвинили в ориентализме [Рагозина 2020]. В многочисленных рецензиях «первой волны», опубликованных в течение 3–5 лет после выхода его работы, специалисты по исламу акцентировали внимание на новаторском характере исследования. Их восхищала сама возможность изучения ислама в антропологическом контексте. В конце 1970-х в заслугу авторам ставилось их стремление показать разнообразие исламских практик и тем самым противостоять стереотипам о «фундаменталистском исламе», складывающимся на Западе на фоне революции 1979 г. в Иране. А после выхода в 1978 г. «Ориентализма» Э. Саида еще более стал очевиден методологический прорыв антропологических исследований ислама: полевые исследования «малых традиций» казались панацеей от ориентированного на тексты колониального ориентализма. Однако критика подхода Гирца со стороны исламоведческого сообщества звучала уже тогда. Например, египетский антрополог А. Х. Эль-Зейн обращает внимание на то, что глобальной картины как раз и не хватает:

Таким образом, все (религиозные) проявления ислама находят единство смысла через два измерения этих универсальных условий — во-первых, как выражение определенной формы опыта, религии, с определенными характеристиками, такими как интеграция мировоззрения и этики, и, во-вторых, как исторически непрерывная традиция смысла, в которой первоначальное выражение и все те, кто следует за ним во времени и пространстве, не существуют в качестве полных отдельных реальностей [El-Zein 1977: 232].

Кроме того, опасность партикуляризма состоит еще и в том, что ислам не ограничивается «народным исламом». Например, такой подход полностью игнорирует представления об исламе мусульманской элиты, в то время как сравнение этих «исламов» могло бы существенно расширить понимание социальной и политической иерархии, но этот домен остается вне интереса Гирца. К середине 1980-х критика подхода Гирца именно применительно к исламу начинает звучать громче. Теперь уже его самого обвиняют в зависимости от колониальных представлений о Востоке и эссенциализации ислама, критикуя неадекватную схематичность концепции «большой» и «малой» традиции, не учитывающий многообразие мусульманского опыта. Наиболее ярко это выразилось в критике со стороны одного из самых авторитетных и востребованных на сегодняшний день антропологов ислама — Талала Асада.

Асад начинает с критики определения религии, предложенного Гирцем, прежде всего из-за его очень ограниченной применимости. В специальной статье он утверждает, что универсальное определение религии несостоятельно, так как оно не учитывает изменений и нивелирует уникальные черты отдельных религиозных традиций [Asad 1983]. С его точки зрения, конкретные социальные и политические ситуации, связанные с религией и властью, имеют более важное значение, чем общая теория религии. На примере изучения ислама он демонстрирует несостоятельность такого подхода.

Политики ислама в «классическом» Марокко и «классической» Индонезии изображены очень по-разному, но та и другая описаны как сущностно театральные, каждая на свой лад. Так что и Гирц, подобно Геллинеру, схематизирует ислам как драму религиозности, наделенной властью. Он добивается этого благодаря избеганию местных дискурсов и превращению всего исламского поведения в систему понятных жестов [Асад 2017: 49].

Взамен он предлагает концепцию рассмотрения ислама как дискурсивной традиции. Традиция состоит из множества дискурсов, «нацеленных на обучение последователей правильным формам и назначениям конкретных практик, устоявшихся и потому имеющих свою историю» [Там же: 55]. И в этом смысле исламская традиция гетерогенна по своей сути.

Изучение антропологии ислама следует начинать, как делают сами мусульмане, с концепции дискурсивной традиции, включающей в себя и возводящей себя к базовым текстам Корана и хадисов [Там же].

Акцент на дискурсивности, с одной стороны, позволил вновь обратиться к изучению священных текстов, отброшенных антропологами в связи с неочевидностью их связи с повседневными практиками, а с другой стороны, наделил субъектностью самих мусульман, ранее выступавших исключительно обезличенным объектом исследования. Таким образом, интерпретация религиозных практик возможна исключительно при глубоком погружении в исторический и политический контекст.

В одном из своих интервью, уже в начале 2000-х, К. Гирц, в свою очередь, отметил ограниченность подхода Т. Асада в связи с марксистской предвзятостью:

Честно говоря, я думаю, он склонен упрощать, объясняя все через власть. Он думает, что только власть и вера действительно имеют значение. Его подход и критика в мой адрес лишь повторяют то, что я делал. Я подозреваю, что Асад, будучи марксистом, не имея возможности объяснить что-либо с позиции материализма, вынужден обращаться к понятию власти [Micheelsen, Geertz 2002: 9].

Асад продолжил критику определения религии Гирцем в своей более поздней книге «Генеалогии религии»:

... Универсального определения религии быть не может не только потому, что ее составные элементы и взаимоотношения исторически специфичны, но и потому, что это определение само по себе является историческим продуктом дискурсивных процессов [Asad 1993: 29].

Он также подозревает Гирца в стремлении утвердить особый статус христианства в сравнении с другими религиями, так как тот опирается на модерное представление о религии, которое, в свой черед, складывается в религиозоведении в условиях доминирования дискурса христианства Нового времени.

Именно христианская церковь занимается прежде всего формулированием, разработкой и проверкой на прочность верований, которые выступают как внутренние условия истинной религии в силу того, что поддаются вербализации [Ibid.: 48].

По выводу Асада, такая концептуализация религии приводит к тому, что другие религии — это лишь «состояние души, а не конституирующая деятельность в мире» [Ibid.: 47]. Однако некоторые исследователи утверждали, что сам Асад неверно интерпретировал Гирца. Например, по словам религиоведа Кэвина Шилбрака, «Гирц никоим образом не стремится акцентировать верования или какие-либо иные элементы религии [эмоции, опыт, долженствование], но, наоборот, хочет собрать различные элементы воедино, в многосоставное целое» [Schilbrack 2005: 437] — таким образом, он сосредоточен на изучении вариативности религиозных практик, и его подход к определению религии несколько не ограничивает его.

Возвращение К. Гирца

В России дискуссии вокруг методологии К. Гирца активизировались после выхода в свет в 2004 г. перевода книги «Интерпретация культур». В одном из номеров журнала «Новое литературное обозрение» за 2004 г. новому прочтению этого труда был посвящен отдельный тематический блок, участники которого размышляли о перспективах и востребованности интерпретации культур сегодня. Так, профессор РГГУ Ольга Христофорова акцентирует внимание на том, что Гирцу удалось, по крайней мере в рамках американской антропологии, предложить ««срединный путь» между двумя видами эскапизма — башней из слоновой кости и романтическим аутсайдерством» и преодолеть цеховую замкнутость [Христофорова 2004: 39]. Научный сотрудник ИЭА РАН Алексей Елфимов, давно изучающий творчество Гирца, последовательно развивает и углубляет данный тезис. Почему именно Гирц привлёк такое широкое внимание разных представителей социальных наук? «Статус факта, связь репрезентации с интерпретацией, нарративные стратегии, модель культуры как текста, упор на чтение текста как на диалогичный процесс» [Елфимов 2004: 56]. Елфимов, не вступая в прямую полемику с П. Шэнкманом, Р. Кизингом и Т. Асадом, тем не менее очень точно парирует их критику относительно оторванности исследований Гирца от исторического контекста. С его точки зрения, именно переориентация на изучение микроэтнографической ткани культуры позволила анализировать фундаментальную связь мелочей ежедневной жизни с общим культурно-историческим контекстом. На первый взгляд действительно кажется, что Гирц полностью игнорирует исторические факты, подменяя их репрезентациями.

Однако экспрессивная сила построений Гирца, с точки зрения историка, все же покоится не на прослеживании диахронных связей, а на том, что синхронный уровень анализа, образно говоря, оказывается настолько перенасыщенным значимой этнографической деталью, что неизбежно прорывается во временное измерение [Там же: 56].

Факт в любом случае обусловлен множеством контекстов, и Гирц отдает себе отчет в том, что прочтение культуры — это всегда консенсус между «идеальным» культурным символом и «материальным» социальным контекстом. В этом смысле концептуальная сила его модели не вызывает сомнений у Елфимова, особенно в контексте нынешней ситуации в российской науке. Она могла бы способствовать преодолению образа отечественной этнографии как «лавки древностей», «в которой можно насмотреться курьезов, но вряд ли можно узнать много о действительной культуре» [Там же: 62].

Смерть К. Гирца в 2006 г. стимулировала начало переосмысления его наследия в западном научном сообществе. В декабре 2007 г. в Калифорнийском университете (Лос-Анджелес) состоялась масштабная конференция «Вновь наблюдаемый ислам: Клиффорд Гирц в Марокко»². Ее материалы были опубликованы в расширенном номере «Журнала североафриканских исследова-

² См. объявление о конференции: <https://www.international.ucla.edu/asc/event/5987>.

ний» в 2009 г.³, с одной стороны, подводя некий итог деятельности Гирца, с другой — что гораздо важнее — предлагая новое прочтение его подходов. Например, Л. Эдди (2009) анализирует подход Гирца к объяснению феномена салафизма, которому в «Исламе наблюдаемом» посвящена отдельная глава. Он задается вопросом: «Почему столь влиятельный институт святых не смог защитить «мир ислама» от европейского доминирования?» [Addi 2009: 340] Ответ довольно прост: их символическая система больше не могла влиять на реальность. Реальность была отделена от символа, который придавал ей смысл, следствием чего и стала идеологизация ислама. Кроме того, обращает внимание Эдди, Гирц разграничивает салафизм и исламизм:

Современный исламизм — это салафизм или неосалафизм, возникший после обретения независимости и стремящийся к освобождению путем передачи власти «истинным» мусульманам, чья вера приближает их к массам, теперь брошенным «коррупцированной элитой, ориентированной на Запад» [Addi 2009: 341–342].

Данная идея находит отклик, например, в критических исследованиях ислама в лоне постколониальной традиции, нацеленных на изучение различных форм дискриминации мусульман и выявление несправедливости в распределении властных ресурсов в связи с неоколониальным доминированием Запада.

Несмотря на большой массив критики со стороны представителей различных направлений, именно междисциплинарность и высокая адаптивность интерпретативистского подхода К. Гирца вновь привлекла внимание социальных исследователей с начала 2000-х годов. Помимо расширения географии (например, изучение дальневосточных обществ [Sorokopud 2013]) и тематического репертуара, в частности, закрытых сообществ танцовщиц стриптиза [Юхневич, Каплун 2013]) собственно антропологических исследований, обращающихся к методологии Гирца, концепция насыщенного описания нашла отклик и в сравнительно неожиданных областях знания. Так, именно эта концепция в рамках философии спорта позволяет рассмотреть спорт как культурный феномен рассказа о самих себе [Gleaves 2017]. Потребность в «возвращении» к максимально подробному сбору качественных данных актуализировалась на фоне гиперболизации значения метанарративов в объяснении социальных процессов. Семантическое поле отдельных понятий расширилось настолько, что зачастую привело к нивелированию их объяснительной ценности. Например, с помощью «глобализации», «модернизации» или «постколониального» стало возможным объяснить широкий спектр явлений, не особо утруждаясь погружением в локальный контекст. Увлеченные концептуализациями, исследователи порой стали забывать собственно о предмете исследования. Далее мне хотелось бы кратко осветить эту тенденцию применительно к современным исламским исследованиям в целом и к их российскому сегменту в частности.

³ The Journal of North African Studies. Vol. 14. No. 3–4: Clifford Geertz in Morocco. 2009.

Чем может быть полезен подход К. Гирца в изучении ислама в России

После теракта 11 сентября 2001 г. западные журналы наполнили исследование феномена «радикального» ислама, что имело больше отношения к политической конъюнктуре, чем к реальности мусульманского опыта и исламского дискурса. Возможно, меньшая часть авторов намеренно искали имманентную связь ислама с насилием, однако сама постановка проблемы «ислама и терроризма», «исламизма» несла в себе серьезный потенциал секьюритизации. Секьюритизация ислама происходит, когда основным принципом принятия решения в отношении мусульман становится безопасность. В результате исламская практика становится объектом регулирования: так появляются многочисленные национальные проекты «умеренного ислама», нацеленные на подрыв привлекательности радикального ислама. Секьюритизация — это «метод формулирования политических вопросов в логике выживания с возможностью мобилизации политики страха, в которой социальные отношения структурированы на основе недоверия» [Huysmans 2006: xi]. На фоне неугасающей террористической активности на Ближнем Востоке и в Северной Африке рассмотрение исламской проблематики в контексте вопросов безопасности и объяснение происходящего с точки зрения упрощающей рамки радикального ислама становится крайне востребованным и наиболее «видимым» в публичном пространстве — не только научном. В то время как ислам стал общим знаменателем для широкого спектра явлений, установок и событий, собственно религиозные практики и практики производства религиозных знаний среди мусульман остались вне этого мейнстрима. Это не значит, что другие подходы не реализуются: современная антропология ислама как раз призвана «нормализовать» мусульман в условиях сложившихся стереотипов; так называемые критические мусульманские исследования на более глобальном уровне выявляют постколониальную несправедливость в распределении символических ресурсов, имеющую место в отношении мусульман. В общем, на Западе принято разделять *Islamic* и *Muslim studies*: первое направление представляет собой классическое текстологическое исламоведение, второе включает в себя различные подходы, прежде всего из социологии, антропологии и политологии, нацеленные на изучение различных мусульманских практик и дискурсов. Современная исламская проблематика в целом относится прежде всего ко второму направлению. Однако в современных российских исследованиях ислама мы видим несколько иное соотношение востребованных тем.

Российская историография изучения ислама чрезвычайно богата и восходит своими корнями именно к традициям классического текстологического востоковедения В. В. Бартольда, И. П. Петрушевского, И. Ю. Крачковского. В задачи данной статьи не входит детальный историографический анализ российских исследований по исламу, поэтому мы предлагаем обратиться лишь к отдельным наблюдениям, релевантным для поставленной исследовательской проблемы. Для сбора эмпирической базы мы обратились к архиву научной электронной библиотеки *Elibrary* и выбрали самый простой и очевидный инструмент: выявить наиболее популярные темы на основе анализа заголовков статей. По запросу «ислам или мусульманин» (т. е. в заголовке встречалось одно из искомых слов) нашлось 3560 статей и рецензий, опубликованных в

период с 2000 по 2020 г. (данные на начало октября 2020 г.). Распределение по годам показывает постепенный рост интереса к исламской проблематике: резкий скачок произошел в 2003 г. — с 19 в 2002 г. до 73 в 2003 г.; к 2015 г. количество материалов в год достигает 300 и далее колеблется вокруг этой цифры. Менее трети статей (885) опубликованы в специальных исламоведческих и востоковедческих журналах. Для анализа содержания заголовков мы обратились к инструментарию корпусной лингвистики, применяющей количественные методы, например, для вычисления частоты появления того или иного языкового явления и последующей интерпретации. Здесь мы решили обратиться к анализу коллокаций слова *ислам*⁴. Если коннотация относится к сопутствующему значению языковой единицы, то коллокация показывает лексико-фразеологически обусловленную сочетаемость слов в речи, а также их периодичность и предсказуемость совместного появления. Например, слово *темный* является более сильной коллокацией слова *ночь*, чем слова *человек*. Три самых «сильных» (и в данном случае наиболее частотных) коллокации слова *ислам* — это *политический*, *Россия* и *радикальный*. Коллокация «Россия» понятна: российские исследования прежде всего ориентированы на изучение внутренней повестки, а вот остальные две коллокации свидетельствуют о востребованности изучения ислама именно в контексте безопасности. Если мы кластеризуем коллокации грамматически, то наиболее интересные результаты получаются в связке «прилагательное + *ислам*»:

<i>политический</i>	12,96
<i>радикальный</i>	11,51
<i>традиционный</i>	11,05
<i>народный</i>	9,98
<i>татарский</i>	9,53
<i>современный</i>	9,39
<i>либеральный</i>	9,12
<i>европейский</i>	9,01
<i>российский</i>	8,87
<i>подлинный</i>	8,54

Искусственная категоризация «исламов» — идет ли речь о политическом или либеральном исламе — сама по себе указывает на эссенциализацию ислама, об отрицательных эффектах которой предупреждают многие исследователи. Эссенциализация, по мнению О. Руа, есть не что иное, как «попытка все объяснить через ислам, формируя таким образом отрицательное отноше-

⁴ Анализ выполнен в онлайн-интерфейсе программного обеспечения Sketch Engine, разработанного в университете Бирмингема. Для выявления коллокаций чаще всего используются статистические тесты t-критерий Стьюдента (t-score) и функция взаимной информации (mutual information, MI-score). Первый тест показывает «уверенность» коллокации и дает информацию о грамматическом поведении слова (в качестве коллокаций в первую очередь он показывает служебные слова), второй — «силу» и демонстрирует уникальную лексическую сочетаемость [Huston 2002: 73–74]. В Sketch Engine используется тест Log Dice, который, так же как и MI-score, показывает «эксклюзивность» сочетания двух слов, учитывая при этом одновременно и их частоту употребления. Статистика Log Dice нормирует результаты по 14-значной шкале. [Gablasova, Brezina, McEnery 2017: 164–165].

ние к “мусульманскому сообществу”, в которое включают любого этнического мусульманина независимо от того, верующий он или нет, причисляет сам себя к этому сообществу или не причисляет» [Руа 2006: 288]. Однако секьюритизация проявляется не только в исследованиях собственно по политическому или радикальному исламу. Зачастую категории либерального или традиционного ислама выступают как позитивное средство противодействия радикальному исламу и тем самым также становятся элементом дискурса секьюритизации.

В данной ситуации справедливо задать вопрос об ограничениях выбранного мною метода. Действительно, у него есть очевидно слабые стороны. Во-первых, это естественные ограничения любого статистического метода: здесь едва ли работает предположение о случайном характере выборки. Во-вторых, справедливы будут и сомнения в характере корпуса — как на основе анализа только заголовков (даже не аннотаций) можно делать выводы о содержании статей? Повторимся, данные выводы не претендуют ни на какие обобщения, а лишь представляют отдельные наблюдения. Тем не менее обнаруженная тенденция подтверждается и при обращении к другим инструментам анализа.

Например, сфера исследований десяти наиболее активных авторов в нашей выборке, каждому из которых принадлежит более 15 статей за выбранный 20-летний диапазон, сосредоточена в двух доменах: история ислама в России и проблемы безопасности. Причем концептуальная повестка также крайне узка: история ислама и в имперский, и в советский периоды рассматривается прежде всего в контексте государственно-конфессиональных отношений, а постановка проблемы безопасности сама по себе ограничивает предметное поле до изучения различных проявлений «радикального ислама» и выработки методов противодействия ему. Профессор Амстердамского университета Альфрид Бустанов недавно дал довольно эмоциональную, но точную оценку сложившейся ситуации:

...В скачке и соревновании за тем, кто больше найдет документов в архивах про взаимоотношения мусульман и государства, мы как-то упустили тот момент, что мусульмане — это тоже люди [Бустанов, Рагозина 2020].

Однако исследования, посвященные изучению различных паттернов субъектностей мусульман, все еще остаются на периферии.

* * *

Чем же сегодня может быть полезен подход К. Гирца для изучения ислама в России? В первую очередь расширением тематического репертуара этого направления исследований и выходом за рамки редуцирующей навязываемой проблематики безопасности. Возвращение к микроэтнографии становится особенно ценным в условиях, когда симулякры искусственных категоризаций сами стали элементом реальности, например, когда «радикальный ислам» становится, по мнению самих мусульман, фактором формирования их идентичности. Конечно, в таком контексте высока вероятность идеологизации: насыщенное описание локальных практик как будто становится инструментом

«деполитизации» и «нормализации» мусульман и уже почти берется на вооружение сторонниками движениям «Muslims lives matter». Однако в нынешней ситуации, когда любое исследование мусульман может прозвучать как политическое заявление, на первый план вновь выходит задача тонкой настройки отделения факта от репрезентации и достижения оптимального баланса интерпретации. Кажется, что микроэтнография — это панацея от универсальных всеобъясняющих схем. Однако это не значит, что вовсе стоит отказаться от концептуализаций, отдав приоритет чистой этнографии. Соглашаясь с критикой подхода Гирца в части слабости ее концептуального аппарата, тем не менее стоит подчеркнуть высокую адаптивность методологии насыщенного описания и ее потенциал для комбинирования с другими подходами. Например, перспективно проанализировать возможную синергию дискурс-анализа (особенно его текстоориентированных версий) и насыщенного описания. Изучение локальных практик и оригинальных контекстов может само по себе дать импульс для поиска новых концептуальных рамок. Так, совершенно очевидно, что интерпретация культур по-новому может зазвучать в рамках востребованной сегодня цифровой этнографии, а для изучения ислама в России — это вообще эксклюзивный домен, который только осваивается российскими исследователями. Фактически к насыщенному описанию уже обращаются некоторые авторы: например, Д. А. Опарин, анализирующий феномен экзорцизма в мигрантских сообществах в России [Oparin 2020], или А. О. Никитичева, исследующая практики мусульман Подмосковья [Никитичева 2020]. Множество других контекстов также едва ли освоены российскими учеными — это и халяльное потребление, и различные гендерные аспекты. И именно подход насыщенного описания может стать ключом для открытия новых исследовательских горизонтов в изучении ислама в России.

Литература

- Асад 2017 — *Асад Т.* Идея антропологии ислама / Пер. с англ. // *Islamology*. Т. 7. № 1. 2017. С. 42–60.
- Бустанов, Рагозина 2020 — *Бустанов А., Рагозина С.* Любовные письма, эпитафии и big data: новый взгляд на историю исламской культуры в России: [Подкаст] // Полит-восток. 2020. 20 окт. URL: <https://soundcloud.com/user-515071090/lyubovnyye-pisma-epitafii-i-big-data-novyy-vzglyad-na-istoriyu-islamskoy-kultury-v-rossii>.
- Гирц 2004 — *Гирц К.* Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004.
- Елфимов 2004 — *Елфимов А.* Об антропологии и гуманитарных науках: несколько заметок о творчестве К. Гирца // *Новое литературное обозрение*. № 70. 2004. С. 50–62.
- Каплун 2011 — *Каплун В. Л.* Thick description как метод социальной науки: Гирц или Райл? // *Давыдовские чтения: исторические горизонты теоретической социологии: Сб. науч. докл. симпозиума, 13–14 октября 2011 г.* / Под ред. И. Ф. Девятко, Н. К. Орловой. М.: Ин-т социологии РАН, 2011. С. 35–55.
- Лакофф, Джонсон 2004 — *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004.
- Никитичева 2020 — *Никитичева А. О.* Русские мусульмане Подмосковья: аспекты самопонимания и роль в общинах // *Ислам в современном мире*. Т. 16. № 3. 2020. С. 145–164.

- Рагозина 2020 — *Рагозина С. А.* От «наблюдаемого ислама» к «дискурсивной традиции»: о ключевых концепциях западной антропологии ислама // *Этнографическое обозрение*. 2020. № 4. С. 167–185.
- Руа 2006 — Оливье Руа: «Для Франции ислам не представляет какой-то особой проблемы...» // *Иностранная литература*. 2006. № 9. С. 288–291.
- Христофорова 2004 — *Христофорова О.* Между сциентизмом и романтизмом: Клиффорд Гирц о перспективах антропологии // *Новое литературное обозрение*. № 70. 2004. С. 32–39.
- Юхневич, Каплун 2013 — *Юхневич Е. П., Каплун В. Л.* Стриптиз «как призвание и профессия»: к этнографии закрытых культурных сцен российского мегаполиса // *Журнал социологии и социальной антропологии*. Т. 16. №. 1. 2013. С. 124–147.
- Addi 2009 — *Addi L.* Islam re-observed: Sanctity, Salafism, and Islamism // *The Journal of North African Studies*. Vol. 14. No. 3–4. 2009. P. 331–345.
- Asad 1983 — *Asad T.* Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz // *Man*. Vol. 18. No. 2. 1983. P. 237–259.
- Asad 1993 — *Asad T.* Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 1993.
- Baeq 2014 — *Baeq D. S.* Issues in the anthropology of Islam: Contributions and critics of Clifford J. Geertz // *Journal of Arab and Islamic World Studies*. Vol. 1. No. 1. 2014. P. 1–42.
- Darnton 2007 — *Darnton R.* In memoriam. Clifford Geertz (1926–2006) // *Perspectives on History*, 2007. Feb. 1. URL: <https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/february-2007/in-memoriam-clifford-geertz>.
- El-Zein 1977 — *El-Zein A. H.* Beyond ideology and theology: The search for the anthropology of Islam // *Annual Review of Anthropology*. Vol. 6. 1977. P. 227–254.
- Gablasova et al. 2017 — *Gablasova D., Brezina V., McEnery T.* Collocations in corpus-based language learning research: Identifying, comparing, and interpreting the evidence // *Language Learning*. Vol. 67. No. S1. 2017. P. 155–179.
- Geertz 1965 — *Geertz C.* The impact of the concept of culture on the concept of man // *New views of the nature of man* / Ed. by J. R. Platt. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1965. P. 93–118.
- Geertz 1968 — *Geertz C.* Islam observed: Religious development in Indonesia and Morocco. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1968.
- Geertz 1980 — *Geertz C.* Negara: The theatre state in nineteenth-century Bali. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Glebov, Geertz 2004 — Interview with Clifford Geertz. Islam, modernity, nationalism / Interviewer S. Glebov // *Ab Imperio*. 2004. № 3. С. 91–111.
- Gleaves 2017 — *Gleaves J.* Sport as meaningful narratives // *Journal of the Philosophy of Sport*. Vol. 44. No. 1. 2017. P. 29–43.
- Huston 2002 — *Huston S.* Corpora in applied linguistics. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002.
- Huysmans 2006 — *Huysmans J.* The politics of insecurity: Fear, migration and asylum in the EU. London; New York, Routledge, 2006.
- Keesing 1987 — *Keesing R. M. [et al.]* Anthropology as interpretive quest [and comments and reply]. *Current Anthropology*. Vol. 28. No. 2. 1987. P. 161–176.
- Marranci 2008 — *Marranci G.* Anthropology of Islam. New York: Berg, 2008.
- Micheelsen, Geertz 2002 — “I don’t do systems”: An interview with Clifford Geertz / Interviewer A. Micheelsen // *Method & Theory in the Study of Religion*. Vol. 14. No. 1. 2002. P. 2–20.

- Oparin 2020 — *Oparin D.* Possession and exorcism in the Muslim migrant context // *Ethnicities*. Vol. 20. No. 4. 2020. P. 731–751.
- Schilbrack 2005 — *Schilbrack K.* Religion, models of, and reality: Are we through with Geertz? // *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 73. No. 2. 2005. P. 429–452.
- Servaes, Lie 1996 — *Servaes J., Lie R.* Toward a more interpretative communication research 'framework': Television as a cultural system. An interpretation of Clifford Geertz // *Communicatio: South African Journal for Communication Theory and Research*. Vol. 22. No. 1. 1996. P. 42–49.
- Shankman 1984 — *Shankman P. [et al.]* The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz [and comments and reply] // *Current Anthropology*. Vol. 25. No. 3. 1984. P. 261–280.
- Sorokopud 2013 — *Sorokopud S.* Hermeneutical approaches in social philosophy and their ability for the analysis of Chinese society // *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. Vol. 11. No. 6. 2013. P. 1721–1735.

References

- Addi, L. (2009). Islam re-observed: Sanctity, Salafism, and Islamism. *The Journal of North African Studies*, 14(3–4), 331–345.
- Asad, T. (1983). Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz. *Man*, 18(2): 237–259.
- Asad, Talal (1986). *The idea of an anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins Univ. Press.
- Baeq, D. S. (2014). Issues in the anthropology of Islam: Contributions and critics of Clifford J. Geertz. *Journal of Arab and Islamic World Studies*, 1(1), 1–42.
- Bustanov, A., & Ragozina, S. (2020, October 20). Liubovnye pis'ma, epitafii i big data: novyi vzglyad na istoriiu islamskoi kul'tury v Rossii [Love letters, epitaphs and big data: a new look at the history of Islamic culture in Russia] (podcast). *Politvostok*. <https://soundcloud.com/user-515071090/lyubovnye-pisma-epitafii-i-big-data-novyy-vzglyad-na-istoriyu-islamskoy-kulturny-v-rossii>. (In Russian).
- Darnton, R. (2007, Feb. 1). In memoriam. Clifford Geertz (1926–2006). *Perspectives on History*. <https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/february-2007/in-memoriam-clifford-geertz>.
- Elfimov, A. (2004). Ob antropologii i gumanitarnykh naukakh: neskol'ko zametok o tvorchestve K. Girtsy [On anthropology and the humanities: Several notes on the work of C. Geertz]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 70, 50–62. (in Russian).
- El-Zein, A. H. (1977). Beyond ideology and theology: The search for the anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology*, 6, 227–254.
- Gablasova, D., Brezina, V., & McEnery, T. (2017). Collocations in corpus-based language learning research: Identifying, comparing, and interpreting the evidence. *Language Learning*, 67(S1), 155–179.
- Geertz, C. (1965). The impact of the concept of culture on the concept of man. In J. R. Platt (Ed.), *New views of the nature of man* (pp. 93–118). Univ. of Chicago Press.
- Geertz, C. (1968). *Islam observed: Religious development in Indonesia and Morocco*. Univ. of Chicago Press.
- Geertz, C. (1973). *Interpretation of cultures*. Basic Books.
- Geertz, C. (1980). *Negara: The theatre state in nineteenth-century Bali*. Princeton Univ. Press.

- Gleaves, J. (2017). Sport as meaningful narratives. *Journal of the Philosophy of Sport*, 44(1), 29–43.
- Glebov S. (Interviewer) (2004). Interview with Clifford Geertz: Islam, modernity, nationalism. *Ab Imperio*, 2004(3), 91–111.
- Huston, S. (2002). *Corpora in applied linguistics*. Cambridge Univ. Press.
- Huysmans, J. (2006). *The politics of insecurity: Fear, migration and asylum in the EU*. Routledge.
- Iukhnevich, E. P., & Kaplun, V. V. (2013). Striptiz “kak prizvanie i professiia”: k etnografii zakrytykh kul’turnykh stsen rossiiskogo megapolisa [Striptease “as vocation and profession”: Towards an ethnography of closed cultural scenes of the Russian megalopolis]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial’noi antropologii*, 16(1), 124–147. (In Russian).
- Kaplun, V. L. (2011). Thick description kak metod sotsial’noi nauki: Girts ili Rail? [Thick description as a method of social science: Geertz or Ryle?]. In I. F. Deviatko, & N. K. Orlova (Eds). *Davydovskie chteniia: istoricheskie gorizonty teoreticheskoi sotsiologii. Sbornik nauchnykh dokladov simpoziuma, 13–14 oktiabria 2011 g.* (pp. 35–55). Institut sotsiologii RAN. (in Russian).
- Keesing, R. M. [et al.] (1987). Anthropology as interpretive quest [and comments and reply]. *Current Anthropology*, 28(2), 161–176.
- Khristoforova, O. (2004). Mezhdru stsientizmom i romantizmom: Klifford Girts o perspektivakh antropologii [Between Scientism and Romanticism: Clifford Geertz on perspectives of anthropology]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 78, 32–39. (in Russian).
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Univ. of Chicago Press.
- Marranci, G. (2008). *Anthropology of Islam*. Berg.
- Micheelsen, A. (Interviewer) (2002). “I don’t do systems”: An interview with Clifford Geertz. *Method & Theory in the Study of Religion*, 14(1), 2–20.
- Nikiticheva, A. O. (2020). Russkie musul’mane Podmoskov’ia: aspekty samoponimaniia i rol’ v obshchinakh [Russian Muslims in the Moscow region: Aspects of self-understanding and the role in communities]. *Islam v sovremennom mire*, 16(3), 145–164.
- Oparin, D. (2020). Possession and exorcism in the Muslim migrant context. *Ethnicities*, 20(4), 731–751.
- Ragozina, S. A. (2020). Ot “nabliudaemogo islama” k “diskursivnoi traditsii”: o kliuchevykh kontseptsiiakh zapadnoi antropologii islama [From “Islam observed” to “discursive tradition”: On the key concepts of Western anthropology of Islam]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020(4), 167–185. (In Russian).
- [Roy, O.] (2006). Oliv’ e Rua: “Dlia Frantsii islam ne predstavliaet kakoi-to osoboii problemy...” [Olivier Roy: “For France, Islam does not present any particular problem ...”]. *Inostrannaia literature*, 2006(9), 288–291.
- Schilbrack, K. (2005). Religion, models of, and reality: Are we through with Geertz? *Journal of the American Academy of Religion*, 73 (2), 429–452.
- Servaes, J., & Lie, R. (1996). Toward a more interpretative communication research ‘framework’: Television as a cultural system. An interpretation of Clifford Geertz. *Communicatio: South African Journal for Communication Theory and Research*, 22(1), 42–49.
- Shankman, P., [et al.] (1984). The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz [and comments and reply]. *Current Anthropology*, 25(3), 261–280.
- Sorokopud, S. (2013). Hermeneutical Approaches in social philosophy and their ability for the analysis of Chinese society. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 11(6): 1721–1735.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Софья Андреевна Рагозина

*кандидат политических наук
научный сотрудник,
Институт востоковедения РАН
Россия, 107031, Москва,
ул. Рождественка, д. 12
Тел.: +7 (495) 625-93-07
ответственный секретарь,
журнал «Государство, религия,
церковь в России и за рубежом»,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-99-99
✉ sofyaragozina@gmail.com*

Sofya A. Ragozina

*Cand. Sci. (Political Science)
Postdoc Research Fellow, Institute of Oriental
Studies, Russian Academy of Sciences
Russia, 107031, Moscow, Rozhdestvenka Str., 12
Tel.: +7 (495) 625-93-07
Managing Editor, Journal "State, Religion
and Church in Russia and Worldwide",
The Russian Presidential Academy of National
Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-99-99
✉ sofyaragozina@gmail.com*

В. А. Черванёва^{ab}

ORCID: 0000-0003-3091-6469

✉ viktoriya-chervaneva@yandex.ru

^a Российский государственный гуманитарный университет (Россия, Москва)

^b Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)

«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ» В ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ: ВЗГЛЯД НА КЛАССИФИКАЦИЮ УСТНОЙ ПРОЗЫ В СВЕТЕ НОВОЙ ПАРАДИГМЫ

Аннотация. Рассматривается проблема жанровой классификации устной достоверной прозы в связи с изменением теоретических установок в современной фольклористике. Новая антропологическая парадигма привела к расширению предметного поля фольклористики: ее методами стали изучаться не только традиционные фольклорные жанры, но и речевые жанры повседневной коммуникации (автобиографические нарративы, описания ритуальных практик, мотивировки обрядовых действий и т. д.) — по сути, все вербальные формы проявления традиции. При этом для описания текстов используется научная терминология, сформированная в рамках прежней теоретической парадигмы, предполагающей иное представление о фольклорном тексте и объеме понятия *фольклор*, ориентированная на тексты другого типа, что приводит к противоречиям. В частности, это наблюдается в терминологии, относящейся к устной прозе с установкой на достоверность. Для решения проблемы непротиворечивой классификации предлагается использовать в качестве критерия разграничения текстов параметр коммуникативной ситуации бытования — канонической (как в разговорной речи) и неканонической, а дальнейшее жанровое членение и описание проводить в рамках каждой группы.

Ключевые слова: мифологический текст, фольклорный жанр, речевой жанр, коммуникативная ситуация, быличка, легенда

Благодарности. Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Мифо-ритуальные и дискурсивные практики в контексте живых традиций» (конкурс «Проектные научные коллективы РГГУ»).

Для цитирования: Черванёва В. А. «Антропологический поворот» в фольклористике: взгляд на классификацию устной прозы в свете новой парадигмы // Шаги / Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 136–155. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-136-155>.

Статья поступила в редакцию 17 января 2021 г.

Принято к печати 1 марта 2021 г.

V. A. Chervaneva^{ab}

ORCID: 0000-0003-3091-6469

✉ viktoriya-chervaneva@yandex.ru

^a Russian State University for the Humanities (Russia, Moscow)

^b The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)

THE ANTHROPOLOGICAL TURN IN FOLKLORE STUDIES: A LOOK AT THE CLASSIFICATION OF ORAL PROSE IN THE LIGHT OF A NEW PARADIGM

Abstract. The article deals with the problem of genre classification of oral reliable prose in connection with the change in theoretical attitudes in modern folklore studies. The new anthropological paradigm has led to an expansion of the subject field of folklore, so that the methods of this science began to be used to study not only traditional folklore genres, but also speech genres of everyday communication of tradition carriers (autobiographical narratives, descriptions of ritual practices, motivation of ritual actions, etc.), in fact, all verbal forms of tradition. At the same time, the texts are described through the use of a scientific terminology that was formed within the framework of the previous theoretical paradigm, one involving a different idea of the folklore text and of the boundaries of the concept of “folklore” and that was aimed at a different type texts. This leads to contradictions and overlaps, as may be observed, in particular, in the terminology related to oral prose with modality of reliability. To solve the problem of consistent classification, it is proposed to use the parameter of the communicative situation — canonical (as in colloquial speech) and non-canonical — as a criterion for differentiating texts, and further genre division and description should be carried out within each group.

Keywords: mythological text, mythological story, belief legend, folklore genre, speech genre, communicative situation

Acknowledgements. The research has been fulfilled within the project of Russian State University for the Humanities “Mythological-ritual and discursive practices in the context of living traditions” (competition “Project research teams of the RSUH”).

To cite this article: Chervaneva, V. A. (2021). The anthropological turn in folklore studies: A look at the classification of oral prose in the light of a new paradigm. *Shagi/Steps*, 7(2), 136–155. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-136-155>.

Received January 17, 2021

Accepted March 1, 2021

В течение последних десятилетий в современной фольклористике произошло утверждение новой теоретической парадигмы, получившее наименование «антропологический поворот», — поворот исследовательского интереса от формы и содержания текста к его создателю и адресату.

Следует сказать, что это явление не специфично для фольклористики — изменение исследовательского фокуса наблюдалось во всех гуманитарных науках в XX в.; в частности, в лингвистике аналогичный «антропологический поворот» произошел значительно раньше и был наиболее последовательно реализован [Алпатов 1993; 2015; Рахилина 1989]. Принцип антропоцентризма, впервые провозглашенный и обоснованный в трудах В. фон Гумбольдта, стал доминирующим в языкознании с 1980-х годов — возросший интерес к «человеческому фактору» в языке привел к тому, что основным предметом изучения лингвистов стали текст, узус, конкретные речевые практики носителей языка [Плунгян 2018: 9] и то, как человек использует язык и выражает себя в этом использовании.

Вообще история науки демонстрирует постоянное противостояние, борьбу и взаимодействие двух тенденций — системоцентричности (или объектоцентричности), с ее характерным стремлением к строгому изучению объекта как замкнутой системы элементов и связей между ними, и антропоцентричности, ставящей человека в центр анализа тех или иных явлений, рассматривающей объекты прежде всего в отношении их роли для человека, назначения и функции в человеческой жизнедеятельности. И если для первого подхода характерны методологическая строгость и стремление упорядочить знание об объекте, что дает точные, но ограниченные результаты (этот подход нашел наиболее яркое выражение в структурализме), то для второго свойственна тенденция комплексного, междисциплинарного изучения объекта, в целостности и полноте, но расширение рамок исследования и размывание методологических границ нередко приводит к нестрогим и произвольным результатам [Алпатов 2015: 18].

Общая «антропоцентрическая» тенденция, свойственная гуманитарным наукам конца прошлого века, проявилась в фольклористике в изменении представления о самой сущности понятия *фольклор* — от представления о «фольклоре» как некоем множестве традиционных текстов определенных жанров и родов (по аналогии с жанрами и родами текстов литературных) к его пониманию «как базовой формы социокультурной коммуникации» [Неклюдов 2018: 11] — и, соответственно, в изменении исследовательского подхода к тексту как к высказыванию в коммуникативной ситуации, в интересе к функции, которую выполняет текст в человеческой коммуникации, к особенностям его бытования.

На острие науки оказались исследования прагматики фольклора ([Адоньева 2004; Веселова 2003; Левкиевская 2006; Мигунова 2002] и др.); работы, направленные на выявление корреляций между текстом и поведенческими практиками [Адоньева 2001; Неклюдов 2004]; изучение влияния коммуникативной стороны фольклорного текста на его структуру [Левкиевская 2008; Веселова, Степанов 2019]; исследования повседневной действительности методами фольклористики [Богданов 2001], анализ взаимосвязи мифологических представлений и социальных отношений [Христофорова 2009; 2010] и др. Этим

работам свойственна установка на целостность и всеохватность рассмотрения текста в жизненном контексте носителей традиции.

Призыв изучать фольклорный текст как речевое высказывание, как элемент речевой среды, а не как устный аналог литературного текста впервые позвучал в середине прошлого века в пионерских работах К. В. Чистова (переизд. в [Чистов 2005]), сейчас же «коммуникативно ориентированный» подход к фольклорному тексту стал господствующим направлением. Тем не менее «антропоцентрическая» проблематика остается полем для дискуссий¹. Настоящая статья посвящена одному частному дискуссионному вопросу, связанному с проблемой смены теоретических парадигм, но пока не получившему решения в рамках нового подхода.

Изменение теоретической рамки в сочетании с развитием технических средств, позволяющим теперь осуществлять звукозапись полевых материалов во всей полноте и на самом высоком уровне, привело к тому, что в орбиту научных исследований стали включаться такие тексты, которые до сих пор специально не изучались фольклористикой. Это касается прежде всего устной достоверной прозы, которую в советской науке со свойственной ей искусствоведческой трактовкой фольклора было принято рассматривать лишь как «материалы для анализа истоков развития процесса фольклорного творчества», «начальные стадии фольклорного процесса» [Бараг 1972: 139], а не как сами фольклорные явления. В настоящее время объектом исследований фольклористов являются не только сюжетные тексты (былички, легенды, предания), но и вообще все формы вербального выражения традиции (описания ритуальных практик, традиционные запреты и предписания, поверья, мотивировки обрядовых действий и мифологических представлений и т. п.). Автобиографические и семейные нарративы, устные истории стали рассматриваться как фольклорные факты, и основанием для такой оценки является наличие в этих текстах устойчивых элементов структуры и повторяющихся мотивов ([Разумова 2001; Утехин 2006; Дианова 2009; Чередникова 2015; Матлин, Чередникова 2017: 8–9] и др.). Предметом исследования становятся также «метажанры» — тексты носителей фольклора о фольклоре (например, рассказы об особенностях исполнения причитаний и вообще о причетной традиции [Королёва 2019; Югай 2019: 79–119]).

Заметим, что все приведенные выше типы текстов, за счет которых расширилось предметное поле современной фольклористики, внеэстетичны, имеют четко выраженную информативную направленность, появляются, как правило, только в специфической ситуации (интервью или ситуации передачи опыта), включены в контекст беседы, часто — более крупного нарратива, и в этом смысле отличаются от традиционных фольклорных жанров художественной, эстетической природы. Вовлечение большого объема нового материала, при-

¹ См. дискуссии разных лет на страницах журналов [Абашев и др. 2005; Поселягин 2012; Богданов 2012], многочисленные конференции (например, серия конференций «Мифология и повседневность» (1997–2006), организованных К. А. Богдановым и А. А. Панченко (см. обзор в [Кормина 2007]), научные семинары и ежегодные летние школы Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, из последних — Международная школа-конференция «Антропологический поворот в фольклористике» (5–11 октября 2020 г.) [Петрова и др. 2020]).

чем принципиально нового типа (по сути, любое высказывание, тематически связанное с традиционной проблематикой, любое вербальное и невербальное проявление традиции сейчас попадает в поле изучения фольклористики и исследуется ее методами), поставило перед исследователями новые проблемы.

Во-первых, особенно острой оказывается проблема отграничения фольклорной устной прозы от речевой среды, от текстов повседневной устной коммуникации носителей традиции (дихотомия традиционных и «разовых» текстов [Чистов 2005: 159] в этих условиях оказывается почти стертой). Во-вторых, описание и классификация нового многообразного текстового материала неизбежно сталкивается с инерцией жанровых классификационных схем, разработанных в условиях иной теоретической парадигмы, предполагающей иное представление о фольклорном тексте и объеме понятия *фольклор*.

Покажем это на примере терминологии, относящейся к устной прозе с установкой на достоверность.

* * *

Используемая в научном обиходе жанровая терминология, получившая отражение, в частности, в действующих вузовских учебниках по устному народному творчеству, характеризуется рядом недостатков: она не покрывает всего многообразия текстов, бытующих в традиции, и недостаточно четко определяет границы обозначаемых понятий (*былички, бывальщины, легенды, предания* и др.).

Классификация предполагает выявление значимых, существенных характеристик объектов, по которым они могут быть последовательно противопоставлены. Для устной прозы таким критерием традиционно был содержательный, в соответствии с которым тексты, отражающие демонологические представления, принято называть быличками (бывальщинами, мифологическими рассказами и др.), а тексты, отражающие представления, связанные с христианской религией, — легендами [Пропп 1998: 33–34].

Наиболее ярким признаком, по которому производится жанровая квалификация рассказа о «потустороннем», является характер основного персонажа и оценка его статуса внутри традиции — как демонического или священного. Однако характер субъектной организации и система действующих лиц противопоставляемых текстов — быличек и легенд — принципиально различна, и это различие не исчерпывается названным признаком. В быличках помимо «потустороннего» персонажа действует человек, причем в большинстве случаев соотносимый с вполне реальным рассказчиком, а в легендах (по крайней мере в текстах, которые имел в виду В. Я. Пропп в упомянутой выше работе и которые обычно получают наименование легендарных) действует не сам рассказчик, и пересказывает он не свой опыт взаимодействия со сверхъестественным. Эту особенность позиции рассказчика легенды — «повествование от третьего лица» — отметила О. В. Белова [2004: 90], указав в ряду признаков, отличающих этот жанр от других жанров фольклорной несказочной прозы.

Таким образом, элементы внутри традиционной системы жанров устной прозы противопоставлены по нескольким признакам, которые могут взаимно пересекаться, если не учитывается какой-то из параметров. Такое пересечение возникает, когда исследователь сталкивается с рассказами о конкретных

случаях контакта человека с персонажами христианской религии (например, в описаниях видений, сновидений — вещих снов, «тонких» снов, предзнаменований и т. п.), «не учтенными» в «классических» описаниях жанровой системы фольклорной прозы. По форме и модальности эти тексты сходны с быличками о взаимодействии с демоническими агентами, такие тексты повсеместно распространены и часто фиксируются собирателями, но их место в системе устной традиционной словесности не определено: исследователи либо избегают их квалифицировать — не относят ни к быличкам, ни к легендам, либо относят одновременно к тому и другому классу (ср.: термин *легенда-быличка* в исследованиях Ю. М. Шеваренковой [2003; 2004]), либо без специального обоснования называют легендами — см. пример такого текста, записанного в 2008 г. в Ульяновске:

Вот наша семейная икона считается «Всех скорбящих радости». Она у нас сначала неправильно — на кухне висела. Хотя я знаю, что икона должна стоять в правом верхнем углу. И вот мне что было. Я давно думаю, надо тебе про это рассказать все равно. Я ведь думаю, это очень важно. И вот мне во сне. Я сплю — я себя не чувствую, что я там бодрствую — я сплю. А в то же время как будто и не сплю. И у меня во сне такое — голос: «Подвинься. Сейчас икона упадет, ну или там — будет падать». Я и двигаюсь. Я же сплю по центру подушки. Я отодвигаюсь влево. Девчонки! Двенадцать ночи сверху — бух! — она падает, но она падает как пушинка. Она не шумно, ни как, но она упала мне на подушку в левую сторону. И она упала лицевой стороной вверх. Она же тяжелая — дядя Саша же мне ее обрамлял. И все. Я услышала — бух! — и все — как будто на подушечку что-то мне пролетело. <...> Это я четко помню: «Подвинься, сейчас икона должна упасть». Девчонки, это я столько раз вспоминаю этот момент! А если б я не подвинулась? Я по центру лежу, и вот мне оно падает на голову — на лицо она бы мне упала. <...> Меня самое главное удивило это предупреждение [Липатова 2019: 58–59].

Ср. также тексты по тегу «легенда» в Фольклорном архиве НИУ ВШЭ, например:

Здесь много, конечно, было вообще, здесь храм какой-то вообще божественный. Один раз служба была у нас на Семена Верхотурского, это под самый, была с 31-го на 1-е где-то. Иду, смотрю: что это такое? У нас в храме как будто кто-то есть. Подхожу, читают громко так вот, захожу, открываю дверь — заперто. Да что такое? Кто там есть? Открываю — никого нет. А потом один раз тоже зимой так бегу, бежу. Говорю, опаздываю — скоро будет служба, а я вот всё еще никак. Смотрю: в храме свет горит. Надо же, я ведь рано встала, неужто меня часы подвели? Так думаю по дороге. Пошла к батюшке, поклонилась к нему, побыла, повернулась — никакого света нет, храм темный. Потом здесь загорелся свет. Я вот так вот обошла. Вошла, смотрю, тут у нас одна послушница Нина уже читает утреню. А я слышала, когда я стояла там, у батюшки-то, поклонялась ему у могилки-то, здесь такое было пение, такое было пение! Я говорю:

«Батюшка! Откуда таких певцов к нам привез? Никогда не было у нас таких». Вот как будто небеса вот пели здесь. И вот там вот, в алтаре, свет-то я видела. А потом, видно, она зашла с той стороны, открыла, всё вот исчезло. Вот такой вот у нас маленький уютный храмик, который нам много помогает (ФА НИУ ВШЭ, инф. МСБ, с. Мугрево-Никольское Южского р-на Ивановской обл., 2018 г.).

Решение проблемы непротиворечивой классификации и описания текстов устной достоверной прозы нам видится в применении ко всему текстовому массиву устной прозы в первую очередь критерия коммуникативной ситуации. Несмотря на общую для приведенных выше текстов-меморатов и «классических» христианских легенд установку на достоверность, модальные характеристики этих текстов различны, значительно отличаются и особенности коммуникативной ситуации их экспликации.

Для первых текстов — нарративов личного опыта — обязательной характеристикой является включенность рассказчика в ситуацию текста, т. е. существование текста только в рамках канонической речевой ситуации.

Поясним, что имеется в виду. Канонической речевой ситуацией в лингвистике называется ситуация, которая наблюдается при естественном функционировании языка в рамках непосредственного, контактного диалогического общения коммуникантов. Эта ситуация предполагает наличие следующих обязательных признаков:

- 1) наличие субъекта (отправителя) и конкретно-референтного адресата;
- 2) синхронность отправления и восприятия текста;
- 3) единство местонахождения отправителя и адресата [Lyons 1977: 637].

Таким образом, каноничность ситуации создается нахождением говорящего и слушающего в одном времени и пространстве.

На первый взгляд, в ситуации бытования любого фольклорного текста имеются признаки канонической ситуации — текст воспроизводится в устной форме, когда говорящий и адресат находятся в одном времени и пространстве. Ср.: «Как известно, устному тексту <...> коммуникативные условия позволяют жить лишь в процессе исполнения; таким образом, он всегда принадлежит настоящему» [Неклюдов 2016: 7].

Однако более детальный анализ показывает, что условия экспликации устных текстов разных типов — например, мифологического рассказа и сказки — принципиально различны и должны оцениваться по-разному в плане соответствия канонической ситуации речи.

Е. В. Падучева, занимавшаяся исследованием прежде всего художественного литературного нарратива, выделила еще один обязательный признак канонической речевой ситуации, помимо трех указанных Дж. Лайонзом, и назвала его «нулевым условием» — это совпадение мира текста (изображаемого) и мира ситуации его репрезентации. Это условие тривиальным образом соблюдается в обычном разговорном дискурсе и далеко не всегда — в нарративе («лингвистика нарратива — это лингвистика неполноценных коммуникативных ситуаций» [Падучева 1995: 41]). Указанное «совпадение миров» (мира текста с миром коммуникантов) происходит в том случае, когда мир текста позиционируется как невымышленный. Это наблюдается, например, в мему-

арной литературе, но отсутствует в художественном дискурсе. В фольклоре это условие также не соблюдается в жанрах с установкой на вымысел, где создается особый фольклорный мир («сказочный», «эпический», «лирическая ситуация» и т. п.) и есть место художественной условности.

Таким образом, в фольклорных текстах с установкой на достоверность следовало бы ожидать соблюдения всех условий канонической ситуации. Однако С. М. Толстая, рассматривая коммуникативный аспект обрядового текста, обратила внимание на то, что «коммуникативные возможности обрядового и фольклорного “актов” по сравнению с возможностями речевого общения явно ограничены, ибо ни обряд, ни фольклорный текст не являются в прямом смысле слова продуктом акта коммуникации (исполнения), они не создаются исполнителем, а лишь воспроизводятся в готовом виде, лишь “актуализируются” в момент исполнения. И обрядовый, и фольклорный текст существуют до самого обряда, предшествуют ему, а их создатель (если он есть) устранен из коммуникативного акта обряда, выведен за его пределы. Поэтому ни обряд, ни фольклорный текст не могут служить простым сообщением, они не содержат в себе ничего нового для адресатов ни в своей “локуции”, в своем пропозициональном содержании, ни в своей “иллокуции”, ибо их целевая направленность также заранее известна и неизменна. В этом смысле они всегда вторичны» [Толстая 2010: 54]. Далее она заключает, что к сформулированным Дж. Лайонзом условиям каноничности коммуникативной ситуации должно быть добавлено еще одно: «отправитель (субъект, говорящий) является “автором” передаваемого текста, он создает его в самом акте коммуникации» [Там же: 55]. Итак, лишь когда говорящий произносит «свой собственный» текст, является его «автором» [Там же], причем говорит «всерьез», «от себя», а не играет роль, предписанную традицией (вспомним указанное выше «нулевое» условие, сформулированное Е. В. Падучевой [1995]), когда ситуация речи реальна, а не искусственно смоделирована как условная, игровая или художественная, только тогда речевая ситуация может быть названа канонической — такой, какая наблюдается в повседневной диалогической коммуникации.

Посмотрим с этих позиций на рассказы-мемораты о случаях столкновения говорящего с «потусторонними» явлениями сакрального или демонологического характера. Это тексты о событиях, представляемых как реальные факты, таким образом, модальность этих текстов соответствует канонической ситуации. Кроме того, такие нарративы порождаются, а не воспроизводятся — говорящий рассказывает собственную историю, он создает текст и воспринимает его как свой, личный, созданный им самим, как достоверный рассказ из его собственной жизни. С другой стороны, содержание мифологических меморатов традиционно (что, собственно, и обуславливает отношение к ним как к фольклорным фактам), и это дает право говорить о воспроизведении говорящим в таком тексте традиционной семантической модели. Тем не менее в нарративе личного опыта все-таки будет воспроизведение модели, а не текста: говорящий создает текст по модели, а не воспроизводит его по модели, как это бывает в случае с текстами собственно фольклорными — услышанными и пересказанными по памяти.

Указанный признак устных меморатов — включенность рассказчика в ситуацию текста — свойствен всем нарративам личного опыта, независимо

от их тематической направленности. Таким образом, мемораты, бытующие в условиях канонической речевой ситуации, в этом отношении противопоставлены устным фольклорным легендам, преданиям, фиктам и другим текстам, которые отделены от ситуации рассказывания и могут существовать вне нее. Даже при наличии установки на достоверность сообщаемого и при совпадении «миров» текста и рассказчика (например, в легенде, историческом предании и т. д.) происходит пересказ, воспроизведение ранее услышанного текста, а не его создание в момент произнесения, следовательно, не соблюдается четвертое, сформулированное С. М. Толстой условие канонической ситуации [Толстая 2010: 55].

Эта особенность представляется нам важной, и ее описанию уделено так много внимания потому, что речевая ситуация экспликации текста определяет очень многое в его языковой организации и семантической интерпретации его элементов.

Так, в разговорной коммуникации — при естественном функционировании языка в рамках канонической языковой ситуации — вся система языковых средств ориентирована на говорящего. Он является семантическим центром текста, точкой отсчета, нулем на пространственно-временной оси. В каноническом контексте говорящий является субъектом дейксиса, речи, сознания и восприятия. Такой режим интерпретации языковых элементов называется речевым, диалогическим, или первичным [Падучева 1996: 265–271; Успенский 2011: 13–22]. В рамках же неканонической ситуации (когда отсутствует непосредственный контакт говорящего и адресата, не совпадают время и место — допустим, в письменном нарративе), эгоцентрические элементы языка, ориентированные на говорящего (например, местоимения и местоименные наречия), меняют свое значение и начинают вести себя по-другому. Вместо говорящего центром, на который ориентированы эти элементы, становится заместитель говорящего — повествователь или же персонаж, которому делегированы функции рассказчика. Такой режим интерпретации языковых средств называется нарративным, или вторичным [Там же].

Наиболее ярко различие текстов диалогического типа и текстов-нарративов проявляется в области дейктических единиц — указательных языковых элементов, к которым относятся прежде всего местоимения и другие слова местоименной грамматической природы (например, наречия *здесь, тут, там, сейчас, тогда, вчера, сегодня, завтра* — их интерпретация предполагает ориентацию на место и время ситуации речи).

Покажем это на примере пространственных дейктиков в текстах устной прозы. Основным материалом исследования послужил корпус мифологических рассказов из архива Лаборатории фольклористики РГГУ. Для сопоставления привлекались устные биографические мемораты (из сборника рассказов русского сельского населения Ульяновского Поволжья о голоде 1941–1945 гг. [Матлин, Чередникова 2017]) как тексты, наиболее близкие к мифологическим рассказам по коммуникативным условиям бытования, а также сказки-былички о мертвецах (из нескольких изданий: [Афанасьев 1957, № 351–363; Азбелев 1992, № 266–276; Зеленин 1991, № 76 (61), 97а; Худяков 2001, № 104, 122; Ончуков 1998, № 39, 40, 45, 113, 120, 152, 169, 224, 247, 285] — всего 38 сказочных текстов) — тексты, близкие мифологическим нарративам по тематике,

но отличающиеся от них по параметру коммуникативной ситуации: это третьеличные фабулаты, отвлеченные от ситуации повседневной коммуникации, с условными персонажами, действующими в условном хронотопе.

Как уже было отмечено выше, наивная физика пространства и времени, отраженная в языке, соотносит все точки в пространстве с местоположением говорящего в момент речи. Репрезентацией этой точки в языке служит триада *я — здесь — сейчас* [Апресян 1995: 631], таким образом, основным пространственным дейктиком русского языка является лексема *здесь*, соотносящая точку в пространстве с местоположением говорящего.

Помимо наречия *здесь* в мифологических рассказах дейктическими средствами обозначения места через соотнесение с позицией говорящего выступают также синонимичные ей словоформы: наречие *тут*, обладающее целым спектром значений, в том числе временных, а также форма род. п. местоимения *мы* с предлогом *у* — *у нас*. Эта словоформа в устных рассказах в большинстве примеров употребления служит именно локализатором, средством указания места говорящего.

Мы сопоставили частотность и характер употребления этих единиц в корпусах исследуемых текстов (см. табл. 1).

Таблица 1. *Количество вхождений и частотность пространственных дейктиков в корпусах устной прозы*
Table 1. *The number and frequency of spatial deictics in various text corpora*

Тип корпуса	<i>здесь</i>	<i>тут</i>	<i>у нас</i>
Мифологические нарративы из АЛФ РГГУ (124 508 слов)	79 (634,5 ipm*)	542 (4353,1 ipm)	410 (3293 ipm)
Устные биографические нарративы (18 411 слов)	12 (651,8 ipm)	52 (2824,4 ipm)	77 (4182,3 ipm)
Сказки-былички (17 409 слов)	9 (516,9 ipm)	38 (2182,8 ipm)	12 (689,3 ipm)

* ipm (instances per million words) — принятая в мировой практике единица измерения частотности, которая представляет собой число употреблений на миллион слов корпуса.

Основная особенность, которая прослеживается в употреблении пространственных дейктиков как в мифологических рассказах, так и в автобиографических мемуарах, — это использование этих единиц в речевой партии самого говорящего для обозначения местонахождения в момент рассказывания им истории. При этом лексические единицы могут выражать целый ряд разнообразных значений — например, 79 употреблений лексемы *здесь* в мифологических рассказах репрезентируют набор частных смыслов, объединяемых значением ‘в этом месте’:

1) ‘в конкретном месте’ — в доме, комнате и т. д. (определенный ограниченный участок пространства) — 33 примера;

2) 'в близлежащей местности' (в поле, на лугу, на кладбище, на реке и т. д.) — 18 примеров;

3) 'в населенном пункте' (в селе, деревне, городе) — 28 примеров.

Но в любом из этих значений *здесь* всегда соотносит текст с местом, в котором находится говорящий в момент речи, с ситуацией произнесения самого текста, т. е. употребляется в контекстах диалогического, первичного дейксиса. Если *здесь* имеет референциальную отнесенность к месту описываемых в тексте событий, то в таком случае этот локус представляется как совпадающий с местом проживания рассказчика и местом, в котором тот находится в момент беседы. Ср.:

Вот у меня случай был *здесь* по дому. Это вот был пожар, те дома-то сгорели. <...> После этого я *здесь* осталась одна, нигде никого. Ну вот первое время будто ничего меня не беспокоило. <...> До четырёх часов я в дом не заходила. [Потом вернулась, и всё равно стучало.] (АЛФ РГГУ, инф. ПНД, д. Печниково Каргопольского р-на Архангельской обл., 1997 г.).

Мама у меня видала русалку. Вот *здесь*, на реке, на Кинеме (АЛФ РГГУ, инф. БЗН, с. Нокола, д. Меньшаковская Каргопольского р-на Архангельской обл., 1997 г.).

[Если кого-то послать к лешему], ево не найдёшь, пока не найдут. Вот *здесь* пацана тоже таскали. Ну он и помер там. <...> Тут играли-то с девкой... и вот куда она ево послала: «Унеси тебя...» Парень молодой, красивый такой. И вот видели ево, а никак не могут поймать. И он вот *здесь* около кладбища, он до чево дошел, ну леший. Как увидят, последний раз видел мой дядя, [нрзб.], а потом нашли уже на стог сена. [Нрзб.] Лет ему восемь, помер от иссушения. [А ведь] искали, кричали, не могли найти (АЛФ РГГУ, инф. ОБВ, с. Рягово, д. Стегневская Каргопольского р-на Архангельской обл., 1998 г.).

Аналогичным образом употребляется лексема *здесь* в устных биографических рассказах: все примеры выражают значение 'в этом месте' — в населенном пункте, где происходят экспликация и запись текста, т. е. ориентированы на актуальную ситуацию речи, и употребляются эти единицы в речи самого рассказчика. Ср.:

Соли-те не было, сорок копеек стакан *здесь* её продавали. Мы ходили в Ульяновский [Ульяновск], на себе, на санках. Вот. Пешком, на санках (1987; с. Потьма Карсунского района Ульяновской области; Грачёва А. И., 1920 г. р.; записали Егорова И. М., Купчик О. В.) [Матлин, Чередникова 2017: 27].

А я одна жила. *Здесь* и родилась (1989; с. Большая Кандарать Карсунского района Ульяновской области; Пронина Е. С., 1915 г. р.; записала Чередникова М. П.) [Там же: 59].

В сказках наблюдается иная картина: это слово встречается исключительно в прямой речи персонажей (см. табл. 2), повествователь же в сказках-быличках свое местоположение не эксплицирует.

Бесстрашный атаман спрашивает: «Хто здесь проживает?» — «Такие-то люди, 12 человек, разбойники» [Зеленин 1991: 379, № 76 (61)].

Солдат разул портянки, постлал на печку и говорит: «А что ж, хозяин, я, пожалуй, здесь и ночую: здесь так тепло и так хорошо!» [Азбелев 1992: 398, № 270].

Прошли они несколько верст, стало темнеть; еретник и говорит: «Что ж, служивой, где бы нам ночевать?» — «Мне все равно, — хотя там, хотя здесь!» Еретник говорит: «Пойдем в сторону; невдалеке здесь есть дом, и мы тут ночуем» [Там же: 401, № 270].

Таблица 2. Характер употребления дейктика *здесь* в различных корпусах текстов
Table 2. Features of the use of the deictic 'here' in various text corpora

Корпусы текстов	Общее количество слов в корпусе	Количество вхождений лексемы <i>здесь</i> в корпус	Количество употреблений в речи повествователя / в прямой речи персонажа
Мифологические нарративы из АЛФ РГГУ	124 508	79 (634,5 ipm)	73/6 (92%/8%)
Устные биографические нарративы	18 411	12 (651,8 ipm)	12/0 (100%/0%)
Сказки-былички о мертвецах	17 409	9 (516,9 ipm)	0/9 (0%/100%)

Сходные тенденции употребления демонстрируют и другие пространственные дейктики, которые мы не имеем возможности подробно рассмотреть в рамках одной статьи. Формы 1-го лица (*у нас*) и наречие *здесь* («наречие 1-го лица», по образному выражению Е. В. Падучевой [1996: 246]) тяготеют к диалогическим контекстам, поэтому в тех жанрах, где моделируется особый хронотоп, не совпадающий с местом коммуникации, эти единицы употребляются в прямой речи персонажей и отсутствуют в речевой партии повествователя. В нарративах личного опыта — мифологических и биографических меморатах — эти пространственные дейктики употребляются в речи рассказчика, поскольку в этих жанрах весь текст грамматически представляет собой прямую речь — речевое высказывание говорящего в канонической коммуникативной ситуации. Примеры употребления этих дейктических единиц в нарративном

режиме в меморатах не зафиксированы², они являются своеобразными маркерами речевого, диалогического дейксиса.

В результате исследования стало очевидно, что устные рассказы-мемораты с установкой на достоверность (как мифологического, так и автобиографического содержания) организованы как разговорная речь и в этом плане противопоставлены фабулатам, для которых характерна значительная степень автономности рассказчика и речевое оформление которых не связано непосредственно с коммуникативной ситуацией речи.

Возвращаясь к поставленной в начале статьи проблеме, отметим, что на нарративы личного опыта, функционирующие в режиме диалога, нецелесообразно и, более того, некорректно экстраполировать критерии, используемые при классификации текстов повествовательного фольклора с внешней позицией рассказчика и неканонической ситуацией бытования.

В частности, представляется, что тематический критерий — классификация текстов устной прозы в зависимости от демонического или священного статуса персонажей в христианской картине мира — в нарративах личного опыта вообще не работает. Поскольку эти тексты бытуют в канонической речевой ситуации, их хронотоп и действующие лица не отделены от реальной ситуации экспликации текста, то здесь получает выражение вернакулярная религиозность носителей традиции. Демоническое и священное четко противопоставлено в книжном христианстве, в народном же православии, как известно, наблюдается сплав представлений, что получает выражение в реальной дискурсивной практике, где указанные области сосуществуют в единстве и соответствуют одной картине мира. Носитель традиции в высказывании может интерпретировать описываемое событие как опосредованное и вмешательством высших сил, и духов-демонов, более того, оба полюса духовного мира могут занимать одно и то же место на аксиологической шкале. Приведем пример этого явления в речи информанта:

Ну, я пошла по бабушкам. Они-то и поднадоумили, поднаучили, слова дали. (...) «Хозяинушко-батюшко, хозяйюшка-матушка, малые детушки. Дайте мне покой и тихого крепкого сна на долгу тёмну ноченьку». Вот как на ночь ложилась спать. Это на ночь, а тут помолилась перед иконой, встань на колени, перекрестись и эти слова три раза всё проговори. Я так и сделала здесь в доме, потом вверх вот тут, большой дом, так тоже у меня икона есть. И после Бог хранил (АЛФ РГГУ, инф. ПНД, д. Печниково Каргопольского р-на Архангельской обл., 1997 г.).

Очевидно, что такой текст не может быть однозначно охарактеризован по признаку «священное/демоническое». И это не единичный пример, а скорее системный. Размытость границы между священным и демоническим компо-

² Ср. пример нарративного режима употребления наречия *здесь* в письменно-литературном тексте: «Напротив, по энергичному действию этой батареи он предполагал, что здесь, в центре, сосредоточены главные силы русских...» (Л. Н. Толстой «Война и мир»). В данном случае лексема *здесь* обозначает место в ситуации текста, которое определяется относительно местоположения персонажа и не имеет отношения к внетекстовой реальности.

нентами в народной культуре наиболее сильно ощущается в представлениях и, соответственно, в текстах об умерших. Двойственность, амбивалентность мифологического персонажа-покойника (опасный дух-вредитель / родитель, предок) неоднократно отмечалась исследователями ([Виноградова, Левкиевская 2012; Левкиевская 2013] и др.). Неоднородность представлений об этом персонаже обуславливает различное моделирование ритуального поведения по отношению к умершим и различную оценку, которая получает выражение в речевой практике. Так, Ж. В. Кормина и С. А. Штырков в известной статье описывают две стратегии взаимоотношений между живыми и мертвыми в пределах одного культурно-исторического ареала, каждая из которых основывается на представлениях о статусе умершего. В рамках первой стратегии покойник переходит в статус «родителя», воспринимается как актуальный член семьи, продолжение общения с которым возможно, желательно и урегулировано рамками поминальной обрядности — для этого специализировано пространство (сон) и время (поминальные дни). Вторая стратегия предполагает для покойника статус «чужого», «асоциального», нежелательного и потенциально опасного существа, причем ритуальная активность социума направлена на «выдворение», удаление такого персонажа из жизни сообщества. Таким образом, осмысление покойника в рамках первой стратегии (как «родителя») не предполагает его демонизации, и это находит отражение в рассказах о снах — обсуждение снов о контактах с покойниками является в такой традиции актуальной коммуникативной практикой [Кормина, Штырков 2001: 211–214].

Совершенно неудивительно, что устные рассказы о покойниках попадают как в сборники мифологической прозы, так и в собрания легенд, понимаемых как тексты христианской тематики (см. такие примеры в [Липатова 2019: 71]). Полагаем, что устные мемораты, эксплицируемые в ситуации спонтанного повседневного речевого общения, вообще нецелесообразно разделять по тематическому критерию «христианское/демонологическое», поскольку это противоупоставление нерелевантно для этой области устной словесности. Классификация текстов по «потусторонним» персонажам в зависимости от их сакрального или демонического статуса будет действенной только в отношении фабулатов, сюжетно оформленных традиционных текстов, отделенных от ситуации произнесения и не предполагающих включения рассказчика в ситуацию текста, — собственно, таких текстов, которыми занималась фольклористика до «антропологического поворота».

Источники

- Афанасьев 1957 — *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки: В 3 т. 6-е изд. М.: Гослитиздат, 1957.
- Азбелев 1992 — Народная проза / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С. Н. Азбелева. М.: Рус. книга, 1992. (Б-ка рус. фольклора; Т. 12).
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Великорусские сказки Пермской губернии. М.: Правда, 1991.
- Матлин, Чередникова 2017 — Голод 1941–1945 гг. в устных рассказах русского сельского населения Ульяновского Поволжья / Сост., вступ. ст. М. Г. Матлин, М. П. Чередникова. Ульяновск: УлГПУ им. И. Н. Ульянова, 2017.

Ончуков 1998 — Северные сказки: Сб. Н. Е. Ончукова: В 2 кн. СПб.: Тропа Троянова, 1998.

Худяков 2001 — Худяков И. А. Великорусские сказки. Великорусские загадки. СПб.: Тропа Троянова, 2001.

Литература

Абашев и др. 2005 — [Абашев С. А. и др.] Форум: Исследователь и объект исследования // Антропологический форум. № 2. 2005. С. 8–134.

Адоньева 2001 — Адоньева С. Б. Категория ненастоящего времени: культурные сюжеты и жизненные сценарии // Труды факультета этнологии. Вып. 1 / [Под ред. А. К. Байбурина]. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2001. С. 160–169.

Адоньева 2004 — Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; ЗАО ТИД «Амфора», 2004.

Алпатов 1993 — Алпатов В. М. Об антропоцентричном и системоцентричном подходах к языку // Вопросы языкознания. 1993. № 3. С. 15–26.

Алпатов 2015 — Алпатов В. М. Что и как изучает языкознание // Вопросы языкознания. 2015. № 3. С. 7–21.

Апресян 1995 — Апресян Ю. Д. Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Апресян Ю. Д. Избранные труды. Т. 2: Интегральное описание языка и системная лексикография. М.: Шк. «Языки рус. культуры», 1995. С. 629–650.

Бараг 1972 — Бараг Л. Г. Об устных рассказах, записанных в последние годы // Русский фольклор. [Т.] 13: Русская народная проза / [Отв. ред. С. Н. Азбелев]. Л.: Наука; Ленингр. отд-е, 1972. С. 139–147.

Белова 2004 — Белова О. В. Легенды // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М.: Междунар. отношения, 2004. С. 89–91.

Богданов 2001 — Богданов К. А. Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб.: Искусство–СПБ, 2001.

Богданов 2012 — Богданов К. Заносы на поворотах (Реплика на статью Н. Поселягина) // Новое литературное обозрение. 2012. № 1 (113). С. 85–87.

Веселова 2003 — Веселова И. С. Прагматика устного рассказа // Современный городской фольклор / Под ред. А. Ф. Белоусова, И. С. Веселовой, С. Ю. Неклюдова. М.: РГГУ, 2003. С. 234–244.

Веселова, Степанов 2019 — Веселова И. С., Степанов А. В. Опыт по ролям: перципиент, конфиден и другие (коммуникативные основы композиции мифологических нарративов Русского Севера) // Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2019. № 4. С. 10–24.

Виноградова, Левкиевская 2012 — Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 2: Демонологизация умерших людей. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012.

Дианова 2009 — Дианова Т. Б. Автобиографический дискурс и устная фольклорная традиция: к методологии исследования // Традиционная культура. 2009. № 4. С. 4–10.

Кормина 2007 — Кормина Ж. Между мифологией и повседневностью. Конференция «Мифология и повседневность» (СПб., 1997–2006 гг.) // Новое литературное обозрение. 2007. № 3. С. 534–536.

Кормина, Штырков 2001 — Кормина Ж. В., Штырков С. А. Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы / [Отв. ред. А. А. Плотникова]. М.: Индрик, 2001. С. 206–231.

- Королёва 2019 — *Королёва С. Ю.* Похоронно-поминальные причитания Пермского края и особенности их исполнения (по публикациям XIX — начала XXI века) // Грибушинские чтения — 2019. Кунгурский диалог: Тезисы докладов и сообщений XII Междунар. соц.-культ. форума (г. Кунгур, 24–27 апреля 2019 года) / Редкол.: С. М. Мушкалов, О. А. Ренёва, С. Т. Лапшина. Пермь: Изд. Богатырёв П. Г., 2019. С. 303–308.
- Левкиевская 2006 — *Левкиевская Е. Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. [Вып. 10]: Семантика и прагматика текста / Отв. ред. С. М. Толстая. М.: Индрик, 2006. С. 150–214.
- Левкиевская 2008 — *Левкиевская Е. Е.* Быличка как речевой жанр // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: Сб. ст. в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности / Сост. А. С. Архипова, М. А. Гистер, А. В. Козьмин. М.: РГГУ, 2008. С. 341–363.
- Левкиевская 2013 — *Левкиевская Е. Е.* Полесские представления о ходячем покойнике // Живая старина. 2013. № 1. С. 33–35.
- Липатова 2019 — *Липатова А. П.* Вариативность легенды. М.: Изд. центр РГГУ, 2019.
- Мигунова 2002 — *Мигунова Е. А.* К вопросу о функции мифологического рассказа // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве: В честь Наталии Михайловны Герасимовой / [Сост. А. Г. Бобров, И. Ф. Данилова, Е. Л. Мадлевская, Е. В. Хворостянова]. СПб.: Европ. Дом, 2002. С. 243–252.
- Неклюдов 2004 — *Неклюдов С. Ю.* «Сценарные схемы» жизни и повествования // Русская антропологическая школа: Труды. 2004. № 2. С. 26–36.
- Неклюдов 2016 — *Неклюдов С. Ю.* Темы и вариации. М.: Индрик, 2016.
- Неклюдов 2018 — *Неклюдов С. Ю.* К читателю // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 1. № 1–2. 2018. С. 11–14.
- Падучева 1995 — *Падучева Е. В.* В. В. Виноградов и наука о языке художественной прозы // Известия РАН. Сер. лит. и яз. Т. 54. № 3. 1995. С. 39–48.
- Падучева 1996 — *Падучева Е. В.* Семантические исследования. Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. М.: Языки рус. культуры, 1996.
- Петрова и др. 2020 — Антропологический поворот в фольклористике. Материалы XX Международной школы по фольклористике и культурной антропологии / Сост. Н. С. Петрова, О. Б. Христофорова, М. С. Суханова. М.: РГГУ; Фонд Михаила Прохорова, 2020.
- Плунгян 2018 — *Плунгян В. А.* Лингвистика в XXI веке: проблемы, перспективы, точки роста // Слово.ру: балтийский акцент. Т. 9. № 1. 2018. С. 7–12.
- Поселягин 2012 — *Поселягин Н.* Антропологический поворот в российских гуманитарных науках // Новое литературное обозрение. 2012. № 1 (113). С. 27–36.
- Пропп 1998 — *Пропп В. Я.* Поэтика <фольклора> / Сост., предисл. и коммент. А. Н. Мартыновой. М.: Лабиринт, 1998.
- Разумова 2001 — *Разумова И. А.* Потаённое знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М.: Индрик, 2001.
- Рахилина 1989 — *Рахилина Е. В.* О концептуальном анализе в лексикографии А. Вежбицкой // Язык и когнитивная деятельность / [Отв. ред. Р. М. Фрумкина]. М.: Наука, 1989. С. 46–51.
- Толстая 2010 — *Толстая С. М.* Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М.: ЛИБРОКОМ, 2010.
- Успенский 2011 — *Успенский Б. А.* Дейксис и вторичный семиозис в языке // Вопросы языкознания. 2011. № 2. С. 3–30.
- Утехин 2006 — *Утехин И.* Устные рассказы о блокадном опыте: свидетельства разных поколений // Антропологический форум. № 5. 2006. С. 325–344.

- Христофорова 2009 — Христофорова О. Б. Несказочная проза и символическая стратификация социального пространства // Вестник РГГУ. Сер. Филологические науки. Литературоведение и фольклористика. 2009. № 9. С. 138–158.
- Христофорова 2010 — Христофорова О. Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ; РГГУ, 2010.
- Чередникова 2015 — Моя война: устные рассказы о Великой Отечественной войне, записанные в сёлах Ульяновской области в конце XX — начале XXI веков / [Сост., вступ. ст., коммент. М. П. Чередниковой]. Ульяновск: Ульяновский гос. пед. ун-т им. И. Н. Ульянова; Ижевск: ИП Пермяков С. А., 2015.
- Чистов 2005 — Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. М.: ОГИ, 2005.
- Шеваренкова 2003 — Шеваренкова Ю. М. Легенды-былички как жанровая разновидность фольклорной легенды // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Сер. Филология. 2003. № 1. С. 52–57.
- Шеваренкова 2004 — Шеваренкова Ю. М. Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород: Растр-НН, 2004.
- Югай 2019 — Югай Е. Ф. Челобитная на тот свет: вологодские причитания в XX веке. М.: Индрик, 2019.
- Lyons 1977 — Lyons J. Semantics. Vol. 2. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977.

Сокращения

- АЛФ РГГУ — Архив Лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета (Москва).
- ФА НИУ ВШЭ — Фольклорный архив факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). URL: <https://folklore.linghub.ru>.

References

- Abashev, S. A., et al. (2005). Forum: Issledovatel' i ob'ekt issledovaniia [Forum: Researcher and research object]. *Antropologicheskii forum*, 2, 8–134. (In Russian).
- Adon'eva, S. B. (2001). Kategorii nenastoiashchego vremeni: kul'turnye siuzhety i zhiznennye stsennarii [Category of fake tense: Cultural plots and life scenarios]. In A. K. Baiburin (Ed.). *Trudy fakul'teta etnologii* (Vol. 1, pp. 160–169). Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).
- Adon'eva, S. B. (2004). *Pragmatika fol'klora* [The pragmatics of folklore]. Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta; ZAO TID “Amfora”. (In Russian).
- Alpatov, V. M. (1993). Ob antropotsentrichnom i sistemotsentrichnom podkhodakh k iazyku [About anthropocentric and system-centered approaches to language]. *Voprosy jazykoznanija*, 1993(3), 15–26. (In Russian).
- Alpatov, V. M. (2015). Chto i kak izuchaet iazykoznanie [What and how does linguistics study]. *Voprosy jazykoznanija*, 2015(3), 7–21. (In Russian).
- Apresyan, Yu. D. (1995). Deiksis v leksike i grammatike i naivnaia model' mira [Deixis in vocabulary and grammar, and the naive model of the world]. In Yu. D. Apresyan. *Izbrannye trudy*, (Vol. 2) *Integral'noe opisaniie iazyka i sistemnaia leksikografii* (pp. 629–650). Shkola “Iazyki russkoi kul'tury”. (In Russian).
- Barag, L. G. (1972). Ob ustnykh rasskazakh, zapisannykh v poslednie gody [On oral stories recorded in recent years]. In S. N. Azbelev (Ed.). *Russkii fol'klor* (Vol. 13, pp. 139–147). Nauka; Leningradskoe otdelenie. (In Russian).
- Belova, O. V. (2004). Legendy [Legends]. In N. I. Tolstoi (Ed.). *Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskii slovar'* (Vol. 3, pp. 89–91). Mezhdunarodnye otnosheniia. (In Russian).

- Bogdanov, K. A. (2001). *Povsednevnost' i mifologiya: Issledovaniia po semiotike fol'klorno deistvitel'nosti* [Everyday life and mythology: Studies in the semiotics of folklore reality]. Iskustvo–SPB. (In Russian).
- Bogdanov, K. (2012). Zanosy na povorotakh (Replika na stat'iu N. Poseliagina) [Drifts on bends (Reply to the article by N. Poselyagin)]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2012(1), 85–87. (In Russian).
- Cherednikova, M. P. (Ed.) (2015). *Moia voina: ustnye rasskazy o Velikoi Otechestvennoi voine, zapisannye v selakh Ul'ianovskoi oblasti v kontse XX — nachale XXI vekov* [My war: Oral stories about the Great Patriotic War, recorded in villages of the Ulyanovsk Region in the late 20th — early 21st centuries]. Ul'ianovskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet imeni I. N. Ul'ianova; IP Permiakov S. A. (In Russian).
- Chistov, K. V. (2005). *Fol'klor. Tekst. Traditsiia* [Folklore. Text. Tradition]. OGI. (In Russian).
- Dianova, T. B. (2009). Avtobiograficheskii diskurs i ustnaia fol'klornaia traditsiia: k metodologii issledovaniia [Autobiographical discourse and oral folklore tradition: Towards research methodology]. *Traditsionnaia kul'tura*, 2009(4), 4–10. (In Russian).
- Khristorova, O. B. (2009). Neskazochnaia proza i simvolicheskaia stratifikatsiia sotsial'nogo prostranstva [Non-fabulous prose and symbolic stratification of social space]. *Vestnik RGGU. Ser. Filologicheskie nauki. Literaturovedenie i fol'kloristika*, 2009(9), 138–158. (In Russian).
- Khristorova, O. B. (2010). *Kolduny i zhertvy: Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Sorcerers and victims: An anthropology of witchcraft in contemporary Russia]. Moscow: OGI; RGGU. (In Russian).
- Kormina, Zh. (2007). Mezhdumifologiei i povsednevnost'iu. Konferentsii “Mifologiya i povsednevnost'” (SPb., 1997–2006 gg.) [Between mythology and everyday life. Conferences “Mythology and Everyday Life” (St. Petersburg, 1997–2006)]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2007(3), 534–536. (In Russian).
- Kormina, Zh. V., & Shtyrkov, S. A. (2001). Mir zhivykh i mir mertvykh: sposoby kontaktov (dva varianta severorusskoi traditsii) [The world of the living and the world of the dead: Methods of contacts (two versions of the North Russian tradition)]. In A. A. Plotnikova (Ed.). *Vostochnoslavianskii etnolingvisticheskii sbornik: Issledovaniia i materialy* (pp. 206–231). Indrik. (In Russian).
- Koroleva, S. Yu. (2019). Pokhoronno-pominal'nye prichitaniiia Permskogo kraia i osobennosti ikh ispolneniia (po publikatsiiam XIX — nachala XXI veka) [Funeral laments of the Perm territory and peculiarities of their performance (based on publications of the 19th — early 21st centuries)]. In S. M. Mushkalov, O. A. Reneva, & S. T. Lapshina (Eds.). *Gribushinskii chteniia — 2019. Kungurskii dialog: Tezisy dokladov i soobshchenii 12 Mezhdunarodnogo sotsial'no-kul'turnogo foruma (g. Kungur, 24–27 apreliia 2019 goda)* (pp. 303–308). Izd. Bogatyrev P. G. (In Russian).
- Levkievskaiia, E. E. (2006). Pragmatika mifologicheskogo teksta [Pragmatics of the mythological text]. In S. M. Tolstaia (Ed.). *Slavianskii i balkanskii fol'klor, Vol. 10, Semantika i pragmatika teksta* (pp. 150–214). Indrik. (In Russian).
- Levkievskaiia, E. E. (2008). Bylichka kak rechevoi zhanr [Memorate as a speech genre]. In A. S. Arkhipova, M. A. Gister, & A. V. Koz'min (Eds.). *Kirpichiki: fol'kloristika i kul'turnaia antropologiya segodnia: Sbornik statei v chest' 65-letiiia S. Iu. Nekliudova i 40-letiiia ego nauchnoi deiatel'nosti* (pp. 341–363). RGGU. (In Russian).
- Levkievskaiia, E. E. (2013). Polesskie predstavleniia o khodiachem pokoinike [Polesie ideas about the walking dead man]. *Zhivaia starina*, 2013(1), 33–35. (In Russian).
- Lipatova, A. P. (2019). *Variativnost' legendy* [Variability of the legend]. Izdatel'skii tsentr RGGU. (In Russian).
- Lyons, J. (1977). *Semantics* (Vol. 2). Cambridge Univ. Press.

- Migunova, E. A. (2002). K voprosu o funktsii mifologicheskogo rasskaza [On the question of the function of a mythological story]. In A. G. Bobrov, I. F. Danilova, E. L. Madlevskaia, & E. V. Khvorost'ianova (Eds.). *Traditsionnye modeli v fol'klоре, literature, iskusstve: V chest' Natalii Mikhailovny Gerasimovoi* (pp. 243–252). Evropeiskii Dom. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2004). “Stsenarnye skhemy” zhizni i povestvovaniia [“Scenario schemes” of life and narration]. *Russkaia antropologicheskaia shkola: Trudy, 2004(2)*, 26–36. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2016). *Temy i variatsii* [Themes and variations]. Indrik. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2018). K chitateliu [To the reader]. *Fol'klor: struktura, tipologiya, semiotika, 1(1–2)*, 11–14. (In Russian).
- Paducheva, E. V. (1995). V. V. Vinogradov i nauka o iazyke khudozhestvennoi prozy [V. V. Vinogradov and the science of language of literary prose]. *Izvestia RAN. Ser. literaturny i iazyka, 54(3)*, 39–48. (In Russian).
- Paducheva, E. V. (1996). *Semanticheskie issledovaniia. Semantika vremeni i vida v russkom iazyke. Semantika narrativa* [Semantic research. Semantics of time and aspect in the Russian language. Semantics of narrative]. Iazyki russkoi kul'tury. (In Russian).
- Petrova, N. S., Khristoforova, O. B., & Sukhanova, M. S. (Eds.) (2020). *Antropologicheskii povorot v fol'klористике. Materialy XX Mezhdunarodnoi shkoly po fol'klористике i kul'turnoi antropologii* [Anthropological turn in folklore studies. Materials of the 20th International School of Folkloristics and Cultural Anthropology]. RGGU; Fond Mikhaila Prokhorova. (In Russian).
- Plungyan, V. A. (2018). Lingvistika v 21 veke: problemy, perspektivy, tochki rosta [Linguistics in the 21st century: Problems, prospects, points of growth]. *Slovo.ru: baltiiskii aktsent, 9(1)*, 7–12. (In Russian).
- Poseliagin, N. (2012). Antropologicheskii povorot v rossiiskikh gumanitarnykh naukakh [The anthropological turn in the Russian humanities]. *Novoe literaturnoe obozrenie, 2012(1)*, 27–36. (In Russian).
- Propp, V. Ia. (1998). *Poetika <fol'klora>* [Poetics <of folklore>] (A. N. Martynova, Ed.). Labirint. (In Russian).
- Rakhilina, E. V. (1989). O kontseptual'nom analize v leksikografii A. Vezhbitskoi [On conceptual analysis in the lexicography of A. Wierzbicka]. In R. M. Frumkina (Ed.). *Iazyk i kognitivnaia deiatel'nost'* (pp. 46–51). Nauka. (In Russian).
- Razumova, I. A. (2001). *Potaennoe znanie sovremennoi russkoi sem'i. Byt. Fol'klor. Istoriia* [Hidden knowledge of the modern Russian family. Everyday life. Folklore. History]. Indrik. (In Russian).
- Shevarenkova, Iu. M. (2003). Legendy-bylichki kak zhanrovaia raznovidnost' fol'klornoii legendy [Legends-bylichki (memorates) as a genre variety of folklore legend]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo, Ser. Filologiya, 2003(1)*, 52–57. (In Russian).
- Shevarenkova, Iu. M. (2004). *Issledovaniia v oblasti russkoi fol'klornoii legendy* [Research in the field of Russian folklore legend]. Rastr-NN. (In Russian).
- Tolstaya, S. M. (2010). *Semanticheskie kategorii iazyka kul'tury: Ocherki po slavianskoi etnolingvistike* [Semantic categories of the language of culture: Essays in Slavic ethnolinguistics]. LIBROKOM. (In Russian).
- Uspenskij, B. A. (2011). Deiksis i vtorychnyi semiozis v iazyke [Deixis and secondary semiosis in the language]. *Voprosy jazykoznanija, 2011(2)*, 3–30. (In Russian).
- Utekhin, I. (2006). Ustnye rasskazy o blokadnom opyte: svidetel'stva raznykh pokolenii [Oral stories about the Siege experience: Evidence from different generations]. *Antropologicheskii forum, 5*, 325–344. (In Russian).

- Veselova, I. S. (2003). Pragmatika ustnogo rasskaza [Pragmatics of oral story]. In A. F. Belousov, I. S. Veselova, & S. Yu. Neklyudov (Eds.). *Sovremennyi gorodskoi fol'klor* (pp. 234–244). RGGU. (In Russian).
- Veselova, I. S., & Stepanov, A. V. (2019). Opyt po rol'iam: pertsipient, konfident i drugie (kommunikativnye osnovy kompozitsii mifologicheskikh narrativov Russkogo Severa) [Experience by roles: Percipient, confidant and others (communicative foundations of the composition of mythological narratives of the Russian North)]. *Vestnik RGGU. Ser. Istorii. Filologiya. Kul'turologiia. Vostokovedenie*, 2019(4), 10–24. (In Russian).
- Vinogradova, L. N., & Levkievskaia, E. E. (Eds.) (2012). *Narodnaia demonologiia Poles'ia: Publikatsii tekstov v zapisiakh 80–90-kh godov XX veka* [Folk demonology of Polesye: Publications of texts recorded in the 80s–90s of the 20th century] (Vol. 2). Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi. (In Russian).
- Yugai, E. F. (2019). *Chelobitnaia na tot svet: vologodskie prichitanii v XX veke* [Supplication to the next world: Vologda lamentations in the 20th century]. Indrik. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Виктория Алексеевна Черванёва

*кандидат филологических наук
ведущий научный сотрудник, Центр
типологии и семиотики фольклора,
Российский государственный
гуманитарный университет
Россия, 125993, Москва, Миусская пл.,
д. 6*

Тел.: +7 (499) 973-43-54

*доцент, кафедра гуманитарных
дисциплин, Liberal Arts College,
Институт общественных наук,
Российская академия народного
хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 695-11-93*

✉ viktoriya-chervaneva@yandex.ru

Victoria A. Chervaneva

*Cand. Sci. (Philology)
Leading Researcher, Centre for Typological
and Semiotic Folklore Studies, Russian State
University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow,
Miusskaya Sq., 6*

Tel.: +7 (499) 973-43-54

*Associate Professor, Department of Humanities,
Liberal Arts College, Institute for Social
Sciences, The Russian Presidential
Academy of National Economy and Public
Administration*

*Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82*

Tel.: +7 (499) 695-11-93

✉ viktoriya-chervaneva@yandex.ru

Д. А. Трынкина

ORCID: 0000-0001-6432-204X

✉ wwwalo@iea.ras.ru

Институт этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Россия, Москва)

ВИКТОРИАНСКАЯ ЭВГЕМЕРИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ О ФЕЙРИ В БРИТАНСКОЙ И АМЕРИКАНСКОЙ ВИККЕ

Аннотация. В статье рассматривается функционирование викторианской теории о фейри как индигенном населении Британских островов в работах влиятельных викканских авторов из Великобритании и США. Делается вывод, что эвгемеризм для трактовки образа фейри и ведьм был первоначально заимствован из трудов Маргарет Мюррей, однако многие викканские авторы для посвященных фейри разделов своих книг обращались непосредственно к работам XIX в. из-за присущего последним романтизма и не в последнюю очередь для подтверждения своих воззрений научным авторитетом. Если в британской викке в продолжение традиции фольклористики фейри рассматривались как аборигенное население Британских островов, то американская викка показывает эволюцию эвгемеристической теории: она перестает быть научным конструктом и становится основой коллективной идентичности. В современной викке эвгемеризм в отношении фейри уходит в силу падения академического престижа самого метода и общей нацеленности виккан на иррациональное осмысление событий, однако идея о символическом происхождении некоторых викканских групп от «малого народца» сохраняется в рамках ритуалов инициации и сейчас.

Ключевые слова: неоязычество, неоведовство, викка, фейри, эвгемеризм, викторианская наука, фольклористика, Дэвид Мак-Ритчи, Маргарет Мюррей, Джеральд Гарднер, Виктор Андерсон, традиция Фери

Благодарности. Автор выражает искреннюю благодарность за помощь в работе над статьей доктору исторических наук В. А. Шнирельману, А. А. Власенко и М. А. Сорочкиной.

Для цитирования: Трынкина Д. А. Викторианская эвгемеристическая концепция о фейри в британской и американской викке // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 156–174. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-156-174>.

Статья поступила в редакцию 30 ноября 2020 г.

Принято к печати 2 января 2021 г.

D. A. Trynkina

ORCID: 0000-0001-6432-204X

✉ uwvalo@iea.ras.ru

*The RAS N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology
and Anthropology (Russia, Moscow)*

VICTORIAN “FAIRY EUHEMERISM” IN BRITISH AND AMERICAN WICCA

Abstract. This article discusses the transfer of the Victorian euhemeristic theory of fairies as the memory of the indigenous population of the British Isles (called by its main protagonist, David MacRitchie the “fairy euhemerism”) to the Pagan Witchcraft religion Wicca. The sources in use are the writings of the most influential Wicca authors in Great Britain and the USA. ‘Fairy euhemerism’ was adopted from the books of Margaret Murray, but many Wiccan authors also used Victorian folklore books for the vindication of euhemeristic theory, since Romanticism that characterizes nineteenth-century science was very dear to them. For Wiccan authors, unconscious of the paradigm shift, the nineteenth century sources still look like valuable sources to which they could refer. British Wicca authors were following contemporary folklore studies in their ideas of fairies as the aborigines of the British Isles, but in the writings of American Wiccans this Victorian conception evolved: it ceased to be a purely scientific construct and became a part of a collective identity. Today’s Wiccans have stopped using this euhemeristic interpretation mostly because of criticism of Murray’s ideas and the loss of her scientific authority, but this negligence can be also explained using Tanya Luhrmann’s framework. She showed that continued participation in Wiccan activities and exposure to narratives and interpretations that emphasized magical explanations pushed practitioners to interpret more of their own experiences as magically caused. In such a paradigm of irrationality the very rational Victorian idea couldn’t last long. Still, it can be seen in initiation rituals of the “Feri tradition” as the symbolic pedigree from the “wee folk”.

Keywords: Neo-Paganism, modern witchcraft, Wicca, fairies, euhemerism, Victorian studies, folklore studies, David MacRitchie, Margaret Murray, Gerald Gardner, Victor Anderson, the Feri tradition

Acknowledgements. The author is extremely grateful to V. A. Shnirelman, A. A. Vlasenko and M. A. Sorochkina: their help with this article cannot be overestimated.

To cite this article: Trynkina, D. A. (2021). Victorian “fairy euhemerism” in British and American Wicca. *Shagi / Steps*, 7(2), 156–174. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-156-174>.

Received November 30, 2020

Accepted January 2, 2021

В классическом труде об истории викки «Триумф луны» Рональда Хаттона [Hutton 1999] одним из факторов, повлиявших на возникновение этой неоязыческой религии, выступают работы викторианских фольклористов. Оставляя за рамками этой статьи интерпретацию Хаттоном достижений ученых XIX в., нужно отметить, что связь между виккой и трудами викторианских исследователей может прослеживаться на конкретных примерах. В данной статье речь пойдет об использовании викканскими идеологами эвгемеристической концепции о фейри как аборигенном населении Британии.

Эвгемеризм как метод анализа демонологических верований разрабатывался британскими фольклористами на протяжении XIX в. Изначально его применяли к представлениям о фейри и друидах, затем к пикси¹ и пиктам². Под влиянием коллег, изучавших скандинавскую мифологию, викторианские исследователи отождествили персонажей народной демонологии Британских островов с аборигенным населением Скандинавии — саамами. Пиком развития эвгемеристического метода являются труды Дэвида Мак-Ритчи, прежде всего «Свидетельство традиции» [MacRitchie 1890] и «Фианы, фейри и пикты» [MacRitchie 1893]. Он полагал, что пикты, саамы, финны и эскимосы являются потомками некой древней низкорослой расы с повышенным третичным волосатым покровом. Эта низкорослая раса когда-то являлась аборигенным населением всего мира, и именно ее представители стали прототипами персонажей низшей мифологии. Для доказательства своих построений Мак-Ритчи использовал сведения о шотландских мегалитических сооружениях Британии, в первую очередь о брохах — круглых в плане каменных постройках железного века, а также о так называемых жилищах пиктов — чашевидных курганах, характерных для Оркнейских островов, которые приравнивал к фольклорным холмам фейри. Их небольшой размер Мак-Ритчи объяснял низкорослостью строителей, не принимая при этом во внимание, что многие из построек, которые он описывал, не являлись жилыми домами как таковыми.

В трудах Мак-Ритчи отсутствовала критика источников, сами факты подобраны по принципу соответствия теории и порой совершенно вырваны из контекста, поэтому его идеи подверглись критике ведущих фольклористов, кельтологов и антропологов тайлоровской школы. Несмотря на это, эвгемеристическая теория в трактовке Мак-Ритчи продолжала появляться в различных фольклористических исследованиях, но настоящую вторую жизнь ей по-

¹ Пикси (pixy, pisky) — тип персонажей низшей мифологии, известный в графствах Девон, Корнуолл и Сомерсет.

² Пикты (Picts) — население северо-восточной Шотландии в поздний железный век и раннее Средневековье.

дарила Маргарет Мюррей, талантливый египтолог, обратившаяся к изучению феномена ведовства. Согласно концепции, разработанной Мюррей в книгах «Ведовской культ в Западной Европе» [Murray 1921] и «Бог ведьм» [Murray 1931], ведьмы являлись тайным сообществом, на протяжении столетий подерживавшим древний культ плодородия. Группы последователей этого культа назывались «ковены» и состояли из 13 человек каждая. Лидеры ковенов во время ритуалов переодевались в языческих божеств, Рогатого бога и Богиню, воплощая их, что, согласно эвгемеристической трактовке Мюррей, послужило основой для народных рассказов о встречах ведьм с Дьяволом и Королевой фейри, или Королевой Эльфхейма (Queen of Elphame).

Для подтверждения своей рискованной гипотезы Мюррей заимствует построения Мак-Ритчи и соотносит ведьм со сконструированной им аборигенной расой. Более того, Мюррей усовершенствовала концепцию Мак-Ритчи. Она указывает, что фейри, т. е. аборигенное низкорослое население Британских островов, были скотоводами; представления о полетах ведьм на метле она объясняет тем, что в землянках, где они жили, выход часто был через дымовое отверстие [Murray 1921: 8]; поверья о неминуемой смерти от поражения дротиком ведьмы или эльфа — тем, что на самом деле они использовали отравленное оружие [Murray 1931: Kindle locations 736–739]. Для подтверждения положения о низком росте аборигенов Британии Мюррей обращается к исследованию викторианского антрополога Джона Турнама, который еще в 1863 г. проводил раскопки в деревне Тилсхэд (графство Уилтшир), где обнаружил фрагментарные останки людей, которых счел принесенными в жертву на погребальном пиру некоего гэльского вождя. Поскольку останки сохранились очень плохо, он приблизительно оценил рост погребенных людей в 5 футов 5 дюймов [Thurnam 1865: 27–28], и эта цифра стала для Мюррей ориентиром в оценке роста представителей древнего населения Британских островов.

Эвгемеристические идеи в трактовке Мак-Ритчи — Мюррей вошли в труды Джеральда Гарднера, «отца-основателя» викки, и через его книгу «Ведовство сегодня» (1954) [Gardner 2002], заложившую основы этой неоязыческой религии, распространились среди многих ее течений.

Исследователи уделяли внимание эвгемеристической теории в викке, однако в обзорном формате и достаточно кратко. Так, эту теорию упоминает в своей книге Филип Хеселтон, биограф Гарднера, однако оставляет ее критику читателям, оговаривая, что подробно с ней не знаком [Heseltun 2012: 500]. Чэс Клифтон в исследовании викки в США останавливается на эвгемеристической трактовке фейри, но никак ее не комментирует и отсылает к книге Сабини Мальокко [Clifton 2006: 78]. Мальокко в своем блестящем исследовании роли фольклора в викке пересказывает общие места эвгемеристической парадигмы, но несколько путается, когда речь заходит об идеях Дэвида Мак-Ритчи, которые она называет «теорией о пигмеях»³. Далее она пишет, что «в “Свидетельстве традиции” он (Мак-Ритчи. — Д. Т.) попытался установить связь между европейскими фейри и такими циркумполярными арктическими народами, как лопари⁴ и эскимосы, которых он считал живыми примерами ранних индигенных

³ Сам Мак-Ритчи называл свою теорию «fairly euhemerism».

⁴ Мальокко использует именно устаревший термин «лопари» (the Lapps) вместо «самы» (the Sámi), очевидно, почерпнутый ею из викканских источников, авторы которых ориентировались на историографию XIX в.

рас Европы» [Magliocco 2004: 191]. Мальокко допускает здесь ошибку, схожую с той, что встречается в трудах викторианских фольклористов, критиковавших Мак-Ритчи. Сам он никогда не относил саамов и эскимосов к представителям описываемой им расы, считая их далекими потомками; ближе всего к описываемой им расе, по его мнению, стояли айны и русские крестьяне.

Попробуем обозначить несколько проблем. Каким образом викторианская теория о фейри как аборигенном населении Британских островов попала в труды викканских идеологов? Как можно охарактеризовать период использования этого эвгемеристического толкования природы фейри? В чем было его функциональное предназначение?

В качестве источниковой базы данной статьи были взяты труды викканских идеологов, заложившие основы викки как религии в целом или отдельных ее течений в Великобритании и США, — те, в которых была использована викторианская эвгемеристическая теория о фейри. Отметим, что труды российских виккан достаточно немногочисленны, и нам не удалось найти в них никаких оригинальных толкований природы фейри или других персонажей актуальной мифологии, не являющихся людьми.

Впервые в викканской литературе упоминание об эвгемеристической теории встречается в книге Джеральда Гарднера «Ведовство сегодня» [Gardner 2002]. Помимо прочего, Гарднер описал различные теории о развитии ведовства, включив в книгу и исторический материал. Многое он почерпнул у Маргарет Мюррей, которую он знал по крайней мере с 1939 г.: в его статье, вышедшей в этом году, Мюррей выступает в качестве одного из экспертов, определивших, что проданный Гарднеру артефакт действительно принадлежал известному охотнику на ведьм Мэттью Хопкинсу [Howard 2009: Kindle locations 188–189]. Более того, Маргарет Мюррей написала предисловие к «Ведовству сегодня»; это говорит как минимум о том, что идеи Гарднера были ей известны.

Информация об интересующей нас эвгемеристической теории помещена в пятой и шестой главах книги «Ведовство сегодня». Ядром концепции Гарднера является амальгамация идей Дэвида Мак-Ритчи и Маргарет Мюррей. Если от Мюррей Гарднер берет сам концептуальный базис, связывающий идеи аборигенной расы и ведовского культа, то Мак-Ритчи он, явно по наводке Мюррей, читал дополнительно, поскольку можно проследить пересказ некоторых положений, которые не появляются у Мюррей, но совершенно очевидно взяты у Мак-Ритчи.

Гарднер много пишет про брохи и другие постройки железного века, замечая, что по размеру они подходят только маленьким детям. Более того, он указывает, что в таких жилищах могли царить вечные сумерки, поскольку единственным источником света в них служило отверстие для выхода дыма, и это, по его мнению, отлично коррелирует с фольклорным описанием царства фейри. Идея о брохах как прообразе царства фейри взята у Мак-Ритчи, в свою очередь заимствовавшего ее у валлийского антиквара Питера Робертса (1760?–1819), который развивал эвгемеристические идеи на основе сведений о друидах. У Мак-Ритчи Гарднер заимствует оркнейский материал, а именно информацию о Мейсхау (Maeshowe, Maes Howe) — погребальном каирне и гробнице коридорного типа эпохи неолита на Мейнленде, самом большом

острове в Оркнейском архипелаге. К документальным сведениям, почерпнутым Гарднером у Мак-Ритчи, относятся и данные от оркнейского епископа Томаса Таллоха, в 1443 г. писавшего, что в IX в. на Оркнейских островах обитали два народа — *Pарае* и *Рети*, под которыми и Мак-Ритчи, и за ним Гарднер понимали католиков и пиктов. Более того, у Мак-Ритчи же взята и информация о тайных жилищах фианов или фейри (в такой связке они идут у Мак-Ритчи), которые грабили даны в IX столетии (Мак-Ритчи связывал жилища фианов и фейри с брохами и другими сооружениями железного века, доказывая, что их обитателями были именно фейри).

Зато идея о том, что ведьмы в фольклоре вылетают через дымовую трубу по той причине, что выходом из описанных выше жилищ служило отверстие для дыма, несмотря на мак-ритчевскую логику, взята у Мюррей. Точно так же Гарднер с удовольствием заимствует у Мюррей идею о том, что дротики эльфов и ведьм были отравлены, что и объясняет быстрое угасание раненной ими жертвы. И, очевидно, именно из книги Мюррей взята информация о том, что рост фейри не превышал пяти футов.

В оформлении эвгемеристической теории у Гарднера прослеживается влияние викторианской научной традиции: в XIX в. колониальные администраторы использовали эвгемеристическую концепцию для описания пигмеев — те признавались дожившими до современности представителями раннего палеолитического населения, более схожего с приматами, чем с людьми. Гарднер по примеру викторианских чиновников — полковника Роберта Гранта Халибёртона и капитана-комманданта Конго Гая Барроуза — дополняет в своей книге эвгемеристическую модель применительно к фейри через собственные знания о регионах, в которых он работал, — Малайзии, Центральной Африке, Цейлоне и Филиппинах. Саму книгу «Ведовство сегодня» Гарднер писал на острове Мэн, что позволило ему удачно дополнить главу о фейри сведениями из мэнского фольклора.

Риторика Гарднера также отсылает к викторианскому дискурсу. Он пишет буквально следующее: «Мне кажется, я часто могу опознать некоторых из их (фейри. — *Д. Т.*) потомков и сегодня, низких и коренастых, с очень широкими плечами и очень сильных» [Gardner 2002]. С одной стороны, это напоминает построения викторианских полицентристов, полагававших, что народы большей частью сохраняются в своем изначальном виде, и поэтому даже в XIX в., по их мнению, можно было легко различить потомков тех или иных рас древности (Мак-Ритчи, в целом не разделявший их идеи, именно в этом вопросе придерживался схожей позиции). С другой стороны, здесь можно обнаружить определенное сходство с тем, как идеи Дэвида Мак-Ритчи воспринимала викторианская публика: ее поражала сама возможность объяснения множества иррациональных фактов такой простой вещью, как действительное существование персонажей низшей мифологии в качестве представителей некой иной расы, скрытно проживавших длительное время рядом с основным населением. Эти представления проникли в художественную литературу — например, Джона Бакена (1875–1940), который в свой цикл произведений о Шотландии поместил рассказ «Ничья земля» (1890-е годы; см.: [Ritchie 1994: 24]). Его главный герой, мистер Грейвс, интересуется загадками пиктов и едет в Галлоуэй, дабы исследовать их холмы. После дня блужданий по холмам он вдруг видит расплывчатый силуэт, выступающий из тумана:

Оно было низким, приземистым и смуглым; вероятно, обнаженным, но так густо заросшим волосами, что производило впечатлением покрытого мехом. Оно появилось в поле моего зрения, не останавливаясь ни на секунду, и в его лице и глазах, казалось, скрывался древний мир мистерий и варварства, и это существо, подобное троллям, было настолько ужасным, что невозможно было выразить словами [Buchan 1902: 38].

Так Бакен описывает современного пикта.

Идея о том, что остатки доиндоевропейского населения могут существовать в Британии в наши дни, была использована в рассказах Артура Мейчена (1863–1947) «Красная рука» (1895) и «Сияющая пирамида» (1895).

Книга Гарднера во многом заложила основы для викки, в то же время во многих аспектах она была экспериментальной работой. Заимствование Гарднером концепции Мюррей, согласно которой ведьмы с древнейших времен следуют языческому культу, — это первая попытка ее использования для обоснования идеологии религиозного течения. В этом случае Гарднер нуждался не только в авторитете Мюррей, но и в любых возможных подтверждениях своей идеи в научных трудах, которые он мог найти. Эвгемеристическая теория о фейри становится одной из составляющих его концепции.

Если Гарднера можно назвать отцом-основателем викки, то титул матери чаще всего достается Дорин Валиенте, создавшей многие ритуалы современной викки, одной из основательниц «Языческого фронта» (позже «Языческого федерации») — организации, защищающей права неоязычников в Великобритании. Во второй книге Валиенте «Азбука ведовства» (1973) обсуждению природы фейри посвящен целый раздел. В его начале Валиенте указывает, что несколько авторов, включая Маргарет Мюррей, отстаивают теорию, согласно которой фейри были аборигенным населением Британских островов. Валиенте характеризует это население следующим образом:

...Эти низкорослые смуглые народы, вытесненные прибывающими с континента волнами кельтов, нашли убежище в отдаленных местах. Они жили в хижинах, крытых зеленым торфом, — эффективная форма камуфляжа, благодаря которой их жилища издали выглядели как холмы. Они страшились железного оружия своих захватчиков и бежали при одном виде его [Valiente 2018: Kindle location 2649].

Пока мы видим традиционные для викторианской теории черты. Боязнь железа у персонажей низшей мифологии связывается со страхом, который должно было испытывать перед ним население, не достигшее стадии железного века (источником этой идеи, которая вдохновила Мак-Ритчи на написание его труда, служит собрание шотландских легенд и сказок Дж. Ф. Кэмпбелла [Campbell: 1860–1862]⁵). У Мак-Ритчи Валиенте заимствует и идею, что холмы фейри называются так потому, что докельтское население жило в земляных жилищах. Далее Валиенте уже напрямую обращается к идеям Мюррей и пи-

⁵ Один из самых выдающихся шотландских фольклористов XIX в., который, по выражению Ричарда Дорсона, «был интеллектуалом, жившим среди умирающей культуры собственного народа» [Dorson 1968: 394].

шет, что это население использовало отравленные кремниевые дротики, однако отличает их от «эльфийских стрел» (*elf-bolts*)⁶, под которыми понимает «силы их (фейри. — Д. Т.) языческой магии, страшные и нечестивые чары (*glamorie*), которых боялись их завоеватели» [*Ibid.*: Kindle location 2654] (не очень понятно, почему Валиенте решила отделить кремниевые дротики, которыми якобы пользовались ведьмы, от их магической составляющей, «эльфийских стрел»). Она указывает, что в чертах фейри нет ничего сверхъестественного:

Все они могут относиться к людям другой расы, действительно низкорослым по сравнению с представителями основного населения, но не настолько миниатюрным, чтобы это исключало возможность вступать с ними в брак [*Ibid.*: Kindle location 2682].

Еще более интересным кажется следующий абзац. В нем Валиенте сообщает о неких смуглых низкорослых людях, которые, как она полагает, вплоть до XIX в. скрытно проживали в лесу Эшдаун (*Ashdown Forest*) в Сассексе. Эти люди сильно отличались от местного населения, легко передавали друг другу вести о чужаках, зашедших в лес, и не носили одежды. Валиенте называет их *yellow-bellies*, *pikeys* и *didikais*. Первый из этих терминов является прозвищем местных углежогов, а *pikeys* и *didikais* функционируют как наименования цыган с некоторым расистским оттенком, Валиенте же применяет их к сконструированному ею народу.

Поскольку информация об этом низкорослом лесном народе отсутствует во всех известных автору данной статьи фольклорных сборниках Сассекса, в качестве гипотезы можно высказать идею, что источником соответствующей легенды стало сообщение британского режиссера и мистика Сесила Уильямсона (1909–1999), проживавшего в Сассексе и собиравшего местный фольклор⁷. В получивших немалую известность интервью для СМИ он утверждал, что в 1941 г. участвовал в подготовке операции «Омела» (*Operation Mistletoe*), проведенной МИ-6⁸ в том самом сассекском лесу Эшдаун; по его словам, операция заключалась в том, чтобы силами военных провести костюмированный ритуал проклятия Адольфа Гитлера, слухи о котором должны были заставить паниковать нацистских лидеров [*Howard* 2009: Kindle location 441–459]. Уильямсон был известен своими грандиозными и противоречивыми заявлениями и в данном случае вполне мог создать на основе местного фольклора отвечающую духу времени эвгемеристическую легенду, которой затем поделился с Дорин Валиенте, активно поддерживавшей с ним переписку.

Валиенте обращается к историческим источникам, среди которых описания ведовских процессов в «Письмах о демонологии и колдовстве» Вальтера Скотта⁹, рассказ Гервасия Тильберийского о крестьянине, попавшем через пещеру в

⁶ Название палеолитических кремневых наконечников, связываемых в Шотландии с колдовством фейри, эльфов и ведьм.

⁷ Именно ему Валиенте впервые написала о своем интересе к ведовству, и это письмо Уильямсон переслал Гарднеру.

⁸ Секретная разведывательная служба МИД Великобритании.

⁹ Интересно, что в том же произведении содержится эвгемеристическое толкование карликов из скандинавской мифологии (*duergar*), которых Скотт считал «низкорослыми представителями лапландской, латышской и финской наций» [*Scott* 1830: 120].

мир фейри, взятый из эссе Томаса Райта [Wright 1846: 273], рассказ о зеленых детях из деревни Вулпит из «Истории Англии» (*Historia rerum Anglicarum*) Уильяма Ньюбургского, а также книга Роберта Кирка (1644–1692) «Тайное содружество». Последние три источника заставляют Валиенте утверждать, что

...вера в фейри состоит из нескольких составляющих (factors): духи природы, чье присутствие иногда можно почувствовать, но которые обычно присутствуют в этом мире невидимо для людей; души умерших язычников, выбравших третий путь, который королева фейри показала Томасу Рифмачу, «the road to fair Elfland»¹⁰, вдали от христианского рая или христианского ада; и народные воспоминания об аборигенных расах, сейчас полностью исчезнувших. Можно также назвать четвертую составляющую — это очень старая и, вероятно, распространенная по всему миру вера в скрытую страну или в нижний мир (underworld), который находится в недрах земли [Valiente 2018: 2764].

В качестве доказательства многоплановости веры в фейри Валиенте приводит пример с «Королевой Эльфхейма», которую она вслед за Мюррей считает главой исторических шотландских ковенен. По ее мнению, у средневековых авторов языческие боги легко превратились в правителей фейри, а поскольку высшая жрица ковена во время ритуалов воплощала богиню, то сложно понять, где в том или ином источнике идет речь о смертной женщине, а где — о таинственной леди, явившейся Томасу Рифмачу.

Подобная трактовка скорее пытается уложить в прокрустово ложе эвгемеризма все остальные аспекты веры в фейри. Более того, сама Валиенте несколько раз указывает, что народ, благодаря которому возникли соответствующие верования, был смуглым и низкорослым, т. е. использует самую слабую часть концепции Мак-Ритчи, раскритикованную еще его современниками. Вероятно, Валиенте была знакома только с той моделью эвгемеристической теории, которую использовала Мюррей. Тем не менее из всех викканских авторов Дорин Валиенте предприняла наиболее глубокий разбор феномена фейри, не в последнюю очередь за счет привлечения источников и историографии, хотя последняя ограничивается только XIX веком.

Особая любовь к исследованиям XIX столетия проявляется во многих трудах виккан. Как отмечает Сабина Мальокко, современные ведьмы обращаются к литературе по фольклористике и антропологии для конструирования аутентичности собственных практик, при этом в своих построениях отрицая авторитет научного знания. Мальокко приводит высказывание Дона Фрю (Don Frew)¹¹, согласно которому многие виккане используют работы фольклористов

¹⁰ Бежит, петляя, меж болот
Дорожка третья, как змея,
Она в Эльфландию ведет,
Где скоро будем ты да я.

(Баллада «Томас Рифмач», пер. С. Я. Маршака).

¹¹ Дональд Хадсон Фрю — викканский активист и публицист, занимающийся налаживанием интерконфессионального диалога, верховный жрец ковена Трисмегистон (Сан-Франциско, Калифорния).

и антропологов XIX в., так как романтизм, присущий авторам этого столетия, хорошо согласуется с их собственным мировоззрением; однако современная наука уже не столь интересна ведьмам [Magliocco 2004: 54–55].

Подобную же стратегию можно увидеть в книге Реймонда Бакленда, известного в первую очередь переносом викки в США в 1960-е годы — после того, как он был инициирован в Шотландии. Бакленд написал около 50 книг о викке, спиритизме и оккультизме, а в изданной в 2005 г. «Книге духов» [Buckland 2005] посвятил описанию эвгемеристической теории целый раздел под названием «Фейри». В сопровождающем этот раздел библиографическом списке значатся еще две книги Бакленда, 1995 и 2002 гг., в которых эта концепция раскрывалась, но не так полно.

Раздел «Фейри» представляет собой череду цитат, однако в ряде случаев их авторы не обозначены. Абзац, помещенный сразу после введения, является пространной цитатой из вышеупомянутой книги Джона Кэмпбелла [Campbell: 1860–1862]. Кэмпбелл многое сделал для развития эвгемеристического метода в викторианскую эпоху, не в последнюю очередь благодаря своему путешествию в Лапландию, что дало ему возможность соотнести саамскую коту¹² с холмом фейри и отождествить пиктов, которые в XIX в. считались аборигенным населением Британских островов, с саамами. Эти выводы Кэмпбелла Бакленд пересказывает в разделе о фейри без упоминания его имени, что придает им оттенок универсальности:

...Одной из теорий об идентичности фейри является та, по которой они были народом, оставшимся в истории как пикты. Пикты были той же самой расы, что и лопари (the Lapps)¹³ [Buckland 2005: 138].

Помимо Кэмпбелла, Бакленд традиционно для викканских авторов пересказывает аргументацию Мак-Ритчи также без упоминания его имени. В следующем за цитатой из Кэмпбелла абзаце речь идет о неких «карликах острова Йессо¹⁴» (dwarfs of Yesso). Именно в такой формулировке это выражение используется в книге Мак-Ритчи «Фианы, фейри и пикты» [MacRitchie 1893], которая представляла собой историографический обзор эвгемеристического подхода. Под «карликами» имеются в виду коропокгуру — персонажи айнского фольклора, образ которых, по мнению некоторых исследователей, сложился под влиянием воспоминаний о доайнском населении. От Мак-Ритчи к Бакленду традиционно пришли и рассуждения о брохах как домах пиктов, от Гарднера — отрывок о Рарае и Рети, живших на Оркнейских островах в IX столетии.

Для доказательства эвгемеристического постулата о том, что фейри выглядели и вели себя как люди, Бакленд использует данные ведовских процессов. Часть цитат из источников он заимствует из книги Джорджа Киттреджа «Ведовство в Старой и Новой Англии» (1929), часть — из «Писем о демонологии и колдовстве» Вальтера Скотта (1830), часть — из книг Мюррей. Остальные

¹² Кота — традиционное жилище саамов, двускатная каркасная постройка, крытая дровесной корой и дерном.

¹³ Снова используется именно этот устаревший термин историографии XIX в.

¹⁴ Название острова Хоккайдо до реставрации Мэйдзи (1868–1899).

цитаты приводятся сразу во многих работах, и сложно однозначно сказать, откуда он мог их заимствовать. Бакленд завершает свой обзор источников цитированием «Истории северных народов» Олауса Магнуса (1555).

У Мюррей Бакленд заимствует идею о том, что, поскольку в одной из сцен «Виндзорских насмешниц» Шекспира Анна Пейдж одета как фея, и все верят, что она фея, это якобы подтверждает, что феи ничем не отличались от людей. Далее следует абзац, в котором снова пересказывается эвгемеристическая концепция, на этот раз по книге известной британской фольклористки Кристины Хол «Ведовство в Англии» (1947), написанной под влиянием идей Мюррей. Впрочем, имя последней Бакленд нигде не упоминает: вероятно, в 2005 г. оно уже не могло служить источником академического престижа, поэтому Бакленд не цитирует Мюррей напрямую, а ссылается на исследовательницу, пересказавшую ее идеи. Скорее всего, Бакленд был отлично осведомлен о маргинальном статусе Мак-Ритчи и Мюррей; вызывает вопрос, однако, почему он не приводит ссылок не только на них, но и на Гарднера, у которого он заимствует эвгемеристическую концепцию, как и прочие викканские авторы. Раздел «Феи» Бакленд завершает наблюдением, что многие сейчас смешивают духов природы (*spirits of nature*) и феи, хотя на самом деле это не одно и то же.

Возвращаясь к замечанию Малькоко об использовании в викике литературы XIX в., следует также отметить, что рассмотренные выше британские викикане использовали не просто литературу XIX в., а в основном те труды, которые Мак-Ритчи поместил в книгу «Фианы, феи и пикты» (1893), представляющую собой обзор работ, авторов которых он считал своими предшественниками в разработке эвгемеристической теории.

Перенесенная из Великобритании в США вместе с основными постулатами викики, эвгемеристическая теория о феях активно развивалась американскими авторами с 1970-х годов.

Стархоук (Starhawk), теоретик феминистического направления в неоязычестве и экофеминизме и, пожалуй, самая известная из американских ведьм, в своем бестселлере «Спиральный танец» (*The Spiral Dance*, 1979) не единожды ссылается на первую книгу Маргарет Мюррей. Она пишет, что аборигенная раса, поклонявшаяся Великой Богине, в бронзовом веке была завоевана индоевропейскими народами:

Боги Войны вытеснили народ Богини из плодородных земель и прекрасных храмов в холмы и горы, где они стали известны как сиды (*Sidhe*)¹⁵, пикты, или пикси, малый народец (*the Fair Folk*)¹⁶ или феи [Starhawk 1999: 28].

Это перечисление терминов явно было взято Стархоук у Мак-Ритчи, с его концепцией, отождествляющей финнов, фианов¹⁷, фей, сидов и пиктов. Мюррей не писала ни о ситах, ни о пикси.

¹⁵ Название класса персонажей ирландской и шотландской низшей мифологии, сродни феям и эльфам.

¹⁶ Традиционный эвфемизм для фей.

¹⁷ Персонажи ирландской мифологии, воины, охранявшие верховного короля Ирландии.

Стархоук описывает эту аборигенную расу так: «фейри, выпасавшие скот на каменистых холмах и жившие в покрытых торфом круглых хижинах, сохранили Древнюю религию» [Ibid.: 29]. Скотоводство как занятие фейри в рамках эвгемеристической концепции было введено Мюррей в книге «Бог ведьм», а круглые хижины — это отсылка именно к ассоциации Мюррей неолитических жилищ и холмов фейри, которые она описывает следующим образом: «жилище имеет круглую форму, частью утоплено в землю и покрыто торфом, на котором растут кусты» [Murray 1931: Kindle location 593]. От Мюррей же идет и использование термина «Королева Эльфхейма» (Queen of Elphame), ср.: «матери кланов, которых называли “Королевами Эльфхейма”, что означало Страну эльфов (Elfland), возглавляли ковенны...» [Ibid.: 29].

Сама Стархоук была инициирована в особую традицию викки, популярную и сейчас, — «Традицию Фери» (the Feri Tradition). Ее основателем был Виктор Андерсон, слепой музыкант. Вместе с супругой Корой Андерсон в 1960-е годы он основал ковен, спустя 13 лет после этого вышла книга (авторства Кору), в которой излагаются основы их традиции [Anderson 2010].

Основная часть книги начинается с прояснения терминов. Кора Андерсон пишет, что их традиция ранее называлась *Вичия* («*Vicia*, pronounced as in Italian» [Ibid.: 4]), а слово это происходит «из языка маленьких худощавых темнокожих людей, с которыми Виктор связан кровными узами. Это слово — источник слов “вика” (Wicca) и “ведьма” (Witch)» [Ibid.: 5]. Таким образом, Кора Андерсон претендует на превосходство их традиции перед гарднеровской, не в последнюю очередь упирая на то, что ее муж сам происходит от фейри. Кто такие фейри?

Оно (слово «фейри». — Д. Т.) изначально применялось к расе очень низких худощавых темнокожих людей, которые пришли из Африки десять тысяч лет назад или даже раньше. Они расселились по миру и достигли самых отдаленных мест, таких как Япония, Сибирь и Россия. Менехунэ (Menekhune) Гавайских и других тихоокеанских островов относятся к той же расе, что малый народец Ирландии и других кельтских стран. «Фейри» (fairÿ) изначально произносилось как «фери» (feri), что означает «нечто магическое» [Ibid.: 5].

Ближе к середине книги Андерсон дает дополнительные сведения об этих низкорослых людях:

...Задолго до того, как были построены египетские пирамиды, существовало королевство, которое называлось Федерация Сонге (Songe Federation). Его религией было вуду <...> Эти очень маленькие темнокожие люди, с которыми связан Виктор, считали его своей родиной. Какой бы цвета ни была их кожа изначально, когда они расселились по планете, они были уже довольно бледными. Они относятся к той же расе, которая живет в Ирландии и на островах южной части Тихого океана. То, что сейчас называется религией Фери, несет в себе гораздо больше от вуду и сантерии, чем от «пути белого человека». Тот, кто с этим не согласен, пусть съездит в леса Финляндии, где прекрасные белокожие люди все еще следуют этой вере [Ibid.: 27–28].

Таким образом, концепция низкорослой расы, населявшей весь мир, с викторианской эпохи претерпела определенную эволюцию. Чэс Клифтон неоднократно упоминал, что в викканской конструируемой идентичности кто-то из предков последователей этой неоязыческой религии, чаще всего бабушка, обязательно становится ведьмой. Установка Маргарет Мюррей на то, что ведьмы — это феири, позволяет викканам ассоциировать себя с эвгемеризированными демонологическими персонажами, и здесь речь идет уже не просто о бабушке, которая слыла знахаркой, а о кровных узлах с древним населением земного шара.

Любопытно, что в этом утверждении все еще звучит голос Мак-Ритчи — в числе мест, где отметились те самые низкорослые люди, упомянуты «Япония, Сибирь и Россия». В случае с Японией речь идет об айнах, а в случае с Сибирью и Россией — о русских крестьянах, у которых, как полагал Мак-Ритчи, все еще можно найти черты, свойственные его древней аборигенной расе. Упоминание же Финляндии безусловно отсылает к саамам, чья религия уподобляется афро-атлантическим культам — вуду и сантерии.

Интересным аргументом является появление среди персонажей, подходящих под описание этой расы, менехунэ. Если рассматривать эволюцию викторианской эвгемеристической концепции, то Кора Андерсон привела полноценный аргумент для ее расширения. Менехунэ — это персонажи низшей мифологии жителей Гавайских островов, которые отличаются низким ростом, считаются строителями хеиау (святилищ) и аборигенами островов. Как отмечает фольклористка Кэтрин Луомала, последняя идея восходит к работам исследователей конца XIX — первой половины XX в., реконструировавших космогонические мифы через призму христианства, во многом в рамках викторианских методов. В этом ряду стоит толкование мифов Якобом Гриммом и Фридрихом Максом Мюллером: «...восприятие мифа о Кумухонуа (первом человеке. — Д. Т.) как свидетельства того, что менехунэ были первопоселенцами Гавайев, основывается на убеждении, что народные традиции могут служить достоверными источниками исторических событий, если изъять из них христианские европейские события и имена, примирить разночтения, убрать сверхъестественные элементы и интерпретировать метафоры, сравнения и другие фигуры речи в буквальном смысле» [Luomala 2013: 45]. В конечном итоге она пишет, что свидетельства об индигенности менехунэ имеют то же фольклорное происхождение, что и рассказы об их невидимости или росте в два фута (т. е. 60,96 см), таким образом изящно решая проблему критики эвгемеристической теории на гавайском материале.

Сам Виктор Андерсон, основатель «Традиции Фери» (Feri tradition), написал небольшое эссе «Пиктские воззрения о Старой религии» (Some Pictish Views on the Old Religion, вошло в [Anderson, Anderson 2012]), которое является своеобразной квинтэссенцией его взглядов и, что важнее, принадлежит именно его перу, так как основную для его традиции книгу, которую мы рассмотрели выше, написала его супруга¹⁸.

¹⁸ После Андерсона остались ученики, собравшие материалы из заметок и писем для нескольких брошюр, но их немного: большинство его произведений имеют стихотворную форму.

По мнению Андерсона, Ремесло (the Craft; под этим словом подразумевается вся совокупность течений неоведовства) находится под слишком сильным влиянием кельтской традиции, а также некоего пуританского начала [Anderson, Anderson 2012: 3]. Этому он противопоставляет свою собственную традицию, которую называет «фейри или пиктской», очевидно, не считая пиктов одним из кельтских племен. Их происхождение он объясняет следующим образом, ссылаясь на сообщение некой «греческой ведьмы»:

...Первой и величайшей цивилизацией нашей планеты были «Матери» (the Mothers) <...> раса прекрасных женщин с белоснежной кожей, голубыми или сине-зелеными глазами и рыжевато-золотистыми волосами <...> они размножились партеногенезом. <...> «Матери» были синекожими, и на самом деле они были прародительницами тех почти забытых людей, малого народца (the Wee Folk), разделившегося затем на мужчин и женщин [Ibid.: 6].

Сейчас представители «расы фейри», пишет Андерсон, разбросаны по всему миру [Ibid.: 7]. Он утверждает, что его Ремесло «изначально происходит от малого народца Шотландии и Ирландии» [Ibid.: 8], и это интересно резонирует с описанием его собственного происхождения в одном из писем: «...я родился в Клейтоне, Нью-Мексико. Большею частью у меня ирландские и испанские корни, отчасти индейские и полинезийские» [Ibid.: 43]. Несколько раз в своих письмах Виктор подчеркивает близость его традиции к неевропейским практикам:

Между пиктским ведовством и вуду много схожего <...> Пикты по происхождению уверены в том, что нашей прародиной была Мать Африка <...> Удивительная правда состоит в том, что Дамбала и Аида (божества религии вуду. — Д. Т.) — это офидические формы Крома и Мари у низкорослых смуглых аборигенов Шотландии, Ирландии и древних Британских островов [Ibid.: 39, 41].

Виктор Андерсон неоднократно подчеркивает отличие своего течения викки от «белых ведьм»¹⁹, отсюда идея о происхождении пиктов (и его самого!) из Африки. Для него пикты и фейри — это одна из первых человеческих рас, которая появилась на африканском континенте, а затем заселила почти весь земной шар. Любопытно, что это буквальное отражение воззрений Мак-Ритчи о некой древней расе, аборигенном населении всего мира: но если для последнего это была научная теория, то здесь мы имеем дело с конструированием собственной идентичности. Для Мак-Ритчи описываемая им раса оставалась загадкой, для Виктора Андерсона и его последователей — уже нет: Андерсон неоднократно указывает, что пикты — это коллективная идентичность, а его последователи считают себя представителями того самого народа, который викторианские фольклористы сконструировали для объяснения феномена народной демонологии.

¹⁹ Так Виктор Андерсон обозначал большинство последователей викки, которые в Великобритании и США относились к белому населению.

Одним из самых известных современных популяризаторов фейри-ведовства можно назвать Сторма Фейривулфа (Storm Faerywolf), который был иницирован в «Традицию Фери» в 2002 г.²⁰ (уже после смерти Виктора Андерсона) и не так давно основал собственный ковен «BlueRose», на сайте²¹ которого предлагается за определенную плату пройти курс работы с фейри в ведовской традиции. Во введении ко своей второй книге «Заповедные тайны фейри-ведовства» (2018) Фейривулф, описывая инициацию в ковен, упоминает некий «секретный ритуал, который передает уникальный поток энергии, определяющий наше Ремесло (the Craft), — Сила Фейри (the Faery Power) — и поэтически помечает нового адепта как происходящего по расе от малого народца» [Storm Faerywolf 2020: 2]. В первой же своей книге Фейривулф прописывает мифическую историю «Традиции Фери»:

... Согласно устной традиции, наш линидж происходит от расы магических существ, которые населяли землю, от смешанного потомства человечества и божественных потусторонних созданий, которые известны нам как Хранители (Guardians or Watchers). Эти Хранители описаны в традициях многих древних культур: они явились на землю из-за звезд и принесли с собой великое знание, которое использовали, чтобы научить человечество цивилизации, науке, косметике (cosmetics), военному делу, математике и волшебству [Storm Faerywolf 2017: Kindle location 474].

Этих персонажей Фейривулф ассоциирует с библейскими нефилимами. Таким образом, здесь мы видим уже синкретическую традицию: ритуал маркирует преемственность посвященных в «Традицию Фери» по отношению к некой расе «малого народца», однако эта раса уже становится нечеловеческой, и само наполнение термина «малый народец» кардинальным образом меняется.

Кто такие фейри по мнению самого Фейривулфа? Он дает следующее определение:

... Фейри (the Faе) — это могущественная потусторонняя раса существ, которые неразрывно связаны с таинствами природы и истоками самого Ведовства «...» Слово «фейри» (Fairy) происходит от устаревших терминов, означавших «чары, магия, ведовство, волшебство» (enchantment, magic, Witchcraft, sorcery), а также «судьба» (fate); это показывает, что фейри — нечто большее, чем просто место, вид, народ или культура, и происходит от чего-то более первобытного — от истоков магии как таковой [Ibid.: Kindle location 399].

Подобных же взглядов придерживается Морган Даймлер, еще одна известная популяризатор фейри-ведовства. Даймлер характеризует фейри так:

²⁰ См.: <https://faerywolf.com/bio>.

²¹ <https://www.themysticdreamacademy.com/bluerose>.

Фейри — это всеобъемлющее обозначение для потусторонних существ, за исключением ангелов и демонов, обычно также исключаящее призраки людей, хотя люди могут находиться среди фейри <...> Фейри существовали еще до людей, и обычно они гораздо могущественнее, чем люди, поэтому важно завоевать их расположение [Daimler 2014: 4].

В целом здесь можно говорить о классическом определении фейри, когда этот термин используется в качестве зонтичного. Ср., например, определение которое дает Кэтрин Бриггс в своей популярной «Энциклопедии фейри»: «...более общее значение этого слова распространяется на всю область сверхъестественного, кроме тех областей, на которые претендуют ангелы, демоны и привидения» [Briggs 1976: xi]. Фейри у Даймлер в большинстве своем по функциям похожи на богов, а роль последних у нее исполняют «Леди Зеленого Леса», «Лорд Лесной Чащи», «Охотник» и «Королева Ветра» — образы, явно вдохновленные персонажами известного британского иллюстратора Брайана Фрауда (см., например: [Froud 2000; 2010]), которых он, однако, также причислял к фейри.

Подводя итоги, нужно отметить, что самые известные викканские труды, где появляется эвгемеристическая теория, можно отнести к 1950–1970-м годам. Бакленд в этом плане выступает скорее как исключение, хотя нужно помнить, что его представление о викке также формировалось именно в эти годы, и рассмотренная в статье «Книга духов» — это одно из его последних произведений. Чэс Клифтон указывает, что в это время в викке активно функционировала гарднерианская модель [Clifton 2006: 132]. Как мы видим, фейри в ней выступают в качестве заимствования из концепции Мюррей. Викканские авторы развивают модель Мюррей, используя также другие научные труды, но ограничиваясь практически лишь XIX столетием, что достаточно любопытно, так как в британской фольклористике эвгемеризм был одним из методов анализа происхождения персонажей народной демонологии по крайней мере до 1960-х годов.

Марго Адлер пишет, что многие неоязычники не получили профильного образования, и цитирует знакомого ей жреца, называвшего их «“археологами с грязными руками”, которые выкапывают интересные факты, “учеными без степеней”» [Adler 2006: 55]. Нам кажется, это замечание хорошо ложится в объяснительную модель викторианской эвгемеристической теории. Как и Маргарет Мюррей, которая была египтологом и занялась анализом ведовских процессов без должной подготовки, сегодняшних ведьм интересуют только исторические факты сами по себе, вне научной традиции и вне сложившихся паттернов работы с этими фактами. Не имея соответствующего образования и не зная методов работы с фольклорным материалом, виккане интерпретируют их в рамках собственных воззрений. Научные трактовки в данном случае играют второстепенную роль, выступая своего рода «опорным мостиком» в конструируемой дихотомии «наука — магия», и роль их заключается в подтверждении неоязыческой системы верований. Этим и объясняется интерес к науке XIX в. — помимо романтизма и присущего ученым XIX в. примордиализма, здесь играет важную роль также непонимание, что научные методы постоянно совершенствуются, а авторитет ученых XIX в. может считаться еще весомее из-за своей «древности».

После 1970-х годов эвгемеристическая теория в британской викке исчезает, что связано, вероятнее всего, с критикой идеи Маргарет Мюррей и в целом эволюционистского подхода. Тогда же были написаны труды историков Алана Мак-Фарлейна и Кита Томаса [Macfarlane 1970; Thomas 1971], которые предложили более удачные объяснения феномена ведовства и охоты на ведьм, основываясь на работах социальных антропологов (в том числе, например, Мэри Дуглас), и сами идеи Мюррей уходят в прошлое, а вместе с этим и ее научный авторитет, их освящавший. Тем не менее в американской викке существует любопытный синкретический вариант, в рамках которого признается происхождение посвященных в «Традицию Фери» от «малого народа», однако в настоящее время под этим названием подразумевается не реально существовавший эвгемеризированный народ, а магические создания. Определенное значение на эту трансформацию оказала и массовая культура: образ фейри играет большую роль в изобразительном искусстве, в литературе, в музыке и в кинематографе. В современной художественной литературе фейри продолжают существовать в видоизмененном, но все еще узнаваемом виде в творчестве целого ряда выдающихся англоязычных писателей: Урсулы ле Гуин («Мир Роканнона», 1966), Клиффорда Саймака («Заповедник гоблинов», 1968) и особенно в произведениях Дж. Р. Р. Толкиена («Хоббит», 1937; «Властелин колец», 1954–1955). В частности, нельзя не заметить общие черты у эвгемеризированных фейри и толкиеновских хоббитов — низкорослых персонажей с повышенным третичным волосатым покровом, живущих в подземных жилищах.

Идеи Мюррей о ведьмах остались в викке как базис, а их эвгемеристическая составляющая, связанная с представлениями о фейри, становится уже избыточной надстройкой. Более того, если брать во внимание модель Тани Лурманн, подразумевающую викканское иррациональное переосмысление событий благодаря социальному окружению²², то кажется логичным, что в условиях преобладания в викке иррационального такая рационалистическая идея о сверхъестественных персонажах не могла долго сохраняться.

References

- Adler, M. (2006). *Drawing down the Moon: Witches, Druids, Goddess-worshippers, and other Pagans in America*. Penguin Publishing Group. Kindle ed.
- Anderson, C. (2010). *Fifty years in the Feri tradition*. Harpy Books.
- Anderson, V., & Anderson, C. (2012). *The heart of the initiate: Feri lessons*. Harpy Books.
- Briggs, K. (1976). *A dictionary of Fairies: Hobgoblins, Brownies, Bogies, and other supernatural creatures*. Pantheon Books.

²² Тания Лурманн в книге «Убедительность ведовского ремесла» (1989) доказывает, что современные ведьмы, зачастую имеющие высшее образование и принадлежащие к среднему классу, начинают верить в магию через так называемый интерпретационный дрейф (interpretive drift). Постоянная вовлеченность в дела ковена и приобщение к нарративам его участников заставляют неопитов искать магические причины событий их собственной жизни [Luhmann 1994: 335 ff.].

- Buchan, O. (1902). *The Watcher by the Threshold and other tales*. William Blackwood and Sons.
- Buckland, R. (2005). *The spirit book: The encyclopedia of clairvoyance, channeling, and spirit communication*. Visible Ink Press.
- Campbell, J. F. (1860–1862). *Popular tales of the West Highlands* (4 Vols.). Edmonston and Douglas.
- Clifton, Ch. S. (2006). *Her hidden children: The rise of Wicca and Paganism in America*. AltaMira Press.
- Daimler, D. (2014). *Fairy witchcraft: A Neopagan's guide to the Celtic Fairy faith*. Moon Books.
- Dorson, R. M. (1968). *British folklorists: A history*. The Univ. of Chicago Press.
- Froud, B. (2000). *The Faeries' oracle*. Fireside.
- Froud B., & Froud W. (2010). *The heart of Faerie oracle*. Abrams.
- Gardner, G. (2002). *Witchcraft today*. [Scanned: 2002]. <http://shadow-craft.synthasite.com/resources/Witchcraft%20Today.pdf>.
- Heselton, Ph. (2012). *WITCHFATHER: From witch cult to Wicca, (Vol. 2) A life of Gerald Gardner*. Thoth Publications. Kindle ed.
- Howard, M. (2009). *Modern Wicca: A history from Gerald Gardner to the present*. Llewellyn Publications. Kindle ed.
- Hutton, R. (1999). *The triumph of the Moon: A history of modern pagan witchcraft*. Oxford Univ. Press.
- Luhrmann, T. M. (1994). *Persuasions of the witch's craft: Ritual magic in contemporary England*. Picador.
- Luomala, K. (2013). *The Menehune of Polynesia and other mythical little people of Oceania*. Coachwhip Publications.
- Macfarlane, A. (1970). *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A regional and comparative study*. Harper & Row.
- MacRitchie, D. (1890) *The testimony of tradition*. Kegan Paul; Trench, Trübner & Co.
- MacRitchie, D. (1893). *Fians, Fairies and Picts*. Kegan Paul; Trench, Trübner & Co.
- Magliocco, S. (2004). *Witching culture: Folklore and Neo-Paganism in America*. Univ. of Pennsylvania Press. Kindle ed.
- Murray, M. A. (1921). *The witch-cult in Western Europe: A study in anthropology*. BookMasters. Kindle ed.
- Murray, M. A. (1931). *The god of the witches*. BookMasters. Kindle ed.
- Ritchie, A. (1994). *Perceptions of the Picts: From Eumenius to John Buchan*. Groam House Museum.
- Scott, W. (1830). *Letters on demonology and witchcraft*. John Murray.
- Starhawk (1999). *The spiral dance: A rebirth of the ancient religion of the Goddess* (20th anniversary ed.). HarperOne. Kindle ed.
- Storm Faerywolf (2017). *Betwixt and between: Exploring the Faery tradition of witchcraft*. Llewellyn Worldwide. Kindle ed.
- Storm Faerywolf (2020). *Forbidden mysteries of Faery witchcraft*. Llewellyn Worldwide.
- Thomas, K. (1971). *Religion and the decline of magic: Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England*. Weidenfeld and Nicolson.
- Thurnam, J. (1865). *On the two principal forms of ancient British and Gaulish skulls: In two parts, with tables of measurements*. Printed by T. Richards.

- Valiente, D. (2018). *An ABC of witchcraft: Past and present*. Crowood. Kindle ed.
- Wright, Th. (1846). On the national fairy mythology of England. In Th. Wright. *Essays on subjects connected with the literature, popular superstitions, and history of England in the Middle Ages* (Vol. 1, pp. 258–282). Russell Smith.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Дарья Александровна Трынкина

кандидат исторических наук
старший научный сотрудник,
Институт этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр-т,
д. 32а
Тел.: +7 (495) 938-00-19
✉ uwwalo@iea.ras.ru

Daria A. Trynkina

Cand. Sci. (History)
Senior Researcher;
The RAS N. N. Miklukho-Maklay Institute
of Ethnology and Anthropology
Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospekt,
32A
Tel.: +7 (495) 938-00-19
✉ uwwalo@iea.ras.ru

Д. А. Бочков

ORCID: 0000-0003-3228-0708

✉ bochkoff12@yandex.ru

Центрально-Европейский университет (Австрия, Вена)

ТЕХНОГРАФИЯ ВМЕСТО ЭТНОГРАФИИ? БИОИНДУСТРИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ ЭЛЕКТРИЧКИ, или ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕПЛЕТЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ И НЕЧЕЛОВЕЧЕСКИХ НАРРАТИВОВ

Аннотация. Изучение нечеловеческой субъективности, в том числе с точки зрения антропологии, подводит к вопросу о том, какие рамки и границы есть у социального знания: концепция «нечеловека» преимущественно используется в качестве призмы, через которую можно смотреть на общество и культуру. Субъективность в нечеловеческой онтологии обычно определяется способностью (не) действовать, т. е. агентностью. Переосмыслению этой риторики способствует трансверсальный концепт субъективности — коллективный ассамбляж высказывания — французского психоаналитика Ф. Гваттари, который смещает акцент на то, как производится субъективность материальным или нематериальным образом. Поиск адекватной методологической оптики приводит к возможности замены «этно» на «техно» для преодоления дисциплинарных ограничений этнографии, обусловленных ее укорененностью в конвенциональных категориях идентичности, не учитывающих радикальную технологическую медиацию. Такая парадигма подталкивает к аффективной концептуализации биоиндустриального взаимодействия с «неживой», материальной сущностью, с техникой или машинами. Общественные транспортные средства, особенно те, что преодолевают значительные расстояния, представляют собой яркий пример ассамбляжа; в качестве партиципанта моего технографического праксиса выступает постсоветский электропоезд.

Ключевые слова: технография, психоанализ, биоиндустриальность, мобильные методы, Guattarian studies, аффект, электричка, коллективный ассамбляж высказывания, онтология

Благодарности. Автор выражает благодарность психоаналитику Иннокентию Мартынову за моральную поддержку и обсуждение текста статьи, а также Антону Боровикову и Софье Карасик за бесценную помощь в полевой работе.

Для цитирования: Бочков Д. А. Технография вместо этнографии? Биоиндустриальная онтология электрички, или Особенности переплетения человеческих и нечеловеческих нарративов // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 175–192. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-175-192>.

*Статья поступила в редакцию 9 сентября 2020 г.
Принято к печати 7 февраля 2021 г.*

Shagi / Steps. Vol. 7. No. 2. 2021
Articles

D. A. Bochkov

ORCID: 0000-0003-3228-0708

✉ bochkoff12@yandex.ru

Central European University (Austria, Vienna)

TECHNOGRAPHY INSTEAD OF ETHNOGRAPHY? BIO-INDUSTRIAL ONTOLOGY OF THE *ELEKTRICHKA*, OR INTERTWINING OF HUMAN AND NONHUMAN NARRATIVES

Abstract. While socio-cultural anthropology has always tended to move beyond its own boundaries, one can observe that this paper is prone to increasingly noticeable reevaluation of the place and role of “ethno-” in the methodology of non-human social research, particularly in the context of technics and infrastructure. The core concept is the “collective assemblage of enunciation” proposed by the French psychoanalyst F. Guattari in his late works: it may serve as a theoretical alternative to non-human subjectivity commonly synonymous to agency. Foremost, this schizoanalytic framework provokes the question of how subjectivity produces and thus highlights the non-representational affects of mutual interaction “human — machine”. Since the conventional ethnographic method seems to reduce the bio-industrial (between subject and technological regime) communication to constructionist representations whereas the anthropological paradigm of the ontological turn shifts the research focus to overcoming the modern/non-modern dichotomy, I refer to implications from cultural geography — namely, technography. Thinking not only about, but also with the machine (post-Soviet electric multiple unit or *elektrichka*, in my case) contributes to grasping the affective relationships between human and non-human entities in bio-industrial ontological space. The paper is based on technographical data collected during the field trip from Tyumen to Archangelsk on suburban trains which I undertook during July — August 2019.

Keywords: technography, schizoanalysis, bio-industriality, mobile methods, Guattarian studies, affect, *elektrichka*, collective assemblage of enunciation, ontology

Acknowledgements. I would like to express my profound gratitude to Gabriel Mart, MPsych, for moral support and participation in article discussion, as well as Anton Borovikov and Sofia Karasik for their invaluable help during the fieldwork.

To cite this article: Bochkov, D. A. (2021). Technography instead of ethnography? Bio-industrial ontology of the *elektrichka*, or Intertwining of human and nonhuman narratives. *Shagi / Steps*, 7(2), 175–192*. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-175-192>.

Received September 9, 2020

Accepted February 7, 2021

Пригородный поезд давно стал неотъемлемой частью советской и постсоветской повседневности, судя по всему в силу своей «демократичности»: чтобы купить билет, не требуется предъявлять паспорт. Для многих поездка на электричке — это ежедневная практика, необходимая для того, чтобы добраться из области в город, но этим возможный маршрут не ограничивается. Это также еще и способ относительно дешево и незаметно передвигаться на дальние расстояния, который пользовался популярностью в советскую эпоху и существует по сей день. Тем не менее я не обращаюсь к культурным коннотациям, которые несет за собой постсоветский электропоезд, несмотря на то что использую понятие *электричка* в качестве устоявшегося референта. Гораздо важнее, что электричка, воспринимаемая как часть инфраструктуры, сама по себе представляет самостоятельный объект. Между электричкой и пассажиром, судя по всему, не складывается «личных» отношений, что, например, возможно в случае с автомобилем (cf. [Balkmar, Mellström 2019]). Она способна какое-то время существовать почти без людей. Это можно наблюдать на некоторых маршрутах электропоездов в Пермском крае или в Архангельской области, единственные пассажиры которых — работники железной дороги¹. Если пандемия COVID-19 привела к кризису авиаперевозок, то пригородные поезда как были, так и остаются в расписании РЖД, почти без значительных сокращений маршрутов. Более того, во время путешествия пассажир не «знает» о существовании машиниста — оно остается не артикулированным. Пассажир не может его увидеть, как в автобусе, или услышать его имя, как в самолете. Правила РЖД запрещают пассажиру проникать внутрь кабины головного вагона. Машиноподобный, искаженный помехами голос машиниста не добавляет ясности. Электричка будто бы едет сама по себе.

Собственно, в качестве непосредственного партиципанта исследования я воспринимаю пригородный электропоезд. Это, разумеется, не означает, что в исследовании нет людей. Биоиндустриальную онтологию можно представить в качестве места встречи (encounter) машины и человека. Такая перспекти-

¹ Я рассматриваю сотрудников РЖД как часть машинного ассамбляжа.

ва существует в рамках онтологического поворота в антропологии. Однако мне представляется принципиальным сместить акцент с исследования человека на исследование машины, а точнее, на изучение субъективации электрички, на процесс производства «субъективности». Для этого необходима концептуализация методологии, основанной как на технографической, так и на шизоаналитической перспективе, к которым я прибегал во время полевой работы в июле и августе 2019 г. В совокупности я преодолел около 3000 км на пригородных поездах по маршруту Тюмень — Ощепково — Камышлов — Екатеринбург-Пасс. — Кордон — Пермь-2 — Балезино — Ижевск — Казань-Пасс. — Московский вокзал (Нижегород) — Вязники — Владимир — Курский вокзал (Москва); Ярославский вокзал (Москва) — Александров-1 — Ярославль-Главный — Данилов — Вологда-1 — Вожега — Коноша — Няндомы — Емца — Архангельск-Город. Мое исследование основано на ряде кейсов, которые я смог наблюдать во время полевой работы; в этой статье я подробно разбираю наиболее репрезентативные из них.

Как заниматься шизоаналитической технографией в электричке — онтологический поворот или культурная география?

В 2000-е годы происходит поворот к концептуализации в рамках имплицитной дискуссии о модерне в антропологии инфраструктуры, и его подробно разбирает антрополог Брайан Ларкин [Larkin 2013]. Выводы этой дискуссии отражены в тематических сборниках последних лет, например:

Материальные инфраструктуры (...) являются плотными социальными, материальными, эстетическими и политическими образованиями, важными как для разнообразного повседневного опыта, так и для планов на будущее. Уже давно они обещают людям со всего мира модерность, развитие, прогресс и свободу [Appel et al. 2018].

Советские и постсоветские электропоезда преимущественно вписаны в похожую риторику модерна и рассматриваются неотъемлемо от социалистического инфраструктурного проекта, который часто ассоциируется с авторитарным освоением природы человеком и с административным контролем над отдаленными территориями [Schweitzer et al. 2017; Schweitzer, Povoroznyuk 2019]. Электричка лишь косвенно рассматривается в качестве агента, конструирующего реальность и человеческие практики [Polese 2006].

В рамках вопроса о том, что такое инфраструктура, формулируется конвенциональный призыв рассматривать ее как комплексную систему или сеть [Harvey et al. 2016]. Это призыв можно объяснить онтологической амбивалентностью инфраструктуры, которую Ларкин сформулировал так: «...инфраструктуры (...) — это объекты, создающие пространство для взаимодействия других объектов, становясь при этом системой, (...) одновременно и вещи, и связи между вещами» [Larkin 2013: 329]. Зачастую такого рода концептуализация приводит к тому, что исследователи не анализируют саму инфраструктуру, а объясняют через нее социальные феномены — государство [Harvey, Knox 2015], гражданство и политические практики [Millington 2018]. Иными

словами, сам теоретический инструментарий предрасполагает, чтобы сделать технологию или инфраструктуру методом, а не предметом исследования.

Такая концептуализация очень напоминает тенденции последних лет, которые разворачиваются в рамках онтологического поворота в антропологии. В дискуссии о (не)возможности множественных миров датские антропологи [Gad et al. 2015: 74–75] указывают на «эпистемологизацию онтологии», обусловленную тем, что нечеловеческие объекты выступают в роли пассивных медиаторов, необходимых для понимания того человеческого субъекта, группы или культуры, в онтологических рамках которых они существуют и взаимодействуют. Таким же образом, по мнению исследователей, онтология в антропологической работе превращается в методологию. Особенно ярко это прослеживается в некоторых исследованиях, посвященных объектам и нечеловеческим акторам [Tsing 2015; Raffles 2010], в которых зачастую само место встречи, момент взаимодействия человека и нечеловека понимаются в качестве онтологии. Наблюдаемая уже не первое десятилетие деантропологизация в основном существует в рамках дискуссии о модерне и немодерне, природе и культуре, технологиях и обществе, концептуализация переплетения которых (например, в виде матрицы или калейдоскопа [Jensen, Morita 2019]) остается прежней. Поэтому я ориентируюсь на обобщенное определение антрополога Эдуардо Кона и под изучением онтологии имею в виду «изучение реальности, включающей в себя миры, сконструированные человеком, но не ограниченной ими» [Kohn 2015: 312]. Развивая эту мысль, можно сказать, что если мы принимаем этический тезис о существовании не-человека не только как о его бытийствовании в качестве человеческого конструкта, то мы также должны принять наличие некоторой имманентной не-человеку реальности «без человека». Таким образом, можно поставить вопрос о пересечении разных реальностей на одном плане имманентности [Deleuze, Guattari 1994: 35–36]: биоиндустриальная онтология изучает реальность переплетения человеческого и технического, пассажира и электрички.

Между тем такое направление, как культурная география (для которого характерен нерепрезентационный подход [Larsen 2019], т. е. направленный на изучение не репрезентации, но перформативности), скорее, наоборот, предрасположено к теоретическому инструментарию нового материализма и объектно-ориентированных онтологий [Kirsch 2013; 2014]. В рамках этого географического подхода человеческий субъект постоянно сталкивается с объектами или с нечеловеческими акторами, способными «действовать» самостоятельно. Столкновение с таким объектом [Wilson 2017] становится не предметом изучения, но концептуальным понятием, через призму которого рассматриваются, например, границы телесного и постчеловеческого, звукового и аффективного. Иными словами, суть этого инструментария заключается в попытке исследователя обойти ту репрезентацию, которую порождает это столкновение и к которой зачастую сводится нечеловеческое.

Это позволяет выработать вариацию этнографического метода, позволяющего изучить формирование субъективности в контексте взаимодействия с технологией — технографию [Vannini et al. 2009]. Именно этим вдохновляется американский антрополог Майкл Фиш [Fisch 2018], который занимается японскими электропоездами, опираясь на теоретические разработки из

французской философии техники. Противопоставляя ее «репрезентационному» антропологическому подходу, Фиш пишет: «...технография становится перформативной, думая *с*, а не только *о* технологии» [Ibid.: 6]. Наряду с этим культурная география придает больше значения тому, что происходит внутри электропоезда [Bissell 2016; Kusters 2017] или во время состояния мобильности — субъективного ощущения передвижения [Vaninni 2011]. Пассажиры существуют не как социальная категория, а как агент, который, взаимодействуя с временем и пространством, создает социальные и географические связи [Ibid.]. Такое понимание приводит к мысли, что электричка является таким же актором, что и пассажир-человек; в частности, австралийский исследователь Дэвид Бисселл рассматривает, каким образом вибрация в электричке создает телесный опыт взаимодействия [Bissell 2010] или как пассажир «облекает» время социальными связями в пригородном поезде [Bissell 2014]. Такая парадигма во многом инспирирована постфеноменологическими и делёзианскими теориями, дискуссии о которых в географическом контексте продолжаются до сих пор [Roberts 2019]. В контексте изучения инфраструктуры антропологи часто обращаются к делёзианской метафизике [Harvey et al. 2016; Ellenzweig, Zammito 2017]. При этом Феликс Гваттари до сих пор воспринимается именно в качестве соавтора двух томов «Капитализма и шизофрении», в то время как его самостоятельные теоретические разработки зачастую остаются без внимания.

Этико-эстетическая парадигма, разработанная Гваттари в начале 1990-х годов, предлагает такую экологическую перспективу [Guattari 2005], которая не вписана в риторику модерна и немодерна и поэтому позволяет концептуализировать биоиндустриальную онтологию, не вступая в дискуссию о технологии и обществе, культуре и природе. Метод, который теоретизирует поздний Гваттари, — шизоаналитическое метамоделирование — предполагает использование уже существующих моделей для создания новых картографий для работы с субъективностью [Genosko 1996: 122]. Ни одна теоретическая модель, к которой прибегает исследователь, не является предзаданной и зафиксированной, поэтому метамоделирование, по сути, каждый раз изобретает и собирает ее заново для каждой конкретной ситуации. Субъективность понимается, по мысли Гваттари, как производное ассамбляжа², через который рождаются индивиды, коллективы [Guattari 1995: 9] и т. д. Способ производства субъективности происходит в коллективе, у которого могут быть самые разные границы; сравнить этот способ можно с машинным производством. Понятие машины здесь во многом созвучно с психоаналитическим пониманием влечения (*drive*) [Ibid.: 126], обозначающим то или иное стремление субъекта к чему-либо. Получается, что субъективность, по Гваттари, можно ухватить не саму по себе, но в состоянии становления, т. е. через «процессы реализации автономности» — «аутопозис» [Ibid.: 7]. Концепт «аутопозиса» (способности к самовоспроизводству [Ibid.: 39]) Гваттари заимствует из биологических теорий Ф. Варела и У. Матурана.

Метамоделирование, что представляется мне важным, во многом схоже с картографированием, которое не репрезентирует территорию, но раскрывает ее возможности (именно этому свойству делёзианские антропологи обязаны

² Под ассамбляжем понимается множество, связанное не внутренней необходимостью, но внешними механизмами.

динамике своих исследований). Таким образом, во время своего анализа я апеллирую к различным картограммам, которые и определяют полевой материал, и не существуют без него. «Аналитическая карта более неотличима от экзистенциальной территории», — заявляет Гваттари в одном из интервью [Genosko 1996: 134]. Такая картография вписывает в себя и аффекты, и телесное, и разнообразные семиотические регистры, и из совокупности этого складывается место встречи (encounter) человека и электрички, которое принимает форму коллективного ассамбляжа высказывания, относящегося к групповому желанию [Guattari 2010] или к его отсутствию. Гваттари вводит концепт «коллективный ассамбляж высказывания» для обозначения (аффективного) выражения, которое принадлежит ассамбляжу:

...Понятие «коллективный» должно пониматься в значении множества, которое разворачивается за пределами индивида (...) на стороне довербальных интенсивностей, обозначающих логику аффектов [Guattari 1995: 9].

Само понятие «высказывание», на мой взгляд, в этом контексте исходит из лаковановской дихотомии: субъект высказывания и субъект высказанного³, — которой, по словам самого Гваттари, шизоаналитический проект не занимается [Guattari 2009: 25].

Мои технографические методы вслед за культурным географом Питером Мерриманом [Merriam 2014] можно также обозначить как мобильные; при этом они не предполагают мобильность в качестве предмета исследования, но «мобилизуют» сам подход. Здесь кроется отличие технографии от методики исследователей мобильности. Эта методика заключается в выделении социальной группы людей, использующих те или иные инфраструктурные объекты, и в последующем проведении серии глубинных интервью — основного полевого материала. Другой подход — это масштабный социологический опрос. Например, Лора Уоттс и Джон Урри проводили анкетирование для того, чтобы выявить практики и ритуалы внутри поезда [Watts, Urry 2008]. В силу антропоцентричности этих методик я не концентрируюсь на самой мобильности, но использую «мобилизующие» подходы в контексте аффективной направленности моей работы.

Одним из таких подходов является go-along method [Kusenbach 2003], с помощью которого можно наблюдать за конструированием аффективных пространств (отношения между партиципантом и локацией, которые начинают носить аффективно окрашенную тональность), «идя рядом» и взаимодействуя с партиципантом. Исследователь биосенсорного Джастин Спинни под go-along понимает «любой метод, который стремится перемещать исследователя, наряду с партиципантом, в контексте “производства” мобильности» [Spinney 2015: 232]. Здесь мне чрезвычайно важен сам принцип участия, так как это позволяет и подойти к полемому технографическому материалу *hic et nunc*, и собирать его без отрыва от мобильного контекста. И в данном случае мой технографический подход в большей степени инспирирован гибкой формой этого качественного метода, для которого характерны неструктури-

³ То есть тот, кто говорит, и тот, о ком говорится.

рванные, спонтанные взаимодействия [Salazar et al. 2017]. Электричка, которая тоже может быть партиципантом, конструирует аффективные пространства, но внутри себя. При этом Питер Мерриман справедливо указывает, что применение go-along может привести к обманчивой иллюзии аутентичности и репрезентативной точности [Merriman 2015: 10], поэтому, с одной стороны, необходима особая методика, которая расширяет нарратив партиципанта. В моем случае — нарратив электрички. Поскольку электропоезд всяческим образом стремится избежать символизации, в ходе своего исследования я активно использовал мобильную видеоэтнографию (mobile video ethnography), которую культурные географы Катрина Браун и Петра Лакова рассматривают как естественное продолжение go-along method [Brown, Lackova 2020]. Мобильная видеоэтнография в первую очередь направлена на выявление переплетений между аффектами, мультисенсорным и телесным, а также включает самого исследователя в ассамбляж взаимодействий [Paterson, Glass 2020; Simpson 2011] с помощью создаваемой практики. В моем случае такой подход обусловлен возможностью, которую видеосъемка, наряду с диктофонной записью, дает для работы с несимволическими артикуляциями электропоезда, ухватываемыми в контексте других семиотических регистров.

ЭД4М, Москва Ярославская — Александров-1: комплексная темпоральность

Высказывание для Гваттари — это уже возможность субъективации, которая способна принимать множественные формы. Работая в психиатрической клинике «La Borde» с психотическими субъектами, он разрабатывает понятие «коллективный ассамбляж высказывания», которое является для меня принципиальным. Гваттари не хочет говорить о «субъекте», так как его задачей был поиск возможности освободить желание и миновать «тупики невроза» или паранойю, которые могут возникать из-за классической индивидуации желания [Genosko 1996: 155]. В таком понимании «ассамбляж» необязательно подразумевает множество людей (в конце концов для Гваттари и субъект в единственном числе уже состоит из «функций, машин и различных семиотических систем» [Ibid.: 154] и представляет собой ассамбляж), но так или иначе отсылает нас к коллективным практикам. Таким образом, понятие коллективного ассамбляжа высказывания используется для того, чтобы обозначать особую субъективацию, которая может происходить на молекулярном уровне — до образования субъекта или группы субъектов. В такую субъективацию может включаться конкретный технический объект — электричка — что приводит к особой гетерогенной онтологической ситуации, в которой переплетаются человеческие и нечеловеческие нарративы, формирующие высказывание. Гетерогенность этой ситуации можно проследить на примере темпоральности, являющейся важным онтологическим элементом для электрички, которая, как и любой инфраструктурный объект, «переосмысливает» отношения субъекта с временем и пространством.

Отчетливо «участие» электрички в данном случае можно ощутить в те моменты, когда в ассамбляж временно вторгается сторонний участник, не являющийся пассажиром или сотрудником РЖД, скажем, блуждающий по вагонам музыкант. Уличные музыканты — безусловно, важная составляющая пейза-

жа, которая обнажает множественные аффективные отношения и пространственные связи [Simpson 2011: 345]. В электричках музыканты появляются на отрезках маршрутов с большим пассажиропотоком, например, около Москвы или Екатеринбурга, и, таким образом, становятся частью коллективного ассамбляжа высказывания. Понятие аффекта в этом ассамбляже играет ключевую роль и тесно переплетено со звучащим (*sonority*). Анализируя делёзовский аффект, исследовательница музыки и звука Эми Чимини утверждает, что «слушатели, исполнители, инструменты, пространства, музыкальные формы и звуковые вибрации объединены онтологическим образом и отличаются друг от друга только на основании способности аффектировать и быть аффектированными» [Cimini 2010: 137].

Проследить это можно на примере ассамбляжа, в который вписаны и музыкант, и его дочь, сидящая на полу рядом с ним, и фонограмма (детский голос), и электричка:

Табло: 10:29

[Фонограмма (детский голос):] Обними меня покрепче, хочу согреться...

[Музыкант:] Обними меня покрепче, хочу согреться...

Музыкальный ряд.

Неразборчивый мужской голос.

Гул, стук и дребезжание колес, шум ветра и электрички.

Музыкальный ряд.

Стук дверей. Музыкант поправляет дверь сзади себя.

Музыкант поет одновременно с записанным детским голосом, который звучит из колонки вместе с мелодией гораздо громче него. Пассажиры ближних к выходу рядов, которые на короткий промежуток времени превращаются в слушателей, никак не реагируют, изредка оборачиваются или смотрят в окно. Электропоезд ЭД4М-0368, построенный на Демиховском заводе в 2011 г. и приписанный к Московской железной дороге, «вмешивается» в музыкальный поток и становится его частью. Отвечая на вопрос о том, что может связывать гетерогенные ассамбляжи воедино, Гваттари говорит об образующем статусе ритма [Guattari 2010: 146], к производству которого в данном случае причастны как музыкант с колонкой, микрофоном и усилителем, так и ЭД4М. Помимо этого, монотонное «дребезжание» электрички и порывы ветра конструируют и расширяют темпоральность путем включения себя в ассамбляж.

Другими словами, ЭД4М-0368 формирует темпоральность, фиксируя ее (табло над входом) и расширяя «изнутри». Когда исследователь инфраструктуры Дэвид Бисселл, опираясь на Делёза, утверждает, что прошлое внутри поезда возникает одновременно с настоящим [Bissell 2014: 1949–1950], он говорит о символической темпоральности. Символизация может происходить и на уровне визуально наблюдаемой практики, результатом которой является сингулярный звук (стук двери)⁴. Однако, поскольку монотонный и плотный гул, стук колес и порывы ветра, представляющие собой поток, не наблюдаемый визуально, не артикулируются символически, то внутри электрички она представляет собой атемпоральность, или, проще говоря, безвременье.

⁴ См. подробнее о визуально-звуковой символизации на примере историй с раненым пекари или шерстистой обезьяной: [Kohn 2013].

Такого рода вмешательства вслед за Гваттари можно обозначить как а-означающую семиотику (a-signifying semiotics) [Melitopoulos, Lazzarato 2012: 51], включающую в себя в данном случае технические шумы и ритмы. Гваттари понимает а-означающую семиотику как взаимоотношения между семиотически сформированной формой и материей [Genosko 1996: 149]; к последней в данном случае относятся компрессор, электродвигатель, колеса, свистки и, соответственно, производные звуки, становящиеся участниками взаимодействия.

[Фонограмма (детский голос):] ...Мама, будь всегда со мною рядом...

[Музыкант:]: ...Мама, будь всегда со мною рядом...

Музыкальный ряд.

[Фонограмма (детский голос):] ...Мама, мне ведь большего не надо...

[Музыкант:]: ...Мама, мне ведь большего не надо...

Музыкальный ряд.

Гул, стук и дребезжание колес.

[Фонограмма (детский голос):] ...Мама, только не грусти...

[Музыкант:]: ...Мама, только не грусти...

Музыкальный ряд.

Сильный порыв ветра.

Табло: 10:30

[Фонограмма (детский голос):] ...Ты меня за всё прости...

[Музыкант:]: ...Ты меня за всё прости...

Музыкальный ряд.

Музыкант покидает вагон № 4, но гул от ЭД4М, в котором нельзя выделить ни «прошлого», ни «настоящего», остается, аффективно расширяя ту темпоральность, которая символизируется на табло. Находясь в звуковом ассамбляже, создаваемом музыкантом, электричкой и безымянными пассажирами, человек соприкасается с биоиндустриальной онтологией, которую можно описать с помощью взаимодействия, основанного на множественных семиотических регистрах. По мысли Гваттари, в основании этой онтологии находятся взаимозаменяемые [Doel, Clarke 2019: 22] семиотические планы Выражения (Expression) и Содержания (Content), существующие в паре друг с другом. Эти семиотические планы Гваттари заимствует из глоссематики лингвиста Луи Ельмслева: их изначальная цель — предложить альтернативу классическим означающему (Выражение) и означаемому (Содержание). Гваттари идет дальше и вместе с Делёзом размещает Содержание и Выражение на одном плане [Ibid.: 27], который раскрывает бесконечное количество возможностей для субъективации, без «Означающего, Субъекта и большого Другого» [Guattari 1995: 96].

Иными словами, онтологию Гваттари можно определить как множественные процессы субъективации [Kristensen 2016: 197] — в данном случае как процессы субъективации, происходящие, с одной стороны, в электричке, с другой — с электричкой. Это важно, поскольку для Гваттари речь, обладая экзистенциальной функцией [Melitopoulos, Lazaratto 2012: 54], т. е. способностью создавать реальность, может существовать в области не только вербального и символического, но и а-означающего.

Именно поэтому в онтологической картине ассамбляжа высказывания существуют основообразующие понятия реального и возможного [Guattari 1995: 60], которые расширяют и переосмысливают понятия Выражения и Содержания, соответственно, как дискурсивное (или актуальное) и недискурсивное (виртуальное). Если гваттарианское реальное представляется мне более очевидным, и некоторые исследователи даже проводят осторожную параллель между ним и лакановским Реальным [Burrows, O'Sullivan 2014: 263], которое сопротивляется символизации, то возможное — это то, что расшифровывает реальное: «...реальное возможного превалирует над возможным реального» [O'Sullivan, Zepke 2008: 226]. Подобные пересечения Содержания и Выражения, реального и возможного и составляют шизоаналитическую онтологию Гваттари, который предлагает альтернативу репрезентационной сартровской диалектике «Бытие/Ничто» [Guattari 2013: 69].

Это позволяет мне в рамках случайного звукового ассамбляжа обратить внимание на гетерогенный характер времени, которое (не) существует и на табло (указание времени на табло: 10:29, 10:30), и в монотонном гуле ЭД4М (гул, стук, дребезжание колес), сопровождающем пение и музыкальный ряд. Первый элемент направлен на дискурсивное фиксирование времени, формирующее общую для всех темпоральность внутри вагона электрички. Параллельно с этим монотонный звук движущегося электропоезда, смешивающийся со звучанием ветра, наоборот, способствует возникновению атемпоральности, т. е. отсутствию символически создаваемого времени. В свою очередь, безымянный певец с колонкой и усилителем, перемещаясь по вагонам, создает аффективную темпоральность посредством звучащего и его отсутствия, связанного с неизбежным перемещением.

Ощущаемая атемпоральность в вагоне № 4, будучи важной онтологической функцией, соответствует тому, что Гваттари называет воплощением хаосмоса (chaosmotic incarnation) — одновременно реальным (ощутимым) и виртуальным, т. е. недискурсивным (неулавливаемым) [Guattari 1995: 60] — которое находится в сфере Содержания. Между тем мерцающее время попадает в рамки другой онтологической функции — машинной дискурсивности (machinic discursivity) — так как оно актуально, дискурсивно, но не реально. Оно существует исключительно в виде символической возможности и таким образом относится к сфере Выражения [Ibid.]. Под дискурсивностью в данном случае Гваттари понимает «последовательный порядок, направленный наружу (exo-referred) относительно энергетическо-пространственно-временных координат» [Guattari 2013: 70], что в данном случае и соответствует символически отображаемому времени. Поскольку оба элемента практически сосуществуют в едином контексте и находятся в постоянной динамике, они неизбежно стирают границу между реверсивными и взаимозаменяемыми сферами Содержания и Выражения, раскрывая тем самым внутреннюю «мобильную» онтологию ассамбляжа высказывания внутри ЭД4М, который находится в движении.

ЭД9Э, Нижний Новгород — Вязники: биоиндустриальный аффект

На мой взгляд, в контексте шизоанализа следует разделить два понимания электрички — а именно машинный ассамбляж и элемент коллективного

ассамбляжа высказывания. Несмотря на то, что оба понимания, безусловно, накладываются друг на друга⁵, для меня это различие принципиально, так как оно высвечивает особый статус электрички как целого и как части целого. С одной стороны, электричка может быть представлена в виде машины, «консолидированной совокупности» [Deleuze, Guattari 1988: 511] рельсов, моторов, тормозов, (не)работающих видеокамер, кассиров-контролеров, охранников и т. д. Такой машинный ассамбляж, подчиненный механической логике движения, является аутопоэтическим, так как постоянно производит сам себя. Работники, занимающиеся ремонтом железной дороги, которых я неоднократно наблюдал в вагонах электричек, являются отличным примером того, как может функционировать аутопоэтическая машина, которая «осуществляет непрерывный процесс замены собственных компонентов» [Guattari 1995: 39]. С этой точки зрения работники, едущие в электричке, чтобы выйти на определенном участке переключать рельсы или чинить контактную сеть, являются частью машинного ассамбляжа и подвержены механизму аутопоэзиса, постоянного «самовоспроизводства».

По ходу того, как электричка «консолидирует» вокруг себя различные элементы, появляется возможность возникновения молярных структур: несмотря на то, что сам электропоезд — это продукт заводской сборки из множества деталей и механизмов, со стороны он производит впечатление цельного объекта. На уровне человеческих субъектов, составляющих часть машинного ассамбляжа, это означает возможность возникновения связей и сообществ. Когда во время разговора со мной охранник называет кассира-контролера бранным словом или когда группы рабочих железнодорожных путей в разных электричках не пускают меня играть с ними в карты (с пассажирами таких проблем не возникало), есть основания заподозрить возникновение определенных связей между ними, образующих молярную сущность. Пассажир же становится «пассажиrom» в тот момент, когда с ним взаимодействует сотрудник РЖД, в остальное время он является безымянной частью гетерогенного множества — коллективного ассамбляжа высказывания.

Таким же образом электричка как конкретный технический объект является частью коллективного ассамбляжа высказывания — «интенсивного множества» [Guattari 2010: 55], которое артикулирует высказывание, состоящее из человеческих и нечеловеческих нарративов. Это высказывание не содержит в себе функции передачи той или иной информации, при этом обладает функцией субъективации или производства субъективности [Guattari 1995]. Именно на последнем Гваттари делает особый акцент: мы не можем «расшифровать» субъективность, однако можем попытаться выявить механизмы ее производства. При этом сама формулировка «коллективный ассамбляж» указывает на то, что мы имеем дело не с устоявшимися молярными сущностями, но с молекулярным порядком частичных объектов. Иными словами, и электричка, и пассажир в определенной степени децентрализованы. Находясь внутри поезда, нельзя взаимодействовать сразу со всей электричкой — лишь с пространством, ограниченным вагоном, так же, как нельзя сразу определить, кому принадлежит случайный услышанный голос или даже обрывок фразы.

⁵ Например, Анжела Мелитопулос и Маурицио Лаццарато в своем известном эссе употребляют понятия машинного ассамбляжа и коллективного ассамбляжа высказывания как взаимозаменяемые [Melitopoulos, Lazzarato 2012: 54].

В то же время превращение коллективного ассамбляжа высказывания в звуковой (именно вторжение музыканта позволяет проследить это шизоаналитическое образование) вскрывает на примере времени его гетерогенную сущность, телесная составляющая коллективного ассамбляжа высказывания дает возможность подойти к понятию аффекта. В первую очередь, это можно наблюдать в жаркие дни в электричках с большим пассажиропотоком, когда люди сидят вплотную друг к другу, создавая ощущение общей, коллективной телесности, — запах человеческого пота сливается с запахами лака и машинного масла. Например, в идущем по маршруту Нижний Новгород — Вязники электропоезде ЭД9Э-0021, состоящем из шести вагонов, в которых становится тесно; он построен в 2013 г., приписан к Горьковской железной дороге и обозначается как «экопоезд», о чем сообщает плакат в тамбуре. И там же ниже:

...осуществление предпринимательской деятельности в вагонах поездов пригородного сообщения; Административный штраф от 500 до 5000 рублей.

Несмотря на этот запрет, в вагоне № 3 появляется продавец с микрофоном и включается в коллективный ассамбляж высказывания, создавая вокруг себя, как и музыкант в предыдущем разделе, аффективное пространство и провоцируя пассажиров на аффективную (необдуманную) покупку. С другой стороны, в его нарратив скопически вмешивается и табло, показывающее время и дату, и скрипящие звуки ЭД9Э, и человеческие голоса, которые из-за технических шумов и усиленного голоса продавца совершенно неразличимы и превращаются в гул.

[Продавец:] ...набор швейных...

Скрипы и шипение.

Бормотание людей.

Табло: 13 Июля 2019 Сб

[Продавец:] ...плащи, все размеры, хорошее качество, сто рублей стоит плащ от дождя, пригодится. И также принёс я вам вот такие...

Табло: 08:37

[Продавец:] ...всем вам знакомые перчатки для проведения садово-огородной-хозяйственной-ремонтной-строительной работы, с двойным латексным покрытием...

Никто не останавливает продавца, перечисляющего товары уже несколько минут, а потом и в течение нескольких перегонов. В какой-то момент человеческие голоса заглушают продавца и смешиваются с ревом электрички, которая замедляет ход, и различаются случайные обрывки фраз.

Табло: 08:44

...Куда на весь вагон...

...душно...

...ещё не приехали?..

...И слава богу...

...вот и хорошо...

Ощущение коллективной телесности (которая включает в себе «телесность» электрички) позволяет говорить о биоиндустриальном аффекте, с помощью которого два понимания электрички (как машины и как частичного объекта) могут пересекаться друг с другом. Этот момент пересечения можно назвать «машинной оральностью». Чтобы объяснить, что это такое, Гваттари прибегает к метафоре «говорить с набитым ртом» [Guattari 1995: 88]. По сути, он имеет в виду, что два потока — артикуляция и сегментация — идут параллельно и переплетаются между собой, находясь на одном плане Выражения и Содержания. Это обнажает механизмы работы биоиндустриального аффекта: артикуляция направлена «наружу», на усложнение, она включает и отдельные голоса, и электронные объявления, и бегущую строку на табло, и монотонный гул ЭД9Э; сегментация направлена «вовнутрь» на хаотизацию, смещение и отчуждение. В контексте электрички это можно обозначить так: биоиндустриальный аффект — это аффект телесного отчуждения. Электричка, стремясь символизировать телесность в запретах и предупреждениях, отчуждает и навязывает свое понимание телесного посредством постоянно ощущаемой вибрации, тряски и шума.

Это показывает, каким образом человеческие голоса отчуждаются от возможных субъектов, которых невозможно определить в непрекращающемся гуле, и становятся автономными участниками ассамбляжа, функционирующими без их обладателей. Такой аффект в контексте электропоезда ЭД9Э-0021 выражается в отчуждении от телесного, он подчинен логике перехода из одного состояния в другое, от остановочного пункта 429 км до станции Доскино. Это ощущение становления проскальзывает в случайном и безымянном «Мы ещё не приехали?..», которое и апеллирует к этой логике. Аффект напрямую связан с онтологией, так как «является вопросом не репрезентации или дискурсивности, но существования» [Ibid.: 93]. Биоиндустриальная онтология — это различные способы существования в контексте взаимодействия человека и машины, это аффективные способы существования в коллективном ассамбляже высказывания. «Я» выходит за рамки телесного [Ibid.: 83], и субъективации пассажира и электрички пересекают друг друга, создавая единое высказывание, состоящее из случайных голосов, речи продавца, монотонного гула и колебаний внутри вагона, объявлений остановок и предупреждений.

Продавец покидает вагон; уже почти через час (табло: 09:37) человеческие автономные голоса затихают, и сквозь гул электродвигателя можно разобрать лишь обрывки предостерегающих фраз из динамика (табло: «Это загрязняет окружающую среду и затрудняет условия проезда...»). Адекватно различима только бегущая строка на табло над выходом из вагона («Уважаемые пассажиры! О случаях нарушения общественного порядка сообщайте...»; «...зона повышенной опасности...»). Пассажиры словно замирают в кататонии [Ibid.: 67], вызванной отчуждением от телесного, сегментацией, которую провоцирует машинная оральность: электричка как машинный ассамбляж «пережевывает» пассажиров, превращая их не в коллектив, а в ассамбляж, внутри которого находится группа (разумеется, не в буквальном смысле) подчинения (*subjugated group*) [Guattari 2015: 76], то меняющаяся, то застывающая. А в любом ассамбляже, помимо подчиняющейся, есть и подчиняющая часть. В этот самый момент два понимания электрички накладываются друг на друга

Как утверждает Гэри Геноско, комментируя Гваттари, подчинение — это то, что сплачивает группу [Genosko 2002: 90], по сути, она им и определяется. Функция стоп-крана, например, в таких условиях представляется не более чем символической: стоп-кран демонстрирует невозможность его опустить. Подобным же образом, как группа подчинения стремится сформулировать собственную субъективность, стать группой-субъектом (group-subject), и впадает еще в большее отчуждение [Ibid.: 78], электропоезд, в данном случае ЭД9Э, может «выйти» из коллективного ассамбляжа высказывания. Такая субъективация электрички, безусловно, является подавляющей.

Заключение

Мобильные участники взаимодействия «человек — машина» в момент движения электрички формируют особый, неиндивидуальный тип «коммуникации», в данном случае коллективный ассамбляж высказывания. Его можно высветить путем технографических картографий, полученных с помощью мобильной видеоэтнографии и полевых заметок, которые соответствуют принципу go-along, т. е. представляют собой технографический контакт с конкретной электричкой в момент передвижения. Для такого взаимодействия или, если угодно, высказывания характерно множество семиотических регистров, среди которых есть и невербальные. Их можно определить с помощью пересекающихся онтологических планов Выражения и Содержания, а также реального и возможного. Из-за постоянного вмешательства электрички, монотонного гула, скрежета и рева речь опустошается и отчуждается от говорящего. Перефразируя Гваттари, такая семиотика стремится к «преодолению семиотик, сконцентрированных на человеческих созданиях» и к «включению технологических и теоретических систем» [Guattari 1984: 98]. Иными словами, субъективация может существовать вне человеческого [Ibid.], и электричка проходит через этот процесс, разрушая взаимодействие исследователя с пассажиром и навязывая собственное символическое понимание пространства, которое создает необходимый для нее ритм. Заходя в электричку и становясь частью коллективного ассамбляжа высказывания, человеческий субъект в ходе взаимодействия с машиной децентрализуется. В мобильном онтологическом пространстве, основанном на движении и стирании различия между Выражением и Содержанием, а-означающая семиотика, отражающая реальное, направлена на субъективацию (на производство субъективности, но не на формирование субъекта) самой электрички. Биоиндустриальная онтология — это онтология отчуждения. Таким образом, электричка конституирует и сегментирует внутри себя поток материального, семиотического и аффективного, который неизбежно перемешивается при любом взаимодействии.

Это можно объяснить тем, что внутреннее пространство электрички аффективно как для самой электрички, так и для человеческого индивида, который с ней таким образом взаимодействует. Поскольку пригородный поезд находится в движении, семиотические регистры перемешиваются во внутреннем мобильном пространстве. Динамика этого пространства, состоящая из движения и остановок, ощущается не только дискурсивным, но и аффективным образом. Более того, такой аффект высвечивает «аутопоэтическое» свой-

ство электрички как машинного ассамбляжа, который воспроизводит сам себя. Аффект, обозначенный как биоиндустриальный, демонстрирует принципы работы машинной оральности: электричка «пережевывает» и фрагментирует своих пассажиров, приводит их в кататоническое состояние. Иными словами, «застывший» человеческий ассамбляж напоминает «группу подчинения», которая в данном случае отчуждается субъективно и телесно — именно так можно описать производство субъективности электропоезда.

Процесс субъективации, через который проходит электричка в коллективном ассамбляже высказывания, представляет собой процесс подавления. Электричка не то чтобы не хочет взаимодействовать с человеком внутри себя; она хочет, чтобы «субъект» молчал.

References

- Appel, H., Anand, N., & Gupta, A. (2018). Introduction: Temporality, politics, and the promise of infrastructure. In N. Anand, A. Gupta, & H. Appel (Eds.). *The promise of infrastructure* (pp. 1–41). Duke Univ. Press.
- Balkmar, D., & Mellström, U. (2019). Towards an anthropology of transport affect. In T. P. Uteng, H. R. Christensen, & L. Levin (Eds.). *Gendering smart mobilities*. Routledge.
- Bissell, D. (2010). Vibrating materialities: Mobility–body–technology relations. *Area*, 42(4), 479–486.
- Bissell, D. (2014). Transforming commuting mobilities: The memory of practice. *Environment and Planning A*, 46(8), 1946–1965.
- Bissell, D. (2016). Moving with others: The sociality of the railway journey. In P. Vannini (Ed.). *The cultures of alternative mobilities: Routes less travelled* (pp. 55–71). Routledge.
- Brown, K. M., & Lackova P. (2020). Mobile video methods and wearable cameras. In P. Vannini (Ed.). *The Routledge international handbook of ethnographic film and video* (pp. 237–247). Routledge.
- Burrows, D., & O’Sullivan, S. (2014). The sinthome/Z-points relation or art as non-schizoanalysis. In I. Buchanan, & L. Collins (Eds.). *Deleuze and the schizoanalysis of visual art* (pp. 253–278). Bloomsbury Academic.
- Cimini, A. (2010). Gilles Deleuze and the musical Spinoza. In B. Hulse, & N. Nesbitt (Eds.). *Sounding the virtual: Gilles Deleuze and the theory and philosophy of music* (pp. 129–144). Ashgate.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1988). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. Bloomsbury Publishing.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1994). *What is philosophy?* Columbia Univ. Press.
- Doel, M. A., & Clarke, D. B. (2019). Through a net darkly: Spatial expression from glossematics to schizoanalysis. In T. Jellis, J. Gerlach, & J. D. Dewsbury (Eds.). *Why Guattari? A liberation of cartographies, ecologies and politics* (pp. 19–33). Routledge.
- Ellenzweig, S., & Zammito, J. H. (Eds.). (2017). *The new politics of materialism: History, philosophy, science*. Taylor & Francis.
- Fisch, M. (2018). *An anthropology of the machine: Tokyo’s commuter train network*. Univ. of Chicago Press.
- Gad, C., Jensen, C. B., & Winthereik, B. R. (2015). Practical ontology: Worlds in STS and anthropology. *Nature Culture*, 3, 67–86.
- Genosko, G. (Ed.) (1996). *The Guattari reader*. Blackwell Publishers.
- Genosko, G. (2002). *Félix Guattari: An aberrant introduction*. Bloomsbury Publishing.

- Guattari, F. (1984). *Molecular revolution: Psychiatry and politics*. Puffin Books.
- Guattari, F. (1995). *Chaosmosis: An ethico-aesthetic paradigm*. Indiana Univ. Press.
- Guattari, F. (2005). *The three ecologies*. Bloomsbury Publishing.
- Guattari, F. (2009). *Soft subversions: Texts and interviews (1977–1985)*. Semiotext (e).
- Guattari, F. (2010). *The machinic unconscious: Essays in schizoanalysis*. Semiotext (e).
- Guattari, F. (2013). *Schizoanalytic cartographies*. Bloomsbury.
- Guattari, F. (2015). *Psychoanalysis and transversality: Texts and interviews 1955–1971*. Semiotext (e).
- Harvey, P., & Knox, H. (2015). *Roads: An anthropology of infrastructure and expertise*. Cornell Univ. Press.
- Harvey, P., Jensen, C. B., & Morita, A. (Eds.). (2016). *Infrastructures and social complexity: A companion*. Taylor & Francis.
- Jensen, C. B., & Morita, A. (Eds.) (2019). *Multiple nature-cultures, diverse anthropologies*. Berghahn Books.
- Kirsch, S. (2013). Cultural geography I: Materialist turns. *Progress in Human Geography*, 37(3), 433–441.
- Kirsch, S. (2014). Cultural geography II: Cultures of nature (and technology). *Progress in Human Geography*, 38(5), 691–702.
- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Univ. of California Press.
- Kohn, E. (2015). Anthropology of ontologies. *Annual Review of Anthropology*, 44(1), 311–327.
- Kristensen, S. (2016). Flesh and the machine: Towards a transversal ontology with Merleau-Ponty and Guattari. *Chiasmi International*, 18, 169–182.
- Kusenbach, M. (2003). Street phenomenology: The go-along as ethnographic research tool. *Ethnography*, 4(3), 455–485.
- Kusters, A. (2017). When transport becomes a destination: Deaf spaces and networks on the Mumbai suburban trains. *Journal of Cultural Geography*, 34(2), 170–193.
- Larkin, B. (2013). The politics and poetics of infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, 42(1), 327–343.
- Larsen, J. (2019). ‘Running on sandcastles’: Energising the rhythm-analyst through non-representational ethnography of a running event. *Mobilities*, 14(5), 561–577.
- Melitopoulos, A., & Lazzarato, M. (2012). Machinic animism. *Deleuze Studies*, 6(2), 240–249.
- Merriman, P. (2014). Rethinking mobile methods. *Mobilities*, 9(2), 167–187.
- Millington, N. (2018). Producing water scarcity in São Paulo, Brazil: The 2014–2015 water crisis and the binding politics of infrastructure. *Political Geography*, 65, 26–34.
- O’Sullivan, S., & Zepke, S. (Eds.) (2008). *Deleuze, Guattari and the production of the new*. Bloomsbury Publishing.
- Paterson, M., & Glass, M. R. (2020). Seeing, feeling, and showing ‘bodies-in-place’: Exploring reflexivity and the multisensory body through videography. *Social & Cultural Geography*, 21(1), 1–24.
- Polese, A. (2006). Border-crossing as a strategy of daily survival: The Odessa-Chisinau electric-trichka. *Anthropology of East Europe Review*, 24(1), 28–37.
- Raffles, H. (2010). *Insectopedia*. Vintage.
- Roberts, T. (2019). Resituating post-phenomenological geographies: Deleuze, relations and the limits of objects. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 44(3), 542–554.
- Salazar, G., Irrázaval, F., & Fonck, M. (2017). Exploring intermediate cities in Latin America: mixed mobile methods for mobility assessment in Villarrica, Chile. *The Geographical Journal*, 183(3), 247–260.

- Schweitzer, P., & Povoroznyuk, O. (2019). A right to remoteness? A missing bridge and articulations of indigeneity along an East Siberian railroad. *Social Anthropology*, 27(2), 236–252.
- Schweitzer, P., Povoroznyuk, O., & Schiesser, S. (2017). Beyond wilderness: Towards an anthropology of infrastructure and the built environment in the Russian North. *The Polar Journal*, 7(1), 58–85.
- Simpson, P. (2011). ‘So, as you can see...’: Some reflections on the utility of video methodologies in the study of embodied practices. *Area*, 43(3), 343–352.
- Spinney, J. (2015). Close encounters? Mobile methods, (post)phenomenology and affect. *Cultural Geographies*, 22(2), 231–246.
- Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton Univ. Press.
- Vannini, P. (2011). The techne of making a ferry: A non-representational approach to passengers’ gathering taskscapes. *Journal of Transport Geography*, 19(5), 1031–1036.
- Vannini, P., Hodson, J., & Vannini, A. (2009). Toward a technography of everyday life: The methodological legacy of James W. Carey’s ecology of technoculture as communication. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 9(3), 462–476.
- Watts, L. & Urry, J. (2008). Moving methods, travelling times. *Environment and Planning D: Society and Space*, 26(5), 860–874.
- Wilson, H. F. (2017). On geography and encounter: Bodies, borders, and difference. *Progress in Human Geography*, 41(4), 451–471.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Дмитрий Андреевич Бочков

МА

факультет социологии и социальной
антропологии, Центрально-Европейский
университет

Austria, 1100, Vienna, Quellenstraße, 51

Тел.: +43 (1) 25230-3149

✉ bochkoff12@yandex.ru

Dmitrii A. Bochkov

MA

Sociology and Social Anthropology
Department, Central European University
Austria, 1100, Vienna, Quellenstraße, 51

Tel.: +43 (1) 25230-3149

✉ bochkoff12@yandex.ru

Н. К. Антонов

ORCID: 0000-0002-6588-1633

✉ nickforgo@gmail.com

Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет (Россия, Москва)

ПАСТЫРСКАЯ ОБРАЗНОСТЬ В «АПОЛОГИИ» СВТ. ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА

Аннотация. Анализируется пастырская образность в первом тексте христианской традиции о священстве — «Апологии» свт. Григория Богослова (ог. 2 / 3-е слово). Проводится филологический анализ ряда ключевых фрагментов этого текста. В ог. 2.9 свт. Григорий сочетает аллюзии как на «Государство» Платона, так и на ряд поэтических текстов (Гомер, Каллимах, Феокрит). Контекстное прочтение позволяет предложить новую по сравнению с предшествующими исследованиями интерпретацию этого абзаца. Показано, что автор мыслит позицию священника как «профессию» (условный перевод для τέχνη) общественной власти. В ог. 2.3–4 свт. Григорий рассматривает власть в Церкви в категориях общеантичного мирозерцания, отчасти, христианизированного. Анализ редкого словоупотребления в ог. 2.34 показывает, что автор, оставаясь в рамках этого мировидения, описывает священника как новую социальную роль, сочетающую уже существующие в культуре элементы с христианским вероучением. Свт. Григорий описывает и историческую преемственность этой роли по отношению ко всем правителям Ветхого и Нового Израиля. Таким образом, священник как пастырь становится в один ряд с полководцами, пророками, учителями и т. д. — т. е. всеми, кто имел властное положение в социуме за счет причастности к истории спасения человечества. Заключительные абзацы «Апологии», в которых мы встречаем 12 вхождений слова ποιῆν и производных, демонстрируют, что одной из основных целей этого текста было формирование образа священника как пастыря. Сочетание всех рассмотренных фрагментов и контекстов показывает, что с помощью этого образа автор описывает священство как одну из τέχνη власти, уникальное положение которой задается его сотериологической перспективой.

Ключевые слова: пастырство, метафора, риторика, свт. Григорий Богослов, «Апология», Платон, «Государство», правитель, пастух, священник

Благодарности. Статья написана в рамках проекта «Носители духовной власти в византийской письменности: историко-понятийный аспект», поддержанного фондом «Живая традиция».

Для цитирования: Антонов Н. К. Пастырская образность в «Апологии» свт. Григория Богослова // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 193–211. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-193-211>.

*Статья поступила в редакцию 4 декабря 2020 г.
Принято к печати 13 января 2021 г.*

Shagi / Steps. Vol. 7. No. 2. 2021
Articles

N. K. Antonov

ORCID: 0000-0002-6588-1633

✉ nickforgo@gmail.com

*St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
(Russia, Moscow)*

PASTORAL IMAGERY IN THE *APOLOGY FOR HIS FLIGHT* BY GREGORY OF NAZIANZUS

Abstract. The article analyzes the pastoral imagery in the first text on priesthood of the Christian tradition — *Apology for His Flight* by Gregory of Nazianzus. A philological analysis of a number of key fragments of this text is carried out. Consideration of *or.* 2.9. shows that St. Gregory combines allusions to both Plato's *The Republic* and a number of poetic texts (Homer, Callimachus, Theocritus). Contextual reading allows us to offer a new interpretation of this paragraph compared to previous studies. It is shown that the author thinks of the position of the priest as one in a series of authorities. Subsequent analysis confirms the initial intuition. In *or.* 2.3–4 the reader sees that Gregory considers power in the Church in terms of a general ethical worldview, partly Christianized, of course. At the same time, analysis of rare word usage in *or.* 2.34 shows that the author, remaining within this framework, describes the priest as a new social role that combines elements already existing in the culture with Christian paradigms. Gregory also describes the historical continuity of this role with all the rulers of the Old and New Israel. Thus, the priest as a pastor becomes one with the generals, prophets, teachers, etc. — that is, all those who had a powerful position in society due to their involvement in the history of the salvation of humankind. The final paragraphs of the *Apology*, in which we find 12 occurrences of the word ποιμήν and its derivatives, show that one of the main goals of this text was to form the image of the priest as a shepherd. The combination of all the studied fragments and contexts shows that with the help of this image the author describes priesthood as one of authority, the unique position of which is set by its soteriological perspective.

Keywords: pastoral care, metaphor, rhetoric, Gregory of Nazianzus, *Apology for his Flight*, Plato, *The Republic*, ruler, shepherd, priest

Acknowledgments. The study was funded by The Active Tradition Foundation, project “Spiritual leadership in Byzantine tradition: conceptual history”

To cite this article: Antonov, N. K. (2021). Pastoral imagery in the *Apology for His Flight* by Gregory of Nazianzus. *Shagi / Steps*, 7(2), 193–211. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-193-211>.

Received December 4, 2020

Accepted January 13, 2021

Использование свт. Григорием Богословом в «Апологии» (ор. 2)¹ образа пастуха содержит очевидное противоречие: несмотря на то что в ор. 2.9 сравнение «профессии» (условный перевод для τέχνη — далее мы будем использовать это слово и по отношению к священническому служению) пастуха с τέχνη священника признается некорректным, пастырская (пастушеская) образность весьма часто используется в тексте. Исследователи редко уделяют внимание этому факту², однако мне он представляется весьма примечательным по двум причинам. Во-первых, признавая свт. Григория искусным ритором, мы не можем считать такое противоречие случайным и непродуманным. Во-вторых, специально посвященная ор. 2.9 статья [MacDougall 2019] вскрывает в этом фрагменте сложные взаимоотношения библейских (притча о добром пастыре) и поэтических (Каллимах, Феокрит) аллюзий; последние являются, насколько мне удалось установить³, едва ли не первым обращением к небиблейским контекстам образа пастыря в христианской традиции, встречающимся в первом трактате этой традиции о священстве⁴.

¹ «Апологией» свт. Григория Богослова я называю его 3-е слово по нумерации TCO. Дело в том, что в PG Миня и соответственно во всех критических изданиях и западных переводах этот текст нумеруется как «oratio 2», в то время как русская традиция следует здесь более раннему изданию Библия. Поэтому, ссылаясь на текст, я указываю нумерацию слова и абзацев по PG, воспроизведенную в критическом издании [Bernardi 1987]. В то же время у текста есть много разных названий на разных языках, и все они поздние, см.: [Ibid.: 84–85]. Название «Апология», на мой взгляд, лучше всего следует мысли автора, который трижды так называет свой текст (см. ор. 2. 2, 102, 110). Руфин, переведший это слово на латынь, дал ему название «Apologeticus» (CSEL, 46).

² Об этом противоречии молчат даже тексты, сконцентрированные на «пастырском» аспекте «Апологии» [Serra 1955; Bellini 1971]. Некоторые авторы упоминали ор. 2.9, однако без анализа [Lochbrunner 1993: 64; Cachia 1997: 234; Gomola 2018: 100].

³ Из 600 релевантных вхождений по TLG подавляющее большинство вхождений слова ποιῶν ‘пастух’ и производных в христианских текстах I–III вв. встречается в цитатах из Писания или в экзегетических фрагментах либо следуют пастырской метафорике Писания.

⁴ Исключительное место этого трактата как «самого раннего систематического обсуждения теоретических и практических оснований христианского лидерства» [Elm 2012: 155] после пастырских посланий ап. Павла подчеркивается практически всеми исследователями творчества свт. Григория, правда, в основном со ссылками друг на друга. См.: [Rapp 2005: 42; Beeley 2008: 237; Fiedrowicz 2019: 31]. Автор последней работы приводит в предисловии ссылки еще на шесть авторов в подтверждение этого тезиса.

Можно предположить, что пастырская метафора, играющая столь важную роль в описании церковной власти во все эпохи христианской письменности, имеет особое значение и в рассматриваемом тексте. В таком случае выявление контекстов и источников мысли свт. Григория (в том числе анализ указанного противоречия) может пролить свет на понимание священства свт. Григорием в целом. При этом не стоит забывать о дистанции между риторическим образом и историческими практиками IV в., реконструкция которых требует отдельного исследования.

В тексте «Апологии» насчитывается 52 употребления слова ποιμήν ‘пастух’ и производных от него. Первым будет рассмотрен упомянутый выше парадоксальный фрагмент ог. 2.9, после чего мы обратимся к наиболее важным примерам употребления пастырской образности в других частях текста.

Ор. 2.9

...Я и раньше считал, и сейчас полагаю, что не одно и то же — наставлять человеческие души и начальствовать над стадом овец или волов (ποιμνης ἄρχειν ἢ βουκόλιον)⁵. В последнем достаточно, чтобы волы и овцы (τὸ βουκόλιον ἢ τὸ ποιμνιον) тучнели⁶, для чего волопас и пастух (βουκόλος καὶ ποιμήν) ищет удобное пастбище и водопой, выгоняет стадо на луга и угоняет с них⁷, дает отдых, отгоняет и собирает, причем чаще свирелью, чем посохом. Пастуху и волопасу (τῷ ποιμένι ἢ τῷ βουκόλῳ) больше ничего не надо делать, изредка только отгонять волков⁸ и более-менее заботиться о больных. По большей части его заботят⁹ лишь дерево, тень и свирель. Он хочет, сложив кучу из травы, лежать у прохладного ручья и петь любовные песенки с кубком в руке¹⁰, болтать с волами или овцами (ταῖς βουσίν ἢ τῇ ποιμνῇ), из них же съедая самых откормленных или продавая¹¹. А о добродетели овец или волов

⁵ Ср. Платон. Государство, 343b–c; Фрасимах: «[Сократ.] ты думаешь, будто пастухи либо волопасы (ποιμένεας ἢ βουκόλους) заботятся о благе овец или волов <...> с какой-то иной целью, а не ради блага владельцев и своего собственного. Ты полагаешь, будто и в государствах правители <...> думают о чем-то ином, а не о том, откуда бы извлечь для себя пользу» (пер. А. Н. Егунова).

⁶ ὅτι παχύτατον. Ср. ὅτι πάχιστον из Callimachus. *Aetia* fr. 1.21–24.

⁷ Εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται ἀπὸ τε νομῶν καὶ ἐπὶ νομάς. Ср.: 1) Ин. 10:9: Εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὐρήσει («войдет и выйдет и найдет пастбище», пер. наш); 2) Одиссея, 10.82–85: ...ὅθι ποιμένα ποιμήν ἠπύει εἰσελάων, ὁ δὲ τ' ἐξελάων ὑπακούει. ἔνθα κ' αὔπνοος ἀνήρ δοιοῦς ἐξήρατο μισθοῦς, τὸν μὲν βουκόλεον, τὸν δ' ἄργυρα μῆλα νομεύων («Пастух, свое стадо пригнавший, / Перекликается там с пастухом, кто свое выгоняет. / Муж, не знающий сна, получал бы двойную там плату: / Пас бы сначала быков, а потом бы — овец белоруных»; пер. В. В. Вересаева).

⁸ Ср.: Ин. 10:12: «А наемник не пастух, которому овцы не свои, видит приходящего волка и оставляет овец, и бежит» (пер. еп. Кассиана (Безобразова)).

⁹ τὰ πολλὰ δὲ αὐτῷ μελήσει δρῦς. Ср. Ин. 10:13: Οὐ μέλει αὐτῷ [μισθωτῷ] περὶ τῶν προβάτων.

¹⁰ Это предложение наполнено буколическими мотивами и лексикой: δρῦς, σκιά, δόνακες, παρὰ ψυχρὸν ὕδωρ, σπιθάδα, ἐρωτικὸν ἄσαι μετὰ τοῦ κισσυβίου. Ср.: Theocritus. *Id.* 5.34, 46–49, 6.45, 8.68 и др.

¹¹ Ср. Зах. 11:16: «Ибо вот, Я поставлю на этой земле пастуха, который о погибающих не позаботится, потерявшихся не будет искать и больных не будет лечить, здоровых не будет кормить, а мясо тучных будет есть и копыта их оторвет»; Иез. 34:2–4: «Горе пастырям Израилевым! ужели пастыри пасут самих себя? Не овец ли пасут пастыри? Вот вы едите

(πομνίων ἢ βουκολίων) никто никогда и не задумывался. Да и какая у них добродетель? Искал ли хоть кто-то блага для стада вместо своего удовольствия¹²? (здесь и далее пер. автора статьи).

Не может не удивлять тот факт, что приведенный текст в прямом своем прочтении слабо показывает «высоту, почетность» и «опасность» священнического служения¹³ — главную мысль в Апологии, развитию которой посвящена основная часть текста (ог. 2.9–102): из того, что священник «выше» обычного пастуха, трудно сделать далеко идущие выводы о «высоте» священника. Следует предположить, что мысль свт. Григория станет яснее, если рассмотреть этот фрагмент с точки зрения сопряжения в нем контекстов ряда значимых текстов.

Б. Мак-Дугалл, отметив в этом абзаце аллюзии на притчу о добром пастыре и поэзию Каллимаха и Феокрита, предложил его интерпретацию через выявление внутреннего диалога между контекстами этих аллюзий. Однако в таком ракурсе, поскольку материал притчи как бы критикуется свт. Григорием (ведь пастух в его тексте не подходит для сравнения со священником), исследователь вынужден искать ответ на вопрос: «почему Пастырь Добрый недостаточно хорош для Григория?» [MacDougall 2016: 179]. Конечно, автор оговаривает, что, «формулируя этот вопрос таким образом», он «никоим образом не утверждает, что Григорий критикует фигуру Христа как Пастыря Доброго или библейский текст». Свт. Григорий, по его мнению, «строит на основании библейской метафоры собственную мысль», которая отталкивается от интуиции Каллимаха, противопоставляющей количеству качество: «Для доброго пастыря недостаточно сделать свое стадо как можно более многочисленным (...) Пастырь душ, по Григорию, должен в своем попечении уделять больше внимания качеству стада, чем его количеству» [Ibid.].

Не отрицая возможности такого понимания отрывка, укажу на то, что оно может быть подвергнуто критике как с точки зрения корректности установленных параллелей (они кажутся противоречивыми), так и через возможность установления других параллелей. Например, построенная на созвучии глаголов первая параллель с Ин. (см. сноску 7) (Εἰσελάσετε καὶ ἐξελάσει и Εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται) может быть оспорена, поскольку эти слова можно рассматривать как отсылку к «Одиссее», в которой используется та же лексика (ἦτ' οὖε εἰσελάω, ὁ δὲ τ' ἐξελάω ὑλακοῦει). Эта параллель кажется весьма вероятной, так как и у Гомера, и у свт. Григория, мы встречаем указание на два типа стада — волов и овец (Одиссея, 85: τὸν μὲν βουκολέω, τὸν δ' μῆλα νομεύω). Я не отрицаю возможности двойной аллюзии¹⁴, однако ее интер-

молоко, и волною одеваешься, и тучных (животных) закалаешь, а овец Моих не пасешь: Изнемогающей не поднимаешь, и больной не врачуешь, израненной не перевязываешь, заблудшей не возвращаешь, и погибшей не ищешь, а сильную обременяешь трудом и правите ими властью и с презрением» (пер. П. А. Юнгера).

¹² τίς τὸ ἐκεῖνοῖς καλὸν πρὸ τῆς ἰδίας ἡδονῆς ἐσκέψατο; Ср. Платон. Государство, 345d: ἀρχὴν (...) μηδενὶ ἄλλῳ τὸ βέλτιστον σκοπεῖσθαι ἢ ἐκεῖνο, τῷ ἀρχομένῳ; («власть (...) имеет в виду благо не кого иного, как тех, кто ей подвластен»).

¹³ Ог. 2.10: ἀρχὴ ἢ ἡμέτερα, ἧς ὅσον τὸ ὕψος καὶ τὸ ἀξίωμα, τοσοῦτος καὶ ὁ κίνδυνος («Наше начальство, которое насколько высоко и почетно, настолько и опасно»).

¹⁴ Пример подобного см. в ог. 2.8., где фраза «неумытыми руками», вводит в некотором смысле в диалог контексты Гомера (*Ilias* 6.266) и Евангелия (Мф. 15:18–20).

претация представляется мне непростой задачей. Кроме того, в этом отрывке можно предполагать аллюзию на фрагменты из Зах. 11:16 и Иез. 34:2–4 (см. сноску 11), цитируемые в «Апологии» (ог. 2.63, 66), в которых мы найдем ряд смысловых параллелей с текстом свт. Григория, что также потребовало бы какого-то объяснения.

Поиск трактовки, учитывающей все указанные контексты, представляется мне непосильной задачей. Вместо ее решения я предложу свою интерпретацию ог. 2.9, основанную на обращении исключительно к небиблейскому материалу, что представляется мне оправданным по той причине, что все три предложенных отрывка Писания используют пастырскую метафору, в то время как свт. Григорий говорит о вполне буквальных пастухе и овцах. Поскольку античная теория языка хорошо знает различия буквального (κύριον), метафорического (μεταφορά) и других смыслов слова¹⁵, можно предполагать, что свт. Григорий сознательно выводит библейские метафорические аллюзии за рамки возможных ассоциаций за счет регулярного упоминания в паре с «пастухом» и «овцами» «волопаса» и «волов», таким образом подчеркивая, что обращается к *κυριολογία*. Отмечу, что во всех рассматриваемых мной фрагментах пастырская метафора основывается на использовании исключительно производных от ποιμήν или общего πρόβατα ‘овцы’, в то время как перечисление видов стад и пастухов (ποιμήν, βουκόλος ‘волопас’, αίπόλος ‘козлопас’) регулярно используется именно в буквальном смысле¹⁶.

Фраза «...я и раньше считал, и сейчас полагаю, что не одно и то же — наставлять человеческие души и начальствовать над стадом овец или волов» (ποιμνης ἄρχειν ἢ βουκόλιου) уже сама по себе содержит ответ тому, кто считает указанные типы власти «одним и тем же». Поскольку параллелизм ποιμήν и βουκόλος и производных пронизывает весь отрывок, заключающаяся в нем аллюзия станет ключевой для его интерпретации. В комментарии к тексту (см. сноски 5, 12) я указал, что считаю этот параллелизм аллюзией на одну реплику Фрасимаха в «Государстве» Платона.

Знакомство свт. Григория с «Государством» представляется весьма вероятным, поскольку Платон и некоторые его концепции упоминаются в других текстах свт. Григория¹⁷, а в одном из его писем содержится эксплицитное упоминание «Государства» (Ер. 24.4). Конечно, можно предполагать соприкосновение свт. Григория с идеями платонизма лишь через философские учебники, а не через исходные тексты, однако это маловероятно в виду частого упоминания текстов Платона, в том числе «Государства», в риторических пособиях (προϋμνάσματα) [Kennedy 2003], что свидетельствует о большом значении его текстов в рамках риторического образования. Кроме того, поиск по TLG¹⁸ позволяет утверждать, что среди дошедших до нас текстов наиболее вероятным источником для ог. 2.9 является следующий обмен репликами из «Государства» Платона:

¹⁵ См.: Aristoteles. *Poetica* 1457b; Plutarchus. *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 22c; Origenes. *Philocalia* 14.2.

¹⁶ См. употребление этих слов в LXX, у Филона Александрийского и др.

¹⁷ По имени Платон назван в корпусе свт. Григория 19 раз.

¹⁸ В proximity-поиске были заданы индексы *poim* и *boukol* с расстоянием до 5 слов между ними; рассмотрены 117 релевантных вхождений.

343b–c, Фрасимах: [Сократ,] ты думаешь, будто пастухи либо волопасы (ποιμένας ἢ βουκόλους) заботятся о благе овец или волов (τὸ τῶν προβάτων ἢ τὸ τῶν βοῶν), когда откармливают их и холят, и что делают они это с какой-то иной целью, а не ради блага владельцев и своего собственного. Ты полагаешь, будто и в государствах правители — те, которые по-настоящему правят, — относятся к своим подданным как-то иначе, чем пастухи к овцам, и будто они днем и ночью только и думают о чем-то ином, а не о том, откуда бы извлечь для себя пользу.

345d–e, Сократ: Ты думаешь, что он пасет овец, поскольку он пастух, не имея в виду высшего для них блага, а так, словно какой-то нахлебник, собирающийся хорошенько угоститься за столом; или, что касается доходов, — так, словно он стяжатель, а не пастух. Между тем для этого искусства важно, конечно, чтобы оно отвечало не чему-нибудь иному, а своему прямому назначению, и притом наилучшим образом, — тогда овцы и будут в наилучшем состоянии; такое искусство будет достаточным для этой цели, пока в нем нет никаких недочетов. Потому-то, думал я, мы теперь непременно согласимся, что всякая власть, поскольку она власть, имеет в виду благо не кого иного, как тех, кто ей подвластен и ею опекаем — в общественном и в частном порядке (пер. А. Н. Егунова).

Мы видим, что у Платона сравнение пастушества с политиком проводится по линии «деятель — действие — объект действия». По Фрасимаху пастух пасет стадо / правитель руководит полисом для своей выгоды, по Сократу — на пользу стада / полиса. Заменяя отношения «правитель — полис» на «священник — еклесия», Богослов описывает вполне Фрасимахова пастуха, заявляя, что его нельзя сравнивать со священником, образ которого дается в тексте между строк. Парафразом в строгом смысле слова¹⁹ здесь можно считать описание пастуха в ог. 2.9 по отношению к первой части реплики Фрасимаха, которая значительным образом расширяется элементами из поэтических текстов.

Представляется, что аллюзия на «Одиссею» обусловлена в первую очередь параллелизмом между текстами Гомера и Платона, где удваиваются «типы» стад, при этом можно предположить, что ее глубинный смысл таков. На описанном у Гомера острове никогда не заходит солнце; «Пастух, свое стадо пригнавши, / Перекликается там с пастухом, кто свое выгоняет. / Муж, не знающий сна, получал бы двойную там плату: / Пас бы сначала быков, а потом бы — овец белорунных» (Одиссея, 10.82–85)²⁰. Пастух у свт. Григория «выгоняет стадо на луга и угоняет с них», т. е. он также не всегда за работой. Противопоставляемый ему священник в этом смысле становится «мужем, не знающим сна» из «Одиссеи», поскольку он всегда должен заботиться о своей пастве²¹. Контекст Каллимаха показывает, что священник это тот, кто

¹⁹ Этот прием описан в Aelius Theon. *Progymnasmata* 15. Английский перевод и комментарий см. в [Kennedy 2003: 70–71].

²⁰ Греческий текст см. в сноске 7.

²¹ Я не настаиваю на такой интерпретации, поскольку в остальном тексте «Апологии» эта мысль не развивается, а представления о рабочем/свободном времени, скорее всего, анахроничны в своем буквальном прочтении, однако мне представляется, что мысль свт. Григория лежала в этом русле.

трудится ради «качества», а не «количества», о чем было сказано выше. Переворачивая образ пастуха, которого «заботят лишь дерево, тень и свирель», из «Идиллий» Феокрита, читатель понимает сложность служения священника, учитывая, что если пастуху нужно «лишь изредка отгонять волков», значит, противник священника, имеющийся в виду свт. Григорием, должен быть кем-то более страшным и постоянным.

Однако наиболее важной характеристикой оставленного между строк образа священника является, на мой взгляд, лексическая параллель между предложениями, завершающими рассматриваемые фрагменты «Апологии» («Искал ли хоть кто-то из них блага для стада, вместо своего удовольствия?») и «Государства» («власть <...> имеет в виду благо не кого иного, как тех, кто ей подвластен»; греческий текст см. в сноске 12). Она показывает, что достраиваемый читателем образ священника должен соотноситься с правителем, как его определяет Сократ.

При этом, несмотря на то что свт. Григорий в других местах текста приводит набор общих представлений о правителе, относя их к священнику²², его интенция в этом отрывке, по-видимому, заключается в скрытом указании на превосходство священника над правителем из «Государства»: если Сократ, отвечая на провокативную реплику Фрасимаха, утверждает, что его сравнение пастуха с правителем выстроено в неправильной логике, не оспаривая при этом релевантность сравнения, то свт. Григорий отрицает саму возможность положительного соотнесения священника с пастухом.

Представляется, что выявленных между текстами связей достаточно, чтобы считать исходную гипотезу о важности контекста «Государства» для корректного понимания ог. 2.9 убедительной²³. Такая интерпретация, как кажется, разрешает наше исходное недоумение: если прямое сравнение священника с пастухом не может показать особенную значимость первого, то насыщенный литературными контекстами парафраз, который позволяет построить обстоятельный образ священника, представляющий это служение более высоким *τέχνη* власти, чем управление полисом, вполне справляется с этой задачей.

Ог. 2.3–4

Как в нашем теле одно начальствует (*τὸ μὲν τι ἄρχον καὶ οἷον προκαθεζόμενον*), а другое подчиняется (*τὸ δὲ ἀρχόμενον καὶ*

²² Ср. ог. 2.5: «Когда преуспевшие в божественной философии (*τὰ θεῖα φιλοσοφοῦσιν*) из подчиненных становятся правителями, в этом нет ни ничего постыдного, ни чуждого нам. Это не противоречит и общепринятым постановлениям философии»; ог. 2.10: «...быть начальником над людьми гораздо труднее, чем подчиняться им»; ог. 2.15: «Если [начальник и предстоятель] хочет своей добродетелью вести людей к подобающему, он должен всегда стремиться к благу, и не насильно властвовать (*μὴ βίᾳ κатарξεν*), а вести убеждением (*πειθῇ προσάξεν*) <...> Потому и наш закон, и Законодатель особо приказывает пасти стадо добровольно, а не по принуждению (1 Пет. 5:2)». Последний фрагмент интересно было бы сравнить с «Политиком» Платона (276e) в широком контексте.

²³ Не претендуя на окончательные выводы, укажу, что в целом пастырская метафора очень редко используется в последующей платонической традиции. Так, она полностью отсутствует в учебниках платоновской философии (см.: [Шичалин 1995]) и «Энеадах» Плотина. Единжды сравнения правителей с пастухами встречаются в Iamblichus. *Protrepticus* 74.4 и Porphyrius. *Contra Christianos* 75. Последний фрагмент, по-видимому, также восходит к «Государству».

ἀγόμενον), также и в Церквях Бог установил по закону справедливости, воздающей по достоинству, а также Своим промыслом, который все связует, чтобы те, кто превосходят большинство добродетелью и близостью к Богу (πρὸς τὸν Θεὸν οἰκειώσιν) были «п а с т ы р я м и и учителями (τοὺς δὲ εἶναι λοιμένας καὶ διδασκάλους) к совершению» Церкви²⁴, чтобы они были как душа для тела или ум для души — словом и делом направляли тех, кому полезнее быть п а с о м ы м и и п о д н а ч а л ь н ы м и (τοὺς μὲν ποιμαίνεσθαι τε καὶ ἄρχεσθαι), к должному, чтобы и те и другие, связанные гармонией Духа и соединенные в одно совершенное тело, оказались достойными нашей Главы — самого Христа.

Итак, я знаю, что отсутствие власти и беспорядок для всех живых существ вреднее, чем порядок (τάξις) и власть (ἀρχή), а для людей в особенности, поскольку мы подвергаемся большей опасности. Ведь необходимо, чтобы мы, поскольку не устояли в главном и согрешили, не лишились другого — возможности восстать.

Для того чтобы понять роль пастырской лексики в этом отрывке, следует рассмотреть, в каком окружении находится цитата из Еф. 4:11–12. В этом фрагменте свт. Григорий не только утверждает богоустановленность власти в Церкви цитатой из Писания, но и приводит набор топосов, соединяющих идею власти с антропологией («Как в теле <...> так и в Церквях»; «были как душа для тела»)²⁵, космологией («...отсутствие власти <...> для всех живых существ вреднее, чем порядок»)²⁶ и представлениями о связи Бога и мира («Бог <...> установил Своим промыслом»²⁷ и «близость к Богу» как источник власти²⁸). Все это свидетельствует о включенности представлений свт. Григория о священнике в общеантичное «замкнутое» мирозерцание [Воронцов 2020: 36–37], в рамках которого ἀρχή и τάξις на каждом уровне мироздания (человек, полис, космос) оказываются взаимосвязанными²⁹.

Эти топосы, не христианские по происхождению, определенным образом воспринимались и осознавались с точки зрения Откровения всей христиан-

²⁴ Еф. 4:11–12: «И Он поставил одних апостолами, других пророками, иных благовестниками, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (синодальный пер. с незначительными изменениями).

²⁵ Ср. Аристотель. Политика, кн. 1, П.9–11: «И во всем, что, будучи составлено из нескольких частей <...> сказывается властвующее начало и начало подчиненное. Это общий закон природы <...> Живое существо состоит прежде всего из души и тела; из них по своей природе одно — начало властвующее, другое — начало подчиненное <...> Во всяком живом существе прежде всего можно усмотреть власть господскую и политическую. Душа властвует над телом, как господин, а разум над вашими стремлениями — как государственный муж» (пер. С. А. Жебелева).

²⁶ Ср.: «Уже в платонизме напряженный интерес к порядку космоса с самого начала связан с ощущением угрозы другому порядку — порядку полиса» [Аверинцев 2004: 92].

²⁷ Учение о промысле также не является специфически христианской идеей. См.: [Беневич 2011].

²⁸ τὴν πρὸς τὸν Θεὸν οἰκειώσιν. Примечательная стоическая терминология, о которой см.: [Maslov 2012].

²⁹ Именно вследствие этого в «Государстве» Платона возможен перенос рассмотрения вопроса о справедливости с уровня частной этики на уровень полиса (с 369а и далее).

ской мыслью³⁰. В приведенном отрывке (говоря шире — во всем тексте «Апологии») мы видим пример такой перекодировки «политического», в смысле человеческого общежития, уровня. Осмысляя его в сотериологической перспективе, свт. Григорий говорит об особой зависимости человека от «порядка» и «власти» и таким образом утверждает Церкви базовой формой сосуществования христиан. Употребление «Церквей» во множественном числе свидетельствует о том, что речь идет именно о локальных общинах, осмысляемых как пространство властных отношений («пастыри — пасомые»).

Мы видим достаточно сложный синтез античного и библейского материала: если в Еф. 4:11 утверждается богоустановленность служения «апостолов, пророков, евангелистов, пастырей и учителей» для созидания мистического Тела Христова, то у свт. Григория появляется промежуточное пространство Церквей³¹ — конкретных социальных устроений, соотнесенных с замкнутым иерархическим миропорядком, т. е. осмысленных в категориях античного полиса. Эти местные Церкви оказываются помещенными в сотериологическую перспективу двояким образом: в Павловом мистическом смысле («чтобы <...> оказались достойными нашей Главы — самого Христа») и в более «практическом», поскольку, пусть и имплицитно, устанавливается связь «спасение — таинства — церковная власть» (см. последнее предложение фрагмента, где речь идет или о Покаянии, или о Крещении)³². Для описания этой власти свт. Григорий из упомянутого в Еф. 4:11 ряда служений оставляет последние два (ποιμένας καὶ διδασκάλους), которым соответствуют те, «кого пасут и кем руководят» (ποιμαίνεσθαί καὶ ἄρχεσθαι). Таким образом, удачным концептом для обозначения представлений свт. Григория представляется выражение «полисная экклесиология» [Захаров 2014: 174].

В итоге можно говорить о том, что пастырская образность играет ключевую роль в описанном синтезе, поскольку именно она в данном отрывке является точкой пересечения сотериологических и политических смыслов.

Ог. 2.34

...τοσοῦτον ἐνταῦθα τὸ ἔργον τῷ ἀγαθῷ ποιμένι, τῷ γνωστῶς γνωσομένῳ ψυχὰς ποιμνίου, καὶ ἀφηγησομένῳ κατὰ λόγον ποιμαντικῆς, τῆς γε ὀρθῆς καὶ δικαίας, καὶ τοῦ ἀληθινοῦ ποιμένου ἡμῶν ἀξίας.

...и потому столь сложно хорошему пастырю «внимательно наблюдать души паствы»³³ и предводительствовать ими, соответствуя пастырскому, истинному и законному положению нашего Истинного Пастыря.

Словосочетание ἀγαθὸς ποιμὴν («хороший пастырь»), на первый взгляд, не соотносится с притчей о Пастыре Добром (Ин. 10:11–16), поскольку, во-первых,

³⁰ См. главу «Порядок космоса и порядок истории» в [Аверинцев 2004: 89–93].

³¹ Конечно, отчасти сходное представление о местных Церквях присутствовало и у ап. Павла. См.: [Афанасьев 2015: 222–225].

³² Общий мистериальный контекст подтверждается развитием связи власти и тайносовершения ниже в ог. 2.4: «Ведь если бы все избегали этой власти <...> кем бы почитался у нас Бог великими возводящими горе таинствами...».

³³ Притч. 27:23.

использовано иное, хоть и близкое прилагательное (в притче — *καλός*), а вторых, таким образом назван священник, а не Христос. Если уже в Новом Завете мы встречаем именование церковных лидеров словом *ποιήν* и обозначение их действий при помощи производных от этого слова³⁴, то первым обнаруженным мной³⁵ эксплицитным утверждением связи пастырства людей в Церкви с пастырством Христа является фрагмент из «Педагога» Климента Александрийского, 1.6.37: «...мы, предстоятели Церквей (*οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγουμένοι*), являемся пастырями по примеру хорошего Пастыря (*κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος*), а вы — овцы...». Отмечу, что это словосочетание достаточно редко встречается у предшествующих свт. Григорию христианских авторов и притом чаще всего используется именно Климентом (9 употреблений). Примечательно, что александрийский пресвитер использует его в том числе при цитировании Ин. 10:11 (Педагог, 1.11.97, Строматы. 1.26.169)³⁶, что однозначно фиксирует связь такого словоупотребления с контекстом указанной притчи.

Можно предполагать, что свт. Григорий развивал интуицию именно этого фрагмента из «Педагога». Для него типичнее употребление *ποιήν ὁ καλός*, чем *ἀγαθός ποιήν* (9 против 3 по всему корпусу), соответственно, использование более редкого (в том числе и в христианской традиции) выражения должно было быть чем-то мотивировано, а «Педагог», 1.6.37 — единственный обнаруженный нами при поиске по TLG фрагмент, где выражение *ἀγαθός ποιήν* использовано в контексте связи пастырства Христа и священнослужителей. При этом издатель «Апологии» предполагает обращение к лексике и проблематике «Педагога» в ог. 2.23³⁷, чем подтверждается не только знакомство свт. Григория с этим текстом, но и его актуальность при создании своего собственного.

Таким образом, неудивительно, что мы встречаем в «Апологии» — тексте о священнике — такое воплощение пастырской метафоры, где речь идет не столько о взаимоотношениях «пастырь — паства», сколько именно о Христе как источнике власти пастыря, хотя оно и редко встречается в текстах до IV в. Представление о том, что священническое служение является продолжением икономии Христа, было развито в ог. 2.22–26³⁸ и лишь намечено в приведенном выше фрагменте с помощью пастырской метафоры. Важно отметить, что если у Климента священник называется пастырем по образу «хорошего Пастыря», со всеми коннотациями соответствующей притчи, то свт. Григорий уже самого священника называет «добрым пастырем», делая таким образом, во всяком случае на уровне отождествления с текстом притчи, больший акцент на достоинстве священного сана, что вполне соответствует основной интуиции «Апологии».

³⁴ См.: Ин. 21:16, Деян. 20:28, Еф. 4:11, 1 Пет. 5:2.

³⁵ При поиске по TLG по всем вхождениям слова *ποιήν* в текстах I–III вв.

³⁶ Хотя у него же встречается однажды и *ποιήν ὁ καλός* при цитировании того же стиха в «Педагоге» (1.7.53).

³⁷ См. сноску 2 в [Bernardi 1978: 120].

³⁸ «А цель [священнического служения] — (...) вселить Христа в сердца Духом и (...) сделать [человека] богом (...) Для этого Рождение (...) смерть за смерть (...) Воскресение для воскресения. Всем этим Бог (...) вылечил нашу немощь, вернув ветхого Адама туда, откуда он ниспал (...) Вот такого лечения мы помощники (*συνεργοί*)...». См.: [Beeley 2008: 240; Hofer 2013: 201].

Словоупотребление *ποιαντικὴ ἀξία* ‘пастырское достоинство/положение’ заслуживает отдельного комментария, поскольку, как кажется, свидетельствует о частичном отрыве пастырской образности от изначальной метафорической сферы использования. Дело в том, что субстантивация прилагательного женского рода за счет эллипсиса *τέχνη* (условно ‘искусство’) / *ἐπιστήμη* (условно ‘наука’) по типу *πολιτικὴ/ῥητορικὴ/οἰκονομικὴ* и т. д. регулярно используется для обозначения разных «профессий». Первое употребление *ποιαντικὴ*, причем в паре с *τέχνη*, еще в буквальном пастушеском смысле встречается у Галена, когда он комментирует рассмотренный выше фрагмент «Государства» Платона³⁹. Обратившись к нему вновь, мы обнаружим в последней фразе Сократа сравнение власти «пастушеской» (*ποιμενική*) с «общественной и частной властью» (*πολιτικὴ καὶ ἰδιωτικὴ ἀρχή*) (Государство, 354d–e). Затем *ποικαντική* как способ указания на *τέχνη* встречается исключительно в христианской письменности, причем периодически указывает именно на деятельность священника по отношению к пастве. Пример подобного использования мы единожды встречаем у Оригена⁴⁰ и далее в ряде текстов свт. Григория, где используются *ποιαντικὴ ἐπιστήμη* и просто *ποιαντική*⁴¹.

Логично предположить здесь сознательное противопоставление *ποιαντικὴ* — *ποιμενική*, отчасти схожее с русской оппозицией *пастырство* — *пастушество*. Как кажется, можно говорить о том, что появление нового для античности типа социальных отношений требует для себя нового уровня абстрагирования и новых словесных форм⁴², которые выстраиваются с учетом предшествующей традиции.

Конечно, в приведенном отрывке мы видим указание не на пастырскую *τέχνη*, но на *ἀξία*, которое, более того, отнесено ко Христу, из чего может создаться впечатление, что фрагмент выпадает из описанной выше логики. Однако здесь следует сделать два замечания. Во-первых, *ἀξία* в таком употреблении будет обозначать не достоинство само по себе, а скорее положение, статус, дающий это достоинство. Так, по аналогии с положением раба (*δουλικὴ ἀξία*)⁴³ или положением гражданина (*πολιτικὴ ἀξία*)⁴⁴ в данном случае речь идет о положении/статусе пастыря. Во-вторых, несмотря на то что здесь *ἀξία* синтаксически относится ко Христу, выражение *κατὰ λόγον* ‘по аналогии’⁴⁵ указывает на наличие определенного соотношения и связи между «пастырским положением» священника в общине и Христа в Церкви⁴⁶.

³⁹ Galenus. *De placitis Hippocratis et Platonis* 9.5.8.

⁴⁰ Origenes. *Homiliae in Lucam* 12.73.12.

⁴¹ См.: ог. 18.16, ог. 9.3, 4. и др.

⁴² Примечательно, что Аристотель, говоря о функциях и видах метафор, выделяет метафоры по аналогии как те, которые позволяют образовывать новые понятия. См.: Аристотель. Поэтика, XXI: «Для разбрасывания солнцем света нет соответствующего слова. Однако так как “бросать” имеет такое же отношение к лучам солнца, как “сеять” к семенам, то у поэта сказано: “сея богозданный свет”» (пер. Н. И. Новосадского).

⁴³ Posidonius. *Fragmenta* 83.25.

⁴⁴ Dionysius Halicarnassensis. *Antiquitates Romanae* 16.4.1.

⁴⁵ См. статью «λόγος» в LSJ, раздел II «relation, correspondence, proportion»; в словаре Вейсмана раздел II.с «соотношение, пропорция, соразмерность».

⁴⁶ Ср. ог. 9.6: Πῶς ταῦτα καὶ ματὸ (<...> κατὰ τὸν ὄρθον τῆς ποιαντικῆς λόγον; («как мне постичь это в соответствии с истинным логосом пастырства?»). Несмотря на очевидную разницу в синтаксическом положении, нельзя ли и в нашем отрывке рассматривать *λόγος* в более онтологическом ключе, учитывая проговоренную роль священства в божественной икономии?

Фрагмент ог. 2.9–34, начало и конец которого были рассмотрены выше, посвящен в целом рассмотрению священства как самого высокого служения (τέχνη) власти — «искусства из искусств и науки из наук» (τέχνη τεχνῶν, ἐπιστήμη ἐπιστηῶν, ог. 2.16). Введенные через парафраз образа пастуха из «Государства» «социально-политические» коннотации сохраняются и в приведенном выше фрагменте (ог. 2.34), хотя и преломляются в обращении к материалу пастырской метафорике из христианской традиции (Климент, Ориген). В этом кратком отрывке свт. Григорий, как кажется, совершает три важных действия: 1) соотносит контекст притчи о добром пастыре не со Христом, а со священником, при этом 2) подчеркивает связь положения священника в общине с пастырством Христа, тем самым 3) определяет ключевую реалию социального и мистического устройства Церкви, выделяя особый статус пастыря.

Это представление об особом положении пастыря в социуме, находящемся в сотериологической перспективе, имеет в «Апологии» и свое историческое обоснование, которое будет рассмотрено ниже.

Ог. 2.65

А другие обличения пастырей (πολιτιόντων) [Иезекиилем]? В одном месте он говорит: «Беда пойдет за бедою и весть за вестью, и не будет видения у пророка (προφήτου), и погибнет закон у священника (ἱερέως) и совет у старейшин» (πρεσβυτέρων) (Иез. 7:26).

Большой фрагмент ог. 2.52–68 содержит упоминание многих библейских персонажей, и среди прочего критику правителей Израиля из большинства книг больших и малых пророков, переадресованную свт. Григорием современному ему клиру. В этой части текста мы встречаем и 15 производных от πολιτήν, в один ряд с которыми ставятся разного рода правители (ἄρχοντες, ἡγέμονες, κаторθοῦντες, προέχοντες, ἀφηγούμενοι, προεστώτες), старейшины, учителя, священники, левиты, пророки и т. д., пример чего мы видим в приведенной цитате. Прочие вхождения интересующей нас лексики, как и вообще большинства терминов, описывающих какой-либо властный статус, приходятся на цитаты из Писания — тем более интересно их употребление.

Логика этого отрывка и использованная в нем лексика требуют отдельного анализа, выходящего за рамки данной статьи; здесь я лишь намечу некоторые аспекты, необходимые для того, чтобы указать на роль пастырской образности в этом тексте. В ог. 2.52 свт. Григорий выстраивает цепочку правителей Израиля от Моисея через пророков и до апостолов как примеров для священников⁴⁷, а в ог. 2.56–68, переносит на последних ветхозаветную критику. Все это работает на общую логику возвеличивания сана, однако помимо этого отражает представления свт. Григория о встроенности клира в глобальный ме-

⁴⁷ Ог. 2.52: «...оставив в стороне всех остальных, которые были избраны как законодатели, или пророки, или полководцы, или для какого-то другого управления (οἰκονομία) народом, как Моисей, Аарон, Иисус, Илия, Елисей, судьи, Самуил, Давид, множество пророков, Иоанн и после них двенадцать учеников, из которых каждый в свое время руководил (διεξήληθον τὴν πρoστασίαν) народом с большими трудностями и страданиями; всех их обойдя молчанием, я представлю лишь Павла свидетелем моего слова, чтобы на этом примере мы рассмотрели, что такое забота о душах (ψυχῶν ἐπιμέλεια)».

танарратив об икономии⁴⁸, причем иным способом, чем при констатации связи священнического служения с воплощением Христа. Общим знаменателем всех названных правителей, среди которых мы встретим даже военачальников, является именно их властное положение в социуме, направленное на приведение этого социума к спасению. Именно это позволяет свт. Григорию соотносить все эти служения с клиром, осмысляя его тем самым как наследника всех правителей Ветхого и Нового Израиля. Так, характеристичным является самоопределение клира в авторских словах свт. Григория в *ор.* 2.57: «[Осия возвещает] суд нам, священникам и начальникам (ἱερεῖς καὶ ἄρχοντας)». Тот факт, что в одном случае эта пара, а в другом «пастыри» (ср. выше (*ор.* 2.65): ποιμαίνοντων) являются теми словами авторской речи, с помощью которых свт. Григорий относит тексты пророков к современному ему клиру, позволяет говорить об их определенной синонимичности. Таким образом, можно предполагать, что содержательным наполнением концепта «пастырь» является сочетание и взаимообусловленность священнослужения и власти.

Такое употребление пастырской образности хорошо согласуется с рассмотренными выше контекстами, однако если те относились к синхроническому срезу социального устройства Церкви, то здесь мы видели представления свт. Григория о ее диахронии. И если в приведенной выше цитате слово «пастырь» было лишь одним из использованных терминов, то финальные два абзаца «Апологии» показывают, что он не зря был выделен нами как особо значимый.

Or. 2.116–117

Я с вами, пастыри и сопастыри (ποιμένες καὶ συμπομένες)! С тобой, святая паства (ποίμνιον), достойная Архипастыря⁴⁹ (ἀρχιποιμένος) Христа! <...> Бог же мира <...> избравший Давида, раба Своего, и взявший его от стада (ποιμνίον) овечьих <...> дающий слова благовествующим <...> Сам, пася пастырей (ποιμαίνων ποιμαίνοντας) и вода вождей, да поддерживает правую руку нашу⁵⁰ <...> чтобы и нам искусно (μετ' ἐπιστήμης) пасти паству⁵¹ (ποιμαίνομεν ποίμνιον) Его, а не орудиями неопытного пастуха (ποιμένος)⁵² <...> Сам да даст силу и крепость Своему народу⁵³, Сам да представит Себе паству (ποίμνην) славной и непорочной <...> чтобы и мы в храме Его вместе — паства и пастыри (ποίμνη καὶ ποιμένες) — возглашали славу во Христе Иисусе <...> Аминь.

Пастырская лексика в этих заключительных абзацах «Апологии» весьма разнообразна.

Выражение ποιμένες καὶ συμπομένες, построенное, вероятно, по аналогии с 1 Пет. 5:1⁵⁴, интересно как практически первое использование слова

⁴⁸ Изложенный не только в знаменитом фрагменте *ор.* 30.25–26 [Baghos 2011], но и в уже упоминавшемся *ор.* 2.23–26.

⁴⁹ 1 Пет. 5:4.

⁵⁰ Пс. 72:23.

⁵¹ 1 Пет. 5:2.

⁵² Зах. 11:15.

⁵³ Пс. 67:36.

⁵⁴ πρεσβυτέρους ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος... — «Пресвитеров ваших прошу я, сопресвитер...» (пер. еп. Кассиана (Безобразова)).

«сопастыри»⁵⁵, отражающее, как кажется, тот же процесс выработки терминологии для описания новой для античности социальной роли, что я попытался описать выше относительно *ποικαντικῆ ἀξία*. Примечательно тут и употребление *ἐπιστήμη*.

Представление об иерархическом устройении Церкви, встреченное нами еще в ог. 2.3–4, развивается здесь с помощью цитат и аллюзий на 1 Пет. 5. Таким образом несколько проясняется отношение между пастырским статусом Христа и священника, о котором говорилось в ог. 2.34: во всем абзаце проводится идея посреднического положения священника, «пасомого» Богом и «пасущего пасту», что, однако, не отрицает прямую связь Бога с народом.

Здесь же мы видим и описанный в предшествующем разделе диахронический аспект: упоминая пастушество Давида, свт. Григорий явным образом имеет в виду экзегетическую традицию Пс. 77:70–71⁵⁶, в которой слово *ποικαντικῆ* регулярно используется как по отношению к буквальному пастушеству, так и в метафорическом значении власти⁵⁷.

Однако наиболее важным в этом абзаце мне представляется сам факт окончания «Апологии» «пастырским гимном», который позволяет говорить об особой, синтезирующей роли пастырской образности для множества контекстов, топосов и образов, представленных в этом тексте при описании священнического служения.

Заключение

Итак, внимательное прочтение ог. 2.9 показывает, что свт. Григорий, вводя сравнение священника с пастухом, обращается к такому топосу политической философии, как выделение специфики власти в полисе путем сравнения деятельности правителя с другими *τέχνη*. Конкретным материалом здесь становится обмен репликами Фрасимаха и Сократа из «Государства» Платона. Расширенный с помощью поэтических контекстов парафраз этого материала дает разработанный образ пастуха, модифицируя черты которого, читатель выстраивает образ священника, основанный на воспринятом из реплики Сократа утверждении о том, что действия власти направлены на благо подчиненных. При этом, перерабатывая намеченную Платоном логику образа, свт. Григорий подчеркивает преимущественное значение священнической власти.

Несмотря на то что искомая образность использована в этом фрагменте иным способом, чем в прочих частях текстах, общая направленность ог. 2.9 гармонично сопрягается с логикой употребления пастырской лексики в «Апологии», которая может быть описана в следующем виде. Будучи вынужден обстоятельствами осмыслять вопрос о природе власти в Церкви, свт. Григорий

⁵⁵ Из всех 60 вхождений в корпус греческих текстов 11 относятся к текстам свт. Григория, и лишь два предшествуют им — Flavius Josephus. *Antiquitates Judaicae* 1.286.2 и, что примечательно, Origenes. *Homiliae in Lucam* 13.80.6.

⁵⁶ «И избрал Давида, раба Своего, и взял его от дворов овчих и от доящих привел его пасти народ Свой, Иакова, и наследие Свое, Израиля» (синодальный пер.).

⁵⁷ См.: Origenes. *Homiliae in Psalmos* 26.6.35; Eusebius. *Commentaria in Psalmos* PG 23.940.31; Athanasius. *Expositiones in Psalmos* PG 27.357.17; Basilus. *In Mamantem martyrem* PG 31.593.27.

опирается на предшествующую традицию использования пастырской образности. При этом его обращение к античной политической мысли свидетельствует о недостаточности этой традиции для разработки полисной экклесиологии. В ее рамках священство рассматривается Богословом как один из способов осуществления общественной власти, уникальное положение которого задается его сотериологической перспективой⁵⁸.

Это представление одновременно и обосновывается историческим материалом Писания, и накладывается на него: свт. Григорий выделяет линию весьма разных по своей *τέχνη* правителей Израиля (полководцы, судьи, пророки...), единство которых обеспечивается их включенностью в историю икономии. Тот факт, что свт. Григорий встраивает в эту линию современный ему клир, явным образом подчеркивает не столько тайносовершительные функции последнего, сколько присущий ему властный статус, рассматривая их при этом как взаимообусловленные. Иллюстрацией этому является использование свт. Григорием выражений «пастыри» и «священники и правители» по отношению к клиру как равнозначных.

Для описания этого нового для античного мира статуса потребовался новый язык, вследствие чего пастырская образность в употреблении свт. Григория фактически отдалается от своих библейских метафорических коннотаций и начинает использоваться, во всяком случае в некоторых контекстах, как *terminus technicus* (т. е. главным значением (*κυριολογία*) слова *ποιήν* становится ‘священник’, а не ‘пастух’); этот процесс маркируется использованием редких производных от *ποιήν*, причем пастушеское и метафорическое значения не исключаются, но используются рядом с техническим значением, обуславливая богатство текста.

Исходное для данного исследования противоречие в использовании пастырской образности оказывается мнимым в свете различия буквального и метафорического значений слов. Однако это не снимает и даже подчеркивает другой вопрос: зачем свт. Григорий вводит в «Апологию» парафраз «Государства», содержащий столь ярко контрастирующий с остальным текстом образ пастуха? Предположительная его мотивацию в свете сказанного выше можно описать так: составляя текст в рамках риторических практик второй софистики, т. е. обращаясь к материалу «великих», свт. Григорий, поскольку он мыслит священника и экклесию в рамках античного представления об общезитии, естественным образом обращается к политическим топосам Платона и Аристотеля⁵⁹. Учитывая наличие развитой в христианской письменности пастырской метафорики, сравнение правителя с пастухом не могло, с одной стороны, не обратить на себя внимание свт. Григория, а с другой — быть перенесено в текст прямым образом. Описанное же переосмысление этого сравнения позволило не только ввести в текст проблематику священства как полисной *τέχνη*, но и благодаря насыщенным литературным контекстам указать на его особый статус.

⁵⁸ Для корректного понимания домодерного представления о священстве необходим комплексный анализ этого смешанного языка описания клира, сформированного в поздней античности и развивавшегося вплоть до Средневековья (см. важный кейс в [Биркин 2020]).

⁵⁹ Об их использовании в «Апологии» см. в комментариях в [Bernardi 1978; Fiedrowicz 2019].

Литература

- Аверинцев 2004 — *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004.
- Афанасьев 2015 — *Афанасьев Н., протопресвитер.* Церковь Божия во Христе // Афанасьев Н., протопресвитер. Церковь Божия во Христе: Сб. ст. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 222–269.
- Беневич 2011 — *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 12. Вып. 4. 2011. С. 227–230.
- Биркин 2020 — *Биркин М. Ю.* Дурной епископ как тиран в «Сентенциях» Исидора Севильского // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 259–291.
- Воронцов 2020 — *Воронцов С. А.* Священник в свете стилей мышления: иерархическая и должностная спецификации // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 91. 2020. С. 36–54.
- Захаров 2014 — *Захаров Г. Е.* Образ Константинополя в творениях свт. Григория Богослова // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2014. № 1. С. 244–251.
- Шичалин 1995 — Учебники платоновской философии / [Сост. Ю. А. Шичалин]. [М.]; Томск: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина; Водолей, 1995.
- Baghos 2011 — *Baghos M.* St Gregory the Theologian's metanarrative of history // Phronema. Vol. 26. No. 2. 2011. P. 62–79.
- Beeley 2008 — *Beeley C. A.* Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God: In your light, we shall see light. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008.
- Bellini 1971 — *Bellini E.* La figura del Pastore d'anime in Gregorio Nazianzeno // La Scuola Cattolica. Vol. 99. 1971. P. 261–296.
- Bernardi 1978 — *Gregoire de Nazianze.* Discours 1–3 / Ed. J. Bernardi. Paris: Éditions du Cerf, 1978.
- Cachia 1997 — *Cachia N.* The image of the Good Shepherd as a source for the spirituality of the ministerial priesthood. Roma: Gregorian Univ. Press, 1997.
- Elm 2012 — *Elm S.* Sons of Hellenism, fathers of the church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome. Berkeley: Univ. of California Press, 2012.
- Fiedrowicz 2019 — Gregor von Nazianz. Priestertum und Bischofsamt / Hrsg., komment. M. Fiedrowicz; Übersetzt C. Barthold. Fohren-Linden: Carthusianus Verlag, 2019.
- Gomola 2018 — *Gomola A.* Conceptual blending in early Christian discourse: A cognitive linguistic analysis of pastoral metaphors in Patristic literature. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Hofer 2013 — *Hofer A.* Christ in the life and teaching of Gregory of Nazianzus. Oxford: Oxford Univ. Press, 2013.
- Kennedy 2003 — Progymnasmata: Greek textbooks of prose composition and rhetoric / Trans., intro. G. A. Kennedy. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Lochbrunner 1993 — *Lochbrunner M.* Über das Priestertum: historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus. Bonn: Borengässer, 1993.
- MacDougall 2016 — *MacDougall B.* Callimachus and the bishops: Gregory of Nazianzus's Second Oration // Journal of Late Antiquity. Vol. 9. No. 1. 2016. P. 171–194.
- Maslov 2012 — *Maslov B.* Οικείωσις πρὸς θεόν: Gregory of Nazianzus and the heteronomous subject of Eastern Christian penance // Journal of Ancient Christianity. Vol 16. No. 2. 2012. P. 311–343.
- Rapp 2005 — *Rapp C.* Holy bishops in late Antiquity: The nature of Christian leadership in an age of transition. Berkeley: Univ. of California Press, 2005.

Serra 1955 — Serra M. La carità pastorale in S. Gregorio Nazianzeno // *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 21. 1955. P. 337–374.

Сокращения

TCO — Творения святых отцов в русском переводе.

CSEL — *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

LSJ — Liddell — Scott — Jones Greek-English Lexicon.

Or. — Oratio.

PG — *Patrologiae cursus completus. Series graeca*.

TLG — *Thesaurus Linguae Graecae*.

References

- Afanas'ev, N., Archpr. (2019). Tserkov' Bozhiia vo Khriste [Church of God in Christ]. In N. Afanas'ev, Archpr. *Tserkov' Bozhiia vo Khriste: Sbornik statei* (pp. 222–269). Izdatel'stvo PSTGU. (In Russian).
- Averintsev, S. S. (2004). *Poetika rannevizantiiskoi literatury* [Poetics of early Byzantine literature]. Azbuka-klassika. (In Russian).
- Baghos, M. (2011). St Gregory the Theologian's metanarrative of history. *Phronema*, 26(2), 62–79.
- Beeley, C. A. (2008). *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God: In your light, we shall see light*. Oxford Univ. Press.
- Bellini, E. (1971). La figura del Pastore d'anime in Gregorio Nazianzeno. *La Scuola Cattolica*, 99, 261–296. (In Italian).
- Benevich, G. I. (2011). Kratkaia istoriia "promysla" ot Platona do Maksima Ispovednika [A brief history of Providence from Plato to Maximus the Confessor]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 12(4), 227–230. (In Russian).
- Bernardi, J. (Ed.). (1978). *Gregoire de Nazianze. Discours 1–3*. Éditions du Cerf. (In Greek and French).
- Birkin, M. Iu. (2020). Durnoi episkop kak tiran v "Sententsiiakh" Isidora Sevil'skogo [Evil bishop as tyrant in Isidore of Seville's Sententiae]. *Shagi/Steps*, 6(2), 259–291. (In Russian).
- Cachia, N. (1997). *The image of the Good Shepherd as a source for the spirituality of the ministerial priesthood*. Gregorian Univ. Press.
- Elm, S. (2012). *Sons of Hellenism, fathers of the church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome*. Univ. of California Press.
- Fiedrowicz, M. (Ed., Comment.), & Barthold, C. (Trans.) (2019). Gregor von Nazianz. *Priestertum und Bischofsamt*. Carthusianus Verlag. (In German).
- Gomola, A. (2018). *Conceptual blending in early Christian discourse: A cognitive linguistic analysis of pastoral metaphors in Patristic literature*. De Gruyter.
- Hofer, A. (2013). *Christ in the life and teaching of Gregory of Nazianzus*. Oxford Univ. Press.
- Kennedy, G. A. (Trans., Intro.) (2003). *Progymnasmata: Greek textbooks of prose composition and rhetoric*. Society of Biblical Literature.
- Lochbrunner, M. (1993). *Über das Priestertum: historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus*. Borengässer. (In German).
- MacDougall, B. (2016). Callimachus and the bishops: Gregory of Nazianzus's Second Oration. *Journal of Late Antiquity*, 9(1), 171–194.
- Maslov, B. (2012). Oikeiōsis pros theon: Gregory of Nazianzus and the heteronomous subject of Eastern Christian penance. *Journal of Ancient Christianity*, 16(2), 311–343.

- Rapp, C. (2005). *Holy bishops in late Antiquity: The nature of Christian leadership in an age of transition*. Univ. of California Press.
- Serra, M. (1955). La carità pastorale in S. Gregorio Nazianzeno. *Orientalia Christiana Periodica*, 21, 337–374. (In Italian).
- Shichalin, Iu. A. (Ed.) (1995). *Uchebniki platonovskoi filosofii* [Textbooks of Platonic philosophy]. “Greko-latinskii kabinet” Iu. A. Shichalina; Vodolei. (In Russian).
- Vorontsov, S. A. (2020). Sviashchennik v svete stilei myshleniia: ierarkhicheskaia i dolzhnostnaia spetsifikatsiia [The priest in light of thought style theory: Hierarchical and official descriptions]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*, Ser. 1, *Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*, 91, 36–54. (In Russian).
- Zakharov, G. E. (2014). Obraz Konstantinopolia v tvoreniiax svt. Grigoriia Bogoslova [The image of Constantinople in the works of St. Gregory the Theologian]. *Vestnik Universiteta Dmitriia Pozharskogo*, 2014(1), 244–251. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

**Николай Константинович
Антонов**

*аспирант, приглашенный
сотрудник, Лаборатория
исследований церковных
институций, Православный
Свято-Тихоновский гуманитарный
университет
Россия, 127051, Москва, Лихов пер.,
д. 6
Тел.: +7 (495) 114-50-88
✉ nickforgo@gmail.com*

Nikolay K. Antonov

*Postgraduate Student, Visiting Fellow,
Ecclesiastical Institutions Research
Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University
for the Humanities
Russia, 127051, Moscow, Likhov Pereulok, 6
Tel.: +7 (495) 114-50-88
✉ nickforgo@gmail.com*

Д. В. Пирбари ^a

ORCID: 0000-0002-6629-8415
✉ dimapir@gmail.com

Н. З. Мосаки ^b

✉ nodarmossaki@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8268-006X

^a Институт востоковедения им. акад. Г. Церетели
при Государственном университете Ильи
(Грузия, Тбилиси)

^b Институт востоковедения РАН (Россия, Москва)

ЕЗИДСКОЕ СКАЗАНИЕ О ДАНУНЕ МИСРИ (ЗУ-Н-НУНЕ АЛЬ-МИСРИ)

Аннотация. В статье публикуется и анализируется езидский священный гимн (*кавл*) «О Дануне Мисри» (Qawlê Danûnê Mîsrî) на языке курманджи с переводом на русский. Публикация полной версии этого кавла, перевод на другой язык и комментарии к нему осуществлены впервые. *Данун Мисри* — это езидский вариант имени известного святого в суфизме Зу-н-Нуна аль-Мисри. В устной традиции езидов облачение Зу-н-Нуна в рубище главного езидского святого Шейха Ади, т. е. его вхождение в езидизм, достигается через отказ от любви мистика к девушке Хазал, которая в кавле предстает праведницей. В статье демонстрируются суфийские аспекты мистической любви к Богу в езидской религии, отраженные, в частности, в публикуемом кавле.

Ключевые слова: Зу-н-Нун аль-Мисри, Данун Мисри, суфизм, езидизм, кавл, Шейх Ади, дервиши, мистицизм

Для цитирования: Пирбари Д. В., Мосаки Н. З. Езидское сказание о Дануне Мисри (Зу-н-Нуне аль-Мисри) // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 212–237. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-212-227>.

Статья поступила в редакцию 7 января 2021 г.
Принято к печати 17 марта 2021 г.

D. V. Pirbari ^a

ORCID: 0000-0002-6629-8415

✉ dimapir@gmail.com

N. Z. Mossaki ^b

✉ nodarmossaki@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8268-006X

^a G. Tsereteli Institute of Oriental Studies
at the Ilia State University (Georgia, Tbilisi)

^b Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
(Russia, Moscow)

THE YEZIDI HYMN OF DANŪNĒ MIŞRĪ (DHU ‘L-NŪN AL-MIŞRĪ)

Abstract. Early Sufi saints are highly revered in Yezidism. Yezidi sacred hymns (*qawls*) and oral traditions, which are an important source for understanding the Yezidi religion, are dedicated to them: first and foremost, al-Ḥallāj, Rābī‘a and Dhu ‘l-Nūn al-Miṣrī. In the article we publish and analyze the Yezidi sacred hymn, “Qawlē Danūnē Miṣrī”, in Kurmanji, with an accompanying translation into Russian. This is the first publication of the full version of this *qawl*, with translation into another language (in this case — Russian) and commentary. Danūnē Miṣrī is the Yazidi version of the name of the famous Sufi saint Dhu‘l-Nūn al-Miṣrī. In the oral tradition of the Yezidis, the vesting of Dhu‘l-Nūn in the robe of the main Yezidi saint Sheikh ‘Adī, that is, his entry into Yezidism, is achieved through his refusal of love for the girl Khazal, who appears in the *qawl* as a righteous woman. The article demonstrates the Sufi aspects of the mystical love for God in the Yezidi religion. Despite the fact that the religious worldview of the Yezidis was formed gradually, largely taking into account historical circumstances in the conditions of mutual enmity with Muslims and distancing from them, the *qawl* presented here reveals elements that confirm the assumption that in the early period Yezidism was hardly distinguishable from Sufism.

Keywords: Dhu‘l-Nūn al-Miṣrī, Danūnē Miṣrī, Sufism, Yezidism, *qawl*-hymn, Sheikh Adi, dervishes, mysticism

To cite this article: Pirbari, D. V., & Mossaki, N. Z. (2021). The Yezidi hymn of Danūnē Miṣrī (Dhu ‘l-Nūn al-Miṣrī). *Shagi / Steps*, 7(2), 212–237. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-212-227>.

Received January 7, 2021

Accepted March 17, 2021

Везидизме¹ весьма почитается ряд выдающихся представителей раннего исламского мистицизма (суфизма). В первую очередь речь идет о Хасане аль-Басри (642–728), Рабии ал-Адавии (717–801), Ибрахиме Адхаме (ок. 718 — ок. 782), Баязиде Бистами (IX в.), Хусейне аль-Халладже (ок. 858–922) и Зу-н-Нуне ал-Мисри (IX в., ум. в 860 г.)². В этом списке несколько особняком стоит личность аль-Халладжа, мученическая смерть которого описывается в посвященном ему священном гимне (*кавле*)³ и в легенде. В устной традиции езидов аль-Халладж вместе с езидским сообществом явно противопоставляется ортодоксальному исламу. И хотя надо отметить, что указанные лица не имеют первостепенного статуса в сонме езидских святых, в этой религии они обладают особой ролью. К примеру, в кавлах с ними нередко отождествляются езидские святые, предстающие как воплощения ангелов. При этом воплощением одного и того же ангела в езидских преданиях выступают Хасан аль-Басри и Шейх Хасан⁴ (1195–1246) [Parry 1895: 377], внучатый племянник основателя и главного святого в езидизме — Шейха Ади (Шихади), в эпоху которого в 30–40-е годы XIII в. езидское общество с центром в Шейхане⁵ достигло наивысшего могущества. Имена указанных мистиков упоминаются в езидских народных сказаниях, в текстах этического и агиографического характера, в которых отмечается их духовная связь с езидскими святыми. Некоторым мистикам посвящены отдельные, весьма длинные сюжетные кавлы, в которых, помимо прочего, объясняются конкретные правила езидизма. Так, наряду с упомянутым выше кавлом об аль-Халладже известны кавлы, посвященные Рабии, Ибрахиму Адхаму и Зу-н-Нуну аль-Мисри.

¹ Езидизм — монотеистическая религия, последователи которой верят в единого Бога и возможность его земного проявления. Этнорелигиозная общность езидов компактно населяет районы Синджар, Шейхан, аль-Куш и частично Дохук в северо-западном Ираке. Земным воплощением Бога в езидизме считается известный суфий Шейх Ади (70-е годы XI в. — 60-е годы XII в.). Корни езидизма восходят к созданному им братству Адавия (название братства происходит от имени Шейха Ади).

² Исходя из задач настоящей статьи, мы не ставим целью в точности определить, к какому направлению относится то или иное из перечисленных лиц — к раннему суфизму (*зхд*, «подвижничеству») или к собственно суфизму. Мы опираемся в данном случае на духовную традицию езидов, в которой они представлены как захиды (аскеты и мистики).

³ *Кавл* (от араб. ‘слово’) — в езидизме священный гимн, исполняемый езидским духовенством. Как правило, кавлы созданы на языке курманджи, хотя существуют тексты и отдельные куплеты на арабском, персидском и тюрки. Выделяются кавлы, посвященные сотворению мира (космогонии), эсхатологии, вопросам этики; агиографические и ритуальные (литургические).

Езидизм в значительной степени опирается на устную передачу религиозной традиции, в которой кавлы, столетиями передаваемые священнослужителями из уст в уста, занимают главное место. Кавлы являются одними из наиболее информативных источников по изучению езидизма, поскольку именно в них отражена как историческая составляющая, так и роль тех или иных символов и атрибутов езидизма. В совокупности кавлы в определенной степени заменяют езидам Священное Писание. См. подробнее: [Kreyenbroek 1995; Omarkhali 2017: 84–104, 411–472; Murad 1993].

⁴ Езиды верят, что у разных святых, живших в разное время, может быть один и тот же *сурр* (божественная суть, тайна), т. е. одна сущность, которая проявляется в различных ипостасях.

⁵ Шейхан — район, где находится главная святыня езидов — Лальш. Де-факто с 2003 г. входит в провинцию Дохук (Регион Курдистан), однако юридически принадлежит провинции Найнава (Мосул, Ирак). В средневековье Шейхан являлся крупным езидским княжеством, однако с XVIII в. попал в зависимость от курдских эмиров Бахдинана.

Может возникнуть вопрос: почему дистанцирующаяся от ислама религия включила в число почитаемых фигур выдающихся мусульман? Однако в этом нет ничего удивительного, поскольку доминирующим фактором в формировании езидизма стал «суфизм в его ранней форме, еще не формализованный в рамках ислама», хотя в нем также прослеживаются элементы других верований и идеологий, существовавших на Ближнем Востоке [Arakelova 2001: 183].

Необходимо отметить, что езидизму свойственно четкое разграничение между, с одной стороны, инкорпорированными в эту религию упоминаемыми выше *захидами*, которые были отнесены к суфизму лишь с появлением термина *тасаввуф* (суфизм), и, с другой стороны, суфиями вообще. С точки зрения периодизации истории суфизма выделение ранних мистиков представляется в целом оправданным. В те годы, когда Шейх Ади, основатель мистического братства Адавия, проповедовал свое учение среди групп, которые стали основой езидского сообщества, между езидами и суфиями не существовало четкой границы, чему есть немало свидетельств⁶. Впоследствии мировоззрение и доктрина езидской религии, кавлы, догматика и обряды складывались постепенно на фоне текущих исторических и социально-политических процессов, в условиях взаимоотношений с окружающей, как правило враждебной для езидов исламской средой. Естественным образом произошло расхождение между езидами и исламизированными суфиями, которые стали рассматриваться исключительно как представители ислама.

Поэтому езидская традиция не акцентирует принадлежность к исламу упомянутых представителей раннего суфизма; для нее более значимы их религиозно-идеологические воззрения и противостояние исламским властям в лице халифа (как в случае аль-Халладжа). Совершенно иное отношение сложилось в езидизме к поздним представителям этого направления. За редким исключением суфиев (на курманджи — *софи*), живших после Шейха Ади, езиды не признают и полностью отождествляют с мусульманами, называют их «врүнами и лицемерами» [Celil, Celil 1978: 6].

Среди признанных в езидизме суфиев — Абдул-Кадир Гилани, почитание которого, впрочем, в основном связано с тем, что он был другом Шейха Ади. Единственным упоминаемым в езидских кавлах суфием, жившим после Шейха Ади, является Имадеддин Насими (ок. 1369–1417), поэт и последователь течения хуруфизма, известный в езидизме как Сайид Насим. Его принятие езидской традицией, по-видимому, не случайно: он преследовался за вольнодумство официальным мусульманским духовенством и властями, учинившими в итоге над ним жестокую расправу. Сведения о его мученической смерти и о месте его казни отражены в езидском предании.

Наиболее полно в аспекте езидизма до сих пор исследовано лишь наследие аль-Халладжа. Впервые его роль в езидизме проанализировал советский курдовед Джалиле Джалил [1989]. Позднее В. А. Аракелова опубликовала с комментариями кавл об аль-Халладже [Arakelova 2001]. Существует также байт о Рабии. В настоящей статье мы хотели бы обратиться к отражению в езидизме не менее прославленного представителя раннего суфизма — Зу-н-Нуна аль-Мисри, известного в езидизме как *Данун Мисри*, или *Данун Египетский*⁷.

⁶ При этом в исламских арабоязычных средневековых источниках сам Шейх Ади и его ученики представлены именно как суфии.

⁷ *Миср* — арабское название Египта.

Зу-н-Нун аль-Мисри — «одна из наиболее привлекательных и интригующих фигур в истории раннего суфизма» [Schimmel 2011: 42], «почти легендарная фигура» [Arberry 2008: 52], сыгравшая наряду с некоторыми другими историческими личностями «исключительную роль в становлении и развитии исламского мистицизма» [Насыров 2009: 107]. Примечательно, однако, что несмотря на это Зу-н-Нун нечасто становился объектом исследований [Rustom 2010: 69].

Его настоящее имя — Саубан ибн Ибрахим, а *Зу-н-Нун* — прозвище, означающее буквально «Он с рыбой». Зу-н-Нун родился в 796 г. в нубийской семье в Ихмиме (Верхний Египет) [Schimmel 2011: 42], религиозным наукам обучался в Сирии и Хиджазе [Knysh 2000: 40]. Был известен как тихий и склонный к уединению человек [Ibid.]. Считается, что Зу-н-Нун долго путешествовал по странам Магриба, Северной Сирии и Леванту, бывал в Мекке, Дамаске, Антиохии, Манбидже, Иерусалиме, Иране и Армении [Ebstein 2014: 566–567]. Существует множество притч и рассказов о встречах Зу-н-Нуна с аскетами и отшельниками во время его скитаний⁸.

За свои мистические воззрения Зу-н-Нун постоянно преследовался властями. Считается, что он был чудотворцем и лекарем. Согласно ряду источников, с ним вел переписку известный мистик Баязид Бистами, упоминаемый в некоторых езидских кавлах вместе с ним. Наиболее полно наследие Зу-н-Нуна исследовано М. Эбштейном, который, однако, отмечает большие сложности в его изучении [Ebstein 2014]. Поскольку труды Зу-н-Нуна не сохранились, его учение не систематизировано и рассыпано по различным агиографическим книгам в виде стихов, афоризмов и притч⁹. В этом смысле езидский кавл о Зу-н-Нуне, созданный на курманджи, представляется нам важным неисламским источником, способным дополнить знания об этой личности. Мы публикуем этот кавл с переводом на русский и даем необходимые пояснения.

Неполную версию кавла о Дануне Мисри (21 куплет вместо 41), без толкования текста и каких-либо пояснений, впервые опубликовал Халил Джинди [Rasho 2002: 563]. Этот кавл является агиографическим, не приурочен к какому-либо религиозному ритуалу или обряду, а лишь иногда исполняется во время праздников и проповедей. Как и другие кавлы, он имеет свою мелодию.

Надо отметить, что кроме отдельного посвященного Зу-н-Нуну гимна, его имя встречается и в других езидских кавлах (например, езидский святой Пир Сини Бахри¹⁰ в посвященном ему кавле отождествляет себя с Дануном Мисри и другими известными мистиками — предтечами суфизма [Pirbari et al. 2020: 242]), а также в «Шехале Шамса», «Джвате Джмлята» и литургическом тексте «Дърозга» [Щәлил, Щәлил 1978: 306, 394, 395, 340] и др., где повествуется о страданиях Дануна (*нале Данун*, «состояние Дануна»).

⁸ См., например: [Чалисова 2016; Лапицкая 2012; Прозоров 2014: 116; Мудрость суфиев 2001: 361; Chiabotti, Orfali 2016].

⁹ В первую очередь следует отметить книгу Ибн Араби: [Ibn 'Arabî 1988].

¹⁰ О нем см.: [Pirbari et al. 2020].

Сказание о Дануне Мисри

Предлагаемый текст является одним из четырех вариантов кавла, записанных нами в Лалыше¹¹ в 2013 г. от езидского священнослужителя Пира Саида. Примечательно, что среди езидов других стран этот кавл, по нашим данным, не сохранился.

Согласно езидскому преданию, Данун был правителем в Египте, очень верующим человеком. Однажды он увидел девушку по имени Хазал¹², которая предстала перед ним нагой. Влюбившись безумно, он не смог сдержаться и воскликнул: «Видеть ее милее, чем своего духовного брата»¹³. Как только Данун произнес эти слова, он сразу же почувствовал огромное огорчение, осознал свой грех и начал укорять себя, посчитав, что изменил вере. Данун проклял свои глаза, схватил нож и выколол себе оба глаза. Хазал, также полюбившая его, начала плакать и винить себя в его беде и, взяв нож, тоже ослепила себя. О беде Дануна сообщили его духовному брату, эмиру Ибрахиму¹⁴, который тут же пришел к нему на помощь. Он взял глаза Дануна и Хазал, вставил в их глазницы, помолился и вернул им зрение.

Данун был безумно влюблен в Хазал, но не мог изменить своей вере. Его духовный брат посоветовал ему облачиться в рубище, поскольку ради веры он ослепил себя и достоин быть дервишем. Так и произошло, вера и любовь Дануна к Богу побудили его стать дервишем, он облачился в *хирку* (рубище), оставил все свое богатство и начал скитаться по миру. Однажды вечером он остановился возле дворца и совершил молитву, даже не подозревая, что находится около дома Хазал. Слуги заметили дервиша и заговорили с ним; Хазал сразу же узнала голос своего возлюбленного и позвала к себе. Она начала говорить о своей любви к нему, но он сказал, что любовь наставила его на путь к Богу, поэтому он стал дервишем. Он покинул ее и продолжил скитаться, пока не нашел свое место в Лалыше.

Речи любимого поразили Хазал, и она тоже дала обет служить Богу. Став праведной женщиной, она приглашала к себе дервишей, путников и раздавала милостыню нищим. Однажды Хазал увидела группу из 40 дервишей и пригласила их домой. Это были аскеты, которые направлялись к Шихади в Лалыш. Вся ночь она слушала их речи о любви к Богу, о житии святых и об их Пути. Наутро путники захотели покинуть ее, но она начала усердно молиться и взы-

¹¹ См. сноску 5.

¹² *Хазал* — от араб. ‘газель, лань’. В езидских преданиях это имя символизирует красоту.

¹³ Друг-брат по загробной жизни — *йар-бре ахирате*, от араб. *ахират* ‘конец, потусторонний мир, загробная жизнь’. Согласно езидской вере, у каждого езида должен быть духовный брат или друг, который при жизни готовит своего мюрида к загробной жизни. После смерти «брат *ахирата*» вместе с другими духовниками (*шейх, нир, оста, мараби, йар-бре ахирате*) должен перевести своего мюрида через «Мост Сират».

¹⁴ Имеется в виду Ибрахим ибн Адхам, полное имя — Абу Исхак ибн Адхам ибн Иджли (718–779), один из ранних аскетов и суфиев. Согласно езидской традиции, сын Дарвеша Адама (Адхама), духовно связанного с Шейхом Ади. Считается правителем Хорасана, который из любви к Богу оставил свое имущество и стал дервишем.

Упоминание Ибрахима ибн Адхама во время жизни Дануна является анахронизмом, но, очевидно, кавл указывает на духовную связь: Ибрахим, будучи святым, мог быть причастен к этой истории мистически (частый сюжет в езидской традиции).

вать к Шихади, чтобы сделалась непогода, пошел снег и они не смогли уйти. В течение 40 дней был ураган и валил снег; 40 дней она слушала речи дервишей. Наконец те сказали, что держат путь в Лалыш и должны покинуть ее. Хазал ответила, что они не смогут выбраться, так как на дворе снег, и попросила их идти по ее следам, чтобы не завязнуть в снегу. Так она, читая молитву, шла впереди и указывала путь, пока не довела их до Хана Эзид¹⁵ у входа в ущелье Лалыш. Один из дервишей сказал: нельзя, чтобы она, девица, шла перед ними, — так они не могут предстать перед Шихади. Дервиши попросили ее идти за ними следом. Придя к Шихади, они поклонились и попросили благословения, но он отказал дать его, пока с ними не придет Хазал. Он сказал, что когда им надо было пройти по снегу, они позволили девушке указать дорогу, но сейчас не пропускают ее вперед. Они вернулись и упросили ее пройти с ними к Шихади. Хазал попросила святых помолиться за нее, чтобы Шихади исполнил ее желание остаться с Дануном, что они и сделали.

Необходимо отметить, что в езидских кавлах центральной фигурой всегда является Шихади, который согласно езидской теологии существовал со дня сотворения мира и существует вне времени и пространства. Так, в некоторых притчах, преданиях и кавлах на совете у Шихади могут оказаться библейские пророки или суфийские святые, жившие в разные эпохи. Таким образом, Шихади выступает как одна из ипостасей Бога, и без его воли ничего не может происходить.

Не менее любопытным представляется наличие в кавле истории взаимоотношений Дануна с девушкой Хазал, которую в конце концов благословляет Шихади. Их взаимоотношения являются одним из основных сюжетов кавла, а роль девушки в рассказе выходит на первый план. М. Эбштейн, отмечая весьма скудные сведения о семейной жизни Зу-н-Нуна и анализируя один из источников, предполагает, что он «был женат на Маймуне аль-Савда (“черной женщине”), благочестивой подвижнице (*абида*), известной своей страстной любовью к Богу», хотя и указывает на отсутствие иных свидетельств, кроме народной мифологии [Ebstein 2014: 569]. Разумеется, в основе кавла не лежит точное историческое свидетельство, однако езидский кавл о Дануне является еще одним источником, в котором повествуется о присутствии женщины в жизни мистика.

Стоит привести изречение из суфийской литературы, связанное с Зу-н-Нуном. Как передает египетский аскет-мистик Шайзала (ум. в 245/859 г.), Зу-н-Нун ал-Мисри, совершая паломничество, «встретил в пустыне (...) девушку-невольницу (*джарийя*) в грубой шерстяной робе, на которой сзади (“между лопатками”) была надпись:

О, небесное божество, будь мне помощником,
 будь милосердным сегодня к скитающемуся бессознательно от любви,
 томящемуся желанием.

Страстная любовь, когда она освободилась, прогнала мой сон
 и ранним утром напоила меня солоноватой горечью».

[Прозоров 2014: 116]

¹⁵ Место, где останавливались паломники.

В кавле эти строки получают развитие в сюжете любви Дануна к Хазал, который является одним из главных элементов езидского предания о нем. Как известно, тема любви между мистиком и Богом в суфийской литературе наиболее часто встречается в высказываниях, приписываемых Зу-н-Нуна. «Любовь к Богу может быть полностью достигнута только тогда, когда человек окончательно возненавидит этот мир и откажется от всех своих мирских ожиданий. Плотские желания, или похоть (*shahwa*, мн. ч. *shahawat*), и злые наклонности человека (*hava*) являются препятствиями на мистическом пути, с ними следует бороться и преодолевать их» [Ebstein 2014: 573]. В сущности, в езидском сказании раскрыто суфийское толкование того, как Зу-н-Нуна достиг любви к Богу как к близкому другу и возлюбленному [Клуш 2000: 41]; условием достижения божественной любви является преодоление препятствий в виде страсти к девице Хазал, отказ от которой вызывает боль и страдания. (Отметим также, что и в других кавлах имя мистика встречается в контексте страданий, вызванных любовью к Хазал.) Однако, поскольку благодаря Хазал была достигнута истинная любовь к Богу, ей также уготована награда в виде благословения Шихади.

В задачи данной статьи не входит исследование личности Зу-н-Нуна аль-Мисри вне рамок езидизма. Вряд ли можно утверждать, что анализируемый кавл отражает реализацию мистической любви к Богу, специфическую именно для учения Зу-н-Нуна (очевидно, этот вопрос требует критического исследования). Однако стоит отметить, что в езидизме эта классическая религиозная тема появляется именно в связи с личностью Зу-н-Нуна.

В публикуемом кавле отражена идея Зу-н-Нуна о любви к Богу как к другу. Говоря о пребывании в Боге *арифов* (гностиков) — истинных мистиков, обладающих внутренним духовным видением, т. е. знающих, познавших, он заявляет об интуитивном знании о Боге, о «гнозисе» (*ma'rifat*). Он считал, что *арифы* не существуют сами по себе — они существуют лишь потому, что пребывают в Боге [Клуш 2000: 41]. С езидским учением схоже представление Зу-н-Нуна о разделении знания на три вида: знание обычных людей; знание ученых и мудрецов и сокровенное знание «друзей Божьих» (*вали*), которые лицезрят Бога в своих сердцах¹⁶. Термин *вали*, наряду с термином *хас* («Божьи избранники»), также используется езидами. Езиды разделяют мнение великого мистика о том, что избранные не должны рассказывать прилюдно о тайном знании, так как непосвященным оно недоступно для понимания [Ibid.].

На примере данного кавла (как, впрочем, и других опубликованных ранее текстов этого жанра) мы можем еще раз убедиться, что язык езидских кавлов содержит терминологию, характерную для суфизма [Spät 2018], что подтверждает несомненную связь раннего езидизма с суфизмом. Это духовное родство наиболее явно отражено в езидских кавлах и преданиях о Хусейне ал-Халладже, Рабии ал-Адавии, Ибрахиме Адхаме [Джалил 2002], Зу-н-Нуна и других представителях раннего суфизма.

¹⁶ У езидов *илме батне*.

Кавл о Дануне Мисри (Qawlē Danūnē Misrī) на курманджи с переводом на русский

- | | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>(1) xalq bifikirin hūna,
aw qawlakī ži qānūna,
am dā bidin madahē Šēx Danūna.</p> | <p>О люди, подумайте вы,
Этот кавл — канонический,
Да восхвалим мы Шейха Дануна.</p> |
| <p>(2) naku hūn dastā ži tarīqē wargarīnin,
qasid bikin dīwānēt xāsā, xwa pē bigahīnin,
dā wa bibana jiyē xēr ū xērātā lē diqabilīnin.</p> | <p>Не отталкивайте <i>тариков</i>¹⁷,
Идите на совет святых и подоспеите туда,
Чтобы вас забрали туда, где принимают <i>хеёр</i>
и <i>херат</i>¹⁸.</p> |
| <p>(3) naku hūn dastā ži tarīqē bibatilin,
qasid bikin dīwānēt xāsā, xwa pē biwasilin,
dā wa bibana jiyē xēr ū xērātā lē diqabilin.</p> | <p>Не отпускайте руки от <i>тариков</i>,
Идите на совет святых, дойдите туда,
Чтобы вас забрали туда, где благословляют
<i>хеёр</i> и <i>херат</i>.</p> |
| <p>(4) dilē xwa nakin ču tirsā,
qasid bikin dīwānēt xāsā ū bikin pirsyār ū
pirsā,
dā wa bibana jiyē xošiya ū šāhīyā ū hawasā.</p> | <p>Не внушайте себе страх,
Пойдите на совет святых и задавайте
вопросы,
Чтобы вас забрали туда, где радость, веселье
и любовь¹⁹.</p> |
| <p>(5) hūn qabūl bikin firwārē,
qasid kana dīwānēt xāsā, bikin pirsē ū
pirsiyārē,
Siltān Šīxādīya xudānē qiryārē.</p> | <p>Примите повеление²⁰,
Идите на совет святых и спросите,
Султан Шихади — владыка решений!²¹</p> |
| <p>(6) kasak ži Silēmān pēxambar maztir nabū,
aw zabūnē nafsā xwa bū,
gāvā čū dīwānā Siltān Šīxādī ži bar nafsā
xwayī bi gunah bū.</p> | <p>Никого не было величавее пророка Сулеймана²²,
Он был несчастным из-за своего <i>нафса</i>²³,
Когда он предстал на совете Султана Шихади,
Он был несчастным из-за своего <i>нафса</i>²⁴.</p> |
| <p>(7) binērin mīrīya Mīr Silēmāna,
wī hukum dikir ins ū jins ū čandī jāna,
gāvā čū dīwānā Siltān Šīxādī ži bar nafsā xwa
mābū safilī sargardāna.</p> | <p>Посмотрите на правление <i>мир</i>²⁵ Сулеймана,
Он повелевал людьми, джиннами и всеми
существами,
Когда он предстал на совете султана Шихади,
Из-за своего <i>нафса</i> был несчастным беднягой.</p> |

¹⁷ Точнее: не отпускайте руки от *тариков* (священнослужителей), т. е. держитесь за *тарики* (от слова «путь», имеется в виду «путь к Богу»; *тарики* — духовные наставники — шейхи и пиры). Имеется в виду, что нельзя отказываться от тарикиков и обижать их. Езиды считают, что шейхи и пиры являются путем, по которому следуют мюриды.

¹⁸ То есть в место, где благословляют пожертвования и милостыню (в *ахират*).

¹⁹ То есть в рай.

²⁰ *Фирвар* 'указ, воля, веление'. Часто под этим словом понимается смерть, т. е. смерть — это воля Бога.

²¹ То есть без воли Шихади ничего не может произойти.

²² *Сулейман пехамбар* — один из пророков в исламе.

²³ *Нафс* — низменная душа, гордыня, страсть.

²⁴ Согласно езидскому преданию, Сулейман влюбился в девушку, которая потребовала дать ей самое драгоценное, что у него было. Тот отдал ей кольцо, в котором заключалось его долголетие. Когда он попал в иной мир и предстал перед святыми Шейха Ади, ему стало стыдно за свой поступок — отказ от долголетия ради женщины.

²⁵ *Мир* — от слова *амир* (*эмир*) 'повелитель'.

- (8) binērin mīrṭyā Mīr Birāhīma,
wī tark kirin miftān ū xazīnā,
hatā gahīšta jiyē ma'rifatē ū nāsīna.
Посмотрите на правление *мир* Брахима²⁶,
Он бросил ключи и казну
И направился к месту *ма'рифата*²⁷ и *насина*²⁸.
- (9) mīrṭyā Mīr Birahīma ku bū,
aw mērdārakī bi jī bū,
awī nafasēt xāsā bū,
waxtē čū pišt pā ū taxtēt xwa ži kasā nayī
bi sū bū.
Каково было правление Мир Брахима,
Он был достойным мужем,
У него была душа святых,
Когда он восседал на троне, никого не боялся²⁹.
- (10) Danūnē minī čē ya,
aw mīrē Mīsrē ya,
ašiqē dotā pīrē ya.
Мой Данун достойный,
Он правитель Египта,
Он влюблен в дочь старухи.
- (11) Danūnē minī čē bū,
aw mīrē Mīsrē bū,
ašiqē dotā pīrē bū.
Мой Данун был достойным,
Он был правителем Египта,
Он был влюблен в дочь старухи.
- (12) bi qudratā malkē jabāra,
kač Xazāl darkat bi tanā guhāra,
Šēx Danūn got: min av dīndār xwaštira ži
dīndārā birān ū yārā.
Могуществом великого Царя
Дева Хазал вышла только в одних серьгах,
Шейх Данун сказал: «Лицезреть это милее, чем
друга и брата *ахирата*».
- (13) bi qudratā malkē fāxira,
kač Xazāl bi tanā guhārā hāta dara,
Šēx Danūn go: dīndārā vē ži dīndārā yār
ū birāyēt āxratē li min fartira.
Могуществом славного Царя
Дева Хазал вышла только в одних серьгах,
Шейх Данун сказал: «Лицезреть это для меня
важнее, чем видеть друга и брата *ахирата*».
- (14) way li Danūnē minī miskīna,
ži bar xwa kēšā sikīna,
hardu čāvē xwa kirin birīna,
ži bar hiznīyā gilīyē xātūna.
Ой, несчастный мой Данун
Достал нож
И поранил оба своих глаза,
Горевал бы из-за доноса³⁰ по поводу госпожи.
- (15) Danūnē minī miskīna, az bibim hayrā,
ži bar xwa kēšā bū kēra,
pē birībū jotkē šērā.
Мой бедный Данун, да буду я ему жертвой,
Обнажил свой нож
И вырезал пару львов³¹.
- (16) xātūnā guhārgira,
ži rūyādā dibārin hēsira,
go: yā, R'abī, av či hukmakī hoy girānbū
ta li ma dikira.
Госпожа с крупными серьгами,
Льются по ее лицу слезы,
Говорит: «О Господь, что это за тяжкое
наказание ты наложил на нас».
- (17) kača bastī guhāra,
hēsir bi rūyādā tēna xwāra,
go: yā, R'abī, či hukmak bū ta li ma kir hoy
xadāra.
Девушка с подвязанными серьгами,
Льются слезы по ее щекам,
Говорит: «О Господь, как тяжело ты нас
наказал».

²⁶ Ибрахим ибн Адхам, см. о нем выше.

²⁷ *Ма'рифат* — интуитивное знание о Боге, «гнозис». Ср. определение Зу-н-Нуном богопознания (*ма'рифат*): «*Ма'рифат* — это всматривание людей в сокровенные тайны (*асрār*) посредством тонкостей [божественных] светов (*латā'иф ал-анвār*)» (цит. по: [Насыров 2009: 64]); см. также: [Shah-Kazemi 2002].

²⁸ *Насин* — синоним слова *ма'рифат*.

²⁹ То есть не боялся никого из правителей мира сего.

³⁰ *Гли* — 'жалоба, донос'. Имеется в виду жалоба в *ахирате* из-за его поступка.

³¹ Имеются в виду глаза.

- (18) way li xātūnā šīrīn sarmasta,
li bar Danūnī vadiwasta,
kēr ži Danūnī dīxwāsta,
Danūn kēr ži kabandā xwa vakir, dābū
dastā,
wē ži hardu čāvēt xwa birīn, dāna dastā.
- (19) bišīnna pē Mīr Birāhīm li mālē,
bilā bipirsa li vē hāl ū hawālē,
li hālē Šēx Danūn ū kač Xazālē.
- (20) bi qudratā malkē rahmāna,
Mīr Birāhīm hāt šavakē li wān būya mēvāna,
čāvē harduyān kirin darmāna,
bi firwārā Siltān Šīxādī na eš tē mā ū na žāna.
- (21) Šēx Danūn wa dang hiltīna,
go: Mīr Birāhīmo, ta bi ma haba bāwarī ū
yēqīna,
šavēt girān ži ašqā kač Xazālē min xaw nīna.
- (22) Mīr Birāhīm wa dang hiltīnī,
go: Danūno, birā, haka ta xarqē Šīxādī sar
xwarā hiltīnī,
šavēt giran kač Xazālē di xawā xwadā
nābīnī.
- (23) Danūno, birā, haka ta bivēt bikavī
bandā īmānē,
Misrē tark bika, wakī min tark kir
Xoristānē,
Dā tu bigahī wē ma'rifatē, wē dīwānē.
- (24) Danūno, birā, haka ta bivē bikavī bandā
xīratē,
Misirē tark bika tavayī vē omatē,
dā tu bigahīya wē dīwānē, wē hizratē.
- (25) awin mīrēt pirmāla,
bīnin rašxumriyā ū rašxālā,
žī dilī hiltīnin vān xayālā.
- Ой, эта сладкая госпожа хмельная³²
Предстала перед Дануном,
Попросила нож у Дануна,
Данун вынул нож из пояса³³ и отдал ей,
И она тоже вырезала себе оба глаза и вложила
(их) ему в руки.
- Пошлите за Мир Брахимом (к нему) домой,
Пусть расспросит об этом положении,
О положении Шейха Дануна и девы Хазал.
- Могуществом великого Царя
Мир Брахим пришел на одну ночь к ним в гости,
Глаза обоих исцелил,
По воле Султана Шихади не осталось (у них)
ни боли, ни страданий.
- Шейх Данун подал голос,
Сказал: «О Мир Брахим, поверь нам,
В тяжелые ночи нет мне сна из-за любви девы
Хазал».
- Мир Брахим подает голос:
«О Данун, брат, если ты облачишься в рубище
Шихади³⁴,
То в тяжелые ночи более не будешь видеть деву
Хазал.
- О Данун, брат, если ты хочешь жаждать *имана*³⁵,
Оставь Египет, как я покинул Хорасан,
Чтобы ты достиг того *ма'рифата*, того совета³⁶.
- О Данун, брат, если ты желаешь быть усердным
в вере³⁷,
Оставь Египет вместе с этой *уммой*³⁸,
Чтобы ты достиг того совета, того собрания».
- Это правители несметно богатые³⁹,
Принесите те черные одеяния с черными пряжами
шерсти⁴⁰,
Уберите из сердца эти грезы.

³² То есть хмельная от любви.

³³ Здесь используется слово *кабанд*, тогда как есть вариант, где говорится *камбар*.

³⁴ Букв.: «если вознесешь над собой рубище Шихади».

³⁵ Букв.: «впасть в ожидание веры, т. е. следовать *иману* (вере)».

³⁶ То есть совета святых, собрания святых.

³⁷ *Хират* — ‘делать что-то усердно, придерживаться веры’.

³⁸ *Умма* — ‘народ’.

³⁹ То есть святые.

⁴⁰ Имеется в виду одеяние дервиша — рубище, головной убор и плащ черного цвета, связанные из шерсти, сакральные предметы для езидов.

- (26) awin mīrēt qalandarā,
bīnin wān rašxumrīyā ū rašnadarā,
ži dilī hilīnin wān kasarā.
- Это повелители-каландары⁴¹,
Принесите те сияющие черные одеяния
с черными пряжами шерсти,
Уберите из сердца эту тоску.
- (27) sibayaka zūya,
xarqē Siltān Birāhīm xamilī hāt ū li
barbūya,
jiyē arkān ū ma 'rīfatēvā dičūya.
- Ранним утром
Рубище Султана Брахима украсилось, пришло
и облачило его,
И направился [Брахим] туда, где место знаний
и основ веры.
- (28) sibayaka nadara,
xarqē Siltān Birāhīm dixamilī ū dihāta
bara,
ži dilī hilānīn aw kasara.
- Светлое утро,
Рубище Султана Брахима украсилось,
и облачило его,
И убрало из его сердца эту печаль.
- (29) Danūnē minī šīrīnī sarmasta,
kaškūl ū zambīl ū wakāz hilgirtin bi dastā,
li bar qasrakē vadiwastā,
Allādostīyak ži wē qasrē dixwāsta.
Darwēšī got: Allā dost, dostē Xudē! Xērā
sibē maqbūl Xudē!
- Мой сладкий Данун хмельной
Взял в руки кашкуль⁴², корзину и посох,
Остановился возле одного дворца
И попросил у дворца милостыню во имя Бога.
Дервиш сказал: «Друзья Божьи! Да примет
утреннее пожертвование Бог!»
- (30) li wē būn dot ū dāya,
Šēx Danūn li wē bi wastāya,
šahadāyā xwa li wē dāya.
- Там были дочь и мать,
Шейх Данун предстал пред ними
И там произнес свидетельство свое⁴³.
- (31) dot dibēža dēya,
dangakī ē'li tēya,
av dangē mīrē Misrēya.
- Дочь говорит матери:
«Громкий голос слышится,
Это голос правителя Египта».
- (32) dē hāta dotē bi xabara,
go: te rū ron dibin rašnadara,
aw darwēšaka, bārā xarqē Šīxādī li bara.
- Мать пришла к дочери с вестью:
«Да осветлится твое черное лицо⁴⁴,
Это какой-то дервиш, и облачен он в рубище
Шихади».
- (33) dayē ya bi dotē nizānī,
go: tu bānka wī siltānī,
qawī šavakī li ma nāyē mēvānī.
- Мать не знала о (мыслях) дочери,
Сказала: «Ты позови того султана (повелителя),
Не погостит ли у нас одну ночь?»
- (34) xabar gariyā dinē ū walātā,
li nav mīrakā bū hikiyāta,
go: Šēx Danūn Misir dā bi xalāta.
- Весть пошла по свету и странам,
Среди правителей пошел разговор,
Сказали: «Шейх Данун променял Миср на
награду»⁴⁵.
- (35) dinē ū walātā bū dikir,
go: aw jiwānē hoy bukur,
Šēx Danūn Misir tark kir, pišta xwa pēva kir.
- По миру и странам пошла весть:
Этот молодец целомудренный,
Шейх Данун, оставил Египет и покинул его.

⁴¹ Каландар — то же, что дервиш; иногда имеются в виду дервиши, которые вели бродячий образ жизни.

⁴² Кашкуль — чаша или сума дервиша, куда клали милостыню.

⁴³ То есть он совершил молитву и прочитал свидетельство веры, символ веры.

⁴⁴ То есть «да будет стыдно тебе за такие мысли».

⁴⁵ Под наградой имеется в виду хирка, т. е. рубище, которое считается даром от святых.

- (36) awin mīrēt girāna,
sardā hāt hāwāka yār ū birāna,
ži tāriyē bira bar ronāyā čirāna,
wī ži tavāyā yār ū birē āxratē tark kir rābū
nēčir ū sayrāna.
Это великие правители,
Подросла ему помощь друзей и братьев,
Из темноты вывели (его) к свету ламп,
И он тоже вместе с другом и братом *ахурата*
все оставил и отправился с (ними) на охоту и
скитания.
- (37) awin mīrēt fāxira,
bi sardā hāt hāwāka yār ū birā,
ži tāriyē bira bar ronāyā čirā.
Это правители славные,
Подросла (к нему) помощь друзей и братьев,
Из темноты его вывели к свету лампы.
- (38) min nadīt li ba ču bābzarā,
mērē ā'lim bixūna daftarā
bibta ašiqē hiznīyē asmarā.
Я не видел среди каких-либо святых отцов,
Чтобы муж ученый читал книги⁴⁶
И горевал из-за любви к смулянке.
- (39) min nadīt li bā ču ēšatā⁴⁷,
mērē ā'lim bigara li joqatā,
bibta ašiqē hiznīyē hurmatā.
Я не видал среди каких-либо людей,
Чтобы ученый муж бродил среди толпы⁴⁸
И горевал бы из-за любви к женщинам.
- (40) min nadītīn bāl ču mominā,
mērē ā'lim bikat gotinā,
bibta ašiqē hiznīyē zinā.
Не видал я среди верующих,
Чтобы ученый муж разглагольствовал⁴⁹
И был бы в скорби из-за любви к женщине.
- (41) Danūn li Misrī ū Hasan li Basrī ū
Hasan li Hasrī ū Mīr Birāhīmē Adamā,
av dinyā tark kirin ži har ū hara,
Di gal Čilē Kaniya Sipī ži har ū hara.
am kēmin ū Šīxādī tamāma.
Данун Мисри, Хасан аль-Басри, Хасан аль-
Хасри и Мир Брахим Адам
Отказались от всего этого мирского навсегда
Вместе с сорока Канийа Спи⁵⁰,
Мы несовершенно, совершенен Шихади⁵¹.

Источники

- Щәлил, Щәлил 1978 — Зарготьна к'орда = Курдский фольклор / Бэрэвкьрэн, хазьркьрэн, пешхэбэр у нъвисарнаси нъвисин О. Щәлил, Ц. Щәлил. К'теба 1. Ереван: Советакан грог', 1978.
- Ястребова и др. 2001 — Мудрость суфиев / Пер. с персид. О. М. Ястребовой, Ю. А. Иоаннесяна, Б. М. Бабаджанова. СПб.: Азбука; Петерб. Востоковедение, 2001.
- Celil, Celil 1978 — Zargotina K'urda / Berev kirin, hazir kirin, nivisarnasi ū rêşgotin nivisîn O. Celil., C. Celil = Курдский фольклор / Собр., сост., снабдили примеч. и предисл. О. Джалил, Дж. Джалил. P'ara. 2. М.: Наука, 1978.

⁴⁶ *Дафтар* 'тетрадь, книга'. «Ученый муж» — знающий Божью науку (кавлы); имеется в виду, что их следует знать наизусть и не читать по книге.

⁴⁷ Слово *ziat* (*hziat*) часто встречается в поэмах Факи Тайрана. Саид Дераша, исследователь наследия Факие Тайрана, считает это слово топонимом, вероятно, названием местности, где жил поэт. Хотя из контекста видно, что здесь оно означает группу людей [Dëraši 2005: 46].

⁴⁸ Имеется в виду толпа, хор, веселье. То есть человек ученый не должен проводить время в праздности.

⁴⁹ Имеется в виду, что он не должен сплетничать.

⁵⁰ Имеются в виду сорок святых мужей. *Канийа Спи* — святой источник в Лальше.

⁵¹ Эта фраза в езидизме представляет собой формулу и присутствует во многих кавлах.

Ibn 'Arabî 1988 — La vie merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Égyptien, d'après le traité hagiographique al-Kawkab al-durrî fî manâqib Dhî-l-Nûn al-Misrî = L'astre éblouissant des titres de gloire de Dhû-l-Nûn l'Égyptien / Traduit de l'arabe, présenté et annoté par R. Deladrière. Paris: Sindbad, 1988.

Parry 1895 — *Parry O. H.* Six months in a Syrian monastery, being the record of a visit to the head quarters of the Syrian church in Mesopotamia, with some account of the Yazidis or devil worshippers of Mosul and El Jilwah, their sacred book. London: H. Cox, 1895.

Rasho 2002 — *Rasho Kh. J.* Parn ji adabê dinê êzdiyan. Book 1. Duhok: Spirez, 2004.

Литература

Джалил 1989 — *Джалил Дж.* Езидские легенды о первомученике суфизма — мистике Хусейне Халладже // Вестник общественных наук Академии наук Армянской ССР. 1989. № 11. С. 61–70.

Джалил 2002 — *Джалил Дж.* Курдская версия суфийской легенды об Ибрахим Адхаме // Петербургское востоковедение. Вып. 10. 2002. С. 271–291.

Лапицкая 2012 — *Лапицкая О. А.* «Послание о суфийской науке» ал-Кушайри // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. Философия. 2012. № 4. С. 139–153.

Насыров 2009 — *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славян. культур, 2009.

Прозоров 2014 — *Прозоров С. М.* Духовные ценности суфиев в надписях на личных вещах (по материалам арабской рукописи сочинения по суфизму 'Азизи Шайзалы, ум. в 494/1100 г.) // Письменные памятники Востока. 2014. № 1. С. 114–125.

Чалисова 2016 — *Чалисова Н. Ю.* «Сила Моя от голода, а слабость — от сытости»: житие Сахла Тустари // Шаги/Steps. Т. 2. № 2–3. 2016. С. 258–279.

Arakelova 2001 — *Arakelova V.* Sufi saints in the Yezidi tradition I: Qawlê H'usëyîni H'alaj // Iran & the Caucasus. Vol. 5. 2001. P. 183–192.

Arberry 2008 — *Arberry A. J.* Sufism: An account of the mystics of Islam. London; New York: Routledge, 2008. (Routledge Library Editions: Islam; Vol. 42)

Chiabotti, Orfali 2016 — *Chiabotti F., Orfali B.* An encounter of al-'Abbās b. Ḥamza (d. 288/901) with Dhū l-Nūn al-Miṣrī (d. ca. 245/859–60): Edition and Study of MS. Vollers 875d // Journal of Abbasid Studies. Vol. 3. No. 1. 2016. P. 90–127.

Dērašī 2005 — *Dērašī S.* Kalhēn āvā. Komeka vekolīn ū tēkstēn klāsīkī. Dihok: Dezgeha Spīrēz, 2005.

Ebstein 2014 — *Ebstein M.* Dū l-Nūn al-Miṣrī and early Islamic mysticism // Arabica. Vol. 61. No. 5. 2014. P. 559–612.

Knysh 2000 — *Knysh A.* Islamic mysticism: A short history. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

Kreyenbroek 1995 — *Kreyenbroek Ph. G.* Yezidism — its background, observances, and textual tradition. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1995.

Murad 1993 — *Murad J. E.* The sacred poems of the Yazidis: An anthropological approach: Unpubl. PhD dissertation / Univ. of California, Order No. 9422024. Los Angeles, 1993.

Omarkhali 2017 — *Omarkhali Kh.* The Yezidi religious textual tradition, from oral to written: Categories, transmission, scripturalisation and canonisation of the Yezidi oral religious texts / With samples of oral and written religious texts and with audio and video samples on CDROM. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017.

Pirbari et al. 2020 — *Pirbari D., Mossaki N., Yezdin M. A.* A Yezidi manuscript: — Miṣūr of P'ṭr Sīnī Bahrī / P'ṭr Sīnī Dārānī, its study and critical analysis // Iranian Studies. Vol. 53. No. 1–2. 2020. P. 223–257.

Rustom 2010 — *Rustom M.* The Sufi teachings of Dhu'l-Nun // Sacred Web. Vol. 24. 2010. P. 69–79.

- Schimmel 2011 — *Schimmel A.* *Mystical dimensions of Islam*. 2nd ed. Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Press, 2011.
- Shah-Kazemi 2002 — *Shah-Kazemi R.* The notion and significance of Ma'rifa in Sufism // *Islamic Studies*. Vol. 13. No. 2. 2002. P. 155–181.
- Spät 2018 — *Spät E.* “Your son will be the scourge of Islam”: Changing perceptions of Yazīd ibn Mu'āwiya in Yezidi oral tradition // *Numen*. Vol. 65. No. 5–6. 2018. P. 562–588.

References

- Arakelova, V. (2001). Sufi saints in the Yezidi tradition I: Qawlē H'usēyīnī H'alāj. *Iran & the Caucasus*, 5, 183–192.
- Arberry, A. J. (2008). *Sufism: An account of the mystics of Islam*. Routledge.
- Chalisova, N. Iu. (2016). “Sila Moia ot goloda, a slabost' — ot sytosti”: zhitie Sakhla Tustari [“My strength comes from hunger and my weakness from satiety”: The narrative of Sahl of Tustar. *Shagi/Steps*, 2(2–3), 258–279. (In Russian).
- Chiabotti, F., & Orfali, B. (2016). An encounter of al-'Abbās b. Ḥamza (d. 288/901) with Dhū l-Nūn al-Miṣrī (d. ca. 245/859–60): Edition and study of MS. Vollers 875d. *Journal of Abbasid Studies*, 3(1), 90–127.
- Dēraṣī, S. (2005). *Kalhēn āvā: Komeka vekolīn ū tēkstēn klāsikī* [Indestructible fortresses: Collection of studies and classical texts]. Spīrēz. (In Kurdish).
- Dzhalil, Dzh. (1989). Ezidskie legendy o pervomuchenike sufizma — mistike Khuseine Khalladzhe [Yezidi legends about the first martyr of Sufism, mystic Hussein Hallaj]. *Vestnik obshchestvennykh nauk Akademii nauk Armianskoi SSR*, 1989(11), 61–70. (In Russian).
- Dzhalil, Dzh. (2002). Kurdskaia versiiia legendy ob Ibrakhim Adkhame [Kurdish version of the Sufi legend of Ibrahim Adham]. *Peterburgskoe vostokovedenie*, 10, 271–291. (In Russian).
- Ebstein, M. (2014). Dhū l-Nūn al-Miṣrī and Early Islamic Mysticism. *Arabica*, 61(5), 559–612.
- Knysh, A. (2000). *Islamic mysticism: A short history*. Brill.
- Kreyenbroek, Ph. G. (1995). *Yezidism — its background, observances, and textual tradition*. Edwin Mellen Press.
- Lapitskaia, O. A. (2012). “Poslanie o sufiiskoi nauke” al-Kushairi [Al-Qushchayri's Epistle on Sufizm]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov*, Ser. *Filosofia*, 2012(4), 139–153. (In Russian).
- Murad, J. E. (1993). *The sacred poems of the Yazidis: An anthropological approach* (Unpubl. PhD dissertation. Univ. of California, Order No. 9422024).
- Nasyrov, I. R. (2009). *Osnovaniia islamskogo mistitsizma (genesis i evoliutsiia)* [Foundations of Islamic mysticism (genesis and evolution)]. Iazyki slavianskikh kul'tur. (In Russian).
- Omarkhali, Kh. (2017). *The Yezidi religious textual tradition, from oral to written: Categories, transmission, scripturalisation and canonisation of the Yezidi oral religious texts* (With samples of oral and written religious texts and with audio and video samples on CDROM). Harrassowitz Verlag.
- Pirbari, D., Mossaki, N., & Yezdin, M. A. (2020). A Yezidi manuscript: — Miṣūr of P'ir Sīnī Bahrī / P'ir Sīnī Dārānī, its study and critical analysis. *Iranian Studies*, 53(1–2), 223–257.
- Prozorov, S. M. (2014). Dukhovnye tsennosti sufiev v nadpisiakh na lichnykh veshchakh (po materialam arabskoi rukopisi sochineniia po sufizmu 'Azizi Shaizaly, um. v 494/1100 g.) [Sufi spiritual values in the inscriptions on personal belongings (based on an Arab manuscript of a Sufi work by 'Azizi Shaydhala, d. 494/1100)]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2014(1), 114–125. (In Russian).
- Rustom, M. (2010) The Sufi teachings of Dhu'l-Nun. *Sacred Web*, 24, 69–79.
- Schimmel, A. (2011). *Mystical dimensions of Islam* (2nd ed.). The Univ. of North Carolina Press.

Shah-Kazemi, R. (2002). The notion and significance of Ma'rifa in Sufism. *Islamic Studies*, 13(2), 155–181.

Spät, E. (2018). “Your son will be the scourge of Islam”. Changing perceptions of Yazīd ibn Mu'āwiya in Yezidi oral tradition. *Numen*, 65(5–6), 562–588.

* * *

Информация об авторах

Дмитрий Вахмедович Пирбари

заведующий отделом езидоведения,
Институт востоковедения
им. акад. Г. Церетели
при Государственном университете Ильи
Грузия, 0162, Тбилиси,
ул. Акад. Г. Церетели, д. 3
Тел.: +(99532) 223-31-14
✉ dimapir@gmail.com

Нодар Зейналович Мосаки

кандидат исторических наук
старший научный сотрудник,
Институт востоковедения РАН
Россия, 107031, Москва,
ул. Рождественка, д. 12
Тел.: +7 (495) 628-31-57
✉ nodarmossaki@gmail.com

Information about the authors

Dimitri V. Pirbari

Head of Department of Yezidi Studies,
G. Tsereteli Institute of Oriental Studies
at the Ilia State University,
G. Tsereteli Ave. 3, Tbilisi, 0162, Georgia
Tel.: +(99532) 223-31-14
✉ dimapir@gmail.com

Nodar Z. Mossaki

Cand. Sci (History)
Senior Researcher, Institute of Oriental
Studies, Russian Academy of Sciences
Russia, 107031, Moscow, Rozhdestvenka Str.,
12
Tel.: +7(495) 628-31-57
✉ nodarmossaki@gmail.com

А. Л. Глушаев^a

ORCID: 0000-0003-3779-3537
✉ perst-ur@mail.ru

С. В. Рязанова^b

ORCID: 0000-0001-5387-9387
✉ svet-ryazanova@yandex.ru

^a Пермский государственный институт культуры
(Россия, Пермь)

^b Пермский федеральный исследовательский центр
Уральского отделения РАН (Россия, Пермь)

ВЕРУЮЩИЕ ПРИКАМЬЯ НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ДИСКУРСОВ: ОБРАЩЕНИЯ ВО ВЛАСТЬ ЭПОХИ РАННЕЙ ОТТЕПЕЛИ

Аннотация. Эпистолярные источники являются важными текстами для исследований в области советской истории. В частности, они дают представление об индивидуальных и массовых настроениях в среде верующих. Особое место для понимания отношений в этой сфере занимают письма к властям периода правления Н. С. Хрущева. Они отражают ситуацию с народной религиозностью в Советском Союзе и обусловлены религиозной политикой государства. Объектом исследования в данной статье является письмо, написанное в начале 1954 г. в Пермском Прикамье по поводу закрытия православного храма. В этом тексте сочетаются мифологические, религиозные и светские (советские) дискурсы. Цель статьи — выявить социальные и индивидуальные факторы, сыгравшие роль в формировании дискурсивных стратегий. Этот исследовательский кейс иллюстрирует травматичный опыт советского верующего, связанный с разрушением привычного образа жизни. Верующий перенимает идеологический язык, выражая свою личную и групповую идентичность; таким образом, происходит адаптация к режиму и социальной системе. Археографическая подготовка текста письма к публикации осуществлена авторами статьи.

Ключевые слова: православие, Молотовская область, советский верующий, письма во власть, оттепель, религиозный дискурс, публикация источников

Для цитирования: Глушаев А. Л., Рязанова С. В. Верующие Прикамья на перекрестке дискурсов: обращения во власть эпохи ранней оттепели // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 228–243. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-228-243>.

Статья поступила в редакцию 15 мая 2020 г.
Принято к печати 30 ноября 2020 г.

A. L. Glushaev ^a

ORCID: 0000-0003-3779-3537

✉ perst-ur@mail.ru

S. V. Ryazanova ^b

ORCID: 0000-0001-5387-9387

✉ svet-ryazanova@yandex.ru

^a Perm State Institute of Culture (Russia, Perm)

^b Perm Federal Research Center of the Ural Branch
of the Russian Academy of Sciences (Russia, Perm)

BELIEVERS OF THE KAMA REGION AT THE CROSSROADS OF DISCOURSES: APPEALS TO THE AUTHORITIES IN THE ERA OF THE “EARLY THAW”

Abstract. Epistolary sources are among the most important texts for research in the field of Soviet history. They provide insights into individual and mass moods of religious believers. Letters to the authorities during the rule of Nikita Khrushchev are particularly important for understanding attitudes in this sphere. They reflect the situation of vernacular religiosity in the Soviet Union and are conditioned by the state’s religious policy during this period. The object of this study is a letter written at the beginning of 1954 in the Kama region (West Ural). The letter discusses the closing of an Orthodox church as a result of construction of a hydroelectric power plant. This text is very interesting for its combination of mythological, religious and secular (Soviet) features of believer’s consciousness. The goal of the article is to specify the social and individual factors that have played the lead role in the construction of Soviet and post-Soviet religious space. The research field of this paper includes both discursive strategies which took place in Soviet society and the portrait of the letter’s author which can be reconstructed through analysis of the text. The article contains an archaeological description of the text of the letter which allows us to clarify and restore the circumstances of its writing and the appearance of the author. The Soviet believer appears as a bearer of traditions, ready to defend them even in the face of a possible deterioration in personal life. This research case illustrates clearly the traumatic experience of the Soviet believer which was caused by the destruction of usual lifestyle. A new religiosity was transformed by ideological language but continued to exist as a base for personal and group identity and to determine the principles of adaptation to the regime and the social system.

Keywords: Orthodoxy, Molotov *oblast*, Soviet believer, letters to the authorities, the Thaw, religious discourse, publication of sources

To cite this article: Glushaev, A. L., & Ryazanova, S. V. (2021). Believers of the Kama Region at the crossroads of the discourses: Appeals to the authorities in the era of the “early Thaw”. *Shagi / Steps*, 7(2), 228–243. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-228-243>.

Received May 15, 2020

Accepted November 30, 2020

История писем во власть и их специфика неоднократно становились объектом внимания со стороны исследователей, введивших тексты в научный оборот в качестве исторических источников, проводивших источниковедческий, текстологический, социологический и контекстуально-исторический анализ [Fitzpatrick 1996; Козлова, Сандомирская 1996; Сандомирская 2001; Клинова 2012; Лейбович 2014; Кимерлинг 2014; Красильников 2014]. Внимание уделялось и непосредственно письмам верующих, представлявших разные конфессиональные сообщества на территории СССР [Шлихта 2014; Глушаев 2013; Белякова, Добсон 2015; Белякова 2018; Рязанова 2018; Савин, Деннингхаус 2017]. Данные послания верующих можно считать как элементом общего советского дискурса (отдельной темой является вопрос, существовал ли таковой как нечто гомогенное), так и индикатором того, как складывалось и проявляло себя в текущей повседневности мировосприятие советских граждан. Сам характер изложения мыслей в этих жалобах/посланиях/прошениях/пророчествах указывает на концепции и идеи, которые стали отправными для реализации определенных способов мышления.

Важным представляется установление детерминант, определяющих содержание и формы нарративов, которые запечатлены в подобных письмах. В связи с этим предлагается рассмотреть один кейс — обращение к власти представителей православной общины, проживавших на территории Молотовской области¹. Письмо начала 1954 г. составлено верующей (возможно, группой верующих, но скрывшихся за одним именем), которая ратовала за сохранение храма как места богослужения. Письмо было вложено в комплекс бумаг фонда Уполномоченного по делам религий и не сопровождалось никакими разъясняющими бумагами.

Авторы, подготовившие текст письма к публикации, хотели бы обратить внимание читателя на факторы, определившие специфику текста, выявить эффективность механизмов социализации и инкультурации, работавших в советскую эпоху, а также их травмирующее воздействие на мировосприятие человека, вступившего в диалог с властью.

¹ Исторически Молотовская область (1940–1957) в своих основных административных границах совпадала с современным Пермским краем.

В переломном 1953 году положение Русской православной церкви (РПЦ) в СССР еще не претерпело существенных изменений. В ожиданиях как иерархов церкви, так и рядовых верующих сочетались надежды на будущее религиозное возрождение и опасения, «что без сдерживающего влияния “вождя” целый ряд лиц из его окружения постарается свести старые сче-ты с Церковью» [Шкаровский 2010: 351]. Одной из проблем в отношениях между представителями власти, церковного клира и членами православных приходов была неопределенность в установлении границ легальной религиозной деятельности. Эти границы, по замечанию А. Л. Беглова, намеренно оставались подвижными: изменения государственной политики в отношении религиозных организаций не были зафиксированы в законодательных актах, что давало руководству страны возможность передвигать эти рамки, расширяя или сужая пространство церковной жизни [Беглов 2008: 231]. В таких условиях непосредственное сохранение храмового богослужения для православных христиан приобретало первостепенное значение, ибо позволяло соотносить себя с приемлемыми, разрешенными советским государством культовыми практиками. На фоне размывания традиционных форм храмовой обрядности (в указанный период характерного, в частности, для территории Прикамья) наличие фиксированного сакрального пространства, материализованного в культовом здании, становилось фактором сохранения церковного порядка и способом выживания конфессионального сообщества [Рязанова 2018: 76–77].

Непосредственным поводом обращения верующих в Президиум Верховного Совета СССР стали многочисленные факты отказа областных властей в сохранении православного храма. В ходе строительства Камской гидроэлектростанции (КамГЭС) выше г. Молотова заселенные территории подлежали затоплению. Строительство началось еще в 1933 г. и сильно затянулось из-за специфики местного ландшафта и рельефа. Полностью проект был завершен в 1958 г. В зоне затопления оказалось множество небольших населенных пунктов с домами, хозяйственными и производственными постройками, сельскохозяйственные угодья [Постановление 1951. Л. 75]. Администрацией области было принято решение о переносе и восстановлении большинства светских сооружений (школ, предприятий, больниц и жилых домов) [Там же], однако культовых зданий это не касалось.

Для православных, проживавших в Троицком сельсовете, в связи с переездом на новое место жительства сохранение места для богослужения оказалось очень актуальным, поскольку в других населенных пунктах, расположенных рядом, церквей не было, а до областного центра было трудно добраться. Нелучайно после закрытия церкви, согласно тексту прошения, «раздался общий плач его [народа] по всему р-ну» (здесь и далее орфография и стиль документов сохранены).

Собственно, в письме присутствует только упоминание «2^х исполкомов» и одного села; вместо малой родины описывается страна в целом — страна, просторы которой многократно превышают территории «каких-то карликовых государств»:

Дело, однако не в этом, что нет земли в с. Троице. Тут характерна другая, именно принципиальная сторона вопроса... С[ельский]/со-

вет говорит — есть земля. Это не королевство Монтэ-Карло. А Советская беспредельная земля.

В пространстве, в котором живет автор письма, имеется свой сакральный центр (Москва), противопоставляемый местной власти: «...до этого могут прийти только такие “начальники”, которые живут далеко от: Москвы, Советского Закона и от народа». Примечательно, что в тексте используется несколько аффилиаций — автор выступает от имени «Уральского народа», так же упоминается «единая Советская семья», но эти номинации дополняются образом «жалких париев (Русских пр. людей)».

Тем самым описываемый сюжет помещается в идеологическую плоскость, претендуя на существование преимущественно в пространстве мировоззренческих баталий. Основным оружием становится не рациональная аргументация, а набор устоявшихся штампов, эмоционально нагруженных метафор.

Текст насыщен стандартными фразами, возможно, производившими на обывателя впечатление эффективных инструментов в обращении к власти. Не забыты Сталин как «создатель конституции» и «Дорогой друг “Советского народа” Климентий Ефремович». Упомянута коммунистическая партия, словам которой «Мы беспредельно верили и верим». Образ КПСС закреплен фразой политического лозунга, вероятнее всего, почерпнутого из газетной передовицы: «...“нет других интересов у Партии, как интересы народа” (Забота о нем)». Местная администрация воспринимается как «представители Советской власти», а рядовые жители — как «Советские люди», «честные труженики». Жалобы по поводу отказа в открытии церкви на новом месте перемежаются штампами пропаганды: «Советские люди за эти 4 буквы (СССР. — А. Г., С. Р.) на пулемет бросались, совершали вел.[икие] подвиги», «вы[,] раб.[очие,] колхозники[,] теперь хозяева своей страны». Апелляция к «Правительственному распоряжению» сочетается с упоминанием о «Свете науки». Имманентно декларируется и идея единства правительства и народа, партии и народа: «Разве не с Вами боролись мы “За Советскую Власть, Конституцию[,] Советский Закон”? Разве не с Вами защищали землю Русскую-Советскую от злобного врага?» Согласимся с А. И. Савиным, что подобное использование речевых клише свидетельствует о желании выглядеть благонадежным гражданином [Савин 2016: 137]. Вместе с тем необходимо признать, что иной политический дискурс в тех условиях был просто подавлен, у верующих отсутствовал собственный политический язык — но это отдельная тема для размышления.

Отметим, что дискурс о власти в представленном письме приобретает форму интимного разговора: «...они издеваются над народом, которого нужно только любить!» Власть и население, по мнению автора письма, в социальном бытии должны слиться в едином порыве: «...обнаруживаем ВМЕСТО единения разделение. На наших и не наших». Интимность усиливается за счет использования эмоциональных, в чем-то женских аргументов: «...от игры одаренных “С.[оветских]” артистов заплачешь, прольешь не вольные слезы, когда поет артис[т] в одежде нашей крестьянской: “Сжалеться! сжалеться! Сеньоры, отдайте дочь мою. Она Вам не нужна!” Тяжело см.[отреть], когда народ плачет». Примечательно, как автор усиливает

эмоциональное напряжение текста, цитируя арию Риголетто из одноименной оперы Дж. Верди (опираясь, вероятнее всего, на собственную память). Обращение к типу дискурса, в котором использованы образы «высокой» культуры, выражает стремление установить почти родственную близость адресанта и адресата, не является чем-то исключительным и встречается в большом количестве публичных текстов советской эпохи (подробнее см.: [Сандомирская 2001]).

Декларируемая интимность превращает текст в лингвистический и социальный оксюморон. Общественный язык складывается из обширного набора общих мест, а распространяется со значительным искажением исходной манеры говорения [Там же: 158], что приводит к использованию индивидом стилистически и орфографически скорректированных шаблонов. За общими словами исчезает индивидуальность автора. Безликость текста интуитивно компенсируется эмоциональной экспрессией и заимствованными художественными образами.

Фактически текст состоит из двух частей — собственно жалобы, на что указывает постоянно воспроизводимый акцент на эмоциональном состоянии («С великим прискорбием», «Какой позор!», «Затрепетал весь народ от ужаса», «глухой стон от не выносимой обиды», «жестоко-немилосердно», «голос безмерного человеческого горя, это вопль отчаяния и боли от безнадежного одиночества», «страдаем от этого внутреннего раздора “не по нашей вине”, и который тянет нас в область страданий») и риторики советского генезиса, призванной играть роль системы аргументации. Согласимся с Н. В. Шлихтой, что в послевоенный период «убедительным подтверждением собственной “советскости” считалось использование советских языковых штампов, ссылка на классиков марксизма-ленинизма и советское законодательство. С помощью этих риторических техник авторы писем, как им казалось, заставляли адресатов прислушаться к их просьбам» [Шлихта 2014: 100]. Такого рода апелляция к власти могла быть подана по любому поводу, никак не будучи стилистически связанной с религиозным мировоззрением и соответствующим социальным поведением².

На этом фоне теряются слова и фразы, которые можно было бы квалифицировать как относящиеся к религиозному дискурсу. Вне эмоциональной и дополнительной семиотической нагрузки, в тех же служебных, формализованных выражениях упоминаются вера, церковь, «православный русский народ». С некоторой натяжкой в этот ряд можно поставить и «лукавое и лживое решение», выделяющееся архаичностью используемых эпитетов, а вопрос о том, «где верующим молиться», мог бы прозвучать из уст правозащитника, не имеющего религиозной аффилиации. Употребление всех указанных слов и выражений шаблонно и ситуативно, как и набор используемых пропагандистских штампов. Невысокая степень нагруженности религиозной лексикой заставляет рассматривать письмо не столько как текст, связанный с религиозным сообществом, сколько как образец использования официальной речи народом.

² Н. В. Шлихта отмечает эту особенность в большинстве писем верующих послевоенного периода, как и неперемные ссылки на законодательство о культах [Шлихта 2014: 98].

В целом за письмом встает образ советского человека, сохранившего в памяти предшествующий период истории и готового бороться за его достижения по сложившимся условиям и правилам советского общества — каким оно ему представляется [Hellbeck 2000: 111]. При этом индивидуальные характеристики автора (авторов) плохо различимы за арматурой идеологических штампов, перемежаемых повествованием о страданиях коллектива.

Текст позволяет говорить о менталитете уникальных локальных сообществ, существовавших на перекрестке традиционной и новой индустриальной культур, в поле постоянно сталкивающихся нарративов, среди которых уверенно побеждал тот, который в данный момент воспринимался как советский. На уровне текста становится заметно, что в игре дискурсов вместо создания интердискурсивного пространства, не исключающего их конфликта [Филлипс, Моргенсен 2004: 69], осуществляется победа одного способа мироощущения, обеспеченного эффективно работающей системой навязывания смыслов [Купина 1995: 8]. Именно авторитарным характером господствующего дискурса (его гегемонией [Fairclough 2004: 61]), возможно, вызвано стирание личностных характеристик того (или тех), кто составлял жалобу. Семантическая неоднородность текста при этом указывает на наличие некоторой нестабильности социальных отношений [Тичер и др. 2009: 179], несмотря на активно проводимую политику гомогенизации общества, — «...живой человек, попавший в ситуацию говорения и особенно письма, оказывается в определенном отношении к этой машине (конструирования реальности. — А. Г., С. Р.): правила порождения дискурса определяются этой машиной» [Сандомирская 2001: 43], — но это определение, как мы видим, не всегда является абсолютным.

При ответе на вопрос, кому на самом деле адресован текст — центральным или местным властям, сочувствующему сообществу верующих, атеистическому обществу, возникает ощущение, что в данном случае адресат и адресант совпадают. В условиях, когда из жизни исчезали привычные вещи и явления, ее привычные основания (а в случае с верующими Троицкого сельского совета это разрушение храма), обращение во власть оказывалось попыткой преодоления травматичной ситуации, ибо иных инструментов работы с травмой почти не осталось. Каков бы ни был апеллятивный потенциал текста (Р. Барт), он остался без внешнего ответа (до периода перестройки на территории Прикамья не появилось ни одного нового храма) и служит только маркером сохранившегося, но травмированного административным давлением небольшого православного сообщества.

* * *

Рукописное письмо-жалоба, отложившееся в фонде уполномоченного по делам РПЦ Государственного архива Пермского края, оформлено на листах формата А4 в линейку. При подготовке к публикации в тексте жалобы были восстановлены в квадратных скобках пропущенные знаки препинания, а также буквы и части слов, за исключением общеизвестных сокращений. Отдельные слова воспроизведены жирным шрифтом в соответствии с оригинальным текстом.

Разбирая представленный текст, необходимо обратить внимание на авторское злоупотребление знаками препинания и кавычками. В первом случае можно предположить, что авторы слабо владели нормами русского правописания. Во втором случае кавычки использовались для расширения спектра значений слов и выражений. Как пишет Анна А. Зализняк, «кавычки имеют две основные функции: показатель *чужого слова* (говорящий по тем или иным причинам использует в своей речи слово, которое он не считает “своим” <...>) и показатель *своего смысла* (говорящий вкладывает в употребляемое слово в каком-то отношении нестандартный смысл; кавычки являются сигналом о том, что слушающий должен произвести некоторую операцию коррекции, чтобы правильно декодировать смысловое задание говорящего)» [Зализняк 2007: 192]. Так, в письме верующих постановка кавычек указывает на негативную оценку действий местных властей (например: «так жестоко-немилосердно наказывают нас “Райисполкомовские и Облисполкомовские” представители Советской Власти!») и одновременно на лояльность населения общесоюзному правительству («“Уральский[”] народ. Когда отказывал “П[равительству]” <...?>»).

В письме встречается два типа подчеркивания предложений. Вероятно, подчеркивания, сделанные чернилами фиолетового цвета, принадлежат автору (или авторам) жалобы. Они выражают отношение пишущего (пишущих) к произошедшему, например: «Мытарства все окончены»; «был встречен всеми верующими: с омерзением и негодованием». В публикации авторские подчеркивания переданы сплошной линией.

Подчеркивания карандашом красного цвета, возможно, сделаны читателем письма, вероятнее всего чиновником аппарата уполномоченного Совета по делам РПЦ при Молотовском облисполкоме. В этом случае читающий, например, подчеркнул предложения с информацией о наличии земли, которую просили верующие для строительства храма. В публикации подчеркивания красным карандашом переданы прерывистой линией.

Написание отдельных слов указывает на то, что пишущий (или пишущие) осваивал(и) письменную речь до орфографической реформы 1918 г. Возможно также, что на письменную речь оказывало влияние чтение религиозной литературы дореволюционного издания. Например, слова *безнадежного* передано в тексте в виде *безнадежнаго*, а *внутреннего* — как *внутренняго*.

Археографическая подготовка письма-жалобы к публикации осуществлена А. Л. Глушаевым и С. В. Рязановой.

**Жалоба членов православной общины Гореновской церкви
Троицкого сельсовета Пермско-Сергинского района Молотовской области
председателю президиума ВС СССР К. Е. Ворошилову
по поводу восстановления храма в с. Троица
20 февраля 1954 г.**

Председателю Президиума Верховного Совета С. С. С. Р.
Маршалу Советского Союза
К. Е. Ворошилову.

От общины верующих Гореновской
церкви Троицкого с[ельского]/сов.[ета] П[ермско]-Сергинского
р-на Молотовской области³.

ЖАЛОБА.

Мы, верующие[.] просим Вас Г[раждани]н Председатель, рассмотреть нашу жалобу. И во имя справедливости Закона, вынести свое справедливое решение.

Докладываем Вам по существу настоящего дела.

Наша Гореновская церковь с постройкой Камской Г. Э. С. подлежала сносу, как находящаяся в зоне затопления.

По распоряжению П-Сергинского Райисполкома в 1953 г.[.] церковь была закрыта, разобрана, а лес был сложен в штабель, для перевозки в село Троицу.

I.

Община верующих подала I° заявление в П-Сергинский Райисполком, чтоб таковой разрешил отвести земельный участок под церковь в с. Троица. Райисполком отказал, и велел обратиться в Москву в М. С. Х. и заготовок⁴ Г. У. З.⁵

II.

Община верующих немедленно подала заявление, по указанному адресу и получила скоро ответ, который был послан в подлиннике в П-Сергинский Райисполком. Но таковой на эту просьбу не ответил.

III.

Община верующих вторично подала заявление в М. С. Х и заготовок Г. У. З.[.] прося разрешения на отвод земельного уч.[астка], под строительство церкви.

³ Деревня Горенова располагалась на правом берегу р. Сылвы, почти напротив с. Троицкое (на географических картах советского периода — с. Троица). Пермско-Сергинский район — административно-территориальная единица в составе Уральской, Свердловской, Молотовской и Пермской областей, существовавшая в 1924–1959 гг. Административный центр — с. Сergyа.

⁴ Министерства сельского хозяйства и заготовок СССР и РСФСР были сформированы в результате административных реформ весной 1953 г. Вероятно, автор письма имеет ввиду Министерство сельского хозяйства и заготовок РСФСР. Однако в декабре 1953 г. министерство было ликвидировано в связи с образованием Министерства сельского хозяйства РСФСР.

⁵ Вероятно, речь идет о Главном управлении землепользования и землеустройства в составе Министерства сельского хозяйства и заготовок.

См. документы
от 1^{го} августа 1953 г.[.] за № 049-39
от 5^{го}/XI 1953 г.[.] за № 049-39.

IV.

Подали заявление в П-Сергинский Райисполком, об отводе земельного участка в селе Троица. Райисполком отказал. Ссылаясь на то, что нет свободного участка.

См. документ. П-Сергинского Райисполкома.
от 18 ноября 1953 г.[.] за № 178.

V.

Из Москвы была получена открытка из Совета по делам русской прав.[ославной] церкви при Совете Министров СССР. от 13/XI 1953 г.[.] за № 2905.

Где сообщалось, что ответ получите, от Уполномоченного Совета по Молотовской обл.

VI.

Получили ответ, от Уполномоченного Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР по Молотовской области.

от 9/XII 1953 г.[.] за № 52.

Где сообщалось, что в выделении земельного уч.[астка] вам отказано.

Мытарства все окончены. Инстанции все использованы.

Осталась одна надежда, на справедливость Советского Закона. С великим прискорбием прочитали это лукавое и лживое решение за №№ 178 и 52. П-Сергинского Райисполкома и Молотовского Облисполкома. Благодарим! Дело, однако[,] не в этом, что нет земли в с. Троице. Тут характерна другая, именно принципиальная сторона вопроса. С[ельский]/совет говорит — есть земля. Это не Королевство Монтэ-Карло. А Советская беспредельная земля. Обидно! Когда выдают лож[ь] за истину, да на бумаге с инициалами СССР. Какой позор! Эмблема советского государства /СССР/. в ореоле лжи. Какой позор! А Советские люди за эти 4 буквы на пулемет бросались, совершали вел.[икие] подвиги. Да, до этого могут прийти только такие «начальники», которые живут далеко от: Москвы, Советского Закона и от народа. Для которых «Конституция» не обязательна для исполнения. Или умер ее создатель, умерла и «Конституция» в 2^х Исполкомах. Если умерла у них, то она не умерла в нашей душе, нашем р.[абоче-]кр.[естьянском] сердце, и не умрет уже во веки веков. Клянемся в этом!

Ответ «Исполкомов» был встречен всеми верующими: с омерзением и негодованием. Затрепетал весь народ от ужаса, раздался общий плач его по всему р-ну. Склонились низко головы верующих, повисли мозолистые руки, как плети[,] честных тружеников, и из тысячной груди, вырвался глухой стон от не выносимой обиды. И каждый говорил за что? за что?, так жестоко-немилосердно наказывают нас «Райисполкомовские и Облисполкомовские» представители Советской Вла-сти!. Нас жалких париев /Русских пр.⁶ людей/. Разве мы не Советские люди, а отщепенцы Советского общества.

Скажите-ответ[ь]те честно?

⁶ Здесь возможна двойственная расшифровка сокращенного слова: в одном случае *прот-стных*, в другом — *православных*.

Какое Правительственное распоряжение на продолжении 36 лет не выполнил наш «Уральский[»] народ. Когда отказывал «П[равительству]»[.] укажите дату? Или хлеб «Уральский» горек, лес, уголь, руда и пр.[.] и пр. плохое? за что казнят! Печально! Забыто все!

Обидно за то! что они издеваются над народом, которого нужно только любить! Это заставляет говорить, — голос безмерного человеческого горя, это вопль отчаяния и боли от безнадежного одиночества.

Проповедуем о мире, но не все и не всегда имеем этот желанный мир, потому что обнаруживаем ВМЕСТО единения разделение. На наших и не наших. Почему такая точка зрений ист.⁷ у «НАШИХ» Райисполкомов и Облисполкомов «вер»[.] непонятна!

Нашим для клубов есть земля. А каким-то не нашим? Нет земли. А кто наш и не наш в Советском Союзе, мы не можем понять! Мы знаем, что мы все единая Советская семья во веки.

Да, не надо, товарищи, обманываться, не надо закрывать глаза на действительность, НАДО прямо, честно и откровенно сказать, что такое полож[ение] ужасно! Они на словах говорят одно, а на деле делают другое.....

пример. На собрании говорят: «вы[.] раб.[очие,] колхозники[.] теперь хозяйва своей страны[.] все теперь ваше». Искренне, честно, нелицемерно верим этим словам. За что 36 лет боролись. А другой раз по нужде, спросишь письменно своих начальников. ДАЙТЕ ЗЕМЛИ для церкви. Получишь пакет, а там земли НЕТ! и НЕТ!

Нам «Исполкомы» говорят: Вы молитесь, мы вам не запрещаем. Согласны!

Разрешите ответить той же формулой.

Разрешите «НЕЗРИМО» сломать все дворцы культуры: театры, клубы[.] кино. Мы Вам не запрещаем т[о же] [.] веселитесь. Слушайте оперу, смотрите кино и пр.[очие] увес[еления]. Нам умоляюще, со слезами на глазах от печали, скажут «2 исполкома»[.] а где веселиться, все сломано? А там же[.] скажем, — где верующим молиться! Вот где правда? которую ни какими доводами неопровергнешь. Так в чем-же дело? Отчего эта непонятная враждебность? нелюбов[ь]? Мы страдаем от этого внутреннего раздора «не понашей вине», и который тянет нас в область страданий. А мы жаждем мира. — мира просим! Разве народ в этом виноват, что его в прошлом научили вере. Боритесь! но оружием честным. «Светом науки». Но не разного рода ухищрениями?

Нельзя одним только ПОРЫВОМ вырвать из глубины организма того, что там глубоко и основательно засело, и посеяно на продолжении многих сотен лет.

Примечание. Мы не против театров. Но колхоз не дает разрешения, на удовольствие, по причине той, что театры так и церков[ь] в гор. Молотов за 70–100 к/метров, дорога дальняя, — не успеешь ко времени на колхозную работу, а потому и не ездим, нет время.

ДА, и там от игры одаренных «С.[оветских]» артистов заплачешь, прольешь не вольные слезы, когда поет артист[т] в одежде нашей крестьянской: «Сжальтесь! сжальтесь! Сеньоры, отдайте дочь мою. Она Вам не нужна!» Тяжело см.[отреть], когда народ плачет.

Дорогой друг «С.[оветского]» народа Климентий Ефремович!

Разве не с Вами боролись мы «За Советскую Власть, Конституцию Советский Закон»? Разве не с Вами защищали землю Русскую-Советскую от злобного врага?

⁷ Возможно, сокращение от *истинна*.

Какую работу не выполняли во имя любимой Родины; на полях, в рудниках, на реках, в ледяной воде, при 40[-]град.[усном] морозе в лесу, и при нестерпимой жаре у домен [нрзб.]? И везде нам находилось первое место. Только нет кусочка земли — нет места для церкви.

Мы беспредельно верили и верим словам коммунистической партии.

«Что нет других интересов у Партии, как интересы народа» (Забота о нем).

А поэтому ждем справедливого решения. Просим Вас просьбу народа удовлетворить. Решение Молотовского Облисполкома за № 52 и П-Сергинского Райисполкома за № 178 отменить. Дать непосредственное указание, П-Сергинскому Райисполкому, отвести земельный уч[асток]: если не в селе Троица, то в глухой деревушке за рекой, в дер. **Кирилово**. Колхоз им. /Калинина/ Там есть совершенно не пригодная земля, в каменистом косогоре, — даже трава не растет.

Великое спасибо Вам скажет «православный русский народ» за МИЛОСЕРДИЕ.

Это жалоба от 834 человек.

Подписи верующих на 23 листочках, которые прилагаем к сей жалобе. /исп. чл. ц. совета⁸/

Приложение. Документы в подлинниках.

I. Из М. С. Х. и заготовок Г. У. З. г. Москва от. 5/XI 1953 г[.] за № 049-39.

II. Из М. С. Х. и заготовок Г. У. З. от I^ю августа 1953 г[.] за № 049-39.

III. От члена Совета по д.[елам] р.[усской] п.[равославной] ц[еркви] при Совете Министров СССР от 13/XI 1953 г[.] за № 2905.

IV. От Председателя П-Сергинского Райисполкома от 18 ноября 1953 г[.] за № 178.

V. От Уполномоченного по д.[елам] р.[усской] п.[равославной] ц[еркви] г. Молотов от 9/XII 1953 г[.] за № 52.

Документы убедительно просим возвратить [нрзб.]

Адрес нашего уполномоченного от религиозной общины.

Молотовская область[,] Пермско-Сергинский р-н. село Троица

20 февраля 1954 г[.]

КОРЕЛИНОЙ А. П.

с. Троица.

ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 266. Л. 8–8а об. Рукопись. Подлинник

[Примечание. На последней странице жалобы, в нижнем правом углу, проставлена квадратная печать черного цвета о регистрации письма, вероятно, в Управлении делами Президиума Верховного Совета СССР. Первые слова и порядковый номер неразборчивые, прочитывается только «... ПРЕЗИДИУМА ВЕРХОВНОГО СОВЕТА СССР».]

⁸ Вероятно, сокращение можно интерпретировать как «исполнено членом церковного совета».

Источники

Постановление 1951 — Постановление Совета Министров РСФСР от 28.07.1951 (ПермГАСПИ. Ф. 105. Оп. 17. Д. 169).

Литература

- Беглов 2008 — *Беглов А. Л.* В поисках «безгрешных катакомб»: Церковное подполье в СССР. М.: Изд. Совет Рус. Правосл. Церкви; Арефа, 2008.
- Белякова, Добсон 2015 — *Белякова Н. А., Добсон М.* Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР. 1940–1980-е гг.: исследование и источники. М.: Индрик, 2015.
- Белякова 2018 — *Белякова Н. А.* «Сообщаем о преступлениях против правосудия...»: обращения и жалобы верующих в брежневском СССР // Новейшая история России. Т. 8. № 3. 2018. С. 640–658.
- Глушаев 2013 — *Глушаев А. Л.* Баптисты и пятидесятники в советском коллективе: конструирование идентичности в первой половине 1960-х гг. (на материалах Пермской области) // Религиоведение. 2013. № 4. С. 32–40.
- Зализняк 2007 — *Зализняк Анна А.* Семантика кавычек // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: Тр. междунар. конф. «Диалог 2007» (Бекасово, 30 мая — 3 июня 2007 г.) / Под ред. Л. Л. Иомдина, Н. И. Лауфер, А. С. Нариньяни, В. П. Селегея. М.: Изд-во РГГУ, 2007. С. 188–193.
- Кимерлинг 2014 — *Кимерлинг А. С.* Письма во власть в позднюю сталинскую эпоху: интимное и политика // История в эго-документах: Исследования и источники. Екатеринбург: АСПУр, 2014. С. 325–338.
- Клинова 2012 — *Клинова М. А.* Письма и жалобы в органы власти как источник изучения советской повседневности // Вестник архивиста. 2012. № 4. С. 300–305.
- Козлова, Сандомирская 1996 — *Козлова Н. Н., Сандомирская И. И.* «Я так хочу назвать кино». «Наивное письмо»: опыт лингво-социологического прочтения. М.: Гнозис; Рус. феноменол. о-во, 1996.
- Красильников 2014 — *Красильников С. А.* Из поселка Калининск М. И. Калинин и другим: «диалог» семьи Кучевских с режимом (1940–1958 гг.) // История в эго-документах: Исследования и источники. Екатеринбург: АСПУр, 2014. С. 339–349.
- Купина 1995 — *Купина Н. А.* Тоталитарный язык и речевые реакции. Екатеринбург; Пермь: Изд-во Урал. ун-та; ЗУУНЦ, 1995.
- Лейбович 2014 — *Лейбович О. Л.* «...За что его погубили и нас тоже?»: Два прошения о заступничестве. 1935 год // История в эго-документах: Исследования и источники. Екатеринбург: АСПУр, 2014. С. 317–324.
- Рязанова 2018 — *Рязанова С. В.* «Вот люди-то там стоят, а ты не можешь»: посещение церкви в современном пермском православном сообществе. Пермь: ПГИК, 2018.
- Савин 2016 — *Савин А. И.* Письма во власть как форма политической адаптации советских граждан в 1930-е годы // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. История, филология. Т. 15. № 8. 2016. С. 133–145.
- Савин, Деннингхаус 2017 — *Савин А., Деннингхаус В.* «Письма во власть» как модус религиозного диссидентства в брежневскую эпоху // Россия XXI. 2017. № 6. С. 118–141.
- Сандомирская 2001 — *Сандомирская И.* Книга о Родине: Опыт анализа дискурсивных практик. Wien: Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien, 2001. (Wiener slawistischer Almanach; 50).
- Тичер и др. 2009 — *Тичер С., Мейер М., Водак Р., Веттер Е.* Методы анализа и дискурса / Пер. с англ. Харьков: Гуманитарный центр, 2009.
- Филлипс, Моргенсен 2004 — *Филлипс Л. Дж., Моргенсен М. В.* Дискурс-анализ. Теория и метод / Пер. с англ. Харьков: Гуманитар. центр. 2004.

- Шкарковский 2010 — *Шкарковский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече; Лепта, 2010.
- Шлихта 2014 — *Шлихта Н.* «Православный» и «советский»: к вопросу об идентичности верующих советских граждан (1940-е — начало 1970-х гг.) // Антропологический форум. № 23. 2014. С. 82–107.
- Fairclough 2004 — *Fairclough N.* Analysing discourse: Textual analysis for social research. London; New York: Routledge, 2004.
- Fitzpatrick 1996 — *Fitzpatrick Sh.* Supplicants and citizens: Public letter-writing in Soviet Russia in the 1930s // *Slavic Review*. Vol. 55. No. 1. 1996. P. 78–105.
- Hellbeck 2000 — *Hellbeck J.* Fashioning the Stalinist soul: The diary of Stefan Podlubnyi 1931–9 // *Stalinism: New directions* / Ed by Sh. Fitzpatrick. London; New York: Routledge, 2000. P. 77–116.

Сокращения

ГАПК — Государственный архив Пермского края.

ПермГАСПИ — Пермский государственный архив современной политической истории.

References

- Beglov, A. L. (2008). *V poiskakh “bezgreshnykh katakomb”*: Tserkovnoe podpol'e v SSSR [In search of “sinless catacombs”: Church underground in the USSR]. Izdatel'skii Sovet Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi; Arefa. (In Russian).
- Beliakova, N. A. (2018). “Soobshchaem o prestupleniakh protiv pravosudiia...”: obrashcheniia i zhaloby veruiushchikh v brezhnevskom SSSR [“Reporting crimes against justice...”: Appeals and complaints of believers in Brezhnev's USSR]. *Noveishaia istoriia Rossii*, 8(3), 640–658. (In Russian).
- Beliakova, N. A., & Dobson, M. (2015). *Zhenshchiny v evangel'skikh obshchinakh poslevoennogo SSSR. 1940–1980-e gg.: issledovanie i istochniki* [Women in evangelical communities of post-war USSR. 1940–1980s: Research and sources]. Indrik. (In Russian).
- Fairclough, N. (2004). *Analysing discourse: Textual analysis for social research*. Routledge.
- Fitzpatrick, Sh. (1996). Supplicants and citizens: Public letter-writing in Soviet Russia in the 1930s. *Slavic Review*, 55(1), 78–105.
- Glushaev, A. L. (2013). Baptisty i piatidesiatniki v sovetskom kollektive: konstruirovaniie identichnosti v pervoi polovine 1960-kh gg. (na materialakh Permskoi oblasti) [Baptists and Pentecostals in the Soviet collective: construction of identity in the first half of the 1960s. (On materials of the Perm region)]. *Religiovedenie*, 2013(4), 32–40. (In Russian).
- Hellbeck, J. (2000). Fashioning the Stalinist soul: The diary of Stefan Podlubnyi 1931–9. In Sh. Fitzpatrick (Ed.). *Stalinism: New directions* (pp. 77–116). Routledge.
- Kimerling, A. S. (2014). Pis'ma vo vlast' v pozdniuiu stalinskuiu epokhu: intimnoe i politika [Letters to the authorities in the late Stalin era: Intimate and politics]. In *Istoriia v ego-dokumentakh: Issledovaniia i istochniki* (pp. 325–338). AsPUr. (In Russian).
- Klinova, M. A. (2012). Pis'ma i zhaloby v organy vlasti kak istochnik izucheniia sovetskoii povsednevnosti [Letters and complaints to the authorities as a source for studying Soviet everyday life]. *Vestnik arkhivista*, 2012(4), 300–305. (In Russian).
- Kozlova, N. N., & Sandomirskaya, I. I. (1996). “*Ia tak khochu nazvat' kino*”. “*Naivnoe pis'mo*”: opyt lingvo-sotsiologicheskogo prochteniia [“I want to call the movie like that”. “Naive writing”: The experience of linguistic-sociological reading]. *Gnozis; Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo*. (In Russian)

- Krasil'nikov, S. A. (2014). Iz poselka Kalininsk M. I. Kalininu i drugim: "dialog" sem'i Kucevskikh s rezhimom (1940–1958 gg.) [From the village of Kalininsk, to M. I. Kalinin and others: the "dialogue" of the Kucevsky family with the regime (1940–1958)]. In *Istoriia v ego-dokumentakh: Issledovaniia i istochniki* (pp. 339–349). AsPUr. (In Russian).
- Kupina, N. A. (1995). *Totalitarnyi iazyk i rechevye reaktsii* [Totalitarian language and speech reactions]. Izd-vo Ural. un-ta, ZUUNTs. (In Russian).
- Leibovich, O. L. (2014). "...Za chto ego pogubili i nas tozhe?": Dva prosheniia o zastupnichestve. 1935 god ["... Why was he killed and we too?": Two petitions for intercession. 1935]. In *Istoriia v ego-dokumentakh: Issledovaniia i istochniki* (pp. 317–324). AsPUr. (In Russian).
- Phillips, L., & Jorgensen, M. (2002). *Methods of text and discourse analysis*. SAGE Publications.
- Ryazanova, S. V. (2018). "Vot liudi-to tam stoiat, a ty ne mozhes'": poseshchenie tserkvi v sovremennom permskom pravoslavnom soobshchestve ["People are standing there, but you cannot": Church attendance in the modern Perm Orthodox community]. PGIK. (In Russian).
- Sandomirskaya, I. (2001). *Kniga o Rodine: Opyt analiza diskursivnykh praktik* [A book about the Motherland: Analyzing discursive practices]. Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien. (Wiener slawistischer Almanach; 50). (In Russian).
- Savin, A., & Denningkhaus, V. (2017). "Pis'ma vo vlast'" kak modus religioznogo dissidentstva v brezhnevskuiu epokhu ["Letters to the authorities" as a modus of religious dissidentism in the Brezhnev era]. *Rossii XXI, 2017*(6), 118–141. (In Russian).
- Savin, A. I. (2016). Pis'ma vo vlast' kak forma politicheskoi adaptatsii sovetskikh grazhdan v 1930-e gody [Letters to the authorities as a form of political adaptation of Soviet citizens in the 1930s]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta, Ser. Istoriia, filologiya, 15*(8), 133–145. (In Russian).
- Shkarovskii, M. (2010). *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' v XX veke* [Russian Orthodox Church in the 20th century]. Veche; Lepta. (In Russian).
- Shlikhta, N. (2014). "Pravoslavnyi" i "sovetskii": k voprosu ob identichnosti veruiushchikh sovetskikh grazhdan (1940-e — nachalo 1970-kh gg.) ["Orthodox" and "Soviet": On the issue of the identity of believing Soviet citizens (1940s — early 1970s)]. *Antropologicheskii forum, 23*, 82–107. (In Russian).
- Tietscher, S., Meyer, M., Wodak, R., & Vetter, E. (2000). *Methods of text and discourse analysis*. SAGE Publications.
- Zalizniak, Anna A. (2007) Semantika kavychek [The semantics of inverted commas]. In L. L. Iomdin, N. I. Laufer, A. S. Narin'iani, & V. P. Selegei (Eds.). *Komp'iuternaia lingvistika i intellektual'nye tekhnologii: Trudy mezhdunarodnoi konferentsii "Dialog 2007"* (pp. 188–193). Izdatel'stvo RGGU. (In Russian).

* * *

Информация об авторах

Information about the authors

Алексей Леонидович Глушаев

*кандидат исторических наук
доцент, кафедра культурологии
и философии, Пермский
государственный институт культуры
Россия, 614000, Пермь, ул. Газеты
«Звезда», д. 18
Тел.: +7 (342) 212-45-93
✉ perst-ur@mail.ru*

Aleksey L. Glushaev

*Cand. Sci. (History)
Senior Lecturer, Department of Cultural Studies
and Philosophy, Perm State Institute of Culture
Russia, 614000, Perm, Gazety "Zvezda" Str., 18
Tel.: +7(342)212-45-93
✉ perst-ur@mail.ru*

Светлана Владимировна Рязанова

*доктор философских наук
доцент, ведущий научный сотрудник,
Пермский федеральный
исследовательский центр
Уральского отделения РАН
Россия, 614990, Пермь, ул. Ленина,
д. 13а
Тел.: +7 (342) 212-60-08
✉ svet-ryazanova@yandex.ru*

Svetlana V. Ryazanova

*Dr. Sci. (Philosophy)
Leading Researcher, Perm Federal Research
Center of the Ural Branch of the Russian
Academy of Sciences
Russia, 614990, Perm, Lenina Str., 13a
Tel.: +7 (342) 212-60-08
✉ svet-ryazanova@yandex.ru*

А. И. Зыгмонт

ORCID: 0000-0002-5822-9014

✉ alekseizygmont@gmail.com

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ «СЕКУЛЯРНОЕ МУЧЕНИЧЕСТВО»? К ВОПРОСУ О ДЕМАРКАЦИИ ПРОБЛЕМНЫХ ФЕНОМЕНОВ ЖЕРТВЕННОСТИ

Аннотация. Статья посвящена критическому анализу понятия «секулярное мученичество», часто встречающемуся сегодня в академических работах, философии и публицистике. Цель работы — 1) разобраться, что оно означает в нынешнем употреблении и 2) насколько оно правомерно, а также 3) вынести оригинальное суждение о существовании и границах этого феномена. Автор предлагает выделить в каждом прецеденте мученичества две составляющих: дело (то, за что страдает и умирает мученик с точки зрения его почитателей), и аранжировку, т. е. язык описания мученичества. На материале анализа четырех кейсов, которые маркировались как «секулярное мученичество» (Э. Дэвисон, Ж.-П. Марат, А. Линкольн, Дж. Браун), автор заключает, что их религиозная составляющая слишком сильна, чтобы считать эти случаи секулярными. Наконец, в качестве предполагаемых образцов «настоящего» секулярного мученичества автор анализирует идеологию революционеров в России XIX в., в СССР и Китае XX в. и делает вывод, что секуляризация мученичества достигается за счет постепенного или насильственного выхолащивания религиозной аранжировки при наличии условно секулярного дела.

Ключевые слова: мученичество, секулярное мученичество, гражданская религия, жертвоприношение, СССР, Китай, США, левые движения

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: Зыгмонт А. И. Существует ли «секулярное мученичество»? К вопросу о демаркации проблемных феноменов жертвенности // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 244–267. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-244-267>.

*Статья поступила в редакцию 17 января 2021 г.
Принято к печати 4 февраля 2021 г.*

A. I. Zygmont

ORCID: 0000-0002-5822-9014

✉ alekseizygmont@gmail.com

*The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration (Russia, Moscow)*

IS THERE “SECULAR MARTYRDOM”? ON THE ISSUE OF DEMARCATING PROBLEMATIC SACRIFICIAL PHENOMENA

Abstract. The article offers a critical study of the concept of “secular martyrdom”, sporadically used today in academic research, philosophy, and journalism. Its purpose is (1) to understand what it means in the current usage and (2) whether or to what extent it is legitimate (3) to propose an original judgment on the existence, boundaries, and scope of this phenomenon. Concerning the first issue, the author scrutinizes the concept of a martyr’s “cause” (for which he or she allegedly suffered and died), observes its Christian theological roots, and proves that the identification of a certain “cause” and its subsequent labeling as “secular” is not an etic, but an emic position, which undermines the credibility of the research. To answer the second of these questions, the author proposes to distinguish two components in each case of martyrdom: its *cause* as understood “from within”, from the position of a martyr and their venerator, and its *arrangement*, the language of martyrdom. On the basis of an analysis of four cases labeled as “secular martyrdom” — E. Davison, J.-P. Marat, A. Lincoln, J. Brown — the author concludes that their religious component is too strong to consider their martyrdom secular. Finally, the author considers the ideology of revolutionaries in 19th century Russia and 20th century USSR and China, as supposed examples of “real” secular martyrdoms. He concludes that the secularization of martyrdom is achieved through the abolishment of the religious arrangement given a conditionally secular cause.

Keywords: martyrdom, secular martyrdom, civil religion, sacrifice, USSR, China, USA, leftist movements

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPА state assignment research programme.

To cite this article: Zygmont, A. I. (2021). Is there “secular martyrdom”? On the issue of demarcating problematic sacrificial phenomena. *Shagi / Steps*, 7(2), 244–267. (In Russian). <https://doi.org.10.22394/2412-9410-2021-7-2-244-267>.

Received January 17, 2021

Accepted February 4, 2021

В последнее десятилетие равно в академических работах и журналистике можно все чаще встретить причудливый термин — «секулярное мученичество». На первый взгляд он представляет собой оксюморон, поскольку феномен мученичества и соответствующий ему концепт традиционно принадлежат миру религии, — как если бы речь шла о секулярной идее божества, секулярных молитве или же таинстве. Однако тот факт, что это понятие с фатальной неизбежностью используется в серьезных исследованиях, имеющих в виду конкретный эмпирический материал, заставляет обратиться к нему с той же серьезностью и рассмотреть, что оно в себе заключает и является ли, собственно говоря, правоммерным.

Поскольку понятие это используется не систематически, а спорадически и, как кажется, с опаской и за неимением лучшего, следует начать с прецедентов его употребления. Первый известный нам кейс — статья 1975 г. о «секулярном мученике» Валентине Морозе, украинском историке, который подвергся репрессиям от советской власти в 1930-е годы [Dennis 1975]. Две масштабные научные работы были посвящены аналогичного рода мученичеству в Британии и Ирландии XIX–XXI вв. начиная с Манчестерской бойни 1819 г. и кончая ирландской традицией с ее Пасхальным восстанием 1916 г. в Дублине, «смутой» в Северной Ирландии 1960–1990-х годов или идеологией Ирландской республиканской армии [Outram, Laybourn 2018; Wolfe 2019]. История «секулярного мученичества» в Италии XX столетия рассматривается в блестящей докторской диссертации Э. Кинг [King 2018]. Л. А. Андреева использует понятие «секулярная святость» в отношении революционных мучеников в России тех же XIX–XX вв. [Андреева 2018], а Г. Галликсон определял таким образом мученицу-суфражистку Эмили Дэвисон [Gullickson 2008]. Еще один прецедент подобного словоупотребления существует в отношении Джона Лилбёрна — деятеля Английской революции XVII в., главы партии левеллеров [Braddick 2018].

Помимо строгих академических исследований, это понятие иногда встречается в философии, публицистике и социальной журналистике («на злобу дня»). В первом случае можно привести в пример проект исследователя К. Брадатана, который последовательно отстаивает идею «мучеников-философов», причисляя к таковым Сократа, Гипатию, Томаса Мора, Джордано Бруно и Яна Паточку [Bradatan 2010; 2015]. Из перечня выделяется прежде всего Томас Мор, канонизированный Пием XI в 1935 г. как католический мученик; сам же список представляется не слишком убедительным, поскольку при желании он мог быть дополнен еще дюжиной подобных же исторических персонажей. В схожем ключе в довольно случайной интернет-публикации к «секулярным мученикам» причисляют убитого в 2018 г. журналиста Джамала Хашогги, опять же Гипатию и еще Авраама Линкольна [Newman 2019]. В другом тексте этот же термин относят к математику Алану Тьюрингу [Alan Turing n. d.], в третьем — к журналисту Авиджиту Рою, погибшему в 2015 г. в Бангладеш от рук местных исламских фундаменталистов [Secular martyrs 2015]. Других аналогичных примеров немного, но они есть и в академическом (например, [Managhan 2012; Ferrero 2013]), и в условно публицистическом поле. Ограничимся пока что этими.

Предполагается, что в каждом случае речь идет о конкретных феноменах, содержание которых не исчерпывается метафорой или гиперболой (в отличие, например, от расхожих фраз о «мирской святости» Пушкина). С другой стороны, упомянутые тексты несхожи между собой и по теоретическому оснащению, и

по качеству материала, и по глубине его проработки — и именно эта пестрота, помимо всего прочего, побуждает вынести понятие «секулярное мученичество» на более строгое обсуждение. Цель настоящей статьи, таким образом, тройкая: 1) прежде всего — выяснить, что именно имели в виду все эти авторы, задействуя исследуемое понятие; 2) проанализировать на ряде эмпирических примеров, насколько или в каких случаях это определение правомерно, и 3) вынести оригинальное суждение о существовании феномена секулярного мученичества, подробно остановившись на случаях СССР и особенно Китая XX–XXI вв.

Однако прежде чем приступить к изложению, необходимо сделать два методологических замечания, относящихся к двум составляющим этого понятия: «секулярному» и «мученичеству». Во-первых, будучи в курсе популярных ныне постсекулярных генеалогий, возводящих «секулярное» к христианской теологии и выработанному в ней понятию *saeculum* как «мирского» и «не относящегося к делам божественным» (см., например: [Milbank 2013; Апполонов 2018; Узланер 2020]), мы будем трактовать «секулярное» в значении отсутствия «религиозного», т. е. вполне конкретных образов, идей и практик, связанных с известными религиями. Если прямые сравнения Ж.-П. Марата с Христом или жертвенные подношения китайскому революционному мученику Сюю Силиню — это «религиозное», то отсутствие этих и аналогичных феноменов — «секулярное».

Во-вторых, в этой статье мы будем придерживаться релятивистской концепции мученичества, согласно которой это не событие, когда кто-то страдает и умирает за некие убеждения, а их интерпретация. Как пишет Д. Боярин, «Мученичество — это литературная форма, жанр» [Boyarin 1999: 116]; оно не свершается объективно, а деятельно заявляется в этом качестве верующими. Одним словом, «мучеников не выявляют, а делают» [Middleton 2006: 12]. Не будет преувеличением сказать, что с начала 1990-х такой конструктивистский подход стал в исследованиях мученичества доминирующим (см.: [Weiner, Weiner 1990; Castelli 2004; Grig 2004; Moss 2013; Hickerson 2014; Middleton 2014] и др.). Поскольку этот подход выводит мученичество из-под нормативного определения, которое ему дают те или иные религиозные общины, он также является и единственно подходящим для работы с неклассическим мученичеством, к каковому относится и интересующее нас секулярное.

Что в секулярном мученичестве секулярного?

Итак, что же имеют в виду авторы, говоря о «секулярном мученичестве»? По большей части — особенно в популярных интернет-материалах, — это понятие используется нерелексивно, как нечто само собой разумеющееся. Поскольку мученичество в целом, как отмечает П. Миддлтон, — «нарратив, который создает или воспроизводит идентичность определенной группы, выдвигая фигуру ее идеального представителя, который добровольно или же нет умер за ее ценности» [Middleton 2014: 130], это неудивительно. Если автор идентифицирует себя, например, с наукой, то может считать мучениками почему-либо пострадавших великих ученых: Гипатию, Алана Тьюринга, или, скорее в порядке «фигуры речи», Галилео Галилея и Джордано Бруно. Если речь идет о «свободе слова», это могут быть Джамаль Хашогги, Авиджит Рой

или журналисты «Шарли Эбдо», погибшие в 2015 г. в результате нападения джихадистов (и случайно оказавшиеся рядом французские граждане) (см., например: [Collard 2015; Jouan 2015; Hands 2015]). Общими мотивами здесь являются 1) страдание и гибель, а также 2) идентичность, якобы не связанная с религией.

Эта же проблема недостаточно концептуальной рефлексии часто встречается и в академических работах. Так, составители сборника «Секулярное мученичество в Британии и Ирландии от Петерлоо и до наших дней» К. Аутрам и К. Лейборн начинают с анализа феномена мученичества в богословии и истории, а затем без особого перехода заводят речь о «секулярных святых» — точнее, о действовавшей в XIX в. Клапемской секте, выступавшей за освобождение рабов и реформу пенитенциарной системы [Outram, Laybourn 2018: 11–12]. Авторы, как нам кажется, совершают ошибку, смешивая этические и этические термины. Так, они пишут, что «разграничение между героизмом, секулярной святостью и секулярным мученичеством всегда было размытым» [Ibid.: 12]. «Внутренние» понятия героизма, святости и мученичества смешиваются с «секулярностью» как чисто внешним исследовательским определением. В конечном же счете критерий секулярного мученичества для них — нерелигиозный характер некоего движения, которое считает человека мучеником. Иные авторы сборника ограничиваются общими указаниями на страдания: так, Дж. Коузенс называет среди тропов секулярного мученичества «жестокое гонения со стороны властей, страдания невинных и героизм» [Cozens 2018: 32].

Некоторые исследователи, однако же, артикулируют секулярный элемент того или иного мученичества более явно, определяя его как *cause*, «дело», которое перевешивает любые его религиозные элементы. Прекрасно отдавая себе отчет в том, что Э. Дэвисон или Мартин Лютер Кинг-младший рассматривали свою миссию в религиозных понятиях и почитались как христианские мученики, Г. Галликсон настаивает, что их *дело* (добиться равных прав для женщин и чернокожих) ассоциировано больше с социально-политическим и культурным прогрессом, а следовательно, сами они — «секулярные мученики» [Gullickson 2008: 478]. Исходя из этого, оформляется разрыв между секулярным делом и тем, что мы назовем религиозной аранжировкой мученичества — т. е. некоторой совокупностью образов, идей и культовых практик, в которых оно выражается.

Прежде чем перейти к обсуждению, насколько такая атрибуция правомерна — а мы полагаем, что не вполне, — следует ненадолго остановиться на происхождении самого понятия *cause*, которое на поверку оказывается далеко не «внешним», т. е. исследовательским, а имеет давнее и конкретное религиозное обоснование. Изначально оно восходит к латинскому *causa*, которое в римском праве и классической риторике (например, у Цицерона и Квинтилиана) обозначало побудительный мотив к действию, его специфику и возможные последствия. Например, в «Ораторском искусстве» Квинтилиана (I в.) есть известный пример тираноубийцы, который по закону должны получить награду; если же его *causa* была недостойной — он убил тирана, потому что был застигнут с его женой, — то награды ему не положено (Quint. *Inst.* 5, 10, 36).

В христианском богословии мученичества этот термин переосмысливается в ситуации борьбы кафоликов с донатистами в IV–V вв. в Северной Африке;

прежде всего речь идет об Августине и его знаменитой формуле «*martyrem non faciat poena sed causa*». Она фигурирует в одном из его писем к местному трибуну, где он пишет: «Бесчисленное множество раз <...> я доказывал, что не могут они умереть смертью мучеников, поскольку не вели жизнь христиан, ибо мученика определяет не страдание, а его причина» (Aug. Ep. 204)¹. Слово *causa* здесь болезненно многозначно: оно обозначает и причину для ареста мученика или мученицы, и побудительный мотив, которым он или она руководствуется, идя на смерть. Как отмечает А. Плойд, Августин пользуется классическим риторическим приемом оспаривания чужого, т. е. донатистского, определения: согласно августиновским донатистам, достаточное основание (*proprium*) для квалификации мученичества — пытки и казнь; для Августина это определение является неточным (*parum plena*), поскольку учитывает один, а не два критерия: недостаточно просто принять смерть, нужно еще принять ее за правое дело, исповедуя католическую веру и находясь в лоне истинной Церкви [Ployd 2018]. Поэтому к правовому и риторическому значению *causa* как «мотива»/«причины» добавляется еще значение «дела» в смысле правого дела и принадлежности к некоему сообществу. Это прекрасно видно в трактате «О единстве Церкви» Киприана, который этого термина не использует, но обсуждает тот же вопрос и дополняет Августина: «Да хотя бы таковые (последователи Новациана и Фелициссима. — А. З.) претерпели и смерть за исповедание имени, — пятно их не омоется и самую кровию. Неизгладимая и тяжкая вина раздора не очищается даже страданием. Не может быть мучеником, кто не находится в Церкви» (Curg. *Unit. Eccl.* 14)². И далее замечает, что мученичества может сподобиться даже отпавший — поскольку он отпал от истинной веры, — но не еретик, который всегда умирает впустую.

Позднее в средневековом католичестве этот принцип закрепляется в форме триады принципов, которые определяют мученика: это чудеса, иначе называемые «знаками» (*signa*), страдания (*poena*) и причина (*causa*) [Staunton 2006: 21]. Необходимость этого закрепления была прежде всего прагматической — люди почитали за мучеников буквально кого попало. Как пеняет папа Александр III в письме шведскому королю от 1171/1172 г., в его стране «по дьявольскому наущению и подобно неверующим почитают за святых тех людей, которые были убиты, когда пили и были пьяны — хотя Церковь едва ли позволяет молиться тем, кто умер, будучи нетрезв» [Bartlett 2013: 58]. На рубеже XII–XIII вв. это письмо, известное по его первым строкам как «*Audivimus*» («Мы слышали»), включалось в различные своды канонического права и попало в конце концов в сборник декреталий Григория IX, составленный около 1234 г.

Одна из главных проблем, которая из этого следует, — в том, что понятие *дела* определяется сообществом почитателей мученика и является «ставкой» в борьбе между различными партиями и точками зрения внутри какого-либо движения, что не позволяет ему стать надежным исследовательским инструментом. Именно сообщество определяет *дело* мученика, подбирая его или выдумывая, так что оно может быть только «праведным», «обоснованным» и

¹ Цит. по английскому переводу: [Saint Augustine 1956: 5]. О богословии мученичества у Августина см. также: [Garbarino 2011; Dupont 2012].

² Цит. по: [Киприан Карфагенский 1879: 181].

«достойным жертв». Поэтому, с одной стороны, парадоксальным образом оказывается, что все те исследователи, которые определяют *дело* мученика (мучеников) как секулярное, вовлекаются в активную творческую деятельность по их созданию: неслучайно перечисленные нами «секулярные мученики» в глазах ученых и журналистов — сугубо положительные персонажи, которые якобы отдали свою жизнь за такие ценности, как социальный прогресс, свобода, верность науке или философии. С другой стороны, подобное определение, равно как и произвольное разделение якобы секулярного *дела* с очевидно религиозной *аранжировкой*, редко соответствует эмпирическому материалу. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Насколько секулярное мученичество секулярно?

Итак, определение *дела* некоего мученика как секулярного можно оспорить по меньшей мере на двух основаниях. Во-первых, если *дело* формулировали сами мученики, они могли принадлежать к общине верующих и определять его не как секулярное, а как религиозное в смысле конкретной религии. Во-вторых, религиозными в таком же узком смысле могли быть составляющие их культ образы, идеи и практики. В обоих случаях секулярность их мученичества оказывается, на наш взгляд, скомпрометированной. Рассмотрим обе возможности на нескольких примерах, начав с уже не раз упомянутой Э. Дэвисон.

Эмили У. Дэвисон была наиболее почитаемой, но не единственной мученицей Женского общественно-политического союза (WSPU); 8 июня 1913 г. на английском дерби она внезапно бросилась под копыта лошади Георга V. Хотя вопрос о том, действительно ли она планировала умереть, остается открытым — и ключевым аргументом в дискуссии служит обратный билет на тот же вечер из Эпсона в Лондон [Collette 2013: 2; Stanley, Morley 1998; Sleight 1988], — движение прославило ее именно как христианскую мученицу: на обложке ближайшего выпуска журнала «The Suffragette» от 13 июня она была изображена в виде ангела с нимбом, опоясанном надписью «love that overcometh» («любовь превозмогает»). Заголовок гласил: «В честь, с любовью и блаженной памяти Эмили У. Дэвисон. Она погибла за женщин». И еще — цитата из Евангелия от Иоанна (15:13), которая позднее появится и на ее могиле: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих». Эта знаменитая цитата — ключевая именно для христианского богословия мученичества и в ином контексте едва ли уместная.

Хотя по прошествии века *дело* WSPU и может показаться секулярным, сами активистки движения рассматривали его в глубоко религиозных понятиях: так, лидер движения Эммелин Панкхёрст говорила о «священной войне», ведомой «крестоносцами» за права женщин [Gullickson 2008: 473, 475]. Воинственные практики движения вроде битья окон, поджога почтовых ящиков, стадионов и пустых домов [Jorgensen-Earp 1997: 104–110] органическим образом сочетались с идеологией жертвенности, которая прямо наследовала христианской мистической и визионерской традиции [Collette 2013: 76]. К примеру, во время пребывания в Уолтонской тюрьме в Ливерпуле в 1910 г. леди Констанс Литтон посетило видение распятого Христа в окружении английского губернатора и толпы, в которой она узнавала «тех, кто помогал му-

чить женщин в тюрьмах <...> То были сторонники порока и мужчины, что поддерживали тысячи несправедливостей против женщин» [Lytton, Warton 1914: 275]. Сама Дэвисон была убеждена, что освобождение женщин возможно лишь ценою пролития крови, и в открытых письмах в газеты писала: «Положить жизнь свою за друзей — достославно, самоотверженно, удивительно! Но воспроизвести трагедию Голгофы для будущих поколений — в этом заключена наивысшая жертва Воительницы», к каковой жертве она изъявляет готовность [Gullickson 2008: 473]. Одним словом, кейс мученицы-суфражистки удовлетворяет обоим нашим критериям: идеологии самого мученика и его окружения и особенностям его (ее) почитания.

Иной пример: по ходу анализа мученичества в Италии Э. Кинг вспоминает Жана-Поля Марата, «секулярного мученика» Французской революции XVIII в., и ключевой визуальный документ — картину «Смерть Марата» кисти Давида. Но далее сама же исследовательница немедленно и вполне справедливо указывает, что художник сознательно наводит нас на совершенно религиозные образы — такие, как снятие с креста (например, «Пьета» Микеланджело) [King 2018: 32]. Сам Марат, в отличие от Дэвисон, религиозной свою миссию не считал и боролся в основном за нацию и ее свободу. Однако связь французского национального мученичества с религией была хотя и неоднозначной, но сильной и многогранной: известна молитва «Сердце Иисуса, сердце Марата», произнесенная одним благочестивым кордельером на похоронах второго и отсылающая к католическому культу Святого Сердца [Bowman 1977]. Это мученичество также питалось от античных референций (сравнений мучеников с «тираноубийцами» Брутом, Катонем или Сцеволой) и вполне языческих отсылок к римской религии: «Герои Республики, стопами вашими сама Беллона шествует; разите же и увенчайте себя лаврами сражения», — поется в «Погребальной оде» Марату [Ode funèbre 1793: 13]. В рамках Культа Разума мучеников — не только Марата, но и Лепелетье, Шалье, юных Бара, Виала, Бейля, коллективных мучеников Бастилии и 10 августа (штурма дворца Тюильри) — называли «святыми и божествами» граждан [Archives parlementaires 1912: 289]. Поэтому даже не беря в расчет новую гражданскую религию Франции с ее почитанием нации и свободы и убежденность многих исследователей в том, что революция руководствовалась подлинно религиозным духом и чувством (например, [Токвиль 2008, Soboul 1956]), мы имеем обширный комплекс разнородных, но сплошь религиозных отсылок и форматов легитимации нового культа. Насколько секулярным можно считать мученичество Марата в сухом остатке?

Подобный же анализ — хотя бы даже предельно краткий — позволяет прийти к аналогичным выводам и во множестве других случаев, упомянутых и близких им. Так, Авраам Линкольн — никакой не «секулярный мученик», а ключевая фигура гражданской религии США, подобно Христу искупивший грехи нации и «скрепивший» ее своей кровью [Bellah 1967: 10; Naveh 1992: 50–81]. В проповедях, которые звучали с церковных кафедр по всей стране на следующий день после его убийства 14 апреля 1865 г., он прямо сравнивался с Сыном Божиим:

Для осуществления своих целей Богу нужна была кровь его Сына <...> Посему потребна была Богу и кровь Авраама Линкольна <...> из его смерти произошло воскресение новой жизни для нации и всего человечества! [Our Martyr President 1865: 125].

Наконец, он заложил основу почтенной традиции «президентов-мучеников», в которую кроме него попали Дж. Гарфилд и У. Мак-Кинли [Coulter 1901] и теоретически могли попасть В. Вильсон, У. Гардинг и Дж. Кеннеди. Со временем, однако же, эта традиция постепенно секуляризировалась: если Линкольн — откровенно хриstopодобная фигура, то Гарфилд и Мак-Кинли почитались уже просто за свои добродетели и христианскую смерть на службе отечеству, а последних троих «канонизировать» так полностью и не удалось.

Другой мученик, чье дело можно в теории было бы считать секулярным, — воинствующий аболиционист Джон Браун — считал себя «орудием Провидения» и в письмах из виргинской тюрьмы писал, что будет казнен за Христа: «Христос даровал мне не только верить в него, но и ради него пострадать». Как и Дэвисон, он верил, что его жертвенная смерть поможет исполнить миссию всей его жизни:

...Запечатав свидетельство пред Богом и человечеством своею кровью, я сумею намного лучше поспособствовать тому делу, к коему приложил так много сил [Sanborn 1985: 598, 586].

После казни Браун становится «национальным» героем северян в Гражданской войне, а в одной из версий песни «Тело Джона Брауна», которую приписывают У. Паттону, даже называется «Иоанном Крестителем грядущего Христа» [John Brown's body n. d.].

Аналогичным образом дело обстоит и с мученичеством, которое лежит в основе гражданских религий множества стран по всему миру и которое мы называем национальным [Зыгмонт 2019]. В подавляющем большинстве случаев оно глубоко связано с доминирующей религиозной традицией. Приведем ряд примеров. Для Ирландии [Moran 1994] и франкистской Испании [Anderson 2011] это католичество; для фашистской «Железной гвардии» (которая находилась у власти в Румынии в 1940–1941 гг.) — мистическое православие [Rusu 2016]; национальными мучениками Армении стали жертвы Мец Егерн, в 2015 г. канонизированные в лике мучеников Армянской апостольской церкви. Со стороны ислама можно назвать Иран с его древней шиитской традицией, жертвенное измерение которого ярко проявилась после революции 1979 г. (см., например: [Halm 1997, Gözl 2019]), и Азербайджан, где как *шахидов* почитают жертв «Черного января» 1990 г. В обоих последних случаях главным образом стал первый и ключевой мученик шиитов Хусейн ибн Али, а обряды в честь новых национальных мучеников подражают традициям Ашурра [Смит 2001]. Деятельность ХАМАС и почитание им террористов-смертников как шахидов вплотную примыкает к его политическим требованиям относительно снятия израильской оккупации с Западного берега и независимости Палестины, так что отделить одно от другого практически невозможно [Juergensmeyer 2017: 88–98]. Ближе к этим примерам, но все же особняком стоит Япония, где в качестве национальных «священных героев» (можно ли их называть мучениками — большой вопрос) в рамках синтоистского культа почитаются умершие за страну воины, превратившиеся в *ками* — духов и божеств. С последней четверти XIX в. поклонение им осуществляется в храме Ясукуни в Токио, который стал символом японского милитаризма и вызывает поэтому особую осторожность со стороны современных правительств (обзор этой темы см. в [Schirrmacher 2012]).

Из приведенного ряда кратких case studies можно сделать два общих вывода. Первый: даже если определять некое *дело* как секулярное (будь то политическое, национальное или с фокусом на социальных реформах), мученичество все равно тяготеет к религиозной *аранжировке* и задействует религиозные идеи и образы. Помимо этого, многие мученики и их почитатели вовсе не расценивали даже эти три перечисленных *дела* как секулярные, вкладывая в них глубокий духовный смысл. В конечном же счете эти *causae* — одновременно религиозные и политические, но назвав их по итогам секулярными, мы совершим крупный акт насилия над реальностью.

Второй вывод касается того, как восприятие того или иного прецедента меняется со временем — или как эволюционирует некая традиция. Так, мученичество Линкольна в XIX в. или Дэвисон в начале XX в. определялось как христианское, а другого и быть не могло. Однако же если обратиться к дальнейшей традиции «президентов-мучеников», к памяти Линкольна в США или к современным интернет-публикациям о Дэвисон, мы обнаружим, что их религиозная *аранжировка* выхолащивается, оставляя секулярное *дело*. Именно этим процессом секуляризации того или иного кейса или их совокупности объясняется, почему некоторые из них сейчас полагают чисто светскими или обозначают как «мученичество», не имея в виду его религиозный субстрат.

Существует ли «настоящее» секулярное мученичество?

Здесь в пору задать вопрос — а существуют ли прецеденты мученичества, где не только *дело* является секулярным, но и (почти) не задействован язык религии? Предварительный ответ — да, но искать их нужно в двух конкретных сферах: это 1) мученики «левых» государств и «левацких» политических движений и 2) мученики культуры, секулярная агиография которой сохраняет формальную структуру страдания и/или гибели за некоторое *дело*, но не демонстрирует никаких религиозных элементов — как, впрочем, и реального содержания. Остановимся подробнее на этой первой сфере и позволим себе краткий экскурс в историю революционного мученичества в России и СССР XIX–XX вв. и Китае XX в. Помимо прочего, эти кейсы демонстрируют схожий паттерн секуляризации и мученичества по ходу развития традиции: зародившись в более или менее тесной связи с религией, возникшие в их контексте концепции мученичества в конечном счете теряют почти все свои религиозные коннотации и становятся чисто гражданскими — хотя в случае СССР сильно при этом «бледнеют».

В Российской империи условно-секулярный культ мучеников впервые возникает в среде революционеров-народников в 1860-е годы и достигает пика к 1870–1880-м. Основными ориентирами здесь становятся мученики Французской революции и наследующие им декабристы. Один из лидеров «Народной воли» А. Д. Михайлов пишет: «...и да ведут их и вас на великое дело, а если нужно, то и на славную смерть тени мучеников 14 декабря!» [Андреева 2018: 280]; «тени» в этой цитате — очевидная отсылка к «кровоточащим теням» (*ombres* или *mânes*), в которые после смерти якобы превращались мученики 1793 г. [Schechter 2014]. Или революционер С. М. Степняк-Кравчинский в книге «Подпольная Россия» выводит образ «террориста» — самоотверженно-

го борца с деспотизмом, который «столь же мало признает небесного царя, как и царей земных». Понятие *мученик* становится для него одним из ключевых для создания этого образа:

Его идеал — жизнь, полная страданий, и смерть мученика. <...> Он прекрасен, грозен, неотразимо обаятелен, так как соединяет в себе оба высочайшие типа человеческого величия: мученика и героя. Он мученик <...> он знает, что обрек себя на смерть [Степняк-Кравчинский 1987: 360–361].

И хотя автор не упускает случая выразить презрение к христианству («христианство пало, подобно старому, полуразвалившемуся зданию...», «христианская скверна» и т. д.), в ряде мест он все-таки не выдерживает и начинает сравнивать мучеников-революционеров с первыми христианами:

Подобно христианину первых веков, он [пропагандист] шел на муки с ясностью во взоре и выносил их с полным спокойствием духа — даже с наслаждением, так как знал, что страдает за свою веру [Там же: 354].

Эта же референция звучит у соратницы Михайлова Веры Фигнер, чьи «Воспоминания» изобилуют такими пассажами:

Когда мы в детстве читали о Древнем Риме, о том, как на потеху толпы цезари выводили молодых женщин-христианок и потом выпускали льва, чему мы учились, о чем читали? <...> Смерть казалась желанной, она сплеталась с идеей мученичества, понятие о святости которого закладывалось в детстве традициями христианства [Фигнер 2019: 13].

Несмотря, таким образом, на отвержение христианства и приверженность революционеров-народников «своей религии — свободы, равенства и братства» [Там же], первооснова их концепции мученичества была христианской (см. также: [Gabriel 2007; Rindlisbacher 2010]).

После революции 1917 г. и Гражданской войны культ мучеников уже в СССР становится более диффузным и секуляризируется — хотя советским авторам и приходилось выкорчевывать из себя христианские корни. Новых мучеников торжественно хоронили у Кремлевской стены в Москве, но Ленин в своей речи над братской могилой позволил себе только слово *мартиролог*: «...история России за целый ряд десятилетий нового времени показывает нам длинный мартиролог революционеров» [Андреева 2018: 288]. Иные почитатели мучеников, особенно в провинциях, были куда откровеннее: в сборнике «Красная Голгофа», изданном в 1920 г. в Благовещенске, фигурирует текст под названием «Памяти мучеников-коммунистов». Его авторы прямо заявляют, что являются «естественниками и реалистами» и не веруют в существование духов, ад и рай, но «великие события <...> и наследственные отклики религиозных сказок и чудес в нашей душе мистически настраивают нас» [Жуковский, Мокин 1920: 113–114]. Эти источники убеждают их, что погибшие от

рук белогвардейцев красные после мучительной смерти утешились, облеклись в «светлые пасхальные одежды», «ушли в таинственную бесконечную Нирвану». Завершается все восклицанием:

Великие души мучеников великой революции «...» пусть дадут бодрость и силы, пусть отечески благословят нас на новую жизнь. Преклоним же колена перед прекрасными светлыми тенями [Там же: 114].

Здесь авторы хотя и не удержались от «пасхальных одежд», но открыто отвергли все христианские верования, вспомнили французские «тени» и объявили, что все эти мученики и герои живы не в небесном бессмертии, а в народной памяти. Многие издания — включая и это — аккуратно вели списки погибших и документировали их страдания и гибель, сопровождая трагическими фотографиями изуродованных тел и конечностей³.

Неким подобием мученика стал также Ленин после неудавшегося покушения эсерки Фанни Каплан в 1918 г., но настоящим — после своей кончины в 1924 г. В официальном сообщении Центрального комитета РКП, опубликованном в экстренном выпуске газет «Правда» и «Известия» от 23 января, говорилось, что «всю свою жизнь «...» до последнего мученического вздоха, товарищ Ленин отдал рабочему классу» [Рафес и др. 1924: 9]. Как объявлял на траурном заседании II Съезда Советов СССР Каменев, Ленин «влил свою кровь в это море крови, которого как искупительной жертвы требует капиталистический мир от борющегося пролетариата» [Там же: 253]. В стихах, опубликованных тогда же в «Петроградской правде», писали: «Нам не забыть твоих страданий, / Что перенес ты, вождь, за нас. / Ты жертвой стал...»; «Спавший в пламени распятий / Крестьян, рабочих и солдат. / «...» Венчанный терном клеветы» [Тумаркин 1997: 82]. Несмотря на исчерпывающий комплект специфические христианских образов и понятий — «мученичество», «искупительная жертва», «распятие», «терновый венец» и т. д., — они отрываются от религии и отсылают к жертве за *дело* пролетариата.

Хотя секулярный характер мученичества в СССР был, как мы видим, довольно условным, большевики все же отказываются от сравнений как со Христом, так и с мучениками раннего христианства — сравнений, которые были общим местом для дискурса Французской революции и «Народной воли» в последней четверти XIX в. Вместе с тем, как указывает С. Ю. Малышева [2022], к середине 1930-х годов мученики вытесняются из советского пантеона героями другого типа — героями социалистического труда. В связи с этим христианские образы страдания и жертвенной смерти оказались невостребованными, и память о мучениках секуляризовалась еще больше. В качестве подтверждения этой гипотезы можно привести достаточно хорошо исследованный культ «пионеров-героев», который начал складываться еще в 1920–1930-е годы, но окончательно сформировался уже в начале 1950-х, после окончания Второй мировой войны. Несмотря на то что эти пионеры жертвуют собой и по всем параметрам сходны с мучениками, а посвященная им литература дословно копирует тропы христианской мартирологии, они все-таки называются не

³ Ссылкой на этот и другие источники мы обязаны неопубликованной статье [Малышева 2022].

«мучениками», а «героями», а дискурс и практика их почитания практически свободны от религиозных элементов (см.: [Леонтьева 2005; Савенкова 2015]).

Поэтому наиболее «чистый» пример секулярного мученичества — обаянный этим качеством прежде всего удаленностью от христианского контекста, — дает в конечном итоге Китай. В его истории национального мученичества XX–XXI вв. можно условно выделить три этапа. Первый относится к периоду до и после Синьхайской революции 1911 г. и основания первой Китайской Республики. Одними из первых мучеников⁴ стали революционеры Сюй Силинь и Цю Цзинь — его кузина и первая китайская феминистка, — казненные после неудачной попытки восстания в Аньцине (провинция Аньхой) в 1907 г., а также убитый в 1912 г. Тао Чэнчжан, один из лидеров организации Гуанфухой. Кроме них, особенным почитанием пользовались 72 мученика, которые также боролись с «маньчжурской тиранией» Цин и погибли в сражении 29 марта 1911 г. По словам первого президента Китая доктора Сунь Ятсена, «их смерть дала начало Республике» [Chow 1965]. Позднее заимствованная из США и Японии идеология мученичества официально продвигалась партией Гоминьдан. На протяжении этого первого этапа китайское национальное мученичество было отчасти связано с традиционной китайской религией: мученикам возводили святилища с «табличками духов» (на которых обычно писали имена предков), делали им подношение пиццей, в исключительных случаях даже приносили в жертву животных, например овец или свиней [Harrison 1998: 49, 51]. Важно, что ключевым образцом для святилищ был японский храм Ясукуни, где начиная с последней четверти XIX в. поклонялись душам погибших за Японию воинов. В остальном же культ носил патриотический характер и мог в этом смысле консолидировать представителей всех религий — на процессиях в честь мучеников присутствовали буддийские монахи и даосские жрецы, а простые люди несли изваяния самых разных божеств [Ibid.: 56].

Однако же на втором этапе эволюции национального мученичества в Китае, когда сходную идеологию в конце гражданской войны в 1940-е годы начинают продвигать коммунисты, все эти религиозные элементы из нее исчезают. Отправной точкой «культа красного мученика» [Hung 2008] стала трагическая кончина 29-летнего крестьянина-солдата Чжана Сыдэ, который погиб при сооружении угольной печи в районе Аньсай 5 сентября 1944 г. Из-за того что когда-то он служил в отряде телохранителей Мао Цзэдуна, его смерть не прошла незамеченной: Мао произнес знаменитую речь о «служении народу», в которой предложил чествовать Сыдэ и ему подобных особыми церемониями. В период конфликта с Японией в 1945 г. к «жертвам производства в тылу» официально присоединили мучеников, которые погибли на поле брани «за дело революции китайского народа» и чья смерть «принесла плод» [Ibid.: 279]. После победы Коммунистической партии Китая в 1949 г. важной особенностью

⁴ Общепринятое в этом контексте слово 烈士 (*lièshì* ‘мученик’) состоит из двух иероглифов. Второй обозначает просто специалиста в какой-либо области — к примеру, солдата или офицера, — а первый полисемичен: как существительное он может значить ‘герой’ или ‘подвиг’, как прилагательное — ‘яростный’, ‘доблестный’, ‘непреклонный в добродетели’, а как глагол включает смыслы мучения — ‘разорвать на части’, ‘страдать’, ‘болеть за что-либо душой’. За разъяснение и помощь с комментарием благодарю В. Д. Каратееву.

культы мучеников стал его сугубо официальный и формальный характер: так, не далее как в 1950 г. Министерство внутренних дел издало постановление, где перечислило семь конфликтов, погибшие в которых китайцы считались мучениками (в качестве первого фигурировала Синьхайская революция, а предпоследним, парадоксальным образом, — Народно-освободительная война с Гоминьданом). Позднее к ним была причислена также Корейская война 1950–1953 гг. Причисление к лику национальных мучеников осуществлялось во многом через петиции со стороны их родственников, которым иногда по итогам «канонизации» выдавали «Сертификаты героического самопожертвования солдата революции» [Ibid.: 292].

По окончании этой бесконечной череды конфликтов китайское мученичество вернулось к образцу Сыдэ, о чем свидетельствует образ Лэй Фэна — воплощения социалистической нравственности, который погиб в 1962 г. в 21 год в результате падения телефонного столба. Хотя сегодня многие считают его «житие» фальсифицированным [Johnson 2017: 129], его культ долгое время навязывался сверху, обрел немалую популярность и даже был поставлен в центр Дня памяти мучеников (как с 1949 г. стал называться традиционный китайский день поминовения умерших Цинмин). Как отмечает Ч. Хун, одним из ключевых отличий мемориальных кладбищ социалистического Китая от американских, европейских и старых республиканских было именно что отсутствие религиозной образности. Единственными допустимыми символами были красная звезда, серп и молот, а также растения — сосна и кипарис как традиционные символы долголетия или венки из пионов как свидетельство высшей чести [Hung 2008: 296–299].

Наконец, современный этап истории китайского национального мученичества открывается событиями на площади Тяньаньмэнь 4 июня 1989 г., после подавления протестов армией. 9 июня Дэн Сяопин объявил мучениками всех военных, погибших в столкновениях с протестующими [Li et al. 2011: 67]. Особенно среди них выделялся Лю Гогэн, тело которого нашли подвешенным к сожженному автобусу в одних носках и фуражке; он сразу же стал мучеником и визуальным символом злых намерений врага и правомерности действий властей. Согласно альтернативной версии, он расстрелял из АК-47 четырех человек и был растерзан толпой — свидетельствующая об этом надпись была сделана на грязной стенке автобуса рядом с трупом [Lim 2014: 16–17]. И хотя события на площади Тяньаньмэнь были последним крупным всплеском идеологии мученичества в Китае, ее история еще далека от конца. Так, в 2001 г. «мучеником революции» был объявлен китайский летчик Ван Вэй, погибший в столкновении с самолетом США (см.: [Китайский пилот 2001]). В 2018 г. КНР официально приняла «Закон о защите героев и мучеников», который в СМИ других стран связывали с запретом порочить их честь словом или делом. Однако по сути этот закон — свидетельство верности Китая памяти «героев и мучеников», а также совокупность рекомендаций и целевых указаний в сфере пропаганды и программа поддержки родственников и наследников павших⁵.

Поскольку и в случае СССР, и в случае Китая традиция мученичества эволюционировала со временем и испытывала множество влияний, конечные се-

⁵ Неофициальный английский перевод см.: [PRC Law on Protection 2018].

кулярные концепции мученичества оформились там в результате выхолащивания и сознательной нейтрализации как прошлого, так и внешнего. Для народов XIX в. и большевиков в начале XX в. это было православие — вместе с культом самопожертвования, как мы видели, в «Землю и волю» неизбежно проникал и образ Христа, с которым в СССР пришлось бороться. С другой стороны, китайское национальное мученичество изначально эксплуатировало идеи и обрядность народной религии, а также питалось от американского (протестантского) и японского (синтоистского) образцов. После основания в 1949 г. нового социалистического Китая этот комплексный субстрат был «процезен» до простейшего формата «страдание/гибель за некое *дело*». В обоих случаях секулярное мученичество — не данность, а конечный итог секуляризации как часто осознанного и неизменно мучительного процесса.

Вполне может статься, что прецеденты секулярного мученичества в СССР и Китае — не единственные: в конце концов сегодня культы мучеников существуют примерно в 35–40 странах по всему миру и в десятках националистических движений. Впрочем, каждый случай здесь следует изучать отдельно: нельзя поручиться, что где-нибудь не всплывут христианские образы, исламские практики или «таблички духов». Из государств существование чисто секулярного мученичества можно предположить за Кубой, в связи с чем Аутрам и Лейборн вполне резонно называют секулярным мучеником Че Гевару [Outram, Laybourn 2018: 25]. Из движений можно назвать левых курдских активистов [Casier, Jongerden 2012], индийских маоистов-наксалитов [Suyskens 2010], а также радикальных тамильских сепаратистов на Шри-Ланке [Schalk 2016].

Подобная же «нулевая степень» мученичества обычно представлена и в «культурном» его изводе, когда происходит метонимическое и часто случайное назначение на какое-либо *дело* пострадавшего или умершего; из перечисленных нами случаев это прежде всего ученые и журналисты. Приведем единственный пример, как процесс воссоздания такого формата прошел в случае философа Гипатии Александрийской, убитой в 415 г. христианами. Основываясь на данных «Церковной истории» Сократа Схоластика, можно сказать, что она умерла не за верность наукам, а по конъюнктурным причинам:

Так как она очень часто беседовала с [префектом] Орестом, то ее обращение с ним подало повод к клевете, будто бы она не позволяла Оресту войти в дружбу с Кириллом. Посему люди с горячими головами под начальством некоего Петра однажды сговорились и подстергли эту женщину (Socr. HE 7.15)⁶.

Аналогично в «Жизни Исидора» философа-неоплатоника Дамаския (написанной в начале VI в.) рассказывается, как однажды Кирилл Александрийский увидел у дома Гипатии скопление людей, позавидовал ее славе и приказал своим людям убить ее. Однако уже тогда некоторые авторы начинают сводить ее смерть к некоему *делу* — как, например, в «Ономатологе» Гесихия Милетского (VI в.): «Так она пострадала вследствие зависти, вызванной ее выдающейся мудростью, прежде всего в астрономии» (цит. по: [Deakin 1996: 140]). В качестве женщины — идеала учености, пострадавшей от рук церков-

⁶ Цит. по: [Сократ Схоластик 1996: 280].

ных фанатиков, уже в Новое время ее превозносили такие авторы, как Джон Толанд и Вольтер [Watts 2017: 135–139]. С рядом оговорок этот процесс продолжился и в XIX–XX вв., что в итоге привело к случайному — но оттого не менее репрезентативному — определению Гипатии как «секулярной мученицы науки, математики и философии» [Newman 2019].

В других подобных этому случаях за отсутствием четкого сообщества, желающего «присвоить» себе мученика или мученицу и интегрировать его или ее образ в композицию собственной идентичности, само определение «мученик» иногда кажется просто фигурой речи. Случаи, когда таким образом называли, например, Тьюринга, Хашогги, Авиджита Роя или (многими нелюбимых и презираемых) сотрудников «Шарли Эбдо», можно пересчитать по пальцам. В целом же с позиции исследовательской прагматики серьезно изучать их в качестве «мучеников», и тем более «секулярных», — на наш взгляд, не имеет смысла.

* * *

Попробуем подвести итог эмпирическим и теоретическим идеям, к которым пришли по ходу изложения.

1. Первым и самым главным выводом нужно признать то, что хотя понятие «секулярное мученичество» и имеет право на существование, обращаться к нему следует с осторожностью и по итогам тщательного анализа, а не в качестве нерелексивной и будто бы самоочевидной предпосылки разговора о «религиозных и секулярных мучениках» (см.: [Ferrero 2013: 881]).

2. Для проведения такого анализа мы предложили разложить мученичество на две составляющие: *дело* (то, за что пострадал мученик, по мнению его самого и/или его почитателей) и *аранжировку* (язык описания мученичества и композиция составляющих его содержание образов, идей и практик). Говоря о «секулярном мученичестве», ученые, философы и журналисты имеют в виду именно по видимости светский характер *дела* того или иного мученика. При этом, по нашему предположению, они ненамеренно вовлекаются в активную деятельность по конструированию и переосмыслению мученичества как такового.

3. В большинстве рассмотренных нами случаев, когда те или иные авторы постулируют *дело* мученика как секулярное, минимальный анализ выявляет религиозную *аранжировку*, привязанную к конкретной религии (так, мы говорили о христианстве, исламе, синто и китайской традиционной религии). Кроме того, зачастую оказывается, что сами мученики и их почитатели рассматривали то *дело*, которое мы полагаем секулярным, как религиозное: таковы случаи Э. Дэвисон, А. Линкольна, Дж. Брауна и др. Исходя из этого, мы полагаем невозможным определять эти прецеденты как чисто секулярные, поскольку они от начала и до конца укоренены в христианстве.

4. Так мы приходим к рабочему определению секулярного мученичества как сочетания условно секулярного *дела* и нерелигиозной *аранжировки*; при строгом соблюдении обоих этих условий мученичество в итоге превращается в формальную композицию страдания и/или гибели за некое *дело*. Руководствуясь этим определением, мы изучили несколько случаев, которые с некоторой вероятностью могли ему соответствовать: это мученичество в контексте атеистических левых или националистических идеологий в России XIX в., а также в СССР и Китае XX в. В итоге мы пришли к выводу, что «чистейшим»

кейсом секулярного мученичества следует полагать КНР, тогда как все остальные в большей или меньшей степени смешиваются с религиозными образами, идеями и практиками.

5. Помимо этого, мы предположили, что секулярное мученичество возникает не с «чистого листа», а в результате процесса секуляризации, т. е. либо постепенного выхолащивания (для которого требуется много времени), либо активного и часто насильственного искоренения религиозных содержаний.

6. В итоге отношение между «секулярным» и «религиозным» можно представить в виде модели континуума: на крайнем полюсе с одной стороны располагается «классическое» мученичество в христианстве, исламе или сикхизме — хотя политическая составляющая всегда присутствовала и здесь тоже. На другом конце мы имеем недостижимую «абсолютную секулярность», к которой «на глаз» приближаются мученичество в рамках гражданских религий СССР и КНР, в современных левых движениях (мы назвали курдов, наксалитов и тамиллов), а также довольно бедные содержанием случаи «культурного» мученичества, в котором от самого этого феномена сохранилась лишь формальная структура.

Эти соображения позволяют еще раз сформулировать предварительный ответ на вопрос, поставленный в заголовке статьи: да, секулярное мученичество существует, однако же «библиотеку» относящихся к нему случаев нужно значительно сократить, максимально учитывая религиозные элементы. При этом естественным ограничением исследований мученичества, как мы полагаем, должен быть сам факт использования этого термина. В мире, где оно в основном продолжает оставаться религиозным — или близким к религии — феноменом, принятие этого термина, отказ от него либо осторожность в его употреблении — важное политическое решение, которое нельзя недооценивать.

В любом случае, настоящая статья — скорее попытка задать вопрос и предложить его предварительную «карту». В этом смысле она не предлагает окончательных решений и призвана скорее подхватить, чем закрыть дискуссию на сложную тему мученичества на границе или за границей религии.

Источники

- Киприан Карфагенский — Творения св. Священномученика Киприана Епископа Карфагенского. Ч. 2. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879.
- Китайский пилот 2001 — Китайский пилот стал «мучеником революции» // РБК. 2001. 17 апр. URL: <https://www.rbc.ru/economics/17/04/2001/5703b3ff9a7947783a5a3336>.
- Жуковский, Мокин 1920 — Красная Голгофа: Сборник, посвященный памяти товарищей, погибших за рабоче-крестьянское дело / Под ред. И. Жуковского и З. Мокина. Благовещенск: Ред. газ. «Амурская Правда», 1920.
- Рафес и др. 1924 — У великой могилы / Под ред. М. Рафеса, М. Модели, А. Яблоньского. М.: Изд. газ. «Красная звезда», 1924.
- Сократ Схоластик — *Сократ Схоластик*. Церковная история / Пер. под ред. И. В. Кривушина. М.: РОССПЭН, 1996.
- Степняк-Кравчинский 1987 — *Степняк-Кравчинский С.* Подпольная Россия // Степняк-Кравчинский С. Сочинения: В 2 т. Т. 1: Россия под властью царей. Подпольная Россия. М.: Худ. лит., 1987. С. 337–516.

- Токвиль 2008 — *Токвиль А. де*. Старый порядок и революция. СПб.: Алетейя, 2008.
- Фигнер 2019 — *Фигнер В.* Запечатленный труд // Фигнер В. Воспоминания: В 3 т. Т. 2: Запечатленный труд. Когда часы жизни остановились. СПб.: Изд. инициатива because АКТ, 2019.
- Alan Turing n. d. — Alan Turing — A secular martyr // Lonely Planet. URL: <https://www.lonelyplanet.com/england/manchester/in-location/sights/4c577b56-073a-4014-a1af-fb60bdf9599/a/nar/4c577b56-073a-4014-a1af-fb60bdf9599/358938>.
- Archives parlementaires 1912 — Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs des chambres françaises (1862–1913). Т. 80. Paris: P. Dupont, 1912.
- Chow 1965 — [*Chow Senying*]. A tale of 72 martyrs [Reprint from: Free China Review. Vol. 15. No. 10. 1965] // Taiwan Today. URL: <https://taiwantoday.tw/news.php?unit=4,4,29,31,31,45&post=7051>.
- Collard 2015 — *Collard N.* «Des martyrs de la liberté d'expression» // La Presse. 2015. 8 janvier. URL: <https://www.lapresse.ca/international/dossiers/attentat-au-charlie-hebdo/201501/08/01-4833403-des-martyrs-de-la-liberte-dexpression.php>.
- Coulter 1901 — *Coulter J.* Our Martyr Presidents Lincoln, Garfield, McKinley, their illustrious lives, public and private, and their glorious deeds. [S. 1.]: The Memorial Publishing House, 1901.
- Dennis 1975 — *Dennis L.* The case of the secular martyr: The reason behind the persecution of Valentyn Moroz // За Патріярхат. 1975. № 3(45). [Цит. по электрон. версии]. URL: <http://www.patriyarkhat.org.ua/nomery-zhurnalu/3-45-1975>.
- Hands 2015 — *Hands P.* Terrorists martyred Charlie Hebdo // Wisconsin State Journal. 2015. Jan. 11. URL: https://madison.com/wsj/news/opinion/column/phil_hands/phil-hands-terrorists-martyred-charlie-hebdo/article_4189a4ae-7706-5d42-8925-576b67976f77.html.
- John Brown's body n. d. — John Brown's body lies a-mouldering in the grave // Linder D. O. Famous trials. URL: <http://www.famous-trials.com/johnbrown/622-brownbody>.
- Jouan 2015 — *Jouan A.* Les autres martyrs de Charlie Hebdo // Le Figaro. 2015. 8 janvier. URL: <https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/01/08/01016-20150108ARTFIG00303-les-autres-martyrs-de-l-hebdomadaire.php>.
- Newman 2019 — *Newman M.* Timeline: Secular martyrs // Prism. 2019. May. URL: <https://www.theprismpress.com/2019/05/timeline-secular-martyrs>.
- Ode funèbre 1793 — Ode funèbre, Prononcée par le citoyen Moussard, au nom de la Section des Piques, Sur la Tombe de Marat, le 9 Octobre 1793, l'an II de la République Française, une et indivisible. Paris: Imprimerie de la Section des Piques, [1793].
- Our Martyr President 1865 — Our Martyr President, Abraham Lincoln: Voices from the Pulpit of New York and Brooklyn. New York: Tibbals & Whiting, 1865.
- PRC Law on Protection 2018 — People's Republic of China Law on Protection of Heroes and Martyrs // China Law Translate. 2018. 27 Apr. URL: <https://www.chinalawtranslate.com/en/peoples-republic-of-china-law-on-protection-of-heroes-and-martyrs>.
- Saint Augustine 1956 — *Saint Augustine*. Letters. Vol. 5 (204–270). Washington, DC: Catholic Univ. of America Press, 1956. (The Fathers of the Church: A new translation; Vol. 32).
- Sanborn 1985 — The life and letters of John Brown, liberator of Kansas, and martyr of Virginia / Ed. by F. B Sanborn. Boston: Roberts Brothers, 1985.
- Secular martyrs 2015 — Secular martyrs // The Indian Express. 2015. April 1. URL: <https://indianexpress.com/article/opinion/editorials/secular-martyrs>.

Литература

- Андреева 2018 — *Андреева Л. А.* Секулярная святость: культ революционных мучеников в Российской империи // Диалог со временем. Вып. 64. 2018. С. 278–295.

- Апполонов 2018 — *Апполонов А. В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2018.
- Зыгмонт 2019 — *Зыгмонт А. И.* «Dulce et decorum est»: феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков // Социологическое обозрение. Т. 18. № 3. 2019. С. 143–171.
- Леонтьева 2005 — *Леонтьева С. Г.* Жизнеописание пионера-героя: текстовая традиция и ритуальный контекст // Современная российская мифология / Сост. М. В. Ахметова. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, С. 89–123.
- Мальшева 2022 — *Мальшева С. Ю.* «Они падут в величии нездешнем»: раннесоветский культ мучеников революции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. (В печати).
- Савенкова 2015 — *Савенкова Е. В.* Культ пионеров-героев: жертвенный энтузиазм в жанре «для среднего школьного возраста» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер. Философия. Филология. 2015. № 1(17). С. 43–53.
- Смит 2001 — *Смит М.* Память об утратах и азербайджанское общество // Азербайджан и Россия: общества и государства / Отв. ред. и сост. Д. Е. Фурман. М.: Летний сад, 2001. С. 88–117.
- Тумаркин 1997 — *Тумаркин Н.* Ленин жив! Культ Ленина в советской России / Пер. с англ. СПб.: Академ. проект, 1997.
- Узланер 2020 — *Узланер Д.* Постсекулярный поворот: Как мыслить о религии в XX веке. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2020.
- Anderson 2011 — *Anderson P.* In the name of the martyrs: Memory and retribution in Francoist Southern Spain, 1936–45 // Cultural and Social History. Vol. 8. No. 3. 2011. P. 355–370.
- Bartlett 2013 — *Bartlett R.* Why can the dead do such great things? Saints and worshippers from the martyrs to the Reformation. Princeton: Princeton Univ. Press, 2013.
- Bellah 1967 — *Bellah R.* Civil religion in America // Daedalus. Vol. 96. No. 1. 1967. P. 1–21.
- Bowman 1977 — *Bowman F.* *Le Sacré-Cœur de Marat*, 1793 // Les Fêtes de la révolution / Éd. par J. Ehrard, P. Viallaneix. Paris: Société des études Robespierristes, 1977. P. 155–179.
- Boyarin 1999 — *Boyarin D.* Dying for God: Martyrdom and the making of Christianity and Judaism. Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1999.
- Bradatan 2010 — *Bradatan C.* Philosophy and martyrdom: The case of Jan Patočka // In Marx's shadow: Knowledge, power, and intellectuals in Eastern Europe and Russia / Ed. by C. Bradatan, S. A. Oushakine. Lanham: Lexington Books, 2010. P. 109–130.
- Bradatan 2015 — *Bradatan C.* Dying for ideas: The dangerous lives of the philosophers. London; New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- Braddick 2018 — *Braddick M.* The common freedom of the people: John Lilburne and the English revolution. Oxford, UK: Oxford Univ. Press, 2018.
- Casier, Jongerden 2012 — *Casier M., Jongerden J.* Understanding today's Kurdish movement: Leftist heritage, martyrdom, democracy and gender // European Journal of Turkish Studies. Vol. 14. 2012. P. 2–10.
- Castelli 2004 — *Castelli E. A.* Martyrdom and memory: Early Christian culture making. New York; Chichester: Columbia Univ. Press, 2004.
- Collette 2013 — *Collette C.* In the thick of the fight: The writing of Emily Wilding Davison, militant suffragette. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 2013.
- Cozens 2018 — *Cozens J.* The making of the Peterloo martyrs, 1819 to the present // Secular martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the present / Ed. by Q. Outram, K. Laybourn. Cham: Palgrave Macmillan. P. 31–58.
- Deakin 1996 — *Deakin M.* Hypatia of Alexandria: mathematician and martyr. New York: Prometheus Books, 1996.

- Dupont 2012 — *Dupont A.* Augustine's homiletic definition of martyrdom: The centrality of the martyr's grace in his anti-Donatist and anti-Pelagian *Sermones ad Populum* // Christian martyrdom in Late Antiquity (300–450 AD): History and discourse, tradition and religious identity / Ed. by P. Gemeinhardt, J. Leemans. Berlin: DeGruyter, 2012. P. 155–178.
- Ferrero 2013 — *Ferrero M.* The cult of martyrs // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 57. No. 5. 2013. P. 881–904.
- Gabriel 2007 — *Gabriel E.* Performing persecution: Witnessing and martyrdom in the anarchist tradition // *Radical History Review*. Vol. 98. 2007. P. 34–62.
- Garbarino 2011 — *Garbarino C.* Augustine, Donatists and martyrdom // *An age of saints? Power, conflict and dissent in early Medieval Christianity* / Ed. by P. Sarris, M. Dal Santo, P. Booth. Leiden, Boston: Brill, 2011. P. 49–61.
- Gölz 2019 — *Gölz O.* Martyrdom and masculinity in warring Iran: The Karbala paradigm, the heroic, and the personal dimensions of war // *Behemoth: A Journal on Civilization*. Vol. 12. No. 1. 2019. P. 35–51.
- Grig 2004 — *Grig L.* Making martyrs in Late Antiquity. London: Duckworth, 2004.
- Gullickson 2008 — *Gullickson G.* Emily Wilding Davison: Secular martyr? // *Social Research*. Vol. 75. No. 2. 2008. P. 461–484.
- Halm 1997 — *Halm H.* Shi'a Islam: From religion to revolution. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Harrison 1998 — *Harrison H.* Martyrdom and militarism in early republican China // *Twentieth-Century China*. Vol. 23. No. 2. 1998. P. 41–70.
- Hickerson 2014 — *Hickerson M.* Making women martyrs in Tudor England. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- Hung 2008 — *Hung C.* The cult of the Red Martyr: Politics of commemoration in China // *Journal of Contemporary History*. Vol. 43. No. 2. 2008. P. 279–304.
- Johnson 2017 — *Johnson I.* The souls of China: The return of religion after Mao. London: Penguin Books, 2017.
- Jorgensen-Earp 1997 — *Jorgensen-Earp S.* The transfiguring sword: The just war of the women's social and political union. Tuscaloosa: Univ. of Alabama Press, 1997.
- Juergensmeyer 2017 — *Juergensmeyer M.* Terror in the mind of God: The global rise of religious violence. 4th ed. Berkeley, CA: Univ. of California Press, 2017.
- King 2018 — *King A.* Italy's secular martyrs: The construction, role and maintenance of secular martyrdom from the twentieth century to the present day: A thesis submitted to the Univ. of Bristol, School of Modern Languages. 2018.
- Li et al. 2011 — *Li P., Li M., Mark S.* Culture and politics in China: An anatomy of Tiananmen Square. London; New Brunswick: Transaction Publishers, 2011.
- Lim 2014 — *Lim L.* The People's Republic of Amnesia: Tiananmen revisited. New York: Oxford Univ. Press, 2014.
- Lytton, Warton 1914 — *Lytton C., Warton J.* Prisons and prisoners: Some personal experiences. London: William Heinemann, 1914.
- Managhan 2012 — *Managhan T.* Highways, heroes, and secular martyrs: the symbolics of power and sacrifice // *Review of International Studies*. Vol. 38. No. 1. 2012. P. 97–118.
- Middleton 2006 — *Middleton P.* Radical martyrdom and cosmic conflict in early Christianity. London; New York: T&T Clark, 2006.
- Middleton 2014 — *Middleton P.* What is martyrdom? // *Mortality: Promoting interdisciplinary study of death and dying*. Vol. 19. No. 2. 2014. P. 117–133.
- Milbank 2013 — *Milbank J.* Theology and social theory beyond secular reason. Malden, MA: Blackwell, 2013.

- Moran 1994 — *Moran S.* Patrick Pearse and the politics of redemption: The mind of the Easter Rising, 1916. Washington, DC: Catholic Univ. of America Press, 1994.
- Moss 2013 — *Moss C.* The myth of persecution: How early Christians invented a story of martyrdom. New York: HarperOne, 2013.
- Naveh 1992 — *Naveh E.* Crown of thorns: Political martyrdom in America from Abraham Lincoln to Martin Luther King Jr. New York: New York Univ. Press, 1992.
- Outram, Laybourn 2018 — *Outram Q., Laybourn K.* “A divine discontent with wrong”: People’s martyrology // *Secular martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the present* / Ed. by Q. Outram, K. Laybourn. Cham: Palgrave Macmillan. P. 1–30.
- Ployd 2018 — *Ployd A.* *Non poena sed causa*: Augustine’s anti-Donatist rhetoric of martyrdom // *Augustinian Studies*. Vol. 49. No. 1. 2018. P. 25–44.
- Rindlisbacher 2010 — *Rindlisbacher S.* Radicalism as political religion? The case of Vera Figner // *Totalitarian Movements and Political Religions*. Vol. 11. No. 1. 2010. P. 67–87.
- Rusu 2016 — *Rusu M.* The sacralization of martyric death in Romanian Legionary movement: Self-sacrificial patriotism, vicarious atonement, and thanatic nationalism // *Politics, Religion & Ideology*. Vol. 17. No. 2–3). 2016. P. 249–273.
- Schalk 2016 — *Schalk P.* Images of Martyrdom among Tamils // *Oxford Handbooks Online*. 2016. URL: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.0001/oxfordhb-9780199935420-e-45>.
- Schechter 2014 — *Schechter R.* Terror, vengeance, and martyrdom in the French Revolution // *Martyrdom and terrorism: Pre-modern to contemporary perspectives* / Ed. by D. Janes, A. Houen. New York: Oxford Univ. Press, 2014. P. 152–178.
- Schirmmacher 2012 — *Schirmmacher T.* The Japanese Yasukuni cult — soldiers as martyrs? // Thomas Schirmmacher: [Blog]. 2012. April 23. URL: <https://www.thomasschirmmacher.net/blog/the-japanese-yasukuni-cult-soldiers-as-martyrs>.
- Sleight 1988 — *Sleight J.* One-way ticket to Epsom: A journalist’s enquiry into the heroic story of Emily Wilding Davison. Morpeth: Bridge Studios, 1988.
- Soboul 1956 — *Soboul A.* Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution. Saintes patriotes et martyrs de la liberté // *Archives de sociologie des religions*. 1956. Vol. 1. No. 2. P. 73–87.
- Stanley, Morley 1998 — *Stanley L., Morley A.* The life and death of Emily Wilding Davison: A biographical detective story. London: The Women’s Press, 1988.
- Staunton 2006 — *Staunton M.* Thomas Becket and his biographers. Woodbridge, UK; Rochester, NY: The Boydell Press, 2006.
- Suykens 2010 — *Suykens B.* Maoist martyrs: Remembering the revolution and its heroes in Naxalite propaganda (India) // *Terrorism and Political Violence*. Vol. 22. No. 3. 2010. P. 378–393.
- Watts 2017 — *Watts E.* Hypatia: The life and legend of an ancient philosopher. New York: Oxford Univ. Press, 2017.
- Weiner, Weiner 1990 — *Weiner E., Weiner A.* The martyr’s conviction: A sociological analysis. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Wolffe 2019 — *Wolffe J.* Sacred and secular martyrdom in Britain and Ireland since 1914. London: Bloomsbury Academic, 2019.

References

- Anderson, P. (2011). In the name of the martyrs: Memory and retribution in Francoist Southern Spain, 1936–45. *Cultural and Social History*, 8(3), 355–370.
- Andreeva, L. A. (2018). Sekuliarnaia sviatost’: kul’t revoliutsionnykh muchenikov v Rossiiskoi imperii [Secular sainthood: The cult of revolutionary martyrs in the Russian Empire]. *Dialog so vremenem*, 64, 278–295. (In Russian).

- Appolonov, A. V. (2018). *Nauka o religii i ee postmodernistskie kritiki* [The study of religion and its postmodernist critics]. Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. (In Russian).
- Bartlett, R. (2013). *Why can the dead do such great things? Saints and worshippers from the martyrs to the Reformation*. Princeton Univ. Press.
- Bellah, R. (1967). Civil religion in America. *Daedalus*, 96(1), 1–21.
- Bowman, F. (1977). *Le Sacré-Cœur de Marat, 1793*. In J. Ehrard, & P. Viallaneix (Eds.). *Les Fêtes de la révolution* (pp. 155–179). Société des études Robespieristes (In French).
- Boyarin, D. (1999). *Dying for God: Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Stanford Univ. Press.
- Bradatan, C. (2010). Philosophy and martyrdom: The case of Jan Patočka. In C. Bradatan, & S. A. Oushakine (Eds.). *In Marx's shadow: Knowledge, power, and intellectuals in Eastern Europe and Russia* (pp. 109–130). Lexington Books.
- Bradatan, C. (2015). *Dying for ideas: The dangerous lives of the philosophers*. Bloomsbury Academic.
- Braddick, M. (2018). *The common freedom of the people: John Lilburne and the English Revolution*. Oxford Univ. Press.
- Casier, M., & Jongerden, J. (2012). Understanding today's Kurdish movement: Leftist heritage, martyrdom, democracy and gender. *European Journal of Turkish Studies*, 14, 2–10.
- Castelli, E. A. (2004). *Martyrdom and memory: Early Christian culture making*. Columbia Univ. Press.
- Collette, C. (2013). *In the thick of the fight: The writing of Emily Wilding Davison, militant suffragette*. Univ. of Michigan Press.
- Cozens, J. (2018). The making of the Peterloo martyrs, 1819 to the present. In Q. Outram, & K. Laybourn (Eds.). *Secular martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the present* (pp. 31–58). Palgrave Macmillan.
- Deakin, M. (1996). *Hypatia of Alexandria: Mathematician and martyr*. Prometheus Books.
- Dupont, A. (2012). Augustine's homiletic definition of martyrdom: The centrality of the martyr's grace in his anti-Donatist and anti-Pelagian *Sermones ad Populum*. In P. Gemeinhardt, & J. Leemans (Eds.). *Christian martyrdom in Late Antiquity (300–450 AD): History and discourse, tradition and religious identity* (pp. 155–178). DeGruyter.
- Ferrero, M. (2013). The cult of martyrs. *Journal of Conflict Resolution*, 57(5), 881–904.
- Gabriel, E. (2007). Performing persecution: Witnessing and martyrdom in the anarchist tradition. *Radical History Review*, 98, 34–62.
- Garbarino, C. (2011). Augustine, Donatists and martyrdom. In P. Sarris, M. Dal Santo, & P. Booth (Eds.). *An age of saints? Power, conflict and dissent in Early Medieval Christianity* (pp. 49–61). Brill.
- Gölz, O. (2019). Martyrdom and masculinity in warring Iran: The Karbala paradigm, the heroic, and the personal dimensions of war. *Behemoth: A Journal on Civilization*, 12(1), 35–51.
- Grig, L. (2004). *Making martyrs in Late Antiquity*. Duckworth.
- Gullickson, G. (2008). Emily Wilding Davison: Secular martyr? *Social Research*, 75(2), 461–484.
- Halm, H. (1997). *Shi'a Islam: From religion to revolution*. Markus Wiener Publishers.
- Harrison, H. (1998). Martyrdom and militarism in early republican China. *Twentieth-Century China*, 23(2), 41–70.
- Hickerson, M. (2014). *Making women martyrs in Tudor England*. Palgrave Macmillan.
- Hung, C. (2008). The cult of the Red Martyr: Politics of commemoration in China. *Journal of Contemporary History*, 43(2), 279–304.
- Johnson, I. (2017). *The souls of China: The return of religion after Mao*. Penguin Books.

- Jorgensen-Earp, S. (1997). *The transfiguring sword: The just war of the women's social and political union*. Univ. of Alabama Press.
- Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence* (4th ed.). Univ. of California Press.
- King, A. (2018). *Italy's secular martyrs: The construction, role and maintenance of secular martyrdom from the twentieth century to the present day* (A thesis submitted to the Univ. of Bristol, School of Modern Languages).
- Leont'eva, S. G. (2005). Zhizneopisanie pionera-geroia: tekstovaia traditsiia i ritual'nyi kontekst [The life of a Pioneer hero: textual tradition and ritual context]. In M. V. Akhmetova (Ed.), *Sovremennaia rossiiskaia mifologiya* (pp. 89–123). Ros. gos. gumanit. un-t. (In Russian).
- Li, P., Li, M., & Mark, S. (2011). *Culture and politics in China: An anatomy of Tiananmen Square*. Transaction Publishers.
- Lim, L. (2014). *The People's Republic of Amnesia: Tiananmen revisited*. Oxford Univ. Press.
- Lytton, C., & Warton, J. (1914). *Prisons and prisoners: Some personal experiences*. William Heinemann.
- Malysheva, S. (2022). “Oni padut v velichii nezdesnem”: rannesovetskii kul't muchenikov revoliutsii [“They will fall in greatness from beyond this world”: The early Soviet cult of revolutionary martyrs]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. (Forthcoming). (In Russian).
- Managhan, T. (2012). Highways, heroes, and secular martyrs: The symbolics of power and sacrifice. *Review of International Studies*, 38(1), 97–118.
- Middleton, P. (2006). *Radical martyrdom and cosmic conflict in early Christianity*. T&T Clark.
- Middleton, P. (2014). What is martyrdom? *Mortality: Promoting Interdisciplinary Study of Death and Dying*, 19(2), 117–133.
- Milbank, J. (2013). *Theology and social theory beyond secular reason*. Blackwell.
- Moran, S. (1994). *Patrick Pearse and the politics of redemption: The mind of the Easter Rising, 1916*. Catholic Univ. of America Press.
- Moss, C. (2013). *The myth of persecution: How early Christians invented a story of martyrdom*. HarperOne.
- Naveh, E. (1992). *Crown of thorns: Political martyrdom in America from Abraham Lincoln to Martin Luther King Jr.* New York Univ. Press.
- Outram, Q., & Laybourn, K. (2018). “A divine discontent with wrong”: People's martyrology. In Q. Outram, & K. Laybourn (Eds.), *Secular martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the present* (pp. 1–30). Palgrave Macmillan.
- Ployd, A. (2018). *Non poena sed causa: Augustine's anti-Donatist rhetoric of martyrdom*. *Augustinian Studies*, 49(1), 25–44.
- Rindlisbacher, S. (2010). Radicalism as political religion? The case of Vera Figner. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 11(1), 67–87.
- Rusu, M. (2016). The sacralization of martyric death in Romanian Legionary movement: Self-sacrificial patriotism, vicarious atonement, and thanatic nationalism. *Politics, Religion & Ideology*, 17(2–3), 249–273.
- Savenkova, E. V. (2015). Kul't pionerov-geroev: zhertvennyi entuziazm v zhanre “dlia srednego shkol'nogo vozrasta” [The cult of the Pioneer heroes: the sacrificial enthusiasm in the genre of “for secondary school age”]. *Vestnik Samarskoi gumanitarnoi akademii, Ser. Filosofii. Filologiya*, 2015(1(17)), 43–53. (In Russian).
- Schalk, P. (2016) Images of martyrdom among Tamils. *Oxford Handbooks Online*. <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.0001/oxfordhb-9780199935420-e-45>.

- Schechter, R. (2014). Terror, vengeance, and martyrdom in the French Revolution. In D. Janes, & A. Houen (Eds.). *Martyrdom and terrorism: Pre-modern to contemporary perspectives* (pp. 152–178). Oxford Univ. Press.
- Schirrmacher, T. (2012, April 23). The Japanese Yasukuni cult — soldiers as martyrs? *Thomas Schirrmacher*. <https://www.thomasschirrmacher.net/blog/the-japanese-yasukuni-cult-soldiers-as-martyrs>.
- Sleight, J. (1988). *One-way ticket to Epsom: A journalist's enquiry into the heroic story of Emily Wilding Davison*. Bridge Studios.
- Smit [= Smith], M. (2001). Pamiat' ob utratakh i azerbaidzhanskoe obshchestvo [Remembrance of loss and Azerbaijani society]. In D. R. Furman (Ed.). *Azerbaidzhan i Rossiia: obshchestva i gosudarstva* (pp. 88–117). Letnii sad. (In Russian).
- Soboul, A. (1956). Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution. Saintes patriotes et martyrs de la liberté. *Archives de sociologie des religions*, 1(2), 73–87. (In French).
- Stanley, L., & Morley, A. (1988). *The life and death of Emily Wilding Davison: A biographical detective story*. The Women's Press.
- Staunton, M. (2006). *Thomas Becket and his biographers*. The Boydell Press.
- Suykens, B. (2010). Maoist martyrs: Remembering the revolution and its heroes in Naxalite propaganda (India). *Terrorism and Political Violence*, 22(3), 378–393.
- Tumarkin, N. (1983). *Lenin lives! The Lenin cult in Soviet Russia*. Harvard Univ. Press
- Uzlaner, D. (2020). *Postsekuliarnyi povorot: Kak myslit' o religii v XX veke* [The post-secular turn: How to think about religion in the 20th century]. Izdatel'stvo Instituta Gaidara. (In Russian).
- Watts, E. (2017). *Hypatia: The life and legend of an ancient philosopher*. Oxford Univ. Press.
- Weiner, E., & Weiner, A. (1990). *The martyr's conviction: A sociological analysis*. Scholars Press.
- Wolffe, J. (2019). *Sacred and secular martyrdom in Britain and Ireland since 1914*. Bloomsbury Academic.
- Zygmunt, A. I. (2019). “Dulce et decorum est”: fenomen muchenichestva v zapadnykh natsionalizmakh XVIII–XX vekov” [“Dulce et decorum est”: The phenomenon of martyrdom in Western nationalisms of the 18th–20th centuries]. *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 18(3), 173–171. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Алексей Игоревич Зыгмонт

кандидат философских наук
научный сотрудник, Научно-исследовательская лаборатория анализа общественных коммуникаций, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82, корп. 2
Тел.: +7 (495) 937-95-27
✉ alekseizygmont@gmail.com

Aleksei I. Zygmunt

Cand Sci. (Philosophy)
Research Fellow, Research Laboratory for Public Communications Analysis, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, Corp. 2
Tel: +7 (495) 937-95-27
✉ alekseizygmont@gmail.com

Е. Л. Березович^a

ORCID: 0000-0002-1688-2808
✉ berezovich@yandex.ru

О. Д. Сурикова^{ab}

ORCID: 0000-0002-9526-7853
✉ surok62@mail.ru

^a Уральский федеральный университет
им. первого Президента России Б. Н. Ельцина
(Россия, Екатеринбург)

^b Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН
(Россия, Москва)

О ЛИНГВОПРАГМАТИКЕ РУССКИХ ДЕМОНИМИЧЕСКИХ ПРОКЛЯТИЙ

Аннотация. Статья продолжает цикл исследований авторов, посвященный лексике русских проклятий, и направлена на изучение лингвопрагматических особенностей проклятий, в которых упоминаются названия нечистой силы. Демонимы называют эталонного актора злопожеланий, а проклятья с их участием — «архетип» злопожелания, поскольку апеллируют к «образцовому» воплощению идеи зла. Несмотря на это, проклятья с демонимами не являются самыми частотными, а число эвфемистических замен в них особенно высоко. Это связано с тем, что в этом случае проклинающий нарушает сразу два табу — произносит перформатив-злоречение и называет по имени врага рода человеческого: оба эти действия являются опасными и непристойными. Чтобы смягчить перлокутивный эффект подобного речевого акта, используется иносказание. В статье анализируются механизмы шифрования демонимии (выбор таких наименований демонов, которые представляются говорящему более «мягкими», чем их основные имена, например, *леман* вместо *леший*; местоименные обозначения черта или лешего и т. д.); производится сопоставительный анализ функционирования демонимов в нарративном (например, быличка) и диалоговом (проклятье, отсылка) коммуникативных режимах. Диалоговый режим коммуникации требует от демонима словообразовательной экспрессии, и наоборот, демонимы в «задабривающих» словообразовательных формах имеют меньше шансов попасть в бранные формулы; практически не встречаются в проклятиях и демонимы, образованные от имен собственных (*дядя Миша* 'черт', *Сысой* 'леший'). В статье определяются причины различий такого функционирования; исследуются отдемонимные метаязыковые глаголы, называющие акт злопожелания (*чертыкаться*, *лешакаться* с их диалектными и просторечными вариантами и производными, *бесыкать*, *сатанить*, а также глаголы с корнем *клят-*: *клясть*, *проклинать* и др.).

Ключевые слова: русская диалектная лексика, проклятия, вербальная магия, лингвопрагматика, народная религия, демонимия

Благодарности. Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ № 20-18-00223 «Этимологизация и семантическая реконструкция русской диалектной лексики».

Для цитирования: Березович Е. Л., Сурикова О. Д. О лингвопрагматике русских демонимических проклятий // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 268–287. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-268-287>.

Статья поступила в редакцию 15 августа 2020 г.
Принято к печати 7 января 2021 г.

Shagi / Steps. Vol. 7. No. 2. 2021
Articles

E. L. Berezovich^a

ORCID: 0000-0002-1688-2808

✉ berezovich@yandex.ru

O. D. Surikova^{ab}

ORCID: 0000-0002-9526-7853

✉ surok62@mail.ru

^a Ural Federal University
named after the First President of Russia B. N. Yeltsin
(Russia, Yekaterinburg)

^b V. V. Vinogradov Russian Language Institute of the RAS
(Russia, Moscow)

ON LINGUOPRAGMATICS OF RUSSIAN IMPRECATIONS MENTIONING EVIL FORCES

Abstract. The article continues the authors' cycle of studies on the vocabulary of Russian imprecations. It is aimed at studying the linguistic and pragmatic features of imprecations that mention the names of evil spirits. Demonyms are the standard actors of imprecations, and imprecations in which appear are the archetype of an imprecation, as they appeal to the exemplary embodiment of the idea of evil. Despite this, imprecations with demonyms are not the most frequent, and the number of euphemistic substitutions in these texts is especially high. This is due to the fact that the author of an imprecation which mentions an evil spirit violates two taboos at once — he verbalizes a slander and calls the enemy of the human race by name: both of these actions are dangerous and obscene.

To soften the perlocative effect of the speech act, a euphemism is used. The authors analyze the mechanisms of encryption of demonymy (for instance, the choice of such names of demons that appear to the speaker “softer” than their main names — *leman* instead of *leshii* ‘wood-goblin’; pronominal designations of the *chert* ‘devil’ or the *leshii* ‘wood-goblin’, etc.). The authors also provide a comparative analysis of the functioning of demonyms in the narrative and in the dialog modes of communication. For example, the dialog mode requires word-forming expression of demonyms, and vice versa, demonyms that have cajoling forms are less likely to get into expletive formulas; practically there are no such demonyms in imprecations that are formed from proper names (cf. *uncle Misha* ‘devil’, *Sysoy* ‘wood-goblin’). The reasons for differences in such functioning are determined. The authors also study the non-synonymous meta-language verbs that name the act of imprecation (*chertykhat’sia*, *leshakat’sia* with their dialect and colloquial variants and derivatives, *besykat’*, *satanit’*, as well as verbs like *kliast’*, *proklinat’*).

Keywords: Russian dialect vocabulary, imprecations, verbal magic, linguopragmatics, folk religion, demonymy

Acknowledgements. The research is supported by the Russian Science Foundation, Project No. 20-18-00223 “Etymological and Semantic Reconstruction of the Russian Dialect Vocabulary”.

To cite this article: Berezovich, E. L., & Surikova, O. D. (2021). On linguopragmatics of Russian imprecations mentioning evil forces. *Shagi / Steps*, 7(2), 268–287. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-268-287>.

Received August 15, 2020

Accepted January 7, 2021

Настоящая работа продолжает цикл статей авторов, посвященных лексике русских проклятий [Березович, Сурикова 2017a; 2017b; 2017c; 2017d; 2018; 2019]. В ней мы проанализируем некоторые особенности функционирования в жанре проклятий названий нечистой силы. Отсылкам к нечистой силе как общеславянскому мотиву проклятий посвящена важная работа Л. Н. Виноградовой [2012]: в этнолингвистическом ключе и на материале всех славянских традиций в ней проанализированы данные, извлеченные преимущественно из фольклорных источников. Мы обратимся к этой теме снова, учитывая и собственно проклятья, и бранные отсылки, — но ограничимся русским, в основном диалектным, материалом, в том числе прежде не публиковавшимся (почерпнутым из диалектных словарей и полевых картотек), который будем рассматривать в собственно лингвистическом и лингвопрагматическом ракурсах.

Демонимы называют эталонного актора злопожеланий — представителей нечистой силы. Актор — это актант смысловой структуры проклятья, занимаемый наименованиями зловредных существ (предметов, явлений), к которым обращается проклинаящий и которые, по его мысли, должны нанести ущерб

тому, кого проклинаят. Чаще всего позицию актора маркируют наименования болезней (морд. *Чтоб тебя сибёрка* [сибирская язва] *подхватила* [СРГМ (2): 114]), реже — названия природных стихий (волгогр. *Гроза тебе в бок* [СДГВО: 122]), опасных животных (смолен. *Задёргай те волк* [СРНГ (10): 52]), инородцев (новосиб. *Уведи (кого) татар* [ФСРГС: 195]), угрожающих орудий (перм. *Кол в хайло* [СПГ (1): 403]) и пр. Демонимы достаточно частотны в этой роли, но не занимают лидирующей позиции, несмотря на свою архетипичность в качестве выразителей и носителей зла. По всей вероятности, это происходит потому, что употребление демонимов представляется намного более опасным и для проклинаящего, и для проклиняемого, нежели упоминание других неприятных субстанций — недугов, стихий, диких животных и др.

Это вполне соответствует лингвопрагматике жанра проклятий в целом. Разберемся в этом подробнее. Проклятье понимается как «словесная формула, содержащая пожелание бед и несчастий в адрес конкретного лица (группы лиц, народа, животных, природных объектов и стихий, в адрес мифологических персонажей и т. п.); вербальный ритуал, имеющий целью магической силой слова нанести урон обидчику, недругу, наслав на него злой рок; демонстративный акт разрыва семейных или социальных связей с человеком — разрушителем законов и обычаев» [Виноградова, Седакова 2009: 286]. Изначально проклятия несли магическую функцию — покарать словом (перформативно предполагающим «дело»). Как указывает Л. Н. Виноградова, «...во всех славянских традициях отмечается тенденция причислять к жанру проклятий бранные выражения в виде формул-отсылок (“Иди ты к черту!” <...>), которые функционируют наряду с оптативными конструкциями типа “Чтоб тебя черти побрали!”» [Виноградова 2012: 49–50]. Таким образом, кроме магической функции, проклятия стали употребляться и в функции «эмоциональной разрядки». Так, восклицание *Черт побери*, произносимое современным горожанином, вряд ли направляется магической целеустановкой, а проклятие *Будь ты трюю*, которое некоторые носители костромских говоров до сих пор считают страшным¹, для уральского крестьянина может нести всего лишь смысл удивления или поощрения — и даже приобретает «ласкательный» вариант *троечки* (ср. свердл. *Будь ты трюю*, *Будь ты троечки* ‘восклицание, выражающее одобрительное удивление и поощрение или досаду; различие значений выражается в интонации’ [СРГСУ (1): 59]).

При этом в традиционном восприятии оба вида речевых актов — «оптативные» проклятия и отсылки — могут иметь одинаковые (самые серьезные) перлокутивные эффекты. Проклинать — опасно, в первую очередь для самого проклинаящего: «На проклинателей нечистая сила насылает морок, блазнит, “вводит в прелесть”» [Щербинина 2019: 119]. Но и отсылка к нечистой силе, вообще упоминание ее, даже «невинное», произнесенное в качестве экспрессивной речевой формулы, влечет большие неприятности для адресата: вологод. «А как скажут раньше “*Лешачина тебя понеси*”², — он и унесёт. А теперь с чёртом живут, ни лешачины, никого не боятся» [СВГ (4): 39]; приказ. «Он ведь и девку уносил в Тамбов. Вот, видимо, излешакал её кто, сказал: “*Иди ты*

¹ Так, информанты из Шарьинского района Костромской области, у которых мы пытались уточнить значение этой формулы, в ряде случаев отказывались ее повторить.

² Здесь и далее курсив в контекстах авторов статьи.

к лешему». Вот ее живуно-то и унёс» [СРГЮП (1): 281]; краснояр. «*Да повяди тебя леший!* — мать-то ей сказала. Ить ушла девка да до сих пор нету! Искали вязде, всем сельсоветом, всем миром, и нигде не нашли. Проклинать нельзя, ругаться нельзя» [Афанасьева-Медведева (3): 324]. Беда может случиться и с «отсылающим»: перм. «Если лешакаешься, то колдун в это время испортить может»; «Вот по дороге идёшь, запнёшься, переругаешься, и всё — чертёнок залетит» [ЭСМРП]; костром. «Ты долешакаешься, так лешака-то на дом вызовешь. Сама вызываешь, лешакаешься когда» [ЛКТЭ].

Таким образом, употребление демонимов в речи носителей народной традиции строго ограничено; однако запрет на их использование, разумеется, постоянно нарушается. Об этом свидетельствует не только солидное количество злопожеланий с упоминанием нечистой силы, которые зафиксированы в диалектных источниках, но и продуктивность отдемонимных глаголов с семантикой ‘проклинать, ругаться с упоминанием того, что названо производящей основой’. Самый частотный из них — *чертыхаться*, фигурирующий как в разговорном стиле литературного языка, так и в диалектной среде: перм. «Чертыхаться тем боле нельзя и проклинать нельзя ребёнка. Уж ребёнка тем более, ребят. Да хоть кого. Хоть даже вот мужа» [ЭСМРП]. В. И. Даль приводит ряд его диалектных или просторечных вариантов: *чертáть, чертáться, черты́жить, черты́житься, черты́жничать, чертыкáть, чертыкáться* (без указания места) [Даль 1880–1882 (4): 616]. Фиксируются подобные формы и в диалектных словарях XX–XXI вв.: рязан. *черкáться* [Оссовецкий 1969: 596], моск. *зачеркáться* [СРНГ (11): 174], яросл. *чёркять*: «Черкять начнёт нас, чёрным ругает всё, чёртом» [ЯОС (10): 54], дон. *чертовáться* [БТСДК: 577], арханг. *чёртываться* ‘помянуть черта’: «Роман не лешáкивался и не чёртывался» [Сими́на 1976: 139], арханг. *чертáться* [Дуров 2011: 439] и др. Есть и метаязыковые конструкции, подразумевающие черта, но с иным лексическим воплощением представлений об акторе проклятия: дон. *ругать по-чёрному* ‘ругать, употребляя слово черт’ [СРДГ (3): 51], диал. *ругаться по-долгому* ‘ругаться с упоминанием черта’ [Щербина 2019: 481].

Если глаголы, образованные от основы *черт-*, отмечены во всех группах говоров, то «лешевы» — только в северновеликорусских (и дочерних по отношению к ним). В основном это образования от основы *лешак-* и фонетически близких основ: *лешáкáться* арханг., вологод., карел., мурман., перм., свердл., костром. ‘ругаться, помяная лешака (лешего)’ [СРНГ (17): 30; СГРС (7): 85; ЭСМРП; СРГК (3): 120; СВГ (4): 39; СРГСУ (2): 96; ЛКТЭ; КСГРС]: «Лешакаться нельзя. В лесу-то нельзя. “Понеси тебя леший” нельзя говорить» (костром.); «Ругаться уж не надо, он уж [леший] не любит. Старушка одна так лешакалась, так и умерла в бане, видно, леший замучал» (вологод.) [ЛКТЭ]; «Просекой идём далеко (...) а он кричит: “Мама, я на ёлке”. Ак его не на ёлке нашли, дедушко его ссадил на корни. Вот лешакаться-то нельзя» (костром.) [КСГРС], карел., мурман. *лешахáться* [СРГК 3: 120], арханг., вологод., перм. *лешакáть*: «Ты не лешакой скотину» (арханг.); «Вот мать-то ребёнка лешакала. А леший нечистый дух считается. Он уносит его [ребенка]. Потеряют ребёнка, а потом молебен молятся, он [леший] труп выбрасывает» (перм.) [ЭСМРП]; «Которые ребят лешакают. Нельзя лешакать: совсем уведёт [леший]» (перм.) [СГРС (7): 85], вологод. *леша́иться* [СГРС (7): 84], олон., яросл., вологод.

лешихаться, лешехаться [СРНГ (17): 34], беломор. *лешкать, лешкаться* [Дуров 2011: 208], енис. *лешачить* [СРНГ (17): 31], костром. *лешачиться*: «Лучше матюжитесь, не лешачитесь. Это опасно очень» [ЛКТЭ].

Об активности этой словообразовательной модели свидетельствуют и многочисленные приставочные образования: костром. *долешакаться* [ЛКТЭ], арханг., вологод., костром. *залешакаться, залешукаться* [АОС (17): 319; КСГРС; ЛКТЭ]: «Она залешукалась. То же это говорят само худое слово. Только залешукайся!» (арханг.) [АОС (17): 319]; «Мужик залешакался: *Вот бы чёрт увёл*. Три дня не было коровы» (костром.) [ЛКТЭ]; Киров. *залешачить* [СРНГ (10): 204], перм. *излешакать*: «Лесной его и унес, то ли его мать излешакала, че ли» [СПГ (1): 350], перм. *перелешакать*: «Ну, вот она [дочь] вольная была. А её мать перелешакала. Днём-от лешакала. И она в двенадцать часов из дому выбыла и растаяла» [ЭСМРП], костром., перм. *перелешакаться* [ЛКТЭ; ЭСМРП]: «И вот она по-за бане идёт, поскользнулась и перелешакалась — он [бес] и залетел. Потом стал говорить: “Я на колышке сидел, тебя ждал”» [ЭСМРП], арханг. *полешакаться*: «Только полешакайся — тебя леший и заберёт» [СРНГ (29): 65], перм. *слешакать*: «Один парень есть. Его раз мать слешакала: “Иди, — говорит, — к лешему”. А он ушёл в лес. Недельку его искали. Его нашли, а он говорит: “Я под ёлочкой спал, меня дедушко укрывал”» [ЭСМРП], арханг., перм. *слешакаться* [КСГРС; ЭСМРП], перм. *слешовать* [ЭСМРП] и др.

Отмечаются также «лешевы» глагольно-именные или глагольно-адвербиальные конструкции типа перм. *лешакá гаркать* ‘ругаться, упоминая нечистую силу’ [СПГ (1): 158], вологод. *лешакá поминать* ‘то же’ [КСГРС], ленингр. *сказать на лёмбуи* ‘выругаться, упомянув лембуя (лешего)’ [СРГК (3): 110], костром. *по-лесному ругаться*: «По-лесному боюсь ругаться, “леман” скажу, а не “леший”. Леман-то непрямо» [ЛКТЭ], костром. *леснойой ругаться* [Там же], чит., краснаяр. *лешим изругаться* ‘выругаться, упоминая лешего (мифического духа — хозяина леса), посылая кого-либо к лешему, адресуя кому-либо проклятия, произнося: «иди ты к лешему!», «веди тебя леший!» и др.’: «Вот отец проклял или мать ли... А ребёнок-то он неслух был, ну и она вгорячах-то *лешим изругалась*, и он, говорит, ушёл и ушёл, ребёнок-то. Это было, было! Не кляни ребёнка. Никогда не кляни. А матери-то дак вовсе клясти нельзя. Материнское, говорят, слово — не стрела, а хуже стрелы. Нельзя клясти детей. Вот бывает такой час, такая минута, что вот сказал “Иди ты к лешему”, а он уже здесь, и всё» [Афанасьева-Медведева (18): 365–366] и т. д.

В рамках этой глагольной модели эпизодически встречаются образования от других демонимов, например, *сатана* и *бес*: твер. *бесыкать* ‘ругаться бесом, чертыхаться’ [ТСГТО: 109], вологод. *сатанить*: «Она всё лешакала да сатанила, вот и блудила» [СГРС (7): 85]. Возникают также глаголы, отсылающие к устойчивым бранным формулам: перм. *трóйкать* ‘ругать, бранить, используя проклятия’: «Шибко я его тройкала, будь, мол, ты трою проклятой» [СПГ (2): 449] (< *Будь ты трóю*, см. выше), курск. *огнякать* ‘чертыхаться, повторяя слова «Огонь тебя попали» [СРНГ (22): 331] (ср. также орл. *Антонов огонь тебе в живот* [Козельская 2004: 209]) и др., которые напоминают просторечные глаголы типа *материть(ся)* ‘браниться с упоминанием слова *мать*’, *сволочить* ‘браниться с упоминанием слова *сволочь*’.

Кроме сказанного, важен тот факт, что «демоническая» составляющая может не только проявляться эксплицитно в ряде отдемонимных глаголов, но и, будучи не выраженной формально (на уровне производящих основ), входит непосредственно в объем лексического значения глаголов гнезда, центрального для «словаря проклятий», — *клят-*, ср. арханг. *закля́ться* ‘начать ругаться, поминая нечистую силу’: «Пахала колидор — заклалась, дак и залетело [болезнь “икота”]. Йето тут так и схватиш» [АОС (17): 108], арханг. *скля́ться* ‘выругаться, поминая нечистую силу’: «Она склялася. Клесьтись нельзя — йе-жэли закленесе [плохо будет]. Она склялася, да заболела» [Там же], костром. *кля́тись* ‘ругаться, поминая нечистую силу’: «Клястись не надо, лучше матюшиться» [ЛКТЭ]. См. еще свидетельство П. Н. Рыбникова о том, как в Заонежье понимался глагол *заклясть*: это «обречь кого-нибудь нечистой силе, например, сказать в недобрый час: *Изьми тя, унеси тя*; а особенно сильно заклатье странных людей» [Власова 2008: 435]. Ср. также проявления «демонической» темы на уровне контекстной семантики: арханг. «Ой, Лизавета, не проклинай дом, не лешакайся» [СГРС (7): 85]; костром. «Не лешакайся, не клянись» [ЛКТЭ]. Неслучайно авторы [ЭСМРП] включают указание на нечистую силу в дефиницию «проклинающих» глаголов — перм. *клянúть, клясть, проклинать, прокля́тáть* ‘ругать кого-либо, «посылать» к черту и т. п., таким образом открывая доступ к нему нечистой силе, способной причинить ему вред, вызвать его болезнь или смерть’: «Это называется “проклинают”. Леший уводит. Леший водит, водит по лесу и уводит совсем», *спрокля́тáться* ‘выругаться и таким образом открыть доступ к себе злым духам, способным вызвать болезнь’: «Изругайся, спроклятайся, как запнёшься — вот и икотка тебе».

От «проклинающих» глаголов могут быть образованы наименования объектов проклятия, которые нередко сами наделяются демоническими свойствами, ср., к примеру, вологод. *проклёнуши* — «существа, средние между нечистым духом и человеком. Живут невидимо в курганах, ямах и канавах. Это души некрещеных младенцев и людей, проклятых и увлеченных лешими» [Герасимов 1910: 68], вят. *проклянёныш* ‘в суеверных представлениях — человек, проклятый родителями и поступающий поэтому в полное распоряжение нечистой силы’ [СРНГ (32): 159], вологод. *проклянённый*: «Этот дедушко был весь белый, всё и ходил в этом месте, он тоже проклянённый был, боялись проклянённого мы» [СВРГ: 420], астрахан. *проклятой* ‘род лешего или водяного, живущего в камышах, лоб(п)астый’ [Даль 1880–1882 (3): 490] и др. (тексты о *проклёнушах* и пр. см.: [Власова 2008, 428–437]).

Продуктивность отдемонимной метаязыковой модели говорит об особой значимости «демонических» проклятий и об отрефлексированности их функций (в первую очередь магической) в языковом сознании носителей традиционной культуры.

При этом характерно, что названия представителей нечистой силы в проклятиях — уже в субстантивном виде, маркирующем позицию актора проклятия — не дают большого идеографического разнообразия — так же, как в описанной ситуации с отдемонимными предикатами. Это понятно,

³ Важно отметить, что глагол *закля́ть(ся)* является энантиосемичным, ср., к примеру, смолен. *закля́тэй молебен* ‘молебен против нечистой силы’ [Добровольский 1914: 239].

поскольку автор проклятия стремится упоминать самую опасную и «действенную» нечистую силу, а не многочисленных «мелких» демонов. Как и в случае с глагольной метаязыковой моделью, в качестве вредоносной силы в проклятиях чаще всего фигурирует черт, на Русском Севере лидирует леший (ср.: «Нетрудно отметить, что в бранных выражениях фигурирует в первую очередь леший, персонаж весьма популярный в лесной зоне Севера» [Черепанова 1983: 75]). Значительно реже упоминаются водяной, домовый и некоторые другие духи.

Каждый из этих представителей нечистой силы может называться прямо (ср., например, простореч. *Чёрт бы (кого) взял (унёс)*, арханг. *Унеси лёшой да вóдерень* [АОС (4): 83], вологод. *Водяной забери* [СГРС (3): 142], арханг. *А дави ты сусёдко* — в этом выражении *сусёдко* — диал. широко распространенное ‘домовый’ [СРНГ (42): 296] — и мн. др.) или иносказательно, ср., например, о черте: тамб. *Хрясни его лютый* [СРНГ (17): 249], морд. *Налётный бы тебя (вас, их и т. п.) взял (не видал)* [СРГМ (1): 488], смолен. *Мардуй ты побери* [СРНГ (17): 370] (где смолен. *мардуй* — ‘черт, нечистая сила’ < эст. *mardus* ‘привидение; дурная примета; загробный голос’ [Фасмер 1964–1973 (2): 573]) и т. д.; о лешем: вологод. *Возьми тебя больша́к* [КСГРС], моск. *Иди ты к седому* [СГПод: 466] и пр.; о домовом: без указания места *Жма тебя побери* [Черепанова 1983: 74] и т. д. В связи с выбором базового демонима или эвфемистической замены, который каждый раз осуществляет автор проклятия, встает вопрос о стоящем за этим выбором целеполагании проклятий. Проще говоря, интересны цели шифрования лексики, называющей нечистую силу. Их две.

Первая из них — ослабление разрушительного воздействия проклятия. Для этого подбираются такие наименования демонов, которые представляются говорящему более «мягкими», чем их основные имена. Так, слово *леман* смягчает имя лешего или черта, употребляясь вместо созвучных слов *лесной*, *леший*: костром. «*Леман* лучше, это уже не *лесным* как бы. *Лесные* хоть что могут сделать, бояться лесного. Лучше хоть как перематюшиться, только его не поминать — *лесного-то*»; костром. «*Лемана* помянут — слово мягче, не то что *леший*»; «*Леман-то* — это ещё ласкательно называлось: “*Ой, да леман тебя побери!*” Вместо *лешего* это» [ЛКТЭ]; вологод. «Я *леман* говорю, я *лесным* не ругаюсь, не надо, нехорошоё. Это вот вьон-от ходит. Ниоткуда возьмись — ветер, перед глазами заходит всё. Я стала молиться: “Господи, путём-дорогой, Господи, спаси, Господи, сохрани и помилуй!”» [КСГРС]. Это разграничение настолько явственно, что носителям языка даже кажется, что *леман* — более «мелкий» бес, чем *леший*: костром. «*Да ну тебя к леману!* В значении “нечистая сила такого мелкого пошиба, мельче лешего”» [ЛКТЭ]. Вполне закономерно, что это слово приписывают женской речи: вологод. «Мужик-от трехэтажным матюгом посылает, а баба к *леману*» [КСГРС]. Кроме того, имя *леман* смягчает также слова *демон* и *чёрный*: костром. «*Леман* — это, наверное, слово “*демон*”, но “*демон*” не говорили, говорили “*леман*”. Ругательное это слово», «Про *лемана* тётка-монашка говорила: Это ведь местная ругань, а *чёрным* никогда не ругайся, это великий грех» [ЛКТЭ].

В метаязыковых высказываниях диалектоносителей говорится и о предпочтительности местоименных обозначений черта или лешего: костром. «Ну,

понеси тебя *этом!* Лешего боялись называть» [ЛКТЭ]; дон. «Ругаеть бабка дитя и, чтобы не согрешить *чёрными словами*, говорить: *И тот-то тебя забири*» [СРДГ (3): 160], ср. дон., орл., тобол. *Тот(-то) тебя возьми, забири, побери*, орл. *Хуш ба тебе тот-то взял*, кубан. *Тот-то тебе подери* [СРНГ (44): 300].

Носители традиционного языкового сознания понимают, что упоминание «непосредственных» имен демонов в составе проклинающих формул крайне опасно: арханг. «*Чертаться* или *лешакаться*, т. е. упоминать слова *черт, леший, водяной* и пр. почитается великим грехом» [СРНГ (17): 30]⁴; вологод. «Где худо живут, там лешаки водятся, они шибко ругаются, не надо лешаками ругаться, их надо опасаться» [СГРС (7): 84]. Это объясняется наличием причинно-следственной связи между демоническим проклятием и реальными несчастьями: арханг. «Кто ево знать, кака притча болести, он, вишь, сказывали, всё лешакался да чертился» [Подвысоцкий 1885: 140]; селигер. «Они отца плохо повадили, уж как она его чертыхала — зря, что ль, повесился потом?» [Селигер (4): 415].

Наиболее уязвимы для проклятий с упоминанием нечистой силы дети и скотина. Так, «жители Владимирской губ. различали “настоящие проклятия” и “отсылки к черту”, но по отношению к детям запрещалось использовать как те, так и другие формулы: “Проклипать ребенка и даже посылать его к черту считается грехом”» [Виноградова 2008: 404–405]. Ряд иллюстрирующих это положение контекстов приведен выше (при глаголе *лешакаться* и подобных), ср. также: перм. «Вот ребёнка, девочки, не кляните своего, чтоб леший увёл»; «Это если мать проклянёт, к чёрту пошлёт, то он [черт] услышать может, да и заберёт ребёнка»; «Скотину и то клянуть нельзя. Поругашь её — она в лес уйдёт и не придёт» [ЭСМРП]; костром. «Лешакаться нельзя хозяйке. Корова заблудится. Так было, корову-то нашли, попоили из бутылки. Из окна кто-то выпрыгнул. Три дня не выпускали корову [из хлева]» [ЛКТЭ]; новг. «А сбранённые дети по лесам ходят, названные чёртом» [СРГК (5): 645]; ленингр. «Телёнок у меня штой-то стоснул, може сбранил кто али наполохал» [Там же]; арханг. «Корову нельзя лешакагь» [СГРС (7): 85] и др. Этот вопрос затрагивался в ряде исследований (см., например: [Мороз 2000]). Тексты о связи нечистой силы с проклятыми детьми особенно характерны для севернорусских проклятий (но не встречаются, например, в полесских), см. об этом: [Левкиевская 2019: 338].

Помимо наиболее уязвимых для проклятий объектов, есть и опасный хронотоп проклятий. Об этом не раз говорилось в этнолингвистических исследованиях (см. хотя бы: [Березович 2002; Березович, Сурикова 2017d; Виноградова 2008; 2012; Виноградова, Седакова 2009; Черепанова 1983] и др.); приведем лишь некоторые новые полевые контексты: костром. «В лесу ругаться нельзя, в лесу ходит лесной, в лесу не лешакаются никогда. В лес надо идти, не надо лешакаться. Женщина пошла в лес, изругалась, так она не выйдет»; «Ругаешься в какой-то день: “Ой, леший тебя понеси!” — и вот может унести далёко»; «В полночь и полдень не лешакайся. В канун праздников тожо нельзя» [ЛКТЭ] и др.

⁴ Безбожие «постреволюционной» власти современные информанты нередко иллюстрируют — в числе прочего — фактической отменой негласного запрета на «лешакание», ср. вологод. «После революции лешаки стали, до этого никак не поминали» [СГРС (7): 84].

Жители Архангельской области считают, что «чертыхание» и «лешакание» опаснее, чем мат (считающийся в данном случае допустимым): «У ня от невеста за братом: она горит, чем залешукацца, дак лучче заматюкацца» [АОС (17): 319]; «Чем чертыхаться и лешакаться, лучше матюгаться» [Симица 1976: 139]; «По матери пошли, а лешего не поминай» [КСГРС]. Более того, попытка назвать имя лешего стоит в одном ряду с «дружкой» с ним: случайно А. И. Подвысоцкий дает для слова *лешáкаться* комплексное значение ‘водить с лешим, поминать его на словах’ [Подвысоцкий 1885: 85].

Вторая цель эвфемизации лексики, называющей нечистую силу, противоположна первой — это усиление разрушительного воздействия проклятия. Показательно, что для этой цели могут использоваться те же средства, что и в предыдущем случае, ср. вологод. «Чертыхаться не так страшно. Вон ногу ударил — и чертыхнулся. А вот если к *леману* отправить, то скотина пропадала. К *леману* отправлять тяжёлый грех» [КСГРС], костром. «Не к *лесному* посылали, а к *леману*, так страшнее. *Леман* как *демон*, очень страшное слово» [ЛКТЭ]. Как видим из последнего контекста, говорящий объясняет особую силу слова *леман* притяжением к *демону*. Возможно, фактор аттракции срабатывает, но это явно не единственная причина словесной замены. Главная причина — степень «свежести» (= действенности) / «затертости» слова в узусе: в привычной для говорящего речевой практике слова *черт* или *лесной* звучат очень часто, теряя тем самым свою силу. Поэтому в том случае, когда говорящий не просто чувствует потребность в эмоциональной разрядке, а хочет покарать словом, используя «настоящее» проклятие⁵, он обращается к менее частотному и более «сильному» *леману*⁶.

Действие противоположных лингвопрагматических установок можно усмотреть и в таких случаях, когда в проклятиях используется вторичное (неисконное) *не*, ср. кемер. *Леший бы его (ее) не ел* [СРНГ (17): 32]. Подробнее о неисконном *не* в проклятиях см. в: [Березович, Сурикова 2018: 101]. С одной стороны, здесь может работать установка на смягчение разрушительного воздействия (оно как бы отрицается). С другой стороны, само по себе *не*, несущее заряд негативного воздействия, возможно, усиливает проклятие.

На отбор обозначений нечистой силы в проклятиях, т. е. на выбор прямой или иносказательной номинации, влияет, как кажется, сам тип коммуникативной ситуации. Для того чтобы определить, в какой степени, — нужно выйти за пределы рассмотрения собственно текстов проклятий и проанализировать функционирование демонимов в речи, сопоставляя бранные и не связанные с бранью высказывания.

⁵ Для них, как указывает Л. Н. Виноградова, «выбираются “страшные”, “сильные”, “лютые”, “смертные” формулы; произносятся они на повышенных тонах, агрессивно» [Виноградова 2008: 400]. Поэтому частотное слово со стертой экспрессией не подходит.

⁶ По этим же причинам в текст проклятий попадают заведомо темные «заклинательные» слова, примером может послужить смолен. *«Гаттү! (...). Соль тебе в очи, черная головня в зубы!»* [СРНГ (6): 153]. Возможно, в основе междометие *ату*: смолен., псков. *ату* ‘выражает пренебрежение, недоверие’ [СРНГ (1): 292]. Предельное проявление табуизации — возникновение проклятий, построенных на использовании арготической лексики, ср. калуж. *Ёс ти стяхмóрь* ‘бранное выражение: черт тебя возьми’ [СРНГ (42): 130], где *ёс* — ‘черт’, *стяхморить* — ‘взять’ (условный язык калужских ремесленников) [Приемышева 2009: 494, 638].

Как известно, Э. Бенвенистом введено противопоставление двух планов употребления языка (с которыми связаны типы коммуникативной ситуации) — плана диалогической речи (*plan de discours*) и плана повествования (*plan de récit*) [Benveniste 1959]. Отсюда оппозиция диалоговой и нарративной коммуникативных ситуаций. Демонические проклятия «производятся» в рамках первой ситуации, в то время как вторая предполагает рассказ о нечистой силе в третьем лице (например, в контексте былички). Возникает любопытный вопрос: есть ли различия между теми демонами, которые используются в проклятиях, и теми, что употребляются в нарративных жанрах речи?

Вернемся к анализу уже упоминавшегося бранного демона *леман*, который далее рассмотрим в составе группы фонетически и семантически близких слов. Эта группа отмечается преимущественно в севернорусских говорах и включает в себя двусложные демони́мы с начальным *ле-* (единично *ла-*). Приводя для таких лексем значения ‘леший’ (чаще), ‘черт’ (реже), словари дают при них преимущественно бранные контексты, а П. А. Дилакторский снабжает словарную дефиницию примечанием: «употребляется в ругани, сердцах» [Дилакторский 2006: 233]. Самым распространенным в этой группе является собственно слово *лэма(о)н* (вологод., калуж., олон., вят., костром.), *леманёнок* (вологод., костром.) [СРНГ (16): 346; ЛКТЭ; КСГРС; ОСВГ (5): 182; Дилакторский 2006: 233]: вологод. *Лэман на тебя*, вологод. *Лэман с ним*, вят. *Лэмон побери*, вологод., костром. *Пошёл к лэману*.

Кроме слова *леман*, в эту группу входят следующие: перм., новг., олон. *лáман*: *Лáман те возьми* (новг.) [СРНГ (16): 252; Куликовский 1898: 48], новг. *лэгáн* [СРНГ (16): 309], вологод. *лэкан*: *Лэкан с тобой*, *Пошёл (кто) к лэкану*: «Ругалиси: ну, пошёл ты к лэкану, к лэману ли» [КСГРС], вологод., вят. *лэмах*: *К лэмаху подь* (вологод.) [СГРС (7): 63; СРНГ (16): 248], арханг. *лэмор*: *Ну те к лэморю* [СРНГ (16): 350], обл. *лэсман* ‘бранно: леший’ [Там же: 372], брян., орл. *лэхман*: *Лэхман тебя задери* (брян.) [СРНГ (17): 29], вят. *лешма́к* [ОСВГ (5): 191], вят., амур., вологод. *лешман* ‘бранно’ [ОСВГ (5): 191; СГРС (7): 86; Крючкова 2014: 84]⁷.

Указанную группу слов нельзя рассматривать без сопоставления с созвучными лексемами, имеющими относительно узкий целостный ареал: арханг., вологод., карел., олон., кольск., селигер., ленингр. *лёмбой* (редко *лёмбóй*), кольск. *лёмбу́й*⁸ [СРНГ (16): 347; Меркурьев 1979: 72; Селигер (3): 200; СРГК (3): 110; РДЭС: 436–437; КСГРС]: *Взял бы тебя лёмбой* (кольск.), *Лёмбой бы тебя взял* (селигер.), *Лёмбой тя* (ленингр.); арханг., кольск., карел., вологод. *лёмба* [СГРС (7): 63; СРГК (3): 110; Черепанова 1983: 74]: *Лёмба несё ю* (карел.), *Лёмба возьми тебя* (карел.) [СРГК (3): 110], карел. *лёмба* [РДЭС: 436], заонеж. *лёмбос* [Там же: 437]. Контексты здесь тоже преимуществен-

⁷ Возможно, сюда же следует включить новг. *лему́р* ‘домовой’, ‘дух умершего’ [НОС: 500].

⁸ В кольских говорах записано и «дублетное» к *лёмбу* слово *тёмбу́й*, которое по неясной причине не включено в СРГК: мурман. *На тя тёмбу́й* («На тя тёмбу́й, лёмбу́й на тебя, мы так лешакаемся» [Черепанова 1983: 85]), где *тёмбу́й* ‘черт, леший’ < фин. *tuntrei* ‘отвратительный, омерзительный, противный’, карел. *tümbie* ‘некрасивый, дурной, плохой, уродливый’ [Там же]. При этом в статье к глаголу *лешакаться* этот же (судя по всему) контекст (с географической пометой «терск.») подан так: «На тя лёмбу́й, лёмбу́й на тебя, мы так лешакаемся» [СРГК (3): 85].

но бранные. Как указывает карельский краевед А. В. Фомин-Светляк, «точного определения значения этого слова [*лембой*] нет. Применяется оно в тех случаях, как и слово черт, — но ясного представления или чего-нибудь похожего на черта в этом слове нет... Лембой — не черт» [СРНГ (16): 347]. Интересно, что в представлениях о *лембое* архангельских крестьян есть мотив «проклятого» происхождения демона: «Лембои, нечистая сила, черти, им подневольны *заклятые*, с ними выдаются *клохтуны* или *ерестуны*, дети, проклятые родителями» [Даль 1880–1882 (2): 213]. Фиксируется в дательном падеже также форма *лембому*, ср. карел. *Ну тя к лёмбому* [Черепанова 1983: 74]. С. А. Мызников (вслед за Я. Калимой и др.) не сомневается в прибалтийско-финских истоках этого слова, при этом вариант *лембой* следует связывать с ливв. *l'emboi*, вепс. *lemboi* ‘черт’, в то время как слово *лемба* этимологически ближе к карел. *lembo* ‘черт, дьявол’, ‘ругательно — черт, дьявол’ [Мызников 2003: 113; РДЭС: 437].

Но связаны ли генетически две группы слов — условно «группа *лемана*» и «группа *лембоья*»? С. А. Мызников упоминает два слова из первой группы — *леман* и *лемор* — и не спешит связывать их с финно-угорским по происхождению *лембоем* [Мызников 2003: 115; РДЭС: 436–437]. Мы присоединяемся к этому суждению (в пользу которого говорят как словообразовательные, так и лингвогеографические аргументы) и полагаем, что все формы — *ламан*, *леган*, *лёкан*, *лёмех*, *лёмсан*, *лэхман*, *лешмак*, *лешман* — результат переделки слова *леший* (*лесной*), осуществляющейся по фонетической модели эфемизации, которая может давать весьма парадоксальные замены, не укладывающиеся в обычные схемы комбинаторных изменений и в словообразовательные модели. Финаль *-ман* (*-ан*), по некоторым предположениям, является арготической (офенской) (см. об этом: [Крючкова 2014: 84])⁹. Возможно, слова типа *леман* или *лешман* возникли в рамках арготической номинации или под ее влиянием, а затем, варьируя словообразовательно, получили распространение в говорах. Кроме того, финаль *-ман* может быть результатом аттракции к слову *демон*, ср. приведенный выше контекст «*Леман как демон, очень страшное слово*» [ЛКТЭ]¹⁰.

Каким бы ни было происхождение указанных слов, для нас важно, что «группа *лемана*» и «группа *лембоья*» употребляются, как говорилось выше, в огромном большинстве случаев в диалоговом режиме — бранном и проклинающем. В крайне редких случаях фиксируются нарративные контексты, которые могут быть вторичными: арханг. «Лемба кака-то казалась в лесу, в лес заманивала» [СГРС (7): 63].

Диалоговому режиму употребления указанных слов противопоставлен нарративный режим, в котором функционируют демонимы *лесной*, *леший* и некоторые другие, ср. наблюдения О. А. Черепановой: «...слово *лесной* не встретится в бранных выражениях, в то время как *лешак*, *лешавик*, *лешейко*, *лесман* специфичны именно для них» [Черепанова 1983: 74]. Ср. также пермский контекст: «Мать-то всё: “*Пошёл ты к лешему*”». Ну, чё-то другое можно

⁹ Ср., к примеру, замечание В. Н. Добровольского, указывающего, что калуж. *леман* принадлежит к аргю портных [СРНГ (16): 346].

¹⁰ Фиксируются и другие метаязыковые высказывания носителей диалекта, указывающие на притяжение *лемон* ↔ *демон*: костром. «Какого лемана, какого демона — всё одно» [ЛКТЭ].

сказать. Но к лесному никогда не надо» [ЭСМРП]. Однако по законам магической речи иногда, наоборот, слово *лесной* возникает в проклятиях, ср. иркут. *Уведи леший (лесной) кого-л.* [СРНГ 46: 179], перм. *Чтоб тебя лесной унес, иркут. Лесной (леший) задави* [СРНГ (16): 374].

Оппозиция двух режимов коммуникации прослеживается и на других примерах — и становится объектом метаязыковой рефлексии носителей традиции. Так, вологодские информанты противопоставляют слова *скима* и *дьявол*, относя первое к бранной коммуникации, а второе — к нарративной: «*Скимой* бранились, *скима* вместо *дьявола*. *Дьявол*-то нельзя сказать, страшное слово. Если просто в рассказе, то скажут *дьявол*, да и то тихо. А в ругани *скима*» [КСГРС]. Носители архангельских (онежских) говоров сходным образом ощущают различия между словами *жсихорь* и *черт*: «*Подь ты к жсихорю*, — так скажут, если проклёнут кого. А чёрта не поминали при проклёнстве. Про чёрта бабы сказки сказывали» [Там же]; аналогичный контекст представлен в АОС: «Матюк ништо сказать, а “жыхорь”! А штобы не чертыхаца» [АОС (14): 239]¹¹. В костромских говорах противопоставлены лексемы *синий* и *леший*: «*Леший* — не говорили раньше. *Леший* — слишком громко. А *синий* — мяхче сказать. *Вот её синий понёс куда-то! Куда тебя синий понёс?*» [ЛКТЭ].

В ряде контекстов противопоставление режимов коммуникации является не столь наглядным, но подразумевается, ср. оппозиции *чёкиши* ↔ *лешак* в архангельских говорах (арханг. «*Да пошла ты к чёкишу*, — говорят, если не хотят лешака́ться» [КСГРС]), *лембой* ↔ *черт*, *леший* — в беломорских («Штобы не назвать ево, таким словом не чертыхались, а называли *лембой*, не говорилось *чёрт* или *лешый*, эти слова были самые ругательные» [Мызников 2010: 195]), *грец* ↔ *черт* — в краснодарских («Краснодар. *грец* — несколько ослабленное бранное слово, заменяющее слово *чёрт*, так как употреблять слово *чёрт* считалось в казачьей среде неприличным, позорящим казаков. И на того, кто употреблял слово *чёрт*, *чертыхался* или говорил *чёрные слова*, казаки смотрели с пренебрежением» [СОКК: 32]) и др.

Есть случаи, когда проявления метаязыковой рефлексии не засвидетельствованы, но набор контекстов, в которых употребляется название какого-либо представителя нечистой силы, позволяет утверждать, что оно «предназначено» для одного определенного режима коммуникации. Так, демони́м *вергой* ‘черт’, который сопоставляется с фин. *verkanen* ‘то же’, карел. *verka, verga* [Мызников 2004: 145], зафиксирован в нескольких лексикографических источниках с разницей как минимум в 70 лет только в «проклинаящих» контекстах: карел. *Пой к вёргою, Неси ты вёргой, Вёргой ты носит* [СРГК (1): 173], олон. *Пой в вёргой* [Куликовский 1898: 9]. Не употребляется вне экспрессивных формул и слово *синий*, зафиксированное в Костромской области, при этом контексты могут быть как проклинаящими (костром. *Ну его туда к синему*: «Ну его туда к синему! — это значит, иди к лешему» [ЛКТЭ]), так и имеющими другие целеустановки: *На кой синий, Какого тебе синего, Синий знает* [ЛКТЭ].

Описанные выше тенденции — восприятия эвфемизмов как «смягчающих» проклятие и, наоборот, «усиливающих» его — обуславливает то обстоя-

¹¹ Составители АОС дают при этом контексте такой комментарий: «*Чёрт* — более сильная брань, чем *жсихорь*».

тельство, что одно и то же слово может считаться то «нарративным», то «диалоговым», ср. вологод. *вялый* эвфем. ‘черт’: «Нашкодит ребёнок-от, поддашь под задницу-то — от, *вялый тебя забери*»; «*Вялым* не ругали, *вялым* грешно было» [СГРС (2): 288]. Эти контексты записаны в соседних деревнях Белозерского района (соответственно Задней и Средней).

Интересный пример демонстрирует переход лексемы из проклятий в нарративный режим. В архангельских говорах фиксируется слово *желва́к* ‘черт’, которое употребляется в качестве эвфемизма *черта*: «Нецистого желваком зовём, цтобы *цёрт* не говорить» [СГРС (3): 348]; «Йесьли человек не закрылся, йево желвак унести можэт. Унесёт йего жылвак, йесли не закрылся от чёрной силы»; «Ф самом Йемецке ходят, там какой желваг бродит» [АОС (13): 271]. Этот демоним, по всей видимости, «перекочевал» из проклятий типа арханг. *Понеси тебя желвак* [Там же: 271–272], в которых изначально обозначал болезненное состояние — ‘вздутие под кожей, опухоль, нарыв’ [Там же: 271].

Можно ли — при всей многоаспектности и «протеистичности» лингвопрагматики проклятий — выделить какие-то закономерности, которые диктуют распределение демонимов между режимами коммуникации?

Некоторые закономерности есть. Так, выбор демонима для проклятия нередко определяется наличием маркеров экспрессии во внутренней форме слова: «Являясь эмфатическими по самой своей природе, бранные выражения нередко включают образования, экспрессивно маркированные определенным набором словообразовательных средств: *сатани́ла, демоні́юга, вражнѣя, вражѣн, леши́я, чертѣня, чертѣице*» [Черепанова 1983: 74–75]. Таким образом, диалоговый режим коммуникации требует от демонима словообразовательной экспрессии. Кроме того, дополнительная экспрессия может создаваться за счет лексических «добавок»: костром. *Да унеси тебя змеев лёший* [ЛКТЭ], арханг. *К лёшой матери езжай* [АОС (13): 79] и т. д.

В то же время демонимы в «задабривающих» словообразовательных формах имеют меньше шансов попасть в бранные формулы. Скажем, «ласковые» наименования лешего (вроде яросл. *мужичок* [СРНГ (18): 334]; вят. *долгий дядюшка* [СРНГ (8): 106], нижегор., сарат. *дикенький мужичок* [Там же: 56], вят. *дядюшка лесной* [СРНГ (7): 332], яросл., оренб. *луканька* [СРНГ (17): 388] и др.) в проклятиях, кажется, не фиксируются. Это ясно: их возможное использование создавало бы контраст между «грозной» целеустановкой и лексическими средствами, ее реализующими (хотя см. единичное дон. *Дёдка его побери* [СРНГ (7): 205]).

Практически не встречаются в проклятиях и такие демонимы, которые образованы от имен собственных: вологод. *дядя Миша* ‘черт’, арханг. *Иван ‘то же’*, вологод. *Сысой* ‘леший’ [КСГРС], арханг. *Фаддэйко, Фадэйко, кривой Фадэйко, Фадька ‘то же’* [СРНГ (50): 36], олон. *Мусаила-лес ‘то же’* [СРНГ (18): 362] и т. д. Здесь есть коммуникативный выбор, определяемый дистинктивными возможностями текста и демонима в его составе: фраза **Пойди ты к дяде Мише* может не «прочитаться» как проклятие.

Таким образом, можно видеть, что коммуникативный режим (диалоговый vs. нарративный) действительно во многом обуславливает выбор демонима говорящим. Проклятье или отсыл — диалоговые жанры речи, они подразумевают озвучение личных интенций говорящего, поэтому их перлокутивная «интенсивность» выше, чем у нарратива, интенциональное содержание которого может быть нейтральным или восприниматься адресатом как нейтраль-

ное. Значит, и использование «запретной» лексики в диалоговом режиме более опасно, чем в нарративном, поэтому одним из ключевых параметров для отказа от прямого именованной нечистой силы становится желание смягчить перлокутивный эффект проклятья с помощью эвфемизма.

Вообще употребление демонимии во многом сближается с использованием мата (обценной лексики): на оба этих пласта лексики накладывается схожая система запретов и ограничений, например, запрет на использование при детях, запрет на использование женщинами, употребление эвфемистических замен, основанных как на семантическом, так и на чисто формальном (фонетическом) сходстве, а также употребление глоссолалии. Хотя, как мы видели из многих контекстов, приведенных выше, употребление матерной брани считается не таким грешным, как чертыхание.

Проклятья с участием демонимов являются «архетипичными» текстами этого жанра: они максимально точно, ярко и лаконично передают негативную интенцию говорящего, апеллируя к нечисти как к «образцу» зла — врагу рода человеческого. При этом изучение их реального функционирования в коммуникативной практике носителей народной традиции показывает, что именно для таких текстов действует наиболее строгая система запретов — как для самых опасных и «непристойных»: и по лексическому составу, и по перлокутивному эффекту. Они совмещают два социальных табу — на произнесение имени нечистой силы и на перформативное пожелание зла кому-либо (другому человеку или самому себе). Поэтому именно в проклятьях с демонимами происходит наибольшее число эвфемистических замен, и поэтому они не лидируют в частотности в сравнении с другими группами злопожеланий.

Тема демонимии в проклятьях обширна, и в этой статье нам не удалось затронуть все связанные с ней вопросы. Так, за рамками анализа осталось подробное рассмотрение «идеографии» нечистой силы в злопожеланиях, семантико-мотивационное и этимологическое исследование некоторых «темных» лексем (например, *памха* ‘нечистая сила, черт’: новг. *Памха тя побери* [СРНГ (25): 187] и др.), классификация демонимов с точки зрения механизмов эвфемизации (замена местоимением, заимствованной иноязыковой лексемой, субстантивированными прилагательными — качественными характеристиками злых духов и пр.). В интерпретации нуждаются также многочисленные случаи, когда лексема, выражающая представления об акторе проклятия, обладает полисемией и обозначает как нечистую силу, так и болезнь (чаще всего), а также ландшафтное явление, природную стихию и пр., ср., к примеру: *вологод. Крути тебя о́мег, Понеси тебя о́мег*, где *о́мег* ‘черт, дьявол’, ‘тяжелое отравление’ [КСГРС]. Этим темам будут посвящены наши будущие исследования лексики русских проклятий.

Источники

АОС — Архангельский областной словарь / Под ред. О. Г. Гецовой. Вып. 1–. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980–.

Афанасьева-Медведева — *Афанасьева-Медведева Г. В.* Словарь говоров русских старожилов Байкальской Сибири. Т. 1–. СПб.: Наука, 2007–.

- БТСДК — Большой толковый словарь донского казачества / Ред. В. И. Дегтярев. М.: Рус. словари; Астрель; АСТ, 2003.
- Герасимов 1910 — *Герасимов М. К.* Словарь уездного череповецкого говора (Новгородской губернии). СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1910. (Сб. отд-ния рус. яз. и словесности Имп. Акад. наук. Т. 87. № 3).
- Даль 1880–1882 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. 2-е изд. СПб.; М.: Изд. М. О. Вольфа, 1880–1882. (Репринт: М.: Рус. яз., 1989).
- Дилакторский 2006 — Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П. А. Дилакторского 1902 г. / Изд. подгот. А. И. Левичкин, С. А. Мызников. СПб.: Наука, 2006.
- Добровольский 1914 — Смоленский областной словарь / Сост. В. Н. Добровольский. Смоленск: Тип. П. А. Силина, 1914.
- Дуров 2011 — *Дуров И. М.* Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении / Отв. ред. И. И. Муллонен. Петрозаводск: ИЯЛИ КНЦ РАН, 2011.
- КСГРС — Картотека «Словаря говоров Русского Севера» (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского федерального университета, Екатеринбург).
- Куликовский 1898 — *Куликовский Г. И.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1898.
- ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации Уральского федерального университета, Екатеринбург).
- Меркурьев 1979 — *Меркурьев И. С.* Живая речь кольских поморов. Мурманск: Мурман. кн. изд-во, 1979.
- Мызников 2010 — *Мызников С. А.* Русские говоры Беломорья: Материалы для словаря. СПб.: Наука, 2010.
- НОС — Новгородский областной словарь / Изд. подгот. А. Н. Левичкин, С. А. Мызников. СПб.: Наука, 2010.
- ОСВГ — Областной словарь вятских говоров / Под ред. В. Г. Долгушева, З. В. Сметаниной. Вып. 1–. Киров: Коннектика; Изд-во ВятГГУ; Радуга-ПРЕСС, 1996–.
- Оссовецкий 1969 — Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области) / Под ред. И. А. Оссовецкого. М.: Наука, 1969.
- Подвысоцкий 1885 — *Подвысоцкий А. И.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1885.
- Приемышева 2009 — *Приемышева М. Н.* Тайные и условные языки в России XIX века. Ч. 2. СПб.: Нестор-История, 2009.
- РДЭС — *Мызников С. А.* Русский диалектный этимологический словарь. Лексика контактных регионов. М.; СПб.: Нестор-История, 2019.
- СВГ — Словарь вологодских говоров: В 12 т. / Под ред. Т. Г. Паникаровской. Вологда: Изд-во ВГПИ/ВГПУ, 1983–2007.
- СВРГ — Словарь вологодского режского говора (по материалам диалектологических экспедиций в Сямженский район Вологодской области) / Под ред. Л. Ю. Зориной. Вологда: ВоГУ, 2017.
- СГПод — Словарь говоров Подмосковья / Под ред. А. Ф. Войтенко. М.: Изд-во МОПИ им. Н. К. Крупской, 1969.
- СГРС — Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А. К. Матвеева, М. Э. Рут. Т. 1–. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001–.
- СДГВО — *Кудряшова Р. И., Брысина Е. В., Супрун В. И.* Словарь донских говоров Волгоградской области. 2-е изд., перераб. и доп. Волгоград: Издатель, 2011.
- Селигер — Селигер: Материалы по русской диалектологии: Словарь: В 8 вып. / Под ред. А. С. Герда. СПб.: Изд-во СПб. ун-та; и др., 2003–2020.

- Сими́на 1976 — *Сими́на Г. Я.* Пинежский говор: материалы по русской диалектологии. Калининград: Изд-во Калининград. ун-та, 1976.
- СОКК — *Мастепанов С. Д.* Словарь говора казачьего населения станицы Отрадной Краснодарского края. Армавир; Отрадная: [б. и.], 2013.
- СПГ — Словарь пермских говоров: В 2 вып. / Под ред. А. Н. Борисовой, К. Н. Прокошевой. Пермь: Книжный мир, 1999–2002.
- СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: В 6 т. / Гл. ред. А. С. Герд. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994–2005.
- СРГМ — Словарь русских говоров на территории Мордовской АССР = Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия: В 8 т. / Под ред. Р. В. Семенковой и др. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1978–2006.
- СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала: В 7 т. / Под ред. А. К. Матвеева. Свердловск: Среднеурал. кн. изд-во; Изд-во Урал. ун-та, 1964–1987.
- СРГЮП — *Подюков И. А., Поздеева С. М., Свалова Е. Н., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Словарь русских говоров Южного Прикамья: В 3 вып. / Науч. ред. И. А. Подюков. Пермь: Изд-во Перм. гос. пед. ун-та, 2010–2012.
- СРДГ — Словарь русских донских говоров: В 3 т. / Авт.-сост. З. В. Валюсинская и др. Ростов н/Д: Изд-во Ростов. ун-та, 1975–1976.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин, Ф. П. Сороколетов, С. А. Мызников. Вып. 1–. М.; Л. / СПб.: Наука, 1965–.
- ТСГТО — Тематический словарь говоров Тверской области. Вып. 1 / Ред. Т. В. Кириллова, Л. Н. Новикова. Тверь: ТвГУ, 2003.
- Фасмер 1964–1973 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М.: Прогресс, 1964–1973.
- ФСГРС — Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред. А. И. Федорова. Новосибирск: Наука, 1983.
- ЭСМРП — *Русинова И. И., Черных А. В., Шумов К. Э., Королёва С. Ю.* Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края. Ч. 1: Люди со сверхъестественными свойствами. (В печати).
- ЯОС — Ярославский областной словарь: В 10 вып. / Науч. ред. Г. Г. Мельниченко. Ярославль: ЯГПИИ им. К. Д. Ушинского, 1981–1991.

Литература

- Березович 2002 — *Березович Е. Л.* Демонический топос в призме русской народной языковой традиции // Признаковое пространство культуры / Ред. С. М. Толстая. М.: Индрик, 2002. С. 103–128.
- Березович, Сурикова 2017а — *Березович Е. Л., Сурикова О. Д.* Злопожелания в диалектных словарях русского языка: проблемы лексикографической интерпретации // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. Т. 19. № 4(169). 2017. С. 9–21.
- Березович, Сурикова 2017б — *Березович Е. Л., Сурикова О. Д.* К реконструкции лексического состава русских народных проклятий: общая характеристика предиката проклятия // Jezikoslovni zapiski. Т. 23. № 2. 2017. С. 67–81.
- Березович, Сурикова 2017в — *Березович Е. Л., Сурикова О. Д.* К семантической реконструкции лексики проклятий (на материале говоров Волго-Двинского междуречья) // Вестник Костромского государственного университета. Т. 23. Спец. выпуск. 2017. С. 28–33.
- Березович, Сурикова 2017д — *Березович Е. Л., Сурикова О. Д.* Пространственные и временные маркеры в текстах русских проклятий (на материале лексики русских народ-

- ных говоров) // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН. Вып. 12: Диалектология / Отв. ред. А. М. Молдован. М.: ИРЯ РАН, 2017. С. 137–159.
- Березович, Сурикова 2018 — *Березович Е. Л., Сурикова О. Д.* К реконструкции лексического состава проклятий: категория актора и особенности ее реализации в текстах (на материале русских народных говоров) // Вопросы языкознания. 2018. № 3. С. 89–111.
- Березович, Сурикова 2019 — *Березович Е. Л., Сурикова О. Д.* Названия болезней в русских проклятиях // Славянское и балканское языкознание: Славистика. Индоевропеистика. Культурология: К 90-летию со дня рождения В. Н. Топорова / Под ред. А. Ф. Журавлева и др. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2019. С. 111–140.
- Виноградова 2008 — *Виноградова Л. Н.* К проблеме типологии и функции магических текстов: Формулы проклятий в народной культуре // Письменность, литература и фольклор славянских народов. XIV Международный съезд славистов: Доклады российской делегации / Ред. А. М. Молдован, Л. И. Сазонова. М.: ИРЯ РАН, 2008. С. 397–411.
- Виноградова 2012 — *Виноградова Л. Н.* «Отсылка к нечистой силе» — общеславянский мотив проклятий // Заједничко у словенском фолклору: 36. радова / Уред. Љ. Раденковић. Београд: Балканолошки ин-т САНУ, 2012. С. 47–62.
- Виноградова, Седакова 2009 — *Виноградова Л. Н., Седакова И. А.* Проклятие // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М.: Междунар. отношения, 2009. С. 286–294.
- Власова 2008 — *Власова М.* Энциклопедия русских суеверий. СПб.: Азбука-классика, 2008.
- Козельская 2004 — *Козельская И. В.* Синтаксическая структура и компонентный состав диалектных устойчивых выражений со значением недоброго пожелания как отражение мировосприятия носителей говоров: Дис. ... канд. филол. наук / Орловский гос. ун-т. Орел, 2004.
- Крючкова 2014 — *Крючкова Л. Л.* Комментарий к «Словарной картотеке Г. С. Новикова-Даурского». Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2014.
- Левкиевская 2019 — *Левкиевская Е. Е.* Лесной дух // Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 4: Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи / Ред. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М.: Индрик, 2019. С. 337–356.
- Мороз 2000 — *Мороз А. Б.* «Чтоб ты лихая немочь изняла!» // Русская речь. 2000. № 1. С. 89–94.
- Мызников 2003 — *Мызников С. А.* Русские говоры Обонежья: ареально-этимологическое исследование лексики прибалтийско-финского происхождения. СПб.: Наука, 2003.
- Черепанова 1983 — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л.: Изд-во ЛГУ, 1983.
- Щербинина 2019 — *Щербинина Ю.* Злоречие: Иллюстрированная история. М.: Неолит, 2019.
- Benveniste 1959 — *Benveniste E.* Les relations de temps dans le verbe français // Bulletin de la Société de linguistique de Paris. Т. 54. Fasc. 1. 1959. 69–82.

References

- Benveniste, E. (1959). Les relations de temps dans le verbe français. *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 54(1), 69–82. (In French).
- Berezovich, E. L. (2002). Demonicheskiĭ topos v prizme russkoi narodnoi iazykovoi traditsii [Demonic space through the prism of the Russian folk language tradition]. In S. M. Tolstaia (Ed.). *Priznakovoe prostranstvo kul'tury* (pp. 103–128). Indrik. (In Russian).

- Berezovich, E. L., & Surikova, O. D. (2017a). Zlopozhelaniia v dialektnykh slovariakh russkogo iazyka: problemy leksikograficheskoi interpretatsii [Ill wishes in Russian dialect dictionaries: Issues of lexicographic interpretation]. *Izvestiia Ural'skogo federal'nogo universiteta*, Ser. 2 *Gumanitarnye nauki*, 19(4(169)), 9–21. (In Russian).
- Berezovich, E. L., & Surikova, O. D. (2017b). K rekonstruktsii leksicheskogo sostava russkikh narodnykh proklatii: obshchaia kharakteristika predikata proklatiia [Reconstructing the vocabulary of Russian popular imprecations: General characteristics of the imprecation predicate]. *Jezikoslovni zapiski*, 23(2), 67–81. (In Russian).
- Berezovich, E. L., & Surikova, O. D. (2017c). Prostranstvennye i vremennye markery v tekstakh russkikh proklatii (na materiale leksiki russkikh narodnykh govorov) [Space and time markers in the texts of Russian imprecations (with reference to the Russian dialects vocabulary)]. In A. M. Moldovan (Ed.). *Trudy Instituta russkogo iazyka im. V. V. Vinogradova RAN*, (Issue 12) *Dialektologiya* (pp. 137–159). IRIa RAN. (In Russian).
- Berezovich, E. L., & Surikova, O. D. (2017d). K semanticheskoi rekonstruktsii leksiki proklatii (na materiale govorov Volgo-Dvinskogo mezhdurech'ia) [Semantic reconstructing of the vocabulary of imprecations (based on the dialects of the Volga-Dvina interfluve)]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta*, 23 (Special Issue), 28–33. (In Russian).
- Berezovich, E. L., & Surikova, O. D. (2018). K rekonstruktsii leksicheskogo sostava proklatii: kategoriia aktora i osobennosti ee realizatsii v tekstakh (na materiale russkikh narodnykh govorov) [Reconstructing the lexicon of imprecations: The category of actor and peculiarities of its textual implementation (with special reference to Russian dialectal vocabulary)]. *Voprosy jazykoznanija*, 2018(3), 89–111. (In Russian).
- Berezovich, E. L., & Surikova, O. D. (2019). Nazvaniia boleznei v russkikh proklatiiakh [Names of diseases in Russian imprecations]. In A. F. Zhuravlev et al. (Eds.). *Slavianskoe i balkanskoe iazykoznanie: Slavistika. Indoevropeistika. Kul'turologiia: K 90-letiiu so dnia rozhdeniia V. N. Toporova* (pp. 111–140). Institut slavianovedeniia RAN. (In Russian).
- Cherepanova, O. A. (1983). *Mifologicheskaiia leksika Russkogo Severa* [Mythological vocabulary of the Russian North]. Izdatel'stvo LGU. (In Russian).
- Kozel'skaia, I. V. (2004). *Sintaksicheskaiia struktura i komponentnyi sostav dialektnykh ustoi-chivyykh vyrazhenii so znacheniem nedobrogo pozhelaniia kak otrazhenie mirovospriiatiia nositelei govorov* [The syntactic structure and component composition of dialect expressions with meaning of an unkind wish as a reflection of the worldview of dialect speakers] (Cand. Sci. (Philology) Thesis, Orel State University). (In Russian).
- Kriuchkova, L. L. (2014). *Kommentarii k "Slovarnoi kartoteke G. S. Novikova-Daurskogo"* [Commentary on the *Dictionary Card Index* of G. S. Novikov-Daursky]. Izdatel'stvo BGPU. (In Russian).
- Levkievskaiia, E. E. (2019). Lesnoi dukh [The forest spirit]. In L. N. Vinogradova, & E. E. Levkievskaiia (Eds.). *Narodnaia demonologiya Poles'ia: Publikatsii tekstov v zapisiakh 80–90-kh gg. XX veka*, (Vol. 4) *Dukhi domashnego i prirodnogo prostranstva. Nelokalizovannye personazhi* (pp. 337–356). Indrik. (In Russian).
- Moroz, A. B. (2000). "Chtob tia likhaia nemoch' izniiala!" ['May you be eaten by a cruel disease!']. *Russkaia rech'*, 2000(1), 89–94. (In Russian).
- Myznikov, S. A. (2003). *Russkie govory Obonezh'ia: areal'no-etimologicheskoe issledovanie leksiki pribaltiisko-finskogo proiskhozhdeniia* [Russian dialects of the Onega Region: An areal-etymological study of the vocabulary of Baltic-Finnish origin]. Nauka. (In Russian).
- Shcherbinina, Iu. (2019). *Zlorechie: Illiustrirovannaia istoriia* [Evil speaking: An illustrated history]. Neolit. (In Russian).
- Vinogradova, L. N. (2008). K probleme tipologii i funktsii magicheskikh tekstov: Formuly proklatii v narodnoi kul'ture [The problem of typology and functioning of magic texts: Formulas of imprecations in popular culture]. In A. M. Moldovan, & L. I. Sazonova (Eds.). *Pis'mennost', literatura i fol'klor slavianskikh narodov. XIV Mezhdunarodnyi s'ezd slavistov: Doklady rossiiskoi delegatsii* (pp. 397–411). IRIa RAN. (In Russian).

- Vinogradova, L. N. (2012). "Otsylka k nechistoi sile" — obshch斯拉vianskii motiv prokliatii ["Sending somebody to evil spirits" — a common Slavic motif of imprecations]. In L. Radenkovich (Ed.). *Zajednichko u slovenskom folkloru: Zbornik radova* (pp. 47–62). Balkanološki institut SANU. (In Russian).
- Vinogradova, L. N., & Sedakova, I. A. (2009). Proklatie [Imprecation]. In N. I. Tolstoi (Ed.). *Slavianskie drevnosti: Etnolingvističeskii slovar'* (Vol. 4, 286–294). Mezhdunarodnye otnošenii. (In Russian).
- Vlasova, M. (2008). *Entsiklopediia russkikh sueverii* [Encyclopedia of Russian superstitions]. Azbuka-klassika. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Елена Львовна Березович

доктор филологических наук,
член-корреспондент РАН
профессор, кафедра русского языка,
общего языкознания и речевой
коммуникации, Уральский федеральный
университет им. первого Президента
России Б. Н. Ельцина
Россия, 620000, Екатеринбург,
пр-т Ленина, д. 51
Тел.: +7 (343) 389-97-38
✉ berezovich@yandex.ru

Олеся Дмитриевна Сурикова

кандидат филологических наук
старший научный сотрудник, кафедра
русского языка, общего языкознания
и речевой коммуникации, Уральский
федеральный университет им. первого
Президента России Б. Н. Ельцина
Россия, 620000, Екатеринбург,
пр-т Ленина, д. 51
Тел.: +7 (343) 389-97-38
научный сотрудник, отдел диалектологии
и лингвистической географии, Институт
русского языка им. В. В. Виноградова РАН
Россия, 119019, Москва, ул. Волхонка,
д. 18/2
Тел.: +7 (495) 695-26-60
✉ surok62@mail.ru

Information about the author

Elena L. Berezovich

Dr. Sci. (Philology), Corresponding Member
of the Russian Academy of Sciences
Professor, Department of Russian
Language, General Linguistics and Verbal
Communication, Ural Federal University
named after the First President of Russia
B. N. Yeltsin
Russia, 620000, Yekaterinburg, Lenin Ave., 51
Tel.: +7 (343) 389-97-38
✉ berezovich@yandex.ru

Olesia D. Surikova

Cand. Sci. (Philology)
Senior Research Fellow, Department of
Russian Language, General Linguistics
and Verbal Communication, Ural Federal
University named after the First President
of Russia B. N. Yeltsin
Russia, 620000, Yekaterinburg, Lenin Ave., 51
Tel.: +7 (343) 389-97-38
Research Fellow, Department of Dialectology
and Linguistic Geography, V. V. Vinogradov
Russian Language Institute of the Russian
Academy of Sciences
Russia, 119019, Moscow, Volkhonka Str., 18/2
Tel.: +7 (495) 695-26-60
✉ surok62@mail.ru

Подготовка к публикации:

О. Б. Христофорова

ORCID: 0000-0001-5041-2335

✉ okhrist@yandex.ru

Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)

«БОЛЬШИЕ ПОНЯТИЯ»: КАК МЫ ИХ ИСПОЛЬЗУЕМ В СВОИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ (МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА 13 ДЕКАБРЯ 2019 г.)

Аннотация. Публикация представляет собой расшифровку (с незначительными купюрами) материалов круглого стола, состоявшегося в рамках международной конференции «“Большие теории” и “новые повороты”: траектории антропологии и фольклористики в конце XX — начале XXI века» (Москва, декабрь 2019 г.). В дискуссии, посвященной использованию базовых концептов антропологии и фольклористики в XX–XXI вв., приняли участие антропологи А. А. Панченко (ИРЛИ РАН / ЕУ СПб, Санкт-Петербург), Ж. В. Кормина (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург), Д. А. Опарин (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва), С. С. Алымов (ИЭА РАН, Москва), О. Б. Христофорова (РАНХиГС/РГГУ, Москва).

Ключевые слова: антропология, фольклористика, концепты, деконструкция, традиция, культура, этнос, сообщество, власть

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: «Большие понятия»: как мы их используем в своих исследованиях (материалы круглого стола 13 декабря 2019 г.) / Подгот. к публикации О. Б. Христофорова // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 288–314. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-288-314>.

Статья поступила в редакцию 14 апреля 2021 г.

Принято к печати 15 апреля 2021 г.

Publication prepared by:

O. B. Khristoforova

ORCID: 0000-0001-5041-2335

✉ okhrist@yandex.ru

*The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

“BIG CONCEPTS”: HOW WE USE THEM IN OUR RESEARCH (MATERIALS OF A ROUNDTABLE ON DECEMBER 13, 2019)

Abstract. We publish the transcript (with minor cuts) of materials from a roundtable held within the framework of the international conference “‘Big Theories’ and ‘New Turns’: Trajectories of Folklore Studies and Anthropology at the End of the 20th — Early 21st Century” (Moscow, December 2019). Anthropologists A. A. Panchenko (Institute of Russian Literature [Pushkinsky House] of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg / European University at St. Petersburg), Zh. V. Kormina (National Research University Higher School of Economics, St. Petersburg), D. A. Oparin (Lomonosov Moscow State University), S. S. Alymov (Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow), and O. B. Khristoforova (Russian State University for the Humanities / The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow) took part in a discussion concerning the use of basic concepts of anthropology and folklore studies in the 20th and 21st centuries.

Keywords: anthropology, folklore studies, concepts, deconstruction, tradition, culture, ethnos, community, power

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Khristoforova, O. B. (Publ. prep.) (2021). “Big concepts”: How we use them in our research (Materials of a roundtable on December 13, 2019). *Shagi / Steps*, 7(2), 288–314. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-288-314>.

Received April 14, 2021

Accepted April 15, 2021

13 декабря 2019 г. в рамках конференции «“Большие теории” и “новые повороты”»: траектории антропологии и фольклористики в конце XX — начале XXI века» состоялся круглый стол «“Большие понятия”: как мы их используем в своих исследованиях». Участниками дискуссии стали Александр Александрович Панченко (Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург / Европейский университет в Санкт-Петербурге), Жанна Владимировна Кормина (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург), Дмитрий Анатольевич Опарин (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова / Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва) и Сергей Сергеевич Алымов (Институт этнологии и антропологии РАН, Москва). Коллегам было предложено поразмышлять над тем, какова судьба базовых научных понятий фольклористики, этнологии / антропологии XIX–XX вв. (*традиция, культура, сообщество, власть, авторитет, мораль, этнос, религия* и т. п.) в современном исследовательском пространстве. Модерировала разговор Ольга Борисовна Христофорова (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ / Российский государственный гуманитарный университет, Москва). В дискуссии приняли участие и слушатели конференции, своими вопросами задававшие новые направления разговора и затронувшие новые проблемы. Далее мы приводим расшифровку материалов круглого стола (с незначительными купюрами).

О. Б. Христофорова: Сейчас у нас должен быть заключительный аккорд сегодняшнего дня, который так ударно начался. Мы занимались переключкой разных идей, имен, разных поворотов. Наверное, мы даже немножко заблудились в разных поворотах и сейчас выкруливаем на какое-то общее понимание. И сейчас я бы хотела объявить наш круглый стол, который задумывался как попытка поговорить о больших понятиях — о тех не всегда рефлекслируемых концептах, которые фигурируют в нашей деятельности. Это, собственно, часть нашего общего языка, но такой уж ли он общий, всегда ли мы говорим об одном и том же, употребляя те или иные концепты и понятия? Как нам с ними быть, стоит ли думать об их употреблении, стоит ли от чего-то отказываться или нет? Или это часть такого метафорического языка, который предполагает наше видение реальности? Какова тогда эта реальность, одинакова ли она для нас всех или у нас разные, так сказать, онтологии? В общем, самая общая повестка, которая необязательно исчерпывается указанными проблемами. Мы выстроим, наверное, наш разговор так: каждый из коллег скажет несколько слов, задаст какой-то ракурс, а потом мы устроим живую общую беседу, в которой я предлагаю всем участвовать — как задавая вопросы, так и что-то комментируя и высказывая свою точку зрения. Тогда, Александр, начнем с вас.

А. А. Панченко: Я постараюсь быть краток и, кроме того, надеюсь, что формат круглого стола не требует особой фундированности — можно более свободно говорить о том, что мне представляется важным, не обсуждая какие-то особенно конкретные работы, хотя я чуть-чуть и об этом скажу. Поскольку больших понятий у нас нет-нет, да и обнаруживается, и понятно, что обо всех за десять минут, допустим, не скажешь, то я решил про «традицию», поскольку это одно из ключевых понятий и для антропологии, и для фольклористики, и для других дисциплин. Это, с одной стороны, очень мистифицированное понятие, с другой стороны, представляющее некоторую проблему. Во-первых, проблема состоит в том,

что у нас иногда возникает иллюзия гипертрадиционности тех или иных культур или обществ, хотя, если мы непредвзято посмотрим на исторический материал, то увидим, что традиция постоянно соседствует с инновацией, что никакого гиперконсерватизма мы на самом деле нигде не наблюдаем. Но, так или иначе, все-таки что-то мы понимаем под традицией, и с этим что-то надо делать. И у нас в принципе есть несколько вариантов того, как мы можем понимать традицию. Мы можем понимать ее как какой-то более или менее долгосрочный процесс передачи культурного материала во времени, из поколения в поколение. В самом широком смысле слова это нормы, ценностные модели, технологии, экономические отношения, нарративы... Второй вариант, с которым мы можем иметь дело, это не процессы — это те специфические коммуникативные ситуации, которые, скажем так, подразумевают консервацию того же самого культурного материала. То есть нужно поступать именно так, эту историю нужно рассказывать именно так, и так далее. И третий вариант, с которым мы имеем дело скорее в культуре Нового и даже Новейшего времени, это такая идеология исторической, этнической или национальной идентичности. Это, с одной стороны, то, что некогда было названо изобретением традиции, с другой стороны, это как раз такая характерная для антропологии и фольклористики, по крайней мере XIX и XX веков, мистификация традиционности, разграничение обществ на традиционные и современные или какие-то еще. Это современный традиционализм. И применительно к этой последней идее нужно, конечно, иметь в виду, что мы здесь стоим перед своего рода дилеммой эмического и этического, потому что в нашем обществе традиция концептуализируется и идеологизируется, но вообще-то есть, разумеется, масса обществ, где аналогичного концепта просто нет, но есть какое-то представление о том, что что-то надо каким-то образом консервировать, скажем так, или я не знаю, как это назвать. И интересно посмотреть: а вообще можно ли найти еще какие-то эмические концепты, которые похожи на то, что мы понимаем под традицией? При этом надо сказать, что сама идея изобретения традиции уже давно подвергается довольно существенной критике. В частности, у Маршалла Салинса, поскольку изобретенные традиции очень часто работают ровно так же, как и неизобретенные¹. И, собственно говоря, мы просто здесь наблюдаем какой-то новый виток идеологической борьбы за аутентичность. С другой стороны, существует критика как раз разграничения традиционных и современных обществ, потому что оказывается, что, опять-таки, процессы инновативные и процессы, наоборот, воспроизведения каких-то паттернов есть в равной степени и где-нибудь на Тробрианских островах во времена Малиновского, и в нашем обществе. Так что принципиальной разницы нет. Кроме того, еще, вероятно, стоит отличать собственно традицию и легитимацию каких-то властных или специальных полномочий — это не одно и то же. На самом деле в антропологии с теорией традиции большие проблемы, и она заслуживает какого-то развития. И тут я просто укажу на пару подходов. С одной стороны, мне кажется, что хорошей формой проблематизации оказалась ранняя, первая книжка Паскаля Буайе — еще до того, как он придумал свою теорию религии, свое объяснение религии. Это книжка, которая называется «Tradition as Truth and Communication», «Традиция как истина и коммуникация»². Он там говорит о том, что речь должна идти, собственно, о коммуникативных актах, об особом типе коммуникации, который ориентирует человека или группу на запоминание и повторение определенных вещей. И он задает вопрос: а какие психологические

¹ См.: [Sahlins 1999]. Здесь и далее примечания публикатора.

² См.: [Boyer 1990].

механизмы здесь работают? И один из факторов, которые обеспечивают психологию повторяемости, — это своего рода претензии на истину. Речь идет о том, что так должно быть, такова реальность. Причем это не самоочевидные вещи, то есть когда мы говорим, что соль белая, тут, в общем-то, и нет претензии на истину. Это какой-то другой тип претензии на истину, который все равно нам говорит: такова реальность, вот она, истинная реальность. И, соответственно, тут мы должны задаваться вопросом, какими еще средствами этот эффект может достигаться, мы должны заниматься этнографией такого рода коммуникативных ситуаций. Другой подход, который, может быть, отчасти тоже можно расположить и в этом поле, но он все-таки отличается, связан с широко понимаемой теорией мемов: то, что мы называем традицией, имеет какую-то особую мнемоническую, психологическую привлекательность, то есть когда речь идет о чем-то, что мы называем вирусами сознания, культурной эпидемиологией и так далее. И в данном случае такое эволюционное, что ли, понятие, или статичное понятие о традиции немножко смещается в сторону диффузионизма. То есть речь идет о, так сказать, долгосрочной моде, но в то же время — о том, что какие-то вещи распространяются от группы к группе, от сообщества к сообществу... И, наконец, вопрос, о котором тоже, мне кажется, стоит думать, когда мы говорим о нашем обществе или об обществах Нового времени, — как вообще какие-то социальные трансформации влияют на появление, развитие, социальные функции этой идеологии традиционности, идеи аутентичности? Как, например, современный традиционализм сочетается с коммуникативными ситуациями воспроизведения каких-то конкретных форм культурного материала, с которыми, как мне кажется, мы должны иметь дело. Вот, собственно, и все, что я хотел сказать.

О. Б. Христофорова: Кто-то хочет выступить в пандан?

Реплика из зала: У меня есть вопрос. Могу ли уточнить, если я правильно понял, вы во второй части своего выступления назвали три теории традиции, да? Это Паскаль Буайе, теория мемов, третью я не ухватил.

А. А. Панченко: Третья — это не теория, это необходимость развить идею изобретения традиции и идеологии традиционности, как-то ее переформулировать, к чему нас призывал в том числе и Салинс, да. Это скорее та проблема, с которой мы сталкиваемся, когда мы говорим о том, что традиция — это есть идеология на самом деле.

Реплика из зала (продолжение): Угу. И мой вопрос такой: а как вы понимаете то, что такое теория? Я имею в виду в относительно простом смысле. Есть ли такое понимание слова «теория» в данном ключе, которое не требует отдельной лекции, больших ссылок, можете прокомментировать?

А. А. Панченко: Это некоторая общая модель, которая будет хорошо применима к обществам разных эпох и разных типов. Вот что я в данном случае имел в виду под теорией.

Реплика из зала: То есть это некоторое обобщение и генерализация довольно общая, да?

А. А. Панченко: Да, да, ну и, может быть, попытка, как сегодня [Ю. Е.] Березкин с утра выразился, понять, как это устроено³.

³ Речь идет о докладе Ю. Е. Березкина «Современная культурная антропология: историческая проблематика vs. case studies», прочитанном на конференции «Большие теории...» (см. обзор конференции в этом номере журнала).

Реплика из зала (продолжение): И в этом ключе — соответственно, какую проблему нужно понять? Собственно, а что непонятного в области традиции? Ну, того, что вы под этим понятием...

А. А. Панченко: Непонятно, почему какой-то конкретный культурный материал консервируется, а какой-то — нет. Почему воспроизводится без изменений, и это почему-то оказывается важным, при этом вообще может не рефлексироваться особенно. И попытка понять, какие типы коммуникативных ситуаций или социальных взаимодействий именно эту передачу или эту консервацию обеспечивают — чем они отличаются от всех остальных, в каких случаях происходит коммуникация как традиция или традиция как коммуникация.

Реплика из зала (А. Л. Топорков): Александр, если я верно понял, то вы традицию прежде всего связываете с идеей преемственности и воспроизводимости.

А. А. Панченко: Да.

Реплика из зала (А. Л. Топорков): Вот если существует традиция, в которой, например, регулярно происходят кардинальные перестройки либо революции, и традиция кардинально изменяется, как бы вы интерпретировали? То есть традиция, помимо преемственности и воспроизводимости, включает ли в себя некие элементы динамики, необходимость внутренней перестройки, ответ на внешние вызовы, et cetera?

А. А. Панченко: Если это обсуждать, нужно исходить из понимания традиции как долгосрочного социального процесса, межпоколенческого, в общем, процесса. Мне оно просто не очень нравится, потому что в результате мы как раз и сталкиваемся с тем, что традиция кардинально перестраивается, а тогда это традиция уже или не традиция? Мне кажется, что подход к традиции как к коммуникативному акту просто интереснее.

Реплика из зала (А. Л. Топорков): А вот как вам кажется, если касаться проблематики, которую мы сегодня обсуждаем, вот синхронистический подход, когда некая традиция дана нам эмпирически, и подход диахронический, то есть когда мы хотим понять, как традиция, которую мы наблюдаем, стала такой, какую мы наблюдаем. Вот в каком они соотношении друг с другом, по-вашему, находятся в антропологии, в фольклористике? То есть это альтернативные подходы или взаимодополняющие?

А. А. Панченко: Ну, опять-таки, синхронный подход скорее нас ориентирует на типологию коммуникативных актов, то есть мы наблюдаем, что вот сейчас в каком-то относительно коротком хронологическом промежутке — потому что синхронность все равно подразумевает какую-то микроисторию, как мне кажется, — существуют определенные типы коммуникативных актов, которые как бы ориентируют на повторяемость тех или иных вещей, нарративов и так далее. Существуют, могут существовать какие-то мотивировки и рефлексия, а может, и нет. А диахронное понимание — это, опять-таки, традиция как некоторый долгосрочный процесс, и... Я говорю, что это довольно странная вещь. Но если уж вспоминать, например, структурно-семиотический подход... Вот если говорить как раз о [Вяч. Вс.] Иванове и [В. Н.] Топорове, то они интересным образом смешали синхронию и диахронию. У них получается, что это как бы некая вневременная вещь, у них у самих попадается термин «панхрония» — то есть это, видимо, и синхронное, и диахронное, ну, это вечность некоторая.

Вопрос из зала (А. Л. Топорков): У вас, наверное, своя точка зрения какая-то есть — все-таки это альтернативные подходы или взаимодополняющие, по-вашему?

А. А. Панченко: Альтернативные.

О. Б. Христофорова: Тут, наверное, еще одно соображение может быть. Когда термин, понятие, концепт «традиция» выходит за рамки академического курса, становится политическим инструментом, и его используют люди для того, чтобы конструировать какие-то свои внутренние истории, как вот с этим быть, как к этому относиться? Только изучать и наблюдать или же принимать активное участие в этом процессе с той или иной стороны? Вот не так давно у меня был разговор с одной ученой-фольклористкой, которая очень печалилась по поводу того, что делается в популярных программах на телевидении и вообще в СМИ с традиционной русской культурой, — как странно они ее преподносят, как странно они ее видят, совершенно неправильно они о ней говорят. И вот этот сам вопрос неправильности тоже, как кажется, должен быть поставлен под некоторое сомнение: почему мы считаем, что то, что делает сейчас массовая культура и конкретно какие-то средства массовой информации, с тем, что они называют традицией (или с тем, что называют традицией фольклористы или антропологи), плохо? Почему мы должны болеть душой за нарушение правильности традиции?

А. А. Панченко: На самом деле тут вопрос в том, что первично, а что вторично, поскольку вообще-то мы можем исходить из того, что концепт «традиция» сначала был если не политическим, то по крайней мере идеологическим инструментом и только потом стал академическим инструментом... То есть различить политику, идеологию и академическую методологию очень часто бывает сложно. И, может быть, такой подход к традиции, который демонстрирует эта упоминаемая фольклористка, нам вообще уже не очень интересно обсуждать, потому что, собственно говоря, то, как она видит традиционную русскую культуру, тоже укладывается в понятие изобретенной традиции... это понятие уже не работающее. Оно когда-то казалось важным, сейчас оно, в общем, вполне себе скомпрометировано.

Д. А. Опарин: Мне кажется, интереснее тут смотреть на это как на традицию обличения неправильного отношения к традиции. Это тоже своеобразная традиция, да, эта вот риторика — что нельзя так показывать русскую традиционную культуру, что бы ни понималось под этим понятием. То есть традиция обличения — гигантская традиция, традиция «похорон традиции» — тоже большая традиция...

Реплика из зала (А. Л. Топорков): Я в полемике с Александром Александровичем [Панченко]. Мне кажется, что диахронический подход и синхронический все-таки рационально рассматривать как взаимно дополнительные, и особенно в таких дисциплинах, как, например, фольклористика, наверное, культурная и социальная антропология тоже, хотя я меньше о них знаю. Тут в фольклористике, например, по крайней мере в нашей отечественной фольклористике, которая имеет дело с традициями, как бы имеющими некие современные сакральные формы, с одной стороны, и, с другой стороны, все-таки отраженными в научных записях последних 150 лет, а до этого — в записях стихийной фольклористики, в принципе целый ряд форм, жанров вообще вполне с XVII века доступны для изучения. И в этом смысле, когда мы сочетаем, например... Ну, вот я заговорами много занимаюсь и могу сказать про этот материал. То есть когда мы можем, с одной стороны, изучить заговоры некоторые на протяжении 400 лет, посмотреть, как они меняются, какая у них история, — это вовсе не линейная эволюция, там гораздо более сложные процессы, а с другой стороны, мы можем посмотреть, как те же или аналогичные заговоры реально исполняются, записать их на видео, аудио, проанализировать их именно не как записанные тексты, а как тексты в реальном живом исполнении. Вот сопоставление этих двух подходов — условно говоря,

диахронического или исторического, процессуального, предполагающего изучение истории, и синхронистического, предполагающего изучение реального функционирования, — их взаимодополнительность дает совершенно новые возможности для изучения этого материала.

А. А. Панченко: Для изучения материала такие подходы, разумеется, дают довольно много возможностей — это правильно, кто же с этим спорит. Но вот что касается именно концептуального аппарата, тут, мне кажется, есть противоречие. Этот диахронический, или исторический, подход — то, что вы предлагаете называть традицией, — это, собственно, с одной стороны, опять эссенциализация этого концепта, а с другой стороны, если там достаточно изменений, достаточно разнообразная типология передачи одного и того же устойчивого формульного текста во времени, то не надо тогда это вообще называть традицией. Давайте мы посмотрим, если у нас есть такие возможности, если у нас есть такие источники, за счет чего в разные эпохи обеспечивалась передача, за счет каких коммуникативных и медиальных средств обеспечивалось сохранение или, наоборот, трансформация конкретного формульного текста, как, например, заклинательный текст. И когда мы говорим о медиа, коммуникации, риторике и возможном когнитивном или психологическом эффекте, вот тут мы можем как-то все-таки концептуализировать понятие традиции более или менее интересно. А говорить о традиции как о процессе — это все равно некая форма мистификации самого термина.

О. Б. Христофорова: Спасибо. Тогда мы передаем микрофон следующему выступающему.

Ж. В. Кормина: Слушая начало нашего круглого стола, я поняла, чем принципиально отличается фольклористика от антропологии. Наверное, этих отличий много, но одно из них я как-то вдруг ощутила, и, видимо, весь этот разговор уже полезен для меня лично. Оно состоит в том, что понятие традиции в актуальной антропологии просто не является рабочим аналитическим понятием. Оно может быть тем понятием, с которым живут люди, которых мы изучаем, — традиционалисты, националисты и прочие такие вот ребята. Но в качестве рабочего концептуального понятия — нет. Но я собиралась выступить совершенно на другую тему. Я хотела говорить о том, как, по крайней мере насколько я себе представляю в основном по англоязычной антропологической литературе, в антропологии строится сама концептуализация. Естественно, есть какие-то базовые исходные позиции, которые разделяют, как я понимаю, все люди, которые так или иначе принадлежат к этому цеху, и наверняка большинство тех, кто присутствует здесь, тоже эти позиции разделяет. Первая позиция восходит к тому, что упомянутый сегодня утром Юрием Евгеньевичем Березкиным Боас назвал историческим партикуляризмом, который, попросту говоря, означает, что у каждой культуры есть свои собственные исторические границы, собственный путь развития, который с другими культурами не вполне сравним. У каждой культуры свой собственный язык, собственные метафоры, в которых она себя выражает. Боас так и говорил. И для антропологов, начиная с того самого времени, еще с конца XIX века, всегда, когда они говорят про ту культуру... как поаккуратнее-то выразиться... ту локацию, которой они занимаются, они всегда имеют в виду по крайней мере два измерения этой локации: это измерение темпоральности, они говорят про время — очень дюркгеймиански — и говорят про пространство. Обязательно у всех будут представления о времени и пространстве (и много еще о чем будет, конечно, — о личности, об отношениях, о власти). Вот эти вот какие-то базовые координаты, они все время учитываются, и про них все время говорят — про темпоральность и

разрывы темпоральности, про темпоральности случая, про темпоральность предметности и так далее, с пространствами это тоже очень интересно работает. Это такая базовая вещь. Другая базовая вещь, с которой мы все сталкиваемся, потому что мы все с вами интеллектуалы, читаем книжки, нон-фикшн и прочее... Есть интеллектуальный опыт. И наверняка все из нас читали [Б.] Латура в каком-то варианте, читали [М.] Фуко в большей или меньшей степени и большую традицию интеллектуальную, которая связана с этими авторами. Мы можем не ссылаться ни на Латура, ни на Фуко прямым образом, но для многих из нас, для меня по крайней мере, они присутствуют — как те, на кого ссылаются те, кого я читаю. Но в действительности чем занимается антрополог в поле — он приезжает туда, приходит, учит местный язык — язык естественный, то есть чужой язык в прямом смысле или язык ограниченной группы, — и дальше он пытается понять, как там все устроено. Потому что очень важное понятие для антрополога — это понятие «холизм». Которое можно критиковать... То есть идея в том, что культура тотальная, и ты можешь понять какую-то формулу культуры. Я чуть-чуть, конечно, утрирую, чуть упрощаю, но более-менее так, да — что можно как-то эту культуру описать из собственных терминов. Про это писал [К.] Гирц и не только Гирц — как это описать, что с этим можно делать. Что с этим в реальности делают антропологи? Они, конечно, имеют в виду время и пространство, но на самом деле что их интересует, по крайней мере по той литературе, которую знаю я: их интересует устройство власти... Фуко — пример, да? Как устроена система подчинения, как устроена система неравенства. Антропологи говорят: когда вы видите такое общество, в котором все равны, это означает: система неравенства устроена там особенно изысканным образом. И, видимо, так оно и существует — я могу привести много примеров, но не стану сейчас этого делать. И сейчас я перехожу к следующему. Значит, мы приходим в поле, вот мы работаем с нашими информантами, вот мы понимаем, так сказать, что в этой культуре самые такие пульсирующие вещи. Вот, как я сегодня уже говорила, когда мы обсуждали выступление Безрезкина, исследование евангелического христианства, миссионерского христианства 1990–2000-х годов, которое имеется сейчас в большом количестве книг, оно случилось не потому, что люди поехали в Африку, например, или в Новую Гвинею изучать христианство — они стали изучать локальную культуру и обнаружили, что это то, чем она живет. Там «прими Христа в свое сердце»... Происходит превращение глобального христианства в какие-то локальные варианты, очень интересно получается, синтетические какие-то вещи. И поэтому этим людям пришлось заниматься этим самым христианством — не потому, что они старались его изучать, они пытались понять, как устроена эта культура сейчас. Что происходит дальше? Дальше антрополог пытается выяснить какие-то базовые, как ему кажется, концепты, вокруг которых строятся главные переживания культуры, может быть, ее какая-то социальная иерархия — открытая, а еще интереснее — она бывает скрытая. Вокруг чего строится главный нерв, главное переживание этого общества. И там у кого что; естественно, что этот самый главный нерв, переживание, то, как мы это видим, — все зависит от того, какие мы. Я не буду про это говорить, про постколониальную критику — все понятно; как сказала недавно одна умная историк, половина книжки любого антрополога — это извинения за то, «почему я этим занимаюсь». Да, очень стыдно, и вообще все неправильно, и я, конечно, никогда до конца не пойму, и все такое прочее. Но на самом деле это инструмент, поскольку мы изучаем наше поле при помощи только нас самих — нашего собственного тела, переживаний, нашей идентичности и сравнения себя с другими — понятно, что мы должны все время все это подстраивать, настраивать, бо-

яться этих самых неточностей, иначе это будет только литература и никакая не наука. И сейчас я расскажу буквально в течение пары минут, что мне как антропологу удастся и не удастся в этом собственном поле. Я работаю с религиозными сообществами. У меня был опыт вместе с Сашей [А. А. Панченко] работы в сообществах как раз харизматических христиан. Это было очень-очень интересно, потому что было очень непохоже на православных, которых я знаю гораздо лучше, оно помогло мне понять православных гораздо лучше. И я работаю с такими православными, которые в храмы не ходят, но все равно православные, которые ездят в паломничества, например. И вот когда я с ними ездила и с ними разговаривала, когда я читала то, что они читают, читала, что они пишут (что вообще самая неприятная, может быть, часть этой работы всей), — я поняла, что какие-то очень важные концепты для тех паломников, с которыми я работала, их внутренние концепты строятся вокруг понятия простоты и чистоты. Вот просто — зачем ты едешь в паломничество, и дальше — что ты там делаешь — это все связано с попыткой найти такое место, где все чисто и все просто. Дальше начинается перевод на наш язык, на наш научный язык. И дальше мы говорим про организацию, про аутентичность, про асимметрию города и деревни или еще чего-нибудь там. И что самое интересное для меня здесь — все эти люди говорили о темпоральности, странной темпоральности, когда они живут каждый день обыкновенной жизнью, в городах, где они находятся... необязательно в городах — могут и в селах, но все равно настоящая религия будет в каком-нибудь другом селе. Нужно куда-нибудь в болота или в другой город уехать — уехать далеко от места, где ты постоянно живешь. И темпоральность, где нет истории. Вот они едут в какое-то место, где есть сакральное — то, как они рассказывают про сакральное... про сакральное, если говорить языком теологии, они говорить не умеют и не желают. Это то, где нет истории, то, где аисторично. Они едут в намоленное место — не то, где долгие века собирались молитвы, значит, предков, а то место, которое не меняется по своей сути. Вот с этим я отсюда вынырнула и дальше стала думать про Фуко, Латура и прочих других товарищей. И второй проект, которым я сейчас занимаюсь, — я занимаюсь сейчас людьми, которые искали и нашли останки Романовых в Екатеринбурге. Это такие очень интересные ребята, мужчины в основном. Я не буду про них говорить, чуть-чуть завтра, может быть, скажу, но это совершенно отдельная тема. Я туда приехала за одним, а они говорят совершенно другие вещи. Они все время говорят про правду, которой они хотят добиться. На самом деле это связано с тем, что РПЦ не признала останки. И эти люди, говоря про правду, говорят не только про эти останки — они говорят про отношения между гражданином и государством, они говорят опять же про ту самую темпоральность, про разрывы преемственности между государствами, в которых каждый из них уже прожил с 90-х годов, когда они вошли во взрослый возраст, и до сегодняшнего времени. Да, говоря про правду, они говорят тоже про какую-то аутентичность — про это сейчас не буду говорить. И про еще одно очень важное понятие, с которым я там сталкиваюсь, я буду говорить завтра подробнее — это понятие греха и покаяния, но не индивидуальных греха и покаяния, а греха и покаяния как коллективного мероприятия, или коллективного страдания, или коллективной вины. И мы здесь видим как раз то, что сегодня назвала Света [С. Г. Тамбовцева]⁴ — такой *subaltern public*. То есть мы видим людей, которые, как и с безмолвствующим большинством

⁴ Речь о докладе С. Г. Тамбовцевой «“Альтернативная наука” в свете постколониального поворота», прочитанном на конференции «Большие теории...» (см. обзор конференции в этом номере журнала).

или меньшинством, хотя у них есть доступ к соцсетям, прочим вещам, но они все равно не участвуют ни в создании истории, ни в создании политики, они невидимы и не слышны. Это очень интересная тема, на которую наводят меня их разговоры про непризнание очевидности, непризнание очевидной правды. И, естественно, я здесь выхожу на разговор про мораль, про антропологию морали, которая, честно говоря, тема не такая уж и интересная, потому что про это написано не так интересно. Но вот дальше это уже мои проблемы, с кем из моих коллег я могу говорить по поводу тех концептов, которые я выудила, с которыми я вынырнула из своего поля.

О. Б. Христофорова: Спасибо. Есть ли какие-то комментарии?

А. А. Панченко: Я тоже старался побольше прочитать про антропологию морали, и, в общем, я совершенно солидарен с тем, что почему-то это не очень интересно, иногда даже совсем не интересно. И меня всегда занимал вопрос, почему это так. И у меня создается впечатление, что, собственно, не сделано того, что надо было сделать, то есть какую-то более-менее отстраненную этнографию морали, ну, неважно где, потому что очень часто те, кто пишут про антропологию морали, исходят сразу из каких-то базовых интеллектуальных схем, будь то там Аристотель или Фуко, но все равно у них есть представление о том, что такое мораль, заранее. И, наверное, было бы как раз интересно, говоря о концептуализации, попытаться как-то на это по-другому посмотреть именно этнографически.

Ж. В. Кормина: Я с тобой согласна, что антропология морали — это скучнейшая вещь, потому что вообще мораль довольно скучна, потому что она нормативна. Антропология принципиально ненормативна — мы не знаем, что будет в результате, мы не знаем, что на самом деле хорошо, в этом история, да. И мы исходим из того, что в сообществах, с которыми мы работаем, будут конкурирующие представления о правильном. Поэтому я сказала, что меня в принципе не удовлетворяет то, что было сделано.

А. А. Панченко: Да, к тому же еще будут практики морали и репрезентации морали, будут декларации того, что правильно и неправильно, и будут какие-то другие скрытые слои, где люди считают, что это правильно, это неправильно, какие-то ситуативные решения, какой-то выбор и так далее. Но это заслуживает этнографического исследования.

Реплика из зала (М.-В. В. Моррис): Вот у меня тоже по поводу того, что сейчас было сказано про антропологию морали. А нельзя ли на это посмотреть с той точки зрения, что это не скучно, и это очень интересно и очень завораживающе — именно за счет того, что мораль, по сути дела, тоже, как мне представляется, ненормативна, потому что в любой системе все равно будут взаимоисключающие параграфы, и, чтобы себя сохранить, локальная конкретная система все равно будет как-то пытаться их обойти, но оперируя теми средствами, которые на текущий момент вот на этой диахронической линейке для нее имманентны. И вот смотреть, как это все раскладывается, будь то на бинарные оппозиции, которые под этим подо всем сидят, или как просто оно выкручивается, чтобы самосохраняться хотя бы внешне и отвечать на те вызовы, которые, в сущности, сидят как раз в этих взаимоисключающих параграфах, мне кажется, это может быть безумно интересно, наоборот.

Ж. В. Кормина: Вы отлично говорите, да. Вот видите, какая штука — антропология зла, она гораздо любопытнее антропологии добра. Вот так уж получается.

Реплика из зала (М.-В. В. Моррис): А добро же, оно тоже разное. Например...

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Пойдите, это же все категории морали, то, о чем вы говорите.

Ж. В. Кормина: Я знаю, да.

Реплика из зала (М.-В. В. Моррис): Просто добро тоже бывает разное. Прелесть добра в том, что для кого-то оно всегда оказывается злом. У нас была конференция, вот закончилась, в Институте этнологии и антропологии РАН. У меня там, например, был доклад про современную Ирландскую республиканскую армию, которая диссиденты, которая вообще для всех остальных — безусловное зло на сто процентов, при этом сами они себя видят как безусловное добро, и часть людей тоже их воспринимают как безусловное добро, которые в них [в ИРА] в итоге и вступают. Вот, казалось бы, кто тут добро, кто зло? Потому что у каждой стороны есть свое обоснование, почему они lawful good, а их оппонентов надо расстрелять. И смотреть, как это все переходит одно в другое, как это рационализируется в разных, так сказать, сегментах комьюнити, — мне кажется, в этом как раз же и прелесть, что мы не знаем, как выглядит конкретное добро.

Реплика из зала (Н. В. Крюкова): Я просто немножко скажу в защиту антропологии морали, потому что этой темой заниматься приходится в Центре социальной антропологии РГГУ. Вы знаете, я с вами согласна, с одной стороны, а с другой стороны, вот сейчас, например, эволюционная психология, этология предлагают говорить о желаемом, они предлагают говорить об антропологии желаемого. И это немножко нас уводит от этой вот заранее известной концептуальности, потому что... ну, в частности, вот мы со студентами в рамках этого курса, хотя это, в общем, немножко отдельная дисциплина, читаем Франса де Ваала⁵, который на примере изучения групп приматов говорит о том, что у этих сообществ есть вот то самое желаемое, даже на уровне наших родственников. И это немножко дает другую перспективу. И тут как раз можно говорить, собственно, о том, что является в данном конкретном сообществе желаемым, какая у него аксиоматика, чего они хотят и что они считают хорошей жизнью.

Реплика из зала: Я, правда, не про антропологию морали. Я не уверен, что я сумел уловить все движения пера, которыми вы очерчивали вашу позицию, но если я правильно понял, она выглядит примерно так: антропологи занимаются схватыванием самого важного в некоторых культурах. То есть они куда-то приезжают, там что-то происходит, они это пытаются осмыслить и как нечто целое — вот тут появляется слово «хολизм» — увязать и выразить в некоторых вербальных формах. Если я верно вас понял, то мой вопрос такой: понимаете ли вы как-то еще слово «культура»? То есть как его следует эксплицировать, что такое культура, что схватывается? Можно ли подобрать какие-то синонимы или что-то в этом роде, необязательно определения, но просто чтобы... give an impression, чтобы как-то стало чуть-чуть понятнее.

Ж. В. Кормина: Ну, послушайте, что такое культура...

Реплика из зала: Буквально — что вы исследуете? Это вопрос же такого... То есть что является предметом исследования антрополога?

А. А. Панченко: Ну, ты же, как я понимаю, за суперорганическое понятие культуры все-таки слегка держисься.

Ж. В. Кормина: На самом деле, говоря слово «культура», я не имею в виду семиотическую систему и какие-то более такие конкретные вещи. Говоря о культуре, я просто пытаюсь ограничить... Я вам могу привести серию синонимов — сообщество пускай будет, это, может быть, будет лучше.

⁵ Нидерландский приматолог и этолог, автор книг в области эволюционной биологии, в частности: [de Waal 1982; 1996; de Waal, Tyack 2003].

Реплика из зала: А что такое сообщество? Вопрос же останется. Но мне уже стало понятнее.

Ж. В. Кормина: Когда мы говорим «сообщество», мы говорим о том, что сообщество — это такой коллектив людей, который осознает свои границы. Вот так.

Д. А. Опарин: Вы проговорили, мне кажется, очень важный момент только что — о том, что очень часто работа антрополога строится на понимании того, что такое власть в данном сообществе и что такое власть и неравенство. И на самом деле большая часть антропологических исследований — это о власти в самом широком представлении — не о политической власти, а вот об этом...

Ж. В. Кормина: В фукианском варианте, да...

Д. А. Опарин: ...выстраивании вот этой иерархии, как все устроено. Структура — это и есть власть в некоторой степени, и эгалитарность-неэгалитарность некоторых неэгалитарных обществ. Да, и вот понять, почему это общество неэгалитарное и в какой форме оно неэгалитарное, это и есть в некоторой степени и культура, и не культура...

Реплика из зала: Я не понимаю, почему здесь используется слово «власть»...

Д. А. Опарин: Именно власть, я думаю.

Реплика из зала: Да-да, я понимаю. Здесь я бы поспорил.

Д. А. Опарин: Власть в самом широком понимании этого слова.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): А я бы вот тоже поспорил, да. И это важная вещь. Ну, понимаете, если вы ставите на первое место власть, значит, мы считаем, что большинство людей в тех сообществах, которые мы изучаем, и действуют, исходя из этого, — что это важно. Но не все действуют, исходя из того, что это важно.

Д. А. Опарин: Это важно для понимания структуры.

Реплика из зала: Коллеги, получается, что мы все сводим к пониманию социальной культуры через власть. Есть же и другие моменты...

Д. А. Опарин: Нет, не значит, что это главное, просто...

Ж. В. Кормина: Нет, послушайте — почему структура-то, нет-нет-нет. Когда мы говорим про власть, когда Фуко говорит про власть, он не говорит про структуру — он говорит про дисциплину, как эта дисциплина устроена: при помощи каких дискурсивных способов, при помощи каких практик поддерживается дисциплина в сообществе. Когда мы говорим про власть, мы говорим не только про неравенство — мы говорим про то, как создает дисциплину конкретный специфический субъект этой культуры. Отдельная совершенно литература на эту тему существует. И я не считаю, что только про власть. Но просто всегда, когда я попадаю, не знаю, я начинала как антрополог, который находился под воздействием Тёрнера, Мэри Дуглас, семиотической школы, Альберта Кашфулловича Байбурина, понятно. И вот я еду в паломничество с паломниками. И я думаю: ну, а что с паломниками — все понятно: структуры нет, все равны, все нормально. И вдруг оказывается, что да нет! Что, с одной стороны, структуры нет, и люди там не делают чего-то, они не хотят стать группой — они делают массу усилий, чтобы не стать группой, чтобы не вступить в отношения реципрокности, по крайней мере, такие мои наблюдения. Но, с другой стороны, внутри этих 30–40 человек, конечно, образуется сложная система авторитетов, там еще чего-то. Поэтому я въехала в поле, так сказать, антропологом одного типа, выехала — другого и с другими совершенно собеседниками своими академическими.

Д. А. Опарин: Это рельефность — ты всегда исследуешь рельефность.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Да. И это не всегда власть.

Д. А. Опарин: Почему не власть? Это и есть власть.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Я вот как биолог хочу сказать. Смотрите, какая вещь. В биологии есть такие стратегии, как паразитизм, комменсализм, аменсализм, всякие сожительства — это не всегда власть, это просто какие-то отношения, не властные, а отношения либо выгодные, либо паразитарные, либо... Но это не означает... Это не сводимо к подчинению.

Ж. В. Кормина: Ну, хорошо, давайте, чтобы с властью закончить, я, наверное, так скажу. Дело не в том, что мы видим обязательно в сообществах, как устроена власть. Вот эта большая литература, в которой обсуждается власть и неравенство, она накладывает отпечаток на то, как мы думаем об обществах, с которыми мы работаем. Это очень важно. Вся постколониальная критика — о неравенстве, она исходит из того, что мы говорим: ой-ой-ой-ой-ой-ой, а ведь мы изучали тех, кого мы на самом деле лишали языка, правда? То есть они не могли про себя говорить, и теперь мы не будем позволять себе больше такой асимметрии. Мы исходили из асимметричности обществ. В принципе, даже когда мы говорим о том, что есть парламент вещей, это тоже в каком-то смысле продолжение деконструкции неравенства. Мы говорим: ну что, микробы — они тоже имеют право, деревья — да они тоже говорят, не только их нельзя рубить, а у них, возможно, есть своя онтология (во что лично я не верю, на всякий случай, как бы for the record, окей, чтобы вот не подумали). Так что нет, не то что мы хотим видеть только власть — я говорю, что это влияет на нас, на то, как мы думаем о нашем поле.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Ну, вот признание агентов или акторов и признание властных отношений — это, в общем-то, разные шаги, мне кажется.

Реплика из зала: Я предлагаю выйти из предметной области, из дискуссии о предмете к более общему пафосу о том, чем занимаются антропологи, отсылая к конференции молодых ученых, которая была в Институте этнологии и антропологии. В своем выступлении [В. С.] Вахштайн предложил⁶ хорошее, такое любопытное, продуктивное различие между тем, чем занимаются социологи и антропологи, из чего следовало, что социологи занимаются скорее дедуктивной наукой — в том плане, что они идут от теории, проверяют теорию на каком-то материале, то есть строят модель чего-то и едут в поле проверить, по модели или не по модели, и лишь постольку им интересно это поле, чтобы оно подтвердило или опровергло их модель. В то время как антрополог идет от поля, и в этом смысле я называю это индуктивным подходом, когда вы приезжаете в поле, там что-то происходит, а дальше вы ищете какие-то теории или строите их сами, что вот есть что-то, что там происходит. Если это различие имеет смысл, правильно ли я понимаю, что вот ваш подход — это как раз второй, индуктивный, и тогда он, наверное, шагает в сторону какой-то там этнографической теории, да? Потому что вы не пытаетесь снаружи найти какую-то концептуализацию, а изнутри, из слов информантов ее достаете, и у вас появляется «правда» или еще что-то, то есть какая-то вербальная формула, которая изобретается внутри поля.

⁶ Имеется в виду лекция В. С. Вахштайна «“Социальная антропология” на мониторе “Социальной теории”: проблемы перекодировки», состоявшаяся в ИЭА РАН в рамках конференции молодых ученых «Актуальные вопросы этнологии и антропологии» (10–12 декабря 2019 г.).

Ж. В. Кормина: Да, но если прочитать любую антропологическую монографию, она построена таким образом, как я сейчас рассказала, — это никакая не новость вообще. И здесь Вахштайн говорит принципиальные вещи...

Реплика из зала: Не люблю, нет.

Ж. В. Кормина: Но между социологией и антропологией есть еще какая-то разница, и антрополог, конечно, не идет в поле с чистым листом. Потому что если ты придешь туда с головой пустой, ты выйдешь с такой же головой. Ты туда идешь с теорией, с идеей, с какой-то подготовкой, но выходишь в идеале с измененным представлением о том, зачем ты туда шел. Вот это идеальный вариант — когда ты нашел не то, что искал, когда что-то изменилось в твоём собственном инструментарии. И когда мы пишем наши статьи в хороших журналах антропологических, то, чего от нас там ждут, когда мы показываем, что мы читали вот эту всю классику и современную антропологию, мы добавляем туда что-то, что помогло нам сформулировать при помощи нашего уникального биографического знания. Это практика академическая, так это устроено.

Реплика из зала (М. И. Байдуж): Я вот как раз, пока тут жду очереди, хотела акцентировать внимание ровно на этом моменте, потому что во мне отозвалось, линия, о которой вы говорили, об антропологии как холистической науке и антропологе как инструменте записывания и изучения наблюдения в поле. И, собственно, вот эта кристаллизация такого субъективизма и ее признание как сильной стороны антропологии, сейчас я пытаюсь сформулировать вопрос: не считаете ли вы, что вот это как раз влияет на то, что сейчас становится очень модным, и очень много антропологических поворотов в разных науках, в том числе и в социологии, и вот под какими-то соусами. То есть что, с одной стороны, это как-то ложится на общую траекторию развитию науки, попытки в очередной раз пересмотреть позитивизм и вот какие-то концепции.

Ж. В. Кормина: Я думаю, что антропологические повороты — это тема вообще для отдельного разговора, и у меня они всегда вызывают, как бы сказать, некоторую нежность внутри меня, интеллектуальную. Потому что, конечно, то, что называется антропологическим поворотом, это не происходит потому, что люди прочитали в реальности, что антропология делает: ну, вот теперь мы с человеческим лицом, а вот теперь мы покрасивей писать будем, а вот теперь мы что-нибудь еще такое возьмем. Я не готова обобщать сейчас. Но это, правда, тема для отдельного разговора интересного.

С. С. Алымов: Если позволите, маленькую ложку дегтя. То, что вы описываете, это только один вариант антропологии. То есть то, что вы говорите, идет от Боаса, вот это представление о множественности культур, на которое повлиял Дильтей и неокантианство, представление о гуманитарных науках как о некоей особой сфере, которая чувствует, воспринимает, любит каждую былинку и так далее, и о науках о природе, да? Но внутри самой антропологии существуют направления номотетические, то есть ищущие законы, закономерности...

Ж. В. Кормина: Справедливо, да.

С. С. Алымов: Которые не понимают работу антрополога как некий перевод понятий одной культуры в другую культуру — и на этом все заканчивается. Они ищут какие-то законы эволюции, они ищут марксистские какие-то структуры — классы и как они работают. То есть это как бы совершенно другое что-то, что как бы дополняет ваш образ антропологии.

Ж. В. Кормина: Ну, у меня такое ощущение, что такие вот товарищи находятся в некотором меньшинстве.

Реплика из зала: Просто здесь, наверное, надо еще иметь в виду определенные национальные традиции. Мы об этом сегодня как-то особо не говорили, мы говорим о некой интернациональной социологии... ой, извините, антропологии. То есть — есть французская традиция, вот о немецкой вы говорили, англосаксонская, и то она тоже неоднородна, культурная антропология американская, хотя у них сейчас тенденция на сближение, британская, да, версия. Может быть, из-за этого предпочтения — то, о чем вы говорили, это, наверное, соотносится с британской антропологией, скорее всего.

Ж. В. Кормина: Я бы сказала, скорее с американской, с британской тоже отчасти, и в действительности в Британии есть разные люди и разные моды. Но вообще просто, если взять и посмотреть какие-то, я не знаю, 15 главных антропологических журналов и что там публикуется, то выяснится, что то, о чем я говорила, в настоящий момент все-таки это, так сказать, то, что подавляющим образом происходит. Я с вами [С. С. Алымовым] согласна — есть социальная антропология с британским происхождением, которая тоже существует.

С. С. Алымов: Та же Мэри Дуглас пыталась искать на самом деле какие-то закономерности, в общем-то.

А. А. Панченко: Нет, сейчас уже все-таки всерьез о национальных антропологических школах или традициях я бы не стал просто говорить. Есть некоторые стили немножко разные, но, в общем, мы имеем дело с глобальной...

Реплика из зала: Ну, просто национальные школы переименовались, и всё...

Ж. В. Кормина: Слушайте, если вы хотите быть антропологом, таким антропологом-антропологом, значит, вы публикуетесь в этих двадцати журналах. Так устроена академия, и вы, поскольку делаете так, как устроена академия, в этом должны прекрасно разбираться. Если ты в России находишься, и ты антрополог, ты должен публиковаться тоже в определенных журналах, а если ты публикуешься в журнале «Химия и жизнь» — ну, извини, ты не антрополог, даже если ты там пишешь, что в химии есть антропологический поворот. То есть просто институт определяет профессию и задает стандарты профессии.

Реплика из зала: Вернее, институция определенная. Организация научной деятельности.

Ж. В. Кормина: Да. И задает стандарты профессии. Если вы напишете статью, которая не соответствует стандарту профессии, ее просто не опубликуют.

О. Б. Христофорова: Да, я еще хотела добавить пару слов, тривиальных, но важных. Мне кажется, мы все-таки носим с собой свое поле, как улитка — свой домик. И когда... Я бы сказала, что есть разные группы. Вот меня немножко, конечно, заколдовало от «власти», потому что, когда мы берем группы только формирующиеся паломников, которые выстраивают между собой отношения, то там вся эта вещь лезет наружу. Когда мы имеем дело с какой-нибудь там устоявшейся стабильной структурой деревни, более-менее медленным процессом, там тоже есть отношения. Клир — тоже, в общем-то, власть, клир — это тоже разного рода отношения, выстраивание отношений, но там не так это все взрывно происходит, импульсивно. Поэтому там как раз критика ваша, вот с этой стороны корабля...

Реплика из зала: Справа получается..

Реплика из зала: Все-таки скорее слева.

О. Б. Христофорова: И это первое. Да, и тут всегда нужно иметь в виду, что за домик я на себе ношу, то есть, конечно, вы это имеете в виду. А второй момент — меня тоже как бы заколдобило от «деколонизации», которая на самом деле является новым витком колонизации, как мне кажется. Когда мы выделяем, размечаем это поле и выискиваем эти фокусы — я сама так делаю — то не привнесо ли мы больше, чем видим там? Мы своим взглядом все равно формируем это пространство, и никуда не деться. И всегда это большая боль. Никогда мы не можем деколонизовать нашу деятельность полностью...

Ж. В. Кормина: Не можем, но просто это очищение себя от этого всего...

О. Б. Христофорова: Да, спасибо. Тогда мы передаем микрофон следующему выступающему.

Д. А. Опарин: Я хочу взять такую эстафетную палочку от Жанны, может быть, потому, что мы оба одинаково смотрим, оба занимаемся антропологией религии, Жанна — одной, я — другой. Но если мы говорим вообще даже про антропологию морали... Она не всегда скучна, конечно. И очень часто, если ты занимаешься антропологией религии, то в некоторой степени можно говорить, что ты занимаешься антропологией морали в том числе. Есть замечательная книга, которая относительно недавно вышла, Микаэла Ламбека, «Ethical Condition»⁷, и она как раз и об антропологии религии, и об антропологии морали. Там есть одно очень хорошее слово и одно очень хорошее объяснение, которое говорит о том, что понятий нет, концепций нет, теорий нет, все это в некоторой степени мешает тебе. Там есть понятие такое, как андердетерминизм⁸, да, недодетерминизм, недоопределенность, заключающееся в том, что ты приезжаешь в поле — и каждый отдельный случай ты не можешь объяснить с помощью религиозного, культурного, социального, политического, экономического факторов и всего остального. То есть в некоторой степени любая идея, любая концепция, любая теория разбивается или чуть-чуть трескается от того или иного индивидуального кейса, индивидуального случая, который на самом деле часто является единоличным, и ты рассматриваешь этот индивидуальный кейс и случай в определенной динамике. И вот, как Ольга [Христофорова] сказала, что мы носим свое поле, как улитка в этой коробочке, в панцире, да. Ну, я тоже принесу свое поле. В течение пяти лет я занимаюсь религиозным авторитетом в среде мусульман, и в течение последних двух лет я занимался одержимостью и экзорцизмом среди мигрантов-мусульман в Москве и в Сибири. И когда я делал это поле в течение двух лет, оно было очень насыщенное, яркое, очень мажорное поле, я понимал, что у меня очень много кейсов, и все очень красиво и прекрасно, но я понимаю, что — ну, и дальше что? Вот есть одержимые, есть джинны, есть мулла, который изгоняет этих джиннов. Прекрасно — и чего, ну и что? Ты это напишешь — всё. Тут должна быть какая-то концепция, ты должен через какой-то фокус на все это посмотреть, и не всегда понятно, какой. И очень интересно, что Ламбек — один из главных специалистов по одержимости как раз, он занимался тоже мусульманской одержимостью, но на Мадагаскаре. И он как раз писал об этой недоопределенности, недодетерминизме. И, естественно, это в некоторой степени коррелирует с Майклом Джексонсом — с его экзистенциальной антропологией⁹, заключающейся тоже в определенном антропологическом взгляде на индивидуальное. И поэтому, наверное, можно поговорить в дан-

⁷ См.: [Lambek 2015].

⁸ У М. Ламбека — underdetermination [Lambek 2015: xvi].

⁹ См.: [Jackson 2005].

ном случае об индивидуальном исследовании религии, и об уникальном исследовании религии, и о твоём поле как о некотором наборе определенных, очень индивидуальных и динамичных кейсов, которые не всегда выстраиваются... не всегда являются иллюстрацией хорошей теории или хорошей какой-то концепции или идеи. И это социологическое, то, что вот сейчас говорили про Вахштайна, это социологическая, действительно, идея о том, что у тебя есть определенная идея, ты едешь в поле и ее надеваешь на своих информантов... Ну, может быть, она примитивно сейчас сформулирована, но в целом эта идея довольно ущербна, на мой взгляд. И как бы эти идеи, эти понятия, эти концепции — от них нужно отталкиваться, но их не нужно носить с собой, как костюмы, в которые ты как раз и одеваешь информантов. Ну, я все верчусь вокруг каких-то актуальных для меня после моего экзорцистского поля, актуальных для меня понятий и концепций. Это, конечно, всегда норма и практика. И, на самом деле, отсутствие дихотомии между нормой и практикой. Потому что есть норма, определенная норма, определенный канон — в православии свой, у разных православных тоже свои, и так далее. Но есть в исламе определенный ясный канон, который известен любому мусульманину или любому человеку, который находится в мусульманской культуре, есть определенная норма. Есть практика, которая очень часто отходит от этой нормы... человек живет, недисциплинированный мусульманин например, не по мусульманскому канону живет. Об этом одна из лучших, наверное, статей по антропологии ислама, Нади Фадил и Майанти Фернандо, в немецком журнале «HAU» на английском вышла статья про повседневный ислам¹⁰ — очень стала популярная история: *everyday lived Islam*, или *everyday Islam*. Вот, все начали заниматься повседневностью, и все начали писать именно о повседневном исламе, забросив Бога и забросив Коран. Исследуя только практики отдельных мусульман и так далее. Но она описала очень важный момент, что если человек живет не по норме, это не значит, что норма не находится в его в голове. Если он живет не по норме, он все равно знает норму, и он все равно в некоторой степени отталкивается от этой нормы или от своего представления об этой норме. То есть норма всегда имеет присутствие, она всегда в той или иной степени оказывает влияние на повседневность твою, даже если твоя повседневность выстроена не по норме, или так кажется другим, что она выстроена не по норме, или тебе кажется, что она выстроена не по норме, но норма как бы есть всегда. Именно поэтому, с одной стороны, можно исследовать норму — как человек представляет себе, что такое норма; с другой стороны, можно исследовать практику и как он легитимизирует свою практику как ненормативную, но тем не менее, например, делает ее нормативной, или, наоборот, как он как-то рефлексировал о греховности — вот я такой грешник, я все делаю неправильно, вот есть норма, я плохой мусульманин и так далее. Эта рефлексия — я не знаю, как для православия, для ислама эта рефлексия очень-очень важна — постоянное некоторое такое своеобразие самобичевание: да, я неправильно, я плохо это делаю, но что поделать — вот я стремлюсь, я пытаюсь и я надеюсь, у меня есть определенные препятствия, но я их преодолею. И, извините, опять я вернусь к власти, потому что мне кажется, одно из ключевых вообще понятий для исследователя религии, для антрополога религии — это «авторитет», и вообще что такое авторитет, и какой авторитет, и динамичность этого авторитета, и религиозный авторитет, и взаимодействие этого религиозного авторитета с экономическим и финансовым авторитетом. И когда в одном человеке объединяется

¹⁰ См.: [Fadil, Fernando 2015].

финансовый, экономический и религиозный авторитет, и один начинает влиять на другое, совокупность этих авторитетов формирует социальный капитал этого человека. Ну, в миграции это очень ясно, когда очень какой-нибудь набожный мигрант одновременно и является бригадиром, и живет 20 лет в Москве. То есть, получается, тут миграционный авторитет, экономический и финансовый; всё это что? Власть. И религиозный, соответственно, авторитет — и этот бригадир говорит: «Вот этот не молится, а этот выпивает, а я им говорю, что ты мусульманин — как ты можешь выпивать?» Вот это понятие авторитета, оно как бы везде, мне кажется, присутствует, и присутствует в любой какой-то антропологической статье, исламоведческой статье, посвященной антропологии ислама... Авторитет — что это, чем интересен авторитет? Тем, что он очень часто деконструируется, да, и разрушается авторитет — авторитет родителей, например, или авторитет традиции, или, если это мигрант, авторитет того региона, откуда он приехал, и идет выстраивание нового авторитета в эмиграции. Или еще что-то — ютьюб-имамы все вот эти, медиа, прозелитизм, медиаимамы — это тоже выстраивание авторитета; разные авторитеты — это то, что наполняет повседневность того или иного верующего человека, то, что выстраивает и трансформирует его повседневность. Ну, несколько каких-то вот этих понятий, о которых можно поговорить. Это даже не понятия, а индивидуальное в религии, и уникальное в религии, экзистенциальное, и авторитет, и недоопределенность, которая всегда идет за любым... Недоопределенность — то, что вы делали с коровой и бабушкой, бабушка... Корова, которая лягнула бабушку, — да, вот это недоопределенность¹¹. И так, и сяк, и вот так, а если через десять лет поговорить с этой бабушкой, что она скажет о том, почему это произошло? Со всем, может быть, другое, да? И вот эта текучесть, эта плавучесть, ее надо все равно, мне кажется, иметь в виду.

О. Б. Христофорова: Да-да-да, мне вообще очень нравится эта идея недоконцептуализированности. И мне очень нравится, потому что предполагалось, что если ваша теория вдруг разрушается от того материала, с которым вы столкнулись, когда вы в поле, нужно свою теорию убрать и какую-то другую найти, которая на самом деле всё объяснит. Да, это нас учили, что так надо делать. Но, видимо, все-таки не так — всегда нужно оговорить, что если мои теории всё не охватывают, остаются какие-то зоны, которые выпадают из этой системы, это не значит, что моя теория плоха, это не значит, что нужно обязательно все-все-все объяснить.

Реплика из зала: Скажи, пожалуйста, а вот как понимается недоконцептуализированность — как стратегия в поле или как результат?

Д. А. Опарин: Нет, я думаю, что это стратегия поля. Я не знаю, как правильно перевести на русский это слово — андердетерминизм. Недоопределенность, я бы сказал. О том, что ни информант, ни исследователь не могут до конца определить, и обосновать, и объяснить тот или иной случай, ситуацию, явление или процесс... И твое желание или твое стремление объяснить это социальными, историческими или культурными и религиозными факторами часто беспомощно. Потому что никогда нельзя исключать индивидуальное, особенно в том, что ты увидел сейчас в этом поле. Это не Люба так поступает... Ну, она так поступает не потому, что она православная, русская, москвичка, а потому, что она Люба. И как вот с этим быть, тоже непонятно.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Можно ремарку? Мне показалось интересным не про недоопределенность, хотя это тоже, безусловно, интересно, а мне

¹¹ Отсылка к кейсу из книги [Христофорова 2010: 55–60].

показались любопытными эти рассуждения об авторитете. Я бы сказал, что есть опасность перенести это, например, с антропологии ислама на другую религиозную антропологию, и это не работает.

Д. А. Опарин: Может быть, может быть.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Потому что тоже я так очень долго, например, гляжу на своих пресловутых алтайских шаманов, и у них какие-то очень странные авторитеты — их могут презирать, к ним могут относиться просто как к глупым людям, но все равно к ним могут обратиться, потому что...

Д. А. Опарин: Просто как к фигуре той или иной.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Да, и я не уверен, что это авторитет. Понимаете, когда мы употребляем слово «авторитет», это похоже на слово «культура» или на слово «власть», то есть им как бы можно назвать, ну, всё, случай, когда ты обратился за советом, да? Иногда же это просто нужно получить что-то от другого человека, потому что он хорошо это может дать, и это не означает, что он авторитет.

Д. А. Опарин: Надо просто в предисловии к статье объяснить, что ты понимаешь под понятием «авторитет» и как ты его наполняешь. У тебя написано четыре статьи — и будет четыре наполнения вот этого авторитета, и всё. Мы цепляемся за слова, которые до такой степени емкие.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Я не хочу цепляться, я сейчас объясню. Потому что, например, в случае ислама это очевидно, потому что там действительно на этом все базируется, когда человек аккумулирует разные функции авторитета. А, допустим, какие-нибудь алтайские шаманы, которые никогда друг с другом не договорятся, у них нет общей нормы, кто такой правильный шаман, кто такой правильный авторитет. Там ситуация постоянного сомнения в авторитетности этого человека. Но все равно от него берут то, что берут, то, что он может дать, — не потому, что он авторитет, а потому, что он может дать. И вот я не знаю — наверное, это другое...

Д. А. Опарин: Если это сомнение в авторитете, в общем, тоже... и сомнение в авторитетности — тоже разговор про авторитетность.

О. Б. Христофорова: Да, очень интересно, но я боюсь, что мы так уйдем очень-очень далеко, а по времени нам нужно двигаться вперед.

С. С. Алымов: Я хотел сказать, как строятся в истории науки эти проблемы. История науки тоже имеет проблему с этими антропологическими подходами. С одной стороны, есть представление об истории науки как о такой смене парадигм. Каждую парадигму ты можешь рассматривать отдельно, переводить как бы ее смыслы, пытаешься ее понять, даже вжиться в этих людей, давно умерших. Или ты принимаешь историю науки как накопление знания, да? Или как знание пришло к некому состоянию, которое я считаю правильным. И это, как бы сказать, подход такой, позитивистский. И я думаю, что если мы берем историю понятий, ну, вы правы, все антропологи, что мы должны почувствовать в каком-то смысле эту историю как историю каких-то «других», немного ее экзотизировать, что ли. Почувствовать какой-то интерес, чтобы не думать, что это вот понятие всегда было таким же, как оно представляется нам сейчас по существу. И здесь, конечно, историк выступает тоже как антрополог в таком широко распространенном гирцевском смысле. То есть он пытается сделать насыщенное описание. И вот мы попытались с коллегами сделать такое описание — я прошу прощения за какую-то саморекламу... Вы можете

посмотреть эту книжку¹² — это как раз история про понятие «этнос», такое довольно скомпрометировавшееся понятие, неоднозначное, и мы попытались отнестись к этому понятию с точки зрения описания того, как возникал круг людей. То есть для начала мы очертили, в общем-то, достаточно небольшой круг людей — это антропологи и этнографы начала XX века. То есть буквально мы сначала имеем два контекста, в которых появляется это слово. Мы имеем статью Могилянского Николая Михайловича про задачу этнографии русской — такой манифест своего рода. Мы имеем чуть позже книжки [С. М.] Широкогорова, статьи Широкогорова. Вот, собственно, и всё, да. И мы пытаемся определить, откуда вообще возникло это «этно»? Несмотря на то что «этнография», очевидно, состоит из «этно» и «графии», но тем не менее... Все говорили о народах, о национальностях, племенах, и это было, как бы сказать... Зачем вообще нужен «этнос»? А политический контекст состоит в том, что Могилянский был учеником и даже другом [Ф. К.] Волкова, или Вовка. Вовк — это этнограф номер один украинский, то есть историк номер один — Михаил Грушевский, а Вовк — это человек, который показал, что украинцы — это не есть великоруссы. И он это показал следящим образом. Есть книга, которая тоже выходила достаточно долго и сложно — «Украинский народ в прошлом и настоящем»¹³. Во время [Первой] мировой войны они даже боялись, что второй том, [19]16 год, не выпустят из-за «мазепства» этой книги, но тем не менее пропустили легко цензоры. И там Волков дает такое описание антропологическое и этнографическое. И все это нацелено на то, чтобы показать, что украинцы — это абсолютно, как бы сказать, такая группа, у которой и антропологические четко зафиксированные особенности, и лингвистические, и этнографические, и какие угодно еще. В том числе физико-антропологические. Вот, например, его определение: «Украинцы представляют собой довольно однородное племя, темноглазое, выше среднего или высокого роста, брахицефалическое, высокоголовое, узколинее, с прямым довольно узким носом, сравнительно короткими верхними и длинными нижними конечностями». Вот это портрет украинцев. И тут же налагается портрет этнографический, в котором тоже есть устойчивый набор признаков этнографических, который, несмотря на то что вокруг живут москали, поляки и так далее, украинский народ с древних времен до наших дней сохраняет. И при этом Могилянский, когда дает свое определение этносу, он начинает его таким образом: «Собрание индивидуумов, объединенных в одно целое как общими чертами физических (антропологических) признаков...». Это первое, что он выделяет, — это эта вот общность, грубо говоря, конечностей, черепов и так далее. Потом уже идет общность исторических судеб, общность языка и так далее, народная психология — все это идет уже во вторую очередь. То есть, отталкиваясь буквально от этих трех слов про общность антропологических признаков, мы как бы чувствуем, что это понятие значило немножко другое для них. И это было в другой науке, потому что статья этого [19]16 года — это был доклад [19]15 года на небольшом совещании в Географическом обществе. Есть архив этого, как бы сказать, записок. В [19]15 году собирались принять новый устав университетский, и они обсуждали, где открыть кафедру этнографии. До этого была кафедра географии и этнографии, или антропологии — она по-разному называется в источниках. И это, собственно, один профессор занимал эту должность — это сначала был [Б. Э.] Петри первый, потом был [Д. А.] Коропчевский, потом был Волков, кстати. И существуют две такие фракции: с одной стороны — Волков и Могилянский, которые говорят, что этнография является наукой естественноисторической.

¹² См.: [Anderson et al. 2019].

¹³ См.: [Волков и др. 1914].

Не просто физическая антропология является наукой биологической, естественно-исторической, а этнография входит как часть в эту естественноисторическую науку, поскольку основой является этнос, а этнос — это явление естественноисторическое в каком-то смысле. И это вписывается, в принципе, нормально в такую картину европейской науки, где существует «расиализированный» национализм к этому моменту. То есть это уже не рассуждения конца XVIII–XIX веков о расах как о больших расах. Вот [И.-Ф.] Блуменбах и так далее, они наметили: белая раса, черная, понятно, желтая, да? А тут уже физическая антропология — в лице [И. Е.] Деникера и многих других — действует уже подрасами, и эти подрасы в Европе постепенно начинают иметь такие очертания национальных государств. Ну, это явление такого национального движения отчасти, но и движения науки. И я хотел еще наметить... Широкогоров тоже занят политическим и научным проектом одновременно. Но это уже другая история — я про него, честно говоря, хуже знаю. Далее есть еще проект картографический — они все заняты в комиссии по составлению этнографической карты России. И это то, о чем потом написаны книги — Франсин Хирш¹⁴ и так далее, как возник Советский Союз с его национальностями, и все прочее. А до этого была комиссия по составлению племенной карты. Ой, не племенной, а этнографической карты. И она была тоже Волковым сотоварищи построена именно по такому признаку, что мы не должны просто говорить, что вот здесь (как раньше на картах делали) примерно так импрессионистично, да: есть язык, есть самосознание или название, вот как бы мы очерчиваем, возвращаемся к такому географическому ареалу, и на этом как бы всё. Нет, нужно собрать, опять-таки, все эти данные — антропометрию, язык, культуру, одежду, жилище и так далее и все это картографировать. И когда мы все это картографируем, мы увидим этнос. Только на совпадении вот этих вот [признаков]... Задумка была глобальная. Но тут началась революция, война — увы, мы не знаем этих границ. Хотя потом это возвращается в виде атласов, которые уже при [Ю. В.] Бромлее опять набирают какую-то силу. И мы видим, что это вообще за наука. Вот вы говорите: антропология — это то и то, а это вообще, это как бы вообще биология!

Ж. В. Кормина: Изначально — определено.

С. С. Алымов: Да, то есть это всё такие изменчивые очень вещи. И почему, значит, «этнос» критикуют в [19]29 году очень сильно. Марксизм несовместим с этим биологизмом. Это есть и в «Кратком курсе» — вот эта статья Сталина, это часть «Краткого курса» — «О диалектическом и историческом материализме». Историк или социальный ученый не должен вот этот детерминизм географический использовать. Социальное — это одно, там классы и так далее, а география, биология, всё остальное — их нельзя смешивать. Значит, это понятие уходит, но в [19]60-е годы возникает некое опять встречное движение, в естественных и в исторических, гуманитарных науках. В начале 60-х годов проходит совещание в рамках Академии наук в целом, и одна из задач — избавиться от догматизма и всего прочего. И в числе избавления от догматизма сталинских времен мы имеем новое сближение естественных наук, технических, каких угодно — кибернетика, всё, о чем мы сегодня говорили¹⁵, — и гуманитарных. Мы опять и в семиотике, и в этнографии в

¹⁴ См.: [Hirsch 2005].

¹⁵ Речь идет о докладах С. Ю. Неклюдова «Структурно-семиотическая фольклористика сегодня» и А. А. Панченко «Кибернетические боги: “основной миф”, нью-эйдж и русская филология», прочитанных на конференции «Большие теории...» (см. обзор конференции в этом номере журнала).

том числе имеем это общее движение, которое характерно для 60-х годов, и слово «этнос» начинает постепенно без особых каких-то даже объяснений прорастать в архивных документах, в опубликованных еще до Бромлея текстах. Есть очерки общей этнографии под редакцией [М. Г.] Левина и [С. П.] Толстова¹⁶ — там уже есть слово «этнос». И был конгресс в [19]64 году, на котором тоже слово «этнос» звучало. И мы имеем такую разницу: мы имеем Могилянского и Широкогорова, мы имеем Бромлея и [Л. Н.] Гумилева, и мы можем классифицировать совершенно по-разному. Например, и Могилянский, и Гумилев считают, что этнография — это естественная наука, а не историческая. Но при этом Гумилев и Широкогоров похожи в том смысле, что у них сильна органистическая метафора, организм. То есть народ, или этнос, он имеет волю, он сопротивляется или он приспосабливается. Это как бы некий коллектив, который спаян не просто антропологически или культурными чертами в таком диффузионистском смысле, а это коллектив, который имеет некий признак биологического организма. Для Бромлея это было очень в малой степени свойственно, когда он написал свою первую статью об эндогамии — что, так сказать, эндогамия является одним из признаков этноса. То есть как бы некий общий ареал людей, между собой брачующихся. Но и первую статью он написал тоже в соавторстве с антропологом [В. П.] Алексеевым¹⁷. И этногенез, который в сталинские времена понимался одним образом, этногенез по Алексееву — уже немножко другая история, и он немножко Волкова реабилитирует и начинает искать корни рас, смешение и так далее.

Реплика из зала: Сергей, вы говорите о том, что Blumenбах и Деникер, они принадлежат как бы к разным наукам.

С. С. Алымов: Нет, не к разным наукам — к разным этапам развития...

Реплика из зала (продолжение): К разным этапам одной науки.

С. С. Алымов: Да.

Реплика из зала (продолжение): Дело в том, что мы в принципе, насколько я понимаю, не можем их смешивать, потому что они, более того, принадлежали к разным направлениям. То есть если Blumenбах был моноцентристом, то Деникер был полицентристом. И противоборство этих двух направлений в принципе характеризует весь длинный XIX век. То есть не можем ли мы вот в этом плане их включить все-таки в одну и ту же науку?

С. С. Алымов: Вы имеете в виду как бы дискуссии, которые велись до Дарвина, да?

Реплика из зала (продолжение): Нет. Дело в том, что после этого моноцентристы, большинство из них, приняли эту эволюционную точку зрения и стали эволюционистами. Но вот полицентристы — они как были, так и остались.

С. С. Алымов: Ну да, это уже дискуссия в рамках дарвинизма: возник ли человек в одном центре или в разных центрах. Но тут была еще додарвиновская модель — человек вообще происходит от Адама и Евы или он происходит от обезьяны. И это не полицентризм — это уже, так сказать, наличие разных представлений о единстве человеческого рода, да? То есть если мы приходим от разных обезьян, то, соответственно, расы являются биологическими категориями.

Реплика из зала (продолжение): Не уверена, честно говоря.

¹⁶ См.: [Толстов и др. 1957–1968].

¹⁷ См.: [Алексеев, Бромлей 1968].

С. С. Алымов: И как раз вот люди, которые дарвинизм исповедовали, многие из них были вот эти полицентристы в самом жутком, расистском смысле этого слова: если разные обезьяны, то и разные расы от разных обезьян.

Реплика из зала (продолжение): Дело в том, что полицентризм, как и моноцентризм, изначально, собственно, не смешивался с Дарвином и с происхождением от обезьян. И, например, полицентристы середины XIX века, в принципе, нигде я не видела о том, чтобы они говорили, что разные обезьяны. То есть, вероятно, эта мысль потом эволюционировала.

О. Б. Христофорова: Да, просто любопытно, как мы начали с фольклористических категорий и пришли к биологическим. Я, конечно, в очередной раз подумала о том, как добро и зло ходят рука об руку. Мы вот говорили о морали... Когда этнографию вывели из естественных дисциплин, из географии и отдали в науку историкам как поставщика вспомогательного материала, это всегда казалось мне такой трагедией. Я только сейчас подумала, что в этом была и какая-то утешительная сторона, что — это мое мнение — примордиализм, куда бы он нас завел? А если бы они еще и знали к тому времени генетику, куда бы это нас завело? Сейчас наша наука, этнология, я имею в виду, вроде бы из примордиализма выросла, и даже в нашей стране. Но при этом любопытно, что и в Кунсткамере, и в Институте этнологии в Москве физическая антропология даже в названии присутствует — когда мы говорим «Институт этнологии и антропологии», конечно, имеется в виду физическая антропология.

С. С. Алымов: Ну, это сейчас уже не совсем очевидно.

О. Б. Христофорова: Правда, об этом никто как-то не говорит, но вообще-то да.

С. С. Алымов: Потому что это можно трактовать, [С. В.] Соколовский, например, говорит: у нас же институт — этнологии, но и антропологии.

Реплика из зала: Антропологий!

С. С. Алымов: И он не имеет в виду физических антропологов — он имеет в виду, что мы тут тоже, типа...

О. Б. Христофорова: Настоящие.

С. С. Алымов: Антропологи.

О. Б. Христофорова: Замечательно, но в нем есть Сектор физической антропологии. И, собственно, [В. А.] Тишков говорил: мы включаем физических антропологов, поэтому у нас слово «антропология» в названии.

С. С. Алымов: Видите, даже разные люди в одну и ту же эпоху по-разному эти термины понимают. Конечно, с «этносом» тоже: это слово ушло в народ, а антропологи от него, наоборот, отказываются. Это примерно такая же ситуация, как с «культурой», да, по [М.] Салинсу. Антропологи в [19]80-е годы уже сказали: всё, нет никаких культур, всё там, и примордиализм тоже, а весь мир как бы говорит: у нас есть своя культура, и у нас есть своя культура, мы будем ее отстаивать.

Д. А. Опарин: «Ты кто по нации?» — самый любимый вопрос.

С. С. Алымов: Ну да, а это уже, как бы сказать...

А. А. Панченко: Ментальность.

[Все смеются.]

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Вот на конгрессах [этнологов и антропологов] нет такого ощущения, что антропологи отказываются от этого термина.

С. С. Алымов: Антропологи тоже разные, и этнографы тоже разные, да.

А. А. Панченко: Много разных.

О. Б. Христофорова: Да, кто-то хочет что-то сказать?

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Я хочу похвалить книжку — мне очень нравится ее обложка¹⁸. Потому что я когда ее увидел в Сети, мы, наверное, часа два с Димой [Д. В.] Арзютовым говорили в Фейсбуке, потому что я увидел эту книгу и говорю: слушай, а почему у вас на обложке нарисована микроскопия кожицы лука?

С. С. Алымов: Клеток, да?

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Клеток, да. И у нас был очень долгий и содержательный разговор о том, что на самом деле Широкогоров, это его рисунок, по-моему, да?

С. С. Алымов: Это иллюстрация к его психоментальности¹⁹.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Да, он так считал, что таким вот образом... вот это разные этносы, которые по-разному себя ведут. Но выглядит это абсолютно как процессы осмоса, проникновения каких-то веществ в клетку. И, когда мы стали говорить, выяснилось, что, когда Широкогоров был маленьким, молодым... Кто-то у него, дядя, кем-то был? Гистологом. И Широкогоров подрабатывал тем, что рисовал ткани. Это вот по поводу биологической основы теории этноса. То есть обычно мы думаем, что это такой злобный эссенциализм, этнофор типа там, а на самом деле всё вот из клеток идет.

О. Б. Христофорова: Мы сегодня как раз говорили о недоопределенности. В частности, это тот человеческий, индивидуальный фактор, который проявляет себя очень неожиданным образом.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): И когда мы говорим о взаимодействии этносов как о взаимодействии клеточных органелл, это, конечно, полный фашизм, полная деперсонализация — человека здесь нет вообще, есть какие-то...

С. С. Алымов: Да, единый организм, единое целое, этносы, которые борются за существование в ряду других. И у Широкогорова, как вы помните, есть формулы, по которым этнос существует: у него есть границы, у него есть территория, у него есть техника, и как бы мы можем выявить математическим образом — технику разделить на территорию, умножить на население, как-то так, и уровень культуры. И мы получим, собственно, какая судьба этот этнос ждет — поглотит его другой или он, наоборот, расширится.

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Это не так интересно. Интересно, что все эти этносы здесь образуют как бы ткани.

С. С. Алымов: Ну да, они граничат, они граничат.

Реплика из зала: Что напоминает, конечно, Мэри Дуглас с тем, как мыслят институты²⁰. Что индивидуальная свобода воли — это мифическая...

Реплика из зала (Д. Ю. Доронин): Они не просто граничат — они гомеостазы тканевые.

О. Б. Христофорова: Ух! Дорогие коллеги, нам нужно заканчивать наш круглый стол. И большое всем спасибо.

¹⁸ См.: [Anderson et al. 2019].

¹⁹ См.: [Shirokogoroff 1935].

²⁰ См.: [Douglas 1986] (рус. пер. — 2020).

Литература

- Алексеев, Бромлей 1968 — *Алексеев В. П., Бромлей Ю. В.* К изучению роли переселений народов в формировании новых этнических общностей // Советская этнография. 1968. № 2. С. 35–45.
- Волков и др. 1914 — Украинский народ в его прошлом и настоящем / Под ред. Ф. К. Волкова и др. СПб.: Общественная польза, 1914.
- Толстов и др. 1957–1968 — Очерки общей этнографии / Под ред. С. П. Толстова и др.: В 5 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957–1968.
- Христофорова 2010 — *Христофорова О.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ; РГГУ, 2010.
- Anderson et al. 2019 — Life histories of *ethnos* theory in Russia and beyond / Ed. by D. G. Anderson, D. V. Arzyutov, S. S. Alymov. Cambridge: Open Book Publishers, 2019.
- Boyer 1990 — *Boyer P.* Tradition as truth and communication: A cognitive description of traditional discourse. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.
- Douglas 1986 — *Douglas M.* How institutions think. Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 1986.
- Fadil, Fernando 2015 — *Fadil N., Fernando M.* Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an anthropological divide // HAU: Journal of Ethnographic Theory. Vol. 5. No. 2. 2015. P. 59–88.
- Jackson 2005 — *Jackson M.* Existential anthropology (events, exigencies and effects). New York: Berghahn Books, 2005.
- Hirsch 2005 — *Hirsch F.* Empire of nations: Ethnographic knowledge and the making of the Soviet Union. Ithaca: Cornell Univ. Press, 2005.
- Lambek 2015 — *Lambek M.* The ethical condition: Essays on action, person, and value. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2015.
- Sahlins 1989 — *Sahlins M.* Two or three things that I know about culture // The Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 5. No. 3. 1999. P. 399–421.
- Shirokogoroff 1935 — *Shirokogoroff S. M.* Psychomental complex of the Tungus. London: Kegan Paul; Trench, Trubner & Co, 1935.
- de Waal 1982 — *de Waal F. B. M.* Chimpanzee politics: Power and sex among apes. London: Jonathan Cape, 1982.
- de Waal 1996 — Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1996.
- de Waal, Tyack 2003 — Animal social complexity: Intelligence, culture, and individualized societies / Ed. by F. B. M. de Waal, P. L. Tyack. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2003.

References

- Alekseev, V. P., & Bromlei, Yu. V. (1968). K izucheniiu roli pereselenii narodov v formirovanii novykh etnicheskikh obshchnostei [Towards the study of the role of migrations of peoples in the formation of new ethnic communities]. *Sovetskaiia etnografiia*, 1968(2), 35–45. (In Russian).
- Anderson, D. G., Arzyutov, D. V., & Alymov S. S. (Eds.) (2019). *Life histories of ethnos theory in Russia and beyond*. Open Book Publishers.
- Boyer, P. (1990). *Tradition as truth and communication: A cognitive description of traditional discourse*. Cambridge Univ. Press.
- Douglas, M. (1986). *How institutions think*. Syracuse Univ. Press.
- Fadil, N., & Fernando, M. (2015). Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an anthropological divide. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 59–88.
- Jackson, M. (2005). *Existential anthropology (events, exigencies and effects)*. Berghahn Books.

- Hirsch, F. (2005). *Empire of nations: Ethnographic knowledge and the making of the Soviet Union*. Cornell Univ. Press.
- Khristoforova, O. B. (2010). *Kolduny i zheravy: Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Sorcerers and victims: Anthropology of witchcraft in present-day Russia]. OGI; RGGU. (In Russian),
- Lambek, M. (2015). *The ethical condition: Essays on action, person, and value*. Univ. of Chicago Press.
- Sahlins, M. (1999). Two or three things that I know about culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5(3), 399–421. <https://doi.org/10.2307/2661275>.
- Shirokogoroff, S. M. (1935). *Psychomental complex of the Tungus*. Kegan Paul; Trench, Trubner & Co.
- Tolstov, S. P. et al. (Eds.) (1957–1968). *Ocherki obshchei etnografii* [Essays on general ethnography] (5 Vols.). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian),
- Volkov, F. K. et al. (1914). *Ukrainskii narod v ego proshlom i nastoiashchem* [Ukrainian people in its past and present]. Obshchestvennaya pol'za. (In Russian).
- de Waal, F. B. M. (1982). *Chimpanzee politics: Power and sex among apes*. Jonathan Cape.
- de Waal, F. B. M. (1996). *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Harvard Univ. Press.
- de Waal, F. B. M. & Tyack, P. L. (Eds.) (2003). *Animal social complexity: Intelligence, culture, and individualized societies*. Harvard Univ. Press.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Ольга Борисовна Христофорова

доктор филологических наук
ведущий научный сотрудник,
Лаборатория теоретической
фольклористики, Школа актуальных
гуманитарных исследований, Институт
общественных наук, Российская академия
народного хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ
Россия, 119606, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ okhrist@yandex.ru

Olga B. Khristoforova

Dr. Sci. (Philology)
Leading Researcher,
Centre for Theoretical Folklore Studies,
School for Advanced Studies
in the Humanities, Institute
of Social Sciences, The Russian Presidential
Academy of National Economy and Public
Administration
Russia, 119606, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ okhrist@yandex.ru

Д. И. Антонов^{ab}

ORCID: 0000-0002-8081-4420

✉ antonov-dmitriy@list.ru

^a Российский государственный гуманитарный университет (Россия, Москва)

^b Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)

РЕЛИГИЯ КАК ВРАГ, ОППОНЕНТ И СОЮЗНИК

Рецензия на: Смолкин В. Свято место пусто не бывает: История советского атеизма / Пер. с англ. О. Б. Леонтьевой; Науч. ред. М. Ю. Смирнов. — М.: Нов. лит. обозрение, 2021. — 552 с.: ил. — (Studia religiosa).

Для цитирования: Антонов Д. И. Религия как враг, оппонент и союзник // Шаги/Steps. Т. 7. № 1. 2021. С. 315–324. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-315-324>.

Поступило в редакцию 5 апреля 2021 г.

Принято к печати 7 апреля 2021 г.

D. I. Antonov^{ab}

ORCID: 0000-0002-8081-4420

✉ antonov-dmitriy@list.ru

^a Russian State University for the Humanities (Russia, Moscow)

^b The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)

RELIGION AS ENEMY, OPPONENT AND ALLY

Review of: Smolkin, V. (2021). *Sviato mesto pusto ne byvaet: Istoriia sovetskogo ateizma* [Trans from Smolkin, V. (2018). *A sacred place is never empty: A history of Soviet atheism*. Princeton Univ. Press] (O. B. Leont'eva, Trans., & M. Iu. Smirnov, Ed.). *Novoe literaturnoe obozrenie*. (Studia religiosa). 552 p. (In Russian).

To cite this review: Antonov, D. I. (2021). Religion as enemy, opponent and ally. *Shagi/Steps*, 7(2), 315–324. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-315-324>.

Received April 5, 2021

Accepted April 7, 2021

Компании по борьбе с религией, которые разворачивались на территории СССР за весь период его существования, — огромное и многоаспектное исследовательское поле. Публикация русского перевода книги Виктории Смолкин (впервые изданной в 2018 г. на английском языке в издательстве Принстонского университета) — интересный и важный шаг в его освоении. Рассуждая о специфике своего исследования, автор подчеркивает, что речь пойдет не об атеизме как философском и/или идеологическом направлении и тем более не о религиозных традициях в коммунистическом государстве: «Моя цель не рассказать о религиозной жизни в Советском Союзе как таковой, а выяснить, как государство понимало и оценивало религию» (с. 16). В фокусе внимания — идеологические установки и представления того «сегмента идеологической элиты», который автор называет «атеистическим аппаратом» (с. 17). Как отмечает Смолкин, он представлял собой «широкую сеть по производству знаний о религии и атеизме, где сплетались воедино научное исследование, технократическая экспертиза и практика ведения пропаганды» (с. 18). Внедрением атеизма в массы занимались преимущественно специалисты и функционеры, которые стремились конвертировать идеологию в социальную практику и привить обществу атеистическое мировоззрение. Автора интересуют «люди середины» (с. 21–22). Их деятельность была сосредоточена в пропагандистских, просветительских или научных сообществах, роль которых выполняли разные организации: в 1925–1941 гг. — Союз воинствующих безбожников, с 1947 г. — Общество по распространению политических и научных знаний (Всесоюзное общество «Знание»), с 1932 г. — Музей истории религии (с 1954 г. к его названию добавили окончание «и атеизма»), университетские кафедры научного атеизма, с 1964 г. — Институт научного атеизма и др. Это книга о борьбе атеистов за умы, за победу над религиозным мировоззрением, о череде компромиссов и поражений, которые ждали их на этом пути, и об итоговом крахе всего проекта.

Общая динамика взаимодействия советского государства с религией в целом хорошо описана и известна. В 1920-е годы попытки стереть религию из культурного ландшафта нового государства строились на унижении, высмеивании и инверсировании религиозных моделей — атеистическую пропаганду вели не только в центрах просвещения (избах-читальнях, клубах, музеях и т. п.), но и в закрытых храмах и монастырях, где устраивали антирелигиозные музеи, крематории и т. п. При этом именно Православная церковь рассматривалась атеистическими идеологами и функционерами как главный враг, представляющий наибольшую угрозу, — фактически, говоря о религии, советские борцы с ней чаще всего подразумевали именно православие (с. 65). Церковь представляли как внутреннего врага, подлежащего истреблению. В 1929 г., с выходом постановления Совнаркома и ВЦИК «О религиозных объединениях», наступление на нее приняло характер системной борьбы с установкой на делегитимизацию и ликвидацию. В результате массовых репрессий к середине 1930-х годов Церковь удалось разгромить настолько, что «внутреннего врага» посчитали поверженным и более не опасным. Однако вскоре ситуация изменилась. Встреча Сталина с митрополитами РПЦ и воссоздание патриаршества в 1943 г., несмотря на понятные прагматические цели генсека, оказались неожиданностью для партийных функционеров и породили недоумение. Атеистические организации и издания, антирелигиозные музеи начали

массово закрывать. «Воинствующий атеизм» уходил в прошлое, оказавшись ненужным для партии (в том же году умер председатель Союза воинствующих безбожников Емельян Ярославский). Дальнейшая политика компромиссных мер и уступок в адрес религиозных организаций явно шла вразрез с радикальными установками идеологов атеизма. Как показано в книге, недоумение по этому поводу фиксировалось и снизу, в письмах от простых, лояльных власти людей, которые просили партию разъяснить, почему врагу начали делать поблажки. И хотя приход к власти Хрущева знаменовался новым всплеском репрессивного и воинственного отношения к религии, борьба с ней выстраивалась уже на несколько других основаниях.

Подробнее освещается в книге период хрущевских антирелигиозных кампаний, когда атеизм пытались внедрять с опорой на просвещение масс, акцентируя в пропаганде новейшие научные достижения, технический прогресс и освоение космоса. Параллельно с «ковровым» закрытием монастырей и храмов это не должно было оставить места «религиозным предрассудкам». Реформа 1961 г. перевела священников на оклад (вместо получения денег за совершение треб), что должно было лишить их материальной заинтересованности, спровоцировать уход многих из служения и сделать священство непривлекательным видом карьеры для молодежи. Все эти меры, несмотря на их комплексный характер, не дали ожидаемых результатов. Уничтожить институционализированную религию полностью не удавалось из-за противодействия духовенства и прихожан и резонанса на международном уровне. Священники продолжали служить, несмотря на финансовые потери. Идеологи и функционеры атеистического аппарата довольно скоро увидели, что религия вовсе не борется с ними на научном поле, но апеллирует к духовному опыту и отвечает на совершенно другие общественные запросы, далекие от научно-познавательных. Более того, сама оптика борцов с религией постепенно менялась и высвечивала новые проблемы. Как стало понятно, религиозность — явление гораздо более сложное, чем виделось прежде. Она не исчезла автоматически с закрытием храмов, арестами духовенства и разворачиванием атеистической пропаганды, но устойчиво сохранялась в сознании людей, в их мировоззрении и культурном обиходе. Будучи вытесненной из публичного пространства, религия не уходила из пространства социального, а влияние пропаганды заканчивалось на пороге частных домов — множество лояльных к коммунистической идеологии людей, в том числе членов партии, не усматривали радикальных противоречий между коммунистическими установками и христианством, не принимали атеизм как истину и могли спокойно хранить молитвенники вместе с программой ВКП(б). Реформы и глобальные кампании хрущевской эпохи не дали желаемых результатов ни в сфере экономики, ни в сфере идеологии. Политический оптимизм угас к середине 1960-х годов, а атеизм начал стремительно утрачивать популярность.

Функционеры брежневской поры столкнулись с новыми проблемами, обнаружив, что религия становится все более привлекательной среди горожан, интеллигенции и — что особенно пугало и раздражало — среди молодежи. Насаждавшаяся идеология не стала верой, потребность в ритуализации жизненного цикла сохранялась, а коммунистические обряды не смогли заменить христианские. Сумев вытеснить институционализированную религию на периферию, минимизировать ее присутствие в обществе, коммунисты спровоцирова-

ли не победу атеизма, а нарастающий духовный голод и ощущение пустоты у людей, которые потянулись к Церкви по совершенно новым причинам — из-за базовой неудовлетворенности советским бытом, из-за любви к торжественным ритуалам, из-за тяги к контркультуре, из-за обращения к национальным корням и утраченным традициям, из-за сочувствия гонимым и т. п. Борьбу пришлось разворачивать на новых фронтах. Чтобы понять, с чем связано сохранение религиозных практик и представлений, атеисты обратились к социологическому анализу тех общественных групп, на которые пытались влиять. Это все больше убеждало, с одной стороны, что привычная агитация и просвещение абсолютно не способны изменить мировоззрение верующих, с другой — что неверующие тянутся к религиозным обрядам и храмам в силу того, что не получают нужные им эмоции и переживания ни в повседневной жизни, ни в официальной идеологии. Вместо заряженности коммунистическими идеалами в обществе фиксировалась либо индифферентность, либо ощущение пустоты и бессцельности жизни, а это, в свою очередь, порождало и социальные проблемы, и обращение к Церкви изначально нерелигиозных людей. Стало очевидно, что религия отвечает важным запросам в эмоциональном поле, которые никак не компенсирует атеистическая идеология.

Замечу, что проблема «духовного вакуума» и религиозных поисков, о которой вкратце говорится в книге, превратилась в одну из ярких тем советской литературы 1960–1970-х годов. Разработка ее была очень разной. Популярные прозаики и поэты могли утверждать, что религия — нелепая иллюзия, а верующие испорчены, глупы или корыстны, однако, размышляя об утерянном смысле жизни, постоянно возвращались к религиозной и церковной тематике — отвергаемой, но неизбежно актуальной. Именно так происходит, к примеру, в песне Владимира Высоцкого «Моя цыганская» («Все не так, ребята», 1967–1968), где тоскующий герой дважды, в начале и в конце, упоминает церковь — оба раза утверждая, что и в ней «все не так, как надо» и что «ничего не свято», но не видит никакого выхода. Та же модель работает во множестве произведений Василия Шукшина, к примеру, в известном рассказе «Верую» (1971), где по воскресеньям на героя наваливается особенная, «нутряная, едкая» тоска, «болит душа», но поход к священнику заканчивается пьяной квазислужбой попа, который верит только «В авиацию, в механизацию сельского хозяйства, в научную революцию-у! В космос и невесомость! Ибо это объективно-о!», т. е. повторяет атеистическую пропаганду, обесмысливая ее и, по сути, убеждая героев, что выхода нет. Формально здесь происходило такое же отталкивание от религии и Церкви, как и в «идеологически верной» советской прозе и в антирелигиозных лекциях, но оно было вписано уже в другой контекст. Альтернативой оказывались отнюдь не коммунистический оптимизм и счастье труженика, а тоска, ощущение бессцельности жизни и науки, что никак не могло удовлетворить деятелей атеистического аппарата. Даже когда автор литературного текста демонстрировал героя, сперва пришедшего к вере, а потом разуверившегося, последнее могло выглядеть малоубедительным, а описание религиозного опыта — настолько привлекательным, что это становилось проблемой — как в случае с раскритикованной «Апостольской командировкой» (1969) Владимира Тендрякова (который, как показано в книге, начал в итоге призывать власти к сотрудничеству с верующими вместо однозначной кон-фронтации).

Борцам идеологического фронта пришлось перейти от агитации и просветительской деятельности к более сложным «заместительным» стратегиям — помимо апелляции к разуму, идеологи атеизма и партийные функционеры пытались в меру сил удовлетворить эмоциональные и духовные потребности масс. В 1960-е годы началось активное выстраивание советских обрядов и «сакрализация жизни» советского общества. Конструировались лиминальные ритуалы — прежде всего родинные и свадебные (в меньшей степени похоронные), которые должны были дать альтернативу церковным обрядам. Этот эксперимент отчасти удался, некоторые традиции прижились — в отличие от аналогичных «заместительных» ритуалов воинствующих безбожников, которые не апеллировали к чувствам и не создавали атмосферу праздничности. (Добавлю, что в это же время начал активно формироваться культ Победы, окруженный квазисакральными объектами, символами и ритуальными действиями, — к сожалению, этот вопрос практически не затронут в книге.) Одновременно происходили частичный возврат национальных праздников в публичное пространство, обращение к фольклору и к национальным корням — естественно, праздничные традиции при этом купировались и конструировались организаторами уже без религиозного компонента. Журнал «Наука и религия» и другие издания меняли тональность и тематику публикаций, пытаясь заинтересовать, а не пропагандировать, чаще обращаясь к жизненному опыту читателей, чем к политической и идеологической повестке.

Все эти попытки не давали ожидаемого результата. Более того, быстро нараставшие социальные, экономические и политические проблемы второй половины 1970-х — 1980-х годов делали любую коммунистическую агитацию и любой официальный дискурс все более искусственными и беспомощными. Идеологи атеизма начали катастрофически проигрывать. Религиозные обряды и атрибуты становились популярны даже у людей, совершенно чуждых духовным исканиям, — как элемент экзотики, традиции, «мягкого протеста» и фрондирования. Социологические исследования выявляли пеструю картину верований и множество сфер жизни, неотъемлемой частью которых были обрядовые действия, но всегда связанные с Церковью и религиозной традицией (возмущение идеологов вызывали, среди прочего, многочисленные свадебные игровые практики). В обществе усиливался поворот не только к религии, но к эзотерике, философии и любым альтернативам официальной идеологии и официальному дискурсу. Результат был предсказуем — перед празднованием 1000-летия крещения Руси Горбачев сделал радикальный шаг к легитимации религии. Встреча генсека с патриархом, декларирование сотрудничества, признание позитивной роли православия в русской истории и в современном социальном пространстве обозначили второй (после 1943 г.) поворот партии к диалогу с религиозными лидерами. Как сказал председатель Совета по делам религии Константин Харчев, объясняя партийным кадрам в Высшей партийной школе «легализацию» религии в общественном пространстве СССР, «Мы, партия, попали в ловушку своей антицерковной политики запретов и ущемлений — отсекали попа от верующих, но верующие не стали от этого больше доверять местным органам, а партия и государство все больше теряют над верующими контроль» и сталкиваются с новыми «бездуховными верующими», которые по разным причинам исполняют обряды, оставаясь безраз-

личными и к религии, и к коммунизму (с. 479–480). Опросы общественного мнения, проведенные вскоре после празднования 1000-летия крещения Руси, выявили впечатляющую картину: 41,4% опрошенных утверждали, что атеистическая работа в СССР принесла только вред, 34,3% считали ее бесполезной и только 24,3% видели в ней «хоть какой-то смысл» (с. 482–483). Примирение с религией оказалось лебединой песней атеистического аппарата — вскоре закончилась история и самого СССР, и атеизма во всех его государственных инкарнациях.

Материалы, рассмотренные в книге, и динамика процессов, которые описывает автор, весьма интересны. В определенных аспектах здесь напрашиваются исторические аналогии. Так, изменение отношения власти к религии и религиозности граждан СССР, которую на 70-летнем историческом отрезке проследила Виктория Смолкин, отчасти напоминает динамику отношения российской власти к колдовству и колдунам, которую на историческом промежутке в 60 лет (1740–1800 гг.) хорошо описала Татьяна Михайлова [2018]. Сперва магических специалистов, «чародеев» рассматривали как врагов, которые способны угрожать социуму, наносить вред отдельным людям и обществу в целом. Власть была настроена на решительное преследование, выявление и нейтрализацию этих врагов, выстраивая соответствующим образом юридические нормы, юридическую практику, государственный и церковный дискурс. И хотя колдовские процессы в России XVII и первой половины XVIII в. не достигали того размаха, что во многих странах Европы, такие процессы велись, и преследованию подвергались не только колдуны, но и их клиенты, потребители магических услуг. Затем ситуация начала меняться. В указе Анны Иоанновны от 1731 г. совмещались уже два дискурса — прежний, предполагающий, что колдун является опасным злоумышленником и преступником, и новый, который в духе эпохи Просвещения представляет колдуна обманщиком (но при этом грешником и вероятным еретиком). Сомнение в реальных способностях колдунов не меняло отношение к ним как к опасным социальным элементам, которых необходимо преследовать и карать. Изменения произошли только в царствование Екатерины II, когда новые документы, составленные императрицей, — «Наказ Комиссии по составлению проекта нового Уложения» 1767 г. и указ 1770 г., ориентированный на Синод и на судей, разбиравших дела о кликушестве и волшебстве, — фиксируют совершенно иное отношение к колдовству, как к плоду человеческой фантазии и к способу обмана простецов. Теперь речь шла не о реальной угрозе, но о невежестве масс, с которым государство вынуждено иметь дело и которое следует искоренять. И хотя четкие инструкции о том, как вести дела по обвинениям в магической порче, не были созданы, а конкретные решения по делам о колдовстве оставались прерогативой местных судей, в реальной практике произошло резкое смягчение наказаний — новые установки власти разделяли многие представители дворянства и государственные служащие на местах. Наконец, Устав благочиния 1782 г. прямо называл колдовство и чародейство обманом, происходящим от суеверия, невежества или мошенничества. Борьбу с ним государство будет вести и в XIX, и в XX в., постоянно убеждаясь, что обличение, высмеивание и опровержение нежелательных традиций, наравне с просвещением масс, не дают ожидаемых и эффективных результатов, как не давали их прежде запреты, аресты и казни; что магические практики играют множество ролей в со-

циуме, отвечая актуальным запросам в общественной и в частной жизни, и это обуславливает их устойчивость и выживание даже в условиях жестких гонений со стороны властей. Советские идеологи и функционеры прошли в целом схожий путь. Действуя с несравнимо бóльшим размахом и репрессий, и агитации, и, что важнее, социального реформаторства — с разрушением традиционных сообществ и институций, — они во многих аспектах повторили и убеждения, и заблуждения, и неудачи российских властей XVIII в.

Возвращаясь к книге Виктории Смолкин, хочу отметить, что, несмотря на объем исследования и широкий охват материалов, в целом книге, на мой взгляд, очень не хватает структурности в рассмотрении разных типов источников и данных. Не хватает и системного — пусть краткого — описания нескольких важных аспектов, которые непосредственно связаны с антирелигиозной политикой СССР и ее имплементацией на местах.

Прежде всего явная лакуна ощущается из-за отсутствия какого-либо обзора официальных документов, законодательных и подзаконных актов, регламентирующих деятельность религиозных организаций на территории СССР и взаимодействие органов власти с такими организациями. Даже сведения о важнейших актах рассеяны в разных главах книги. Сами главы, за исключением первой, не подчинены жестко хронологическому принципу — автор последовательно рассматривает разные процессы в сфере антирелигиозной политики, часто протекавшие параллельно, разворачивавшиеся на протяжении десятилетий. В результате эволюция правовых норм и предписаний остается для читателя не вполне ясной и теряется в общем потоке информации. Емкий обзор эволюции законодательных, правовых норм можно было бы сделать, отталкиваясь от исследований, в которых уже была отчасти проведена подобная работа [Чумаченко 1999; Шкаровский 1999 и др.]. В книге не хватает и краткого обзора документации, связанной с имплементацией антирелигиозной политики, — инструкций должностным лицам, отчетов с мест, собираемых и анализируемых социологических данных — хотя бы в период 1960–1970-х годов, когда у функционеров атеистического аппарата происходила перенастройка оптики и изменялись представления как о самой религиозности, так и о способах внедрения атеизма в массы. Все это дало бы читателям гораздо более рельефные представления о тех процессах, которые иллюстрируются в книге лишь отдельными примерами и цитатами.

Второй вопрос, который возникает по прочтении книги, связан с тем, как навязываемая атеистическая идеология и конструируемые «заместительные» обряды влияли на представления и практики верующих и как сами эти практики адаптировались к динамично менявшейся социально-политической и культурной реальности. Эта проблематика заведомо вынесена автором за скобки, но она неизбежно всплывает при прочтении разных глав книги. Такой обзор не потребовал бы глубокого погружения в материал, учитывая, что в последние десятилетия об этом было написано немало. Антропологи, фольклористы, социологи с разных позиций исследовали как религиозные и околорелигиозные практики советской эпохи, так и разные группы верующих — прихожан, паломников, священников, мирян, выполнявших функции священников, и др. — в разные периоды существования СССР (см., к примеру, работы Е. Е. Левкиевской, А. Б. Мороза, А. А. Панченко, П. Г. Чистякова, С. А. Штыркова, Ж. В. Корминой; сборник статей [Архипова 2013] и др.). Книгу явно обогати-

ли бы пусть реферативные, но крайне важные в этом контексте сведения — о том, что в советский период на «низовом» уровне массово возникали свои (квази)религиозные «заместительные» обряды, совершенно не похожие на те, которые насаждали сверху; что атеистический аппарат вынужден был иметь дело не только со священниками и простыми верующими, но и с новым социальным слоем религиозных специалистов, которые быстро появлялись на местах при отсутствии духовенства и действующих церквей; что религиозность проявлялась, среди прочего, в изготовлении и распространении многочисленных атрибутов, связанных с верой (рукописных молитвенников, самодельных икон и т. п.); что в деревне и городе формировались новые структуры обрядов и новые векторы социальных взаимодействий, с которыми власти были вынуждены бороться (к примеру, перекрывая тем или иным способом возникавшие паломнические маршруты).

В разных главах книги лишь упоминаются отдельные работы антропологов, изучавших советские (квази)религиозные практики, — между тем даже краткий обзор уже выявленных тенденций, стратегий и кейсов сделал бы описываемую картину гораздо более полной и наглядной. Это помогло бы, кроме того, связать многие процессы, затронутые в книге, с эпохой постсоветского религиозного ренессанса, о котором говорится в заключении и который проиллюстрирован лишь несколькими примерами, связанными со знаковыми архитектурными объектами (воссозданием храма Христа Спасителя, пасхальными украшениями московского Планетария, одного из бывших центров атеистической пропаганды). В самом деле, в 1990-е и 2000-е годы стремительное развитие получили многие религиозные традиции, которые существовали в советский период и делали неэффективными те антицерковные и пропагандистские меры, о которых идет речь в книге (контактные способы взаимодействия с реликвиями и др. — см., к примеру: [Антонов 2018; Ахметова 2010; Кормина 2019], сборник [Штырков и др. 2015] и др.).

Наконец, нужно добавить, что «заместительная» стратегия власти не ограничилась конструированием обрядов. Подобная работа разворачивалась на совершенно разных уровнях, порой оставаясь малозаметной. Так, кексы «весенние», массово поступавшие в продажу в соответствующее время года, были призваны заменить пасхальные куличи, сохранив традицию, но «очистив» ее от религиозного компонента. Стих Сергея Михалкова об упрямом Фоме не столько апеллировал к евангельскому образу, сколько замещал его, предоставляя советским детям простое объяснение популярному библеизму и не давая им повода интересоваться, о каком Фоме идет речь, и т. п. Таких примеров можно привести множество, и они ярко показывают, насколько разносторонними были попытки «выдавливания» не только православных обрядов, но и христианских «реликтов» и «рефлексов» из культурного контекста.

Еще один вопрос, который подняла уже сама Виктория Смолкин, — особенности и специфика атеистической политики применительно к разным религиозным сообществам — христианским, мусульманским, иудейским, буддийским, шаманистским, политеистическим (тюркским, финно-угорским и др.), существовавшим на территории СССР. Как отмечается в книге, само понятие *религия* редко использовалось советскими идеологами и функционерами применительно к этим традициям — борьба с «религией» сводилась преимуще-

ственно к подавлению доминировавшей Православной церкви (с. 65). Между тем, атеистический аппарат СССР постоянно был вынужден иметь дело с разнообразием религиозного ландшафта и соответственным образом адаптировать свою работу. Эти вопросы явно выходят за рамки исследования, но, как справедливо отмечает автор, в будущем было бы важно изучить, что представлял собой атеизм «мусульманский», «католический» и «лютеранский» (с. 23–24; там же см. ссылки на некоторые работы в этой области).

Разумеется, все мои размышления никак не снижают ни ценность материалов, проанализированных Викторией Смолкин, ни ценность самих наблюдений и выводов — книга крайне интересна и будет востребована разными специалистами. Неудивительно, что обращение к такому масштабному и многоаспектному вопросу, как антирелигиозная борьба советского периода, заставляет читателя задумываться о многих вещах, которые были тесно связаны и с кампаниями по внедрению атеизма в массы, и с высокой резистентностью общества к таким попыткам.

Литература

- Антонов 2018 — Антонов Д. И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2018. № 7. С. 9–34.
- Архипова 2013 — Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве / Сост. А. С. Архипова. М.: РГГУ, 2013.
- Ахметова 2010 — Ахметова М. В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010.
- Кормина 2019 — Кормина Ж. В. Паломники: Этнографические очерки православного нонмадизма. М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2019.
- Михайлова 2018 — Михайлова Т. А. От колдуна до шарлатана: колдовские процессы в Российской империи XVIII века (1740–1800). СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2018.
- Чумаченко 1999 — Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М.: АИРО-XX, 1999.
- Шкаровский 1999 — Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (государственно-церковные отношения в 1939–1964 годах). М.: Изд-во Крутицкого подворья, 1999.
- Штырков и др. 2015 — Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / Ред. С. А. Штырков, А. А. Панченко, Ж. В. Кормина. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2015.

References

- Akhmetova, M. V. (2010). *Konets sveta v odnoi otdel'no vziatoi strane: Religioznye soobshchestva postsovetsoiskoi Rossii i ikh eskhatologicheskii mif* [The end of the world in one country: Religious communities in post-Soviet Russia and their eschatological myth]. OGI; RGGU. (In Russian).
- Antonov, D. I. (2018). Dva “tela” ikony: obshchenie s sakral'nym obrazom kak apropriatsiia sily [The two “Bodies” of the icon: Communication with the sacred image as appropriation of its power]. *Vestnik RGGU, Ser. Istoriia. Filologiya. Kul'turologiia. Vostokovedenie*, 2018(7), 9–34. (In Russian).

- Arkhipova, A. S. (Ed.) (2103). *Mifologicheskie modeli i ritual'noe povedenie v sovetskom i post-sovetskom prostranstve* [Mythological models and ritual behavior in Soviet and post-Soviet space]. RGGU. (In Russian).
- Chumachenko, T. A. (1999). *Gosudarstvo, pravoslavnaia tserkov', veruiushchie. 1941–1961 gg.* [State, Orthodox Church, believers. 1941–1961]. AIRO-XX. (In Russian).
- Kormina, Zh. V. (2019). *Palomniki: Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: ethnographic essays on Orthodox nomadism]. Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. (In Russian).
- Mikhailova, T. A. (2018). *Ot kolduna do sharlatana: koldovskie protsessy v Rossiiskoi imperii XVIII veka (1740–1800)* [From sorcerer to charlatan: witchcraft trials in the Russian Empire of the 18th century (1740–1800)]. Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).
- Shkarovskii, M. V. (1999). *Russkaia pravoslavnaia tserkov' pri Staline i Khrushcheve (gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniia v 1939–1964 godakh)* [Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev (state-church relations during 1939–1964)]. Izdatel'stvo Krutitskogo podvor'ia. (In Russian).
- Shtyrkov, S. A., Panchenko, A. A., & Kormina, Zh. V. (Eds.) (2015). *Izobretenie religii: desekuliarizatsiia v postsovetskom kontekste* [The invention of religion: desecularization in the Post-Soviet context]. Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Антонов Дмитрий Игоревич

*доктор исторических наук
профессор, кафедра истории и теории
культуры, Российский государственный
гуманитарный университет
Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6
Тел.: +7 (495) 250-68-27
директор, Центр визуальных
исследований Средневековья и Нового
времени, Российский государственный
гуманитарный университет
Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6
Тел.: +7 (495) 250-68-28
старший научный сотрудник,
Лаборатория теоретической
фольклористики, Школа актуальных
гуманитарных исследований,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ antonov-dmitriy@list.ru*

Dmitry I. Antonov

*Dr. Sci. (History)
Professor, Chair of History and Theory
of Culture, Russian State University
for the Humanities
Russia, 125993, Moscow, Miusskaya Sq., 6
Tel.: +7 (459) 250-68-27
Director, Center for Visual Studies
of the Medieval and Early Modern Culture,
Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, Moscow, Miusskaya Sq., 6
Tel.: +7 (459) 250-68-28
Senior Researcher, Center for Theoretical
Folklore Studies, School for Advanced
Studies in the Humanities, The Russian
Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ antonov-dmitriy@list.ru*

Е. О. Арбатская^a

ORCID: 0000-0002-7599-6688
✉ e.arbatskaya@utmn.ru

А. В. Григоровская^{ab}

ORCID: 0000-0002-9282-313X
✉ a.v.grigorovskaya@utmn.ru

^a Тюменский государственный университет (Россия, Тюмень)

^b Казанский федеральный университет (Россия, Казань)

ЭТИКА САМОРЕАЛИЗАЦИИ VS. ЭТИКА ЗАБОТЫ: МОЖЕТ ЛИ АЙН РЭНД БЫТЬ ИКОНОЙ ФЕМИНИЗМА?

Рецензия на: Downing L. *Selfish women.* — London; New York: Routledge, 2019. — 156 p.

Для цитирования: Арбатская Е. О., Григоровская А. В. Этика самореализации vs. этика заботы: может ли Айн Рэнд быть иконой феминизма? // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 325–333. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-325-333>.

Рецензия поступила в редакцию 11 января 2021 г.

Принято к печати 14 января 2021 г.

Е. О. Arbatskaya^a

ORCID: 0000-0002-7599-6688
✉ e.arbatskaya@utmn.ru

A. V. Grigorovskaya^{ab}

ORCID: 0000-0002-9282-313X
✉ a.v.grigorovskaya@utmn.ru

^a Tyumen State University (Russia, Tyumen)

^b Kazan Federal University (Russia, Kazan)

ETHICS OF SELF-FULFILLMENT VS. ETHICS OF CARING: CAN AYN RAND BE A FEMINIST ICON?

A review of: Downing, L. (2019). *Selfish women.* Routledge. 156 p.

To cite this review: Arbatskaya, E. O., & Grigorovskaya, A. V. (2021). Ethics of self-fulfillment vs. ethics of caring: Can Ayn Rand be a feminist icon? *Shagi / Steps*, 7(2), 325–333. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-325-333>.

Received January 11, 2021

Accepted January 14, 2021

В названии книги профессора Бирмингемского университета Лизы Даунинг — «Эгоистичные женщины» — прячется вызов, заметный только вооруженному современной феминистской оптикой глазу. Для тех, чье знакомство с феминизмом остановилось на его второй волне, мысль о том, что женщины могут быть selfish, не кажется крамольной и противоречащей феминистским установкам. Впрочем, и опытному читателю современной феминистской литературы при беглом пролистывании книга тоже может показаться безобидным продолжением привычных дискуссий внутри feminist studies. В первых главах такой читатель встретит достаточно привычный критический анализ, вскрывающий мизогинность публичного и экспертного дискурсов, его бдительность успокоят знаковые для феминистской критики имена: Гиллиган, Джил, Вонг... Но уже соседство с ними имен Айн Рэнд и Маргарет Тэтчер как бы предупреждает нас о готовящейся провокации. Автор посвящает Рэнд и Тэтчер две главы из пяти, цитирует их в эпиграфах рядом с признанными феминистками, говорит о существующей до сих пор недооцененности и даже обесценивании этих женщин, важных для Даунинг именно тем, что они — безусловно, женщины выдающиеся. Выдающиеся и эгоистичные.

Даунинг не первая, кто отстаивает право женщин быть выдающимися и эгоистичными. Однако она убедительно показывает, что право это так и не стало очевидным для большинства людей. Напротив, давление на женщин, выбравших путь самореализации, лишь усиливается, а ожидание альтруизма и самоотверженности от них лишь прочнее закрепляется в академическом и публичном дискурсе.

Предпосылкой для написания книги послужила полемика со статьей Майкла Коупмена «The rise of the selfish woman» [Copeman 2017], в которой он критикует женщин за выбор профессий, не являющихся традиционно «женскими», в частности, за то, что они, вместо того чтобы работать медсестрами, учатся на врачей. Коупмен при этом признает, что женский эгоизм — это тот вид эгоизма, который мужчинам был присущ всегда, однако резюмирует, что экономика США серьезно пострадала от того, что мужская капиталистическая бизнес-модель больше не уравновешивается женской моделью заботы.

Статья Коупмена — яркий, но не единственный пример публичного дискурса, навязывающего женщинам альтруизм, самопожертвование, роль средства для достижения «всеобщего блага». Анализом медиадискурса Даунинг не ограничивается и дополняет его скрупулезным разбором литературных и медицинских текстов, посвященных «женским» патологиям. К дискурсу «психопатологии эгоизма» Даунинг относит и критику эгоистичных и нарциссичных героинь в литературе, и работы по психоанализу. Применяя к ним общую оптику, в том числе методы литературно-социальной критики, Лиза Даунинг рассматривает медицинские исследования как своего рода fiction. Проследившая, как со времен Фрейда до современных публикаций, посвященных девушкам, делающим «селфи», гендерная интерпретация отклонений закреплялась в психиатрии в многочисленных описаниях «специфического феминного типа невроза» (р. 34), Даунинг вскрывает мизогинную природу и современных, и классических психоаналитических текстов о «женских» нарциссизме, эгоизме, психопатии, истерии и, конечно же, о «монструозных матерях». Критика эгоистичных или нарциссичных матерей часто соседствует с предписанием материнства как пути к психологической зрелости.

Деконструируя тексты, в которых материнство и забота о других предьявляются как основа ценности женщины, а забота о себе или стремление к самореализации подаются как болезненные отклонения, Даунинг приходит к выводу, что подобный дискурс — ключевое звено в системе давления на женщину. Эта система обесценивает любые женские достижения, кроме материнства: «Что бы еще женщина ни делала, вопрос о том, насколько полно она соответствует роли матери, остается, как и дискурс, формирующий ожидания от нее» (р. 112). Даунинг показывает это на примере публичных высказываний о том, что наличие детей делает политика более ответственным, или публикаций СМИ, создающих представление об ущербности женщин-политиков. В частности, Даунинг приводит статью 2015 г., героинями которой стали самые успешные женщины, включая Ангелу Меркель. На иллюстрации к фичеру левого издания «New Statesman», озаглавленному «Ловушка материнства. Почему у самых успешных женщин нет детей» [Lewis 2015], они изображены стоящими вокруг детской кроватки, в которой место ребенка занимает ящик для голосования. Тезисы Даунинг логично встраиваются в актуальную феминистскую критику, однако она идет дальше, показывая, как уже внутри самого феминизма создаются новые тексты и дискурсы, вместе порождающие новую систему давления. В частности, Даунинг подвергает критическому осмыслению подход Кэрол Гиллиган [Gilligan 1993]. Гиллиган предлагает распространить приписываемую лишь женщинам моральную обязанность заботы о других на оба пола, поскольку такая этика — всего лишь образ мысли, не обусловленный биологически. «Вместо того чтобы подробно исследовать, какие именно социальные условия приводят девочек к самоотверженности <...> Гиллиган стремится скорее продвигать ее [модель заботы] в качестве этической модели как для мужчин, так и для женщин» (р. 104). При этом Даунинг демонстрирует эволюцию взглядов Гиллиган, которая в предисловии к книге 1993 г. все-таки признает, что этический стиль, избираемый женщинами, может действовать против них.

Против коллективистской установки современного феминизма Даунинг возражает открыто и однозначно: «Предположение (сознательное или бессознательное) некоторых представителей феминизма, что ассоциация между женщиной и коллективом проявляется как трансцендентная истина или проблематичное и желаемое искусственное состояние, является одним из тех <...>, против которых я выступаю в этой книге наиболее решительно» (119). В частности, Даунинг показывает, как интерсекциональность, хоть и способствует развитию определенной версии индивидуальности (р. 139), в то же время накладывает на женщину новые ограничения. Феминистка, вовлеченная в данный дискурс, призвана «прикладывать усилия, чтобы избежать центрирования феминизма вокруг себя» (р. 119), должна стремиться ставить в центр другого — того, кто по тому или иному признаку менее привилегирован. При этом феминизм второй волны и его инструменты, «разработанные группой, чтобы вызвать появление личности» (р. 144), все чаще критикуются за эгоизм и отвергаются.

Критикуя феминистские дискурсы, конструирующие идеал, «который происходит из патриархальных интересов, а не от феминистской или подлинно индивидуалистической энергии» (р. 147), в качестве альтернативы Даунинг

выдвигает этику самореализации. При этом она признаёт, что во многих сферах, в том числе академической, женщины вынуждены конкурировать с мужчинами, находясь в заведомо более слабой позиции, но тем не менее отвергает подход, предлагающий женщине быть «достаточно хорошим интеллектуалом» (по аналогии с «достаточно хорошей матерью»), заведомо ограничивая изнутри свои амбиции в качестве ответа на внешние ограничения.

Обсуждение дихотомии индивидуализма и коллективизма Даунинг предваряет эпиграфами авторства Андреа Дворкин и Айн Рэнд, в которых говорится о ценности индивидуализма. Цитируя Рэнд, не признававшую структурных ограничений, в том числе гендерных, и называвшую феминизм наименее убедительным в своих претензиях из всех правозащитных, политических и культурных движений (как, впрочем, и либертарианство, а также битничество), Даунинг в то же время подчеркивает, что данные мыслительницы соседствуют в эпиграфе не для того, чтобы доказать феминизм Рэнд, но для того, чтобы легитимизировать интерес феминизма к индивидуальности (р. 129).

Кроме американской писательницы и философа русского происхождения Айн Рэнд (Алисы Розенбаум), идеал «этики самореализации» Даунинг воплощает еще одна «эгоистичная женщина» — премьер-министр Великобритании в 1979–1990 г. Маргарет Тэтчер. Можно сказать, что Тэтчер была бы идеальным потенциальным объектом критики Рэнд, которая отрицала, что женщина может стать президентом, хотя и утверждала в свойственной ей парадоксальной манере, что она способна им быть. В одном из своих выступлений на телевидении на вопрос, проголосовала бы она за женщину-президента, писательница категорично заявила, что нет (вызвав тем самым негодование присутствующих в зале феминисток), так как ни одна «хорошая женщина не захочет этого». Она также добавила, что не против того, чтобы женщина занимала лидирующую позицию, ведь есть много других руководящих должностей, однако она выступает именно против женщины как президента: «Главкомандующий армией — женщина? Я полагаю, это неопишимо» [Rand 2009]. В этом выступлении Рэнд ссылается на свою статью в журнале «Objectivist», где объясняет философскую позицию по данному вопросу, имея в виду работу «Ответ читателям (О женщине-президенте)» («An answer to readers (About a woman president)»), опубликованную в декабре 1968 г. В ней она рассуждает о «сущности женственности», которая ею понимается как поклонение мужчине-герою и желание равняться на него, и тут же утверждает, демонстрируя двойственность гендерных стандартов, что женщина должна быть равна мужчине:

«Глядеть снизу вверх» вовсе не означает зависимости, послушания или чего-то подразумевающего неполноценность. Это означает интенсивный вид восхищения, а восхищение есть эмоция, которую может испытывать только человек с сильным характером и независимыми ценностными суждениями [Binswanger 1988].

В своей лекции «Культурное обновление», прочитанной в Бостоне на Форуме Форд-холла в 1978 г., Рэнд провокативно заявляла:

Я ярая антифеминистка, потому что это фальшивое движение. Начать с того, что оно имеет марксистско-ленинские корни. Они хо-

тят и рыбку съесть, и косточкой не подавиться. Феминисты желают «независимости» для женщин — независимости за государственный счет, оплачиваемой налогоплательщиками. И у кого вырванной? У мужчин, на равенство с которыми притязают. Но мужчины утвердились в нашей стране без помощи правительства. Если женщины хотят равенства — и конечно, в перспективе так и будет, — то они должны добиться его сами, а не при помощи паразитической группы давления [Рэнд 2012: 128].

Таким образом, Рэнд демонстрировала весьма двойственное отношение к женщине, несмотря на претензии объективизма на преодоление любых дилемм.

Вместе с тем случай Тэтчер — иллюстрация того, что Рэнд величала «гротескной деформацией» женственности: Даунинг отмечает, что Тэтчер — это маска женщины, т. е. она такая, какой ее хочет лицезреть патриархально настроенное общество. Женщина-президент в этой логике есть отречение от себя как от «настоящей» женщины, и здесь Даунинг критикует «регрессивные» представления писательницы о женственности, которые вступали в противоречие с ее желанием быть личностью. В целом проблема «феминизированности» власти связана с тем, что мы понимаем под «феминностью». Здесь Даунинг спорит с работой М. Бирд «Женщина и власть: манифест», в которой та определяет «женское» через стереотипные конструкты альтруизма и жертвенности [Beard 2017]. В связи с этим стоит отметить, что, выступая в качестве разрушителя идеологий, феминизм стремится преодолеть бинарную оппозицию «мужское — женское» как классический пример «фаллоцентризма» (термин Ж. Деррида, под которым тот понимал сущностное свойство современного общества, определяемое как уверенность захвативших власть в способности обеспечить остальным абсолютную Истину). Так, Т. Иглтон отмечает: «Цель женского движения состоит не только в том (как иногда воспринимается извне), что женщины должны иметь с мужчинами равную власть и статус, — оно ставит вопрос о власти и социальном статусе как таковых. Речь не о том, что мир был бы лучше, если бы женщины активнее действовали в нем, а о том, что без “феминизации” человеческой истории он не выживет» [Иглтон 2010: 184]. При этом под «женским» Иглтон понимает «силу внутри общества, которая ему противостоит» [Там же: 226], отождествляя, таким образом, феминизм с практикой деконструкции, пришедшей на смену структуралистской стройной системе бинарных оппозиций.

Возвращаясь к кейсу Рэнд, верной поэтому представляется мысль Даунинг о том, что Дагни Таггерт («Атлант расправил плечи» / «Atlas Shrugged», 1957) и Доминик Франкон («Источник» / «The Fountainhead», 1943) — это «дублиеры» (или, говоря терминами *trauma studies*, «альтер-эго») писательницы. Неудивительно, что разум неизменно отождествляется у Рэнд с мужским характером, а ее сильные героини рады, когда их идентифицируют с мужчинами, — это наблюдения автора книги, несомненно, говорит о внутреннем психологическом конфликте писательницы. Что-то подобное происходит и в случае с Маргарет Тэтчер, позиционирование как премьер-министра которой воспринимается исключительно через «мужское», в связи с чем ее «женское» лидерство обесценивается, становясь лишь подражанием «мужской» самореализации.

О подсознательной идентификации писательницы своих героинь с мужчинами сообщает, например, тот факт, что прообразом Киры Аргуновой, сильной героини из первого романа Рэнд «Мы живые» («We The Living», 1936), в одиночку незаконно пересекающей границу между СССР и Латвией и убитой пограничником, был Кир Палтус — герой рассказа Мориса Шампана «Тайнственная долина» («La Vallée Mystérieuse»). Поскольку Кир — военный, то в образе Киры писательница воплощает такие качества, как целеустремленность, настойчивость, дисциплинированность, которые искони считаются «мужскими». Как отмечает М. Мур, Кира даже внешне похожа на свой мужской прототип; особенно явным становится их сближение в упоминании «взгляда воина» [Moore 2018].

Другая героиня писательницы — Дагни Таггерт («Атлант расправил плечи»), вице-президент железнодорожной корпорации «Таггерт Трансконтинентал», по факту является руководителем компании, так как ее брат Джеймс, реальный президент, не может принять ни одного решения, подразумевающего ответственность: это делает за него его сестра. Оказываясь, по сути, в положении «а-ля Тэтчер», Дагни воистину испытывает почти шизоидное раздвоение: с одной стороны, она вынуждена из-за социальных предрассудков играть роль «второго плана» на фоне своего менее способного брата, а с другой — работать на износ, презрев все удобства (героиня часто ночует прямо в одежде на диване в собственном офисе). Тем контрастнее сцена, где Дагни предстает в подчеркнуто женственном наряде на свидании с Хэнком Риарденом:

Она облачилась в тонкое бледно-голубое платье, придавшее ей вид беззащитной простоты, создававшее образ статуи, притаившейся в голубых тенях сада в солнечный день. Он принес и набросил ей на плечи накидку из голубого песка, окутавшую ее от подбородка до кончиков босоножек (...) Огромное полотнище меха сделало ее похожей на ребенка, кутающегося от снежной бури [Рэнд 2009: 383].

Подчеркнутая инфантилизация героини вступает в противоречие с ее карьерными устремлениями, а свойственное поэтике романов Рэнд сопоставление героини со статуей также указывает на некоторую искусственность такого образа.

В феминистском ключе трактует Даунинг и заикленность писательницы на мужском гендере: ее идеальный герой — исключительно мужчина с нарциссическими чертами характера. Романтизация Рэнд психопатического типа личности, как говорит Даунинг, связана с ее внутренним страхом «обычности», посредственности (а сюда философ относил и классические, эмпатические семейные отношения). Восхищение такими персонажами, как убийца У. Хикман (что часто радостно эксплуатируется ненавистниками Рэнд), с точки зрения Даунинг, было связано с ранним увлечением Рэнд работами Ф. Ницше. В ранних редакциях романа Говард Рорк представлял собой более «ницшеанский» тип героя, чем в окончательной версии. Совершенно очевидно, что «ранний» Рорк начисто лишен эмоций: его обращение с возлюбленной Вестой Данинг (героиней, не включенной в конечном счете в окончательный вариант романа) представляет собой патологические отношения созависимости, в которых Веста добивается его любви, но он остается совершенно холодным

и неприступным, как скала. Вероятно, впоследствии Рэнд решила смягчить «роботоподобность» своего персонажа, граничащую с психопатологией.

При всем этом вызывает сомнение указание автора книги на то, что женская гендерная идентификация оказала серьезное влияние на признание писательницы и философа в академических кругах: Даунинг сравнивает этику «разумного эгоизма» Рэнд с проектом «заботы о себе» М. Фуко. Как следует из биографии Рэнд авторства Дж. Бёрнс, она сама всячески пресекала разного рода академические начинания с участием своего имени, подчеркивая уникальность философии объективизма и отсутствие влияния на нее каких-либо философов (кроме Аристотеля) [Burns 2009], особенно дистанцируясь от постструктуралистского дискурса с его отрицанием системы бинарных оппозиций, а значит — и от феминизма.

На примере Рэнд и Тэтчер Даунинг заявляет: выдающаяся женщина останется выдающейся и тем самым — крайне важной фигурой для феминизма, даже если она сама представляется феминизму враждебной, а феминизм кажется враждебным ей. Утверждая это, Даунинг переосмысливает сам феномен выдающейся женщины, очищая его от многочисленных критериев и условий. В эпоху «культуры отмены» данный подход выглядит особенно смелым и антитрендовым.

Камнем преткновения здесь представляется феномен эгоизма, права на который женщина была лишена исторически репрессивными механизмами. Даунинг обращает внимание на тот факт, что феминизм не борется с этими механизмами, а взамен них создает новые, выдвигает дополнительные требования к женщине. Даже если данные требования предъявляются к обоим полам одновременно, как в этике заботы, именно женщина, более чувствительная к феминистским идеям, в большей степени оказывается под давлением требования «не быть эгоисткой».

В сущности, все, кому оппонирует Даунинг, признают тот факт, что исторически баланс права на эгоизм был сильно смещен в пользу мужчин. Соль дискуссии в том, как именно относиться к этому смещению. Если Коупмену модель, в соответствии с которой женская этика заботы уравнивает мужской эгоизм, представляется идеальной, Гиллиган и ее единомышленники предлагают мужчинам отказаться от эгоизма. Даунинг же призывает просто признать, что женщины — тоже люди и поэтому тоже могут быть эгоистками. При этом Даунинг представляет эгоизм свойством, который является если не неотъемлемым, то как минимум органичным для фигуры выдающейся женщины. Традиционно представление об этой органичности относилось лишь к гению, под которым априори понимался мужчина. И если эгоистический мужчина в литературе окружен романтическим ореолом и признается «героем нашего времени», подобная ему женщина для читателей и литературных критиков — нарциссичная психопатка. Вскрывая, как данный комплекс закреплен в дискурсе, Даунинг обнажает «слепые пятна», которые остаются неохваченными обратным дискурсом и дискурсивным активизмом.

Женское право на гениальность и эгоизм не отстаивается так, как отстаиваются равные права в профессиональной, политической и частной жизни. Возможно, одна из причин этого — противоречие данных категорий и левой, коллективистской идеологии, которая доминирует сейчас в *feminist studies*.

Однако роль этого доминирования, как и дискуссии о праве полов на эгоизм, выходит далеко за рамки только одного академического поля. Современный феминизм, а также *feminist studies* играют роль мощного междисциплинарного направления, включающего в себя изучение любых неравенств. Жесткие возражения Даунинг против апологетики посредственности, в которую нередко соскальзывает борьба против неравенства, расширяют контекст данного исследования, выводя его за пределы современных споров о «женском вопросе».

Источники

- Рэнд 2009 — Рэнд А. Атлант расправил плечи: В 3 ч. / Пер. с англ. Ч. 2. М.: Альпина Бизнес Букс, 2009.
- Рэнд 2012 — Рэнд А. Ответы: Об этике, искусстве, политике и экономике / Под ред. Р. Мэйю; Пер. с англ. М.: Альпина Паблишер, 2012.
- Binswanger 1988 — The Ayn Rand lexicon: Objectivism from A to Z / Ed. by H. Binswanger. [N. p.]: Penguin, 1988. [Цит. по электрон. версии]. URL: <http://aynrandlexicon.com/lexicon/femininity.html>.
- Rand 2009 — Ayn Rand on Feminism // YouTube. 2009. 9 сент. URL: https://www.youtube.com/watch?v=wpzDdTrw5II&feature=emb_logo.
- Copeman 2017 — Copeman M. The rise of the selfish woman // Quadrant Online. 2017. August 2. URL: <https://quadrant.org.au/opinion/qed/2017/08/rise-selfish-woman>.

Литература

- Иглтон 2010 — Иглтон Т. Теория литературы: Введение / Пер. с англ. М.: Территория будущего, 2010.
- Beard 2017 — Beard A. Women & power: A manifesto. London: FSC, 2017.
- Burns 2009. — Burns J. The goddess of the market: Ayn Rand and the American right. New York: Oxford Univ. Press, 2009.
- Gilligan 1993 — Gilligan C. In a different voice: Psychological theory and women's development. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1993.
- Lewis 2015 — Lewis H. The motherhood trap: Why are so many senior female politicians childless? // The New Statesman. 2015. July 16. URL: <https://www.newstatesman.com/politics/2015/07/motherhood-trap>.
- Moore 2018 — Moore M. Fighting words: Ayn Rand and the military // Atlas Society. Nov. 12. URL: <https://www.atlassociety.org/post/fighting-words-ayn-rand-and-the-military>.

References

- Beard, M. (2017). *Women & power: A manifesto*. FSC.
- Burns, J. (2009). *Goddess of the market: Ayn Rand and the American right*. Oxford Univ. Press.
- Gilligan, C. (1993). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard Univ. Press.
- Eagleton, T. (2015). *Literary theory: An introduction*. Blackwell Publishing.
- Lewis, H. (2015, July 16). The motherhood trap: Why are so many senior female politicians childless? *The New Statesman*. <https://www.newstatesman.com/politics/2015/07/motherhood-trap>.
- Moore, M. (2018, November 12). Fighting words: Ayn Rand and the military. *Atlas Society*. <https://www.atlassociety.org/post/fighting-words-ayn-rand-and-the-military>.

* * *

Информация об авторах

Information about the authors

Елена Оттовна Арбатская

*кандидат философских наук
доцент, кафедра журналистики,
Институт социально-гуманитарных наук,
Тюменский государственный
университет
Россия, 625003, Тюмень,
ул. Володарского, д. 6
Тел.: +7 (3452) 59-74-20
✉ e.arbatskaya@utmn.ru*

Elena O. Arbatskaya

*Cand. Sci. (Philosophy)
Assistant Professor, Department of Journalism,
Institute of Social Sciences and Humanities,
Tyumen State University
Russia, 625003, Tyumen, Volodarskogo Str., 6
Tel.: +7 (3452) 59-74-20
✉ e.arbatskaya@utmn.ru*

Анастасия Васильевна Григоровская

*кандидат филологических наук
доцент, кафедра русской и зарубежной
литературы, Социально-гуманитарный
институт, Тюменский государственный
университет
Россия, 625003, г. Тюмень,
ул. Володарского, д. 6
Тел.: +7 (3452) 59-74-20
докторант, кафедра русской
и зарубежной литературы, Институт
филологии и межкультурной
коммуникации, Казанский федеральный
университет
Россия, 420008, Казань,
ул. Кремлевская, д. 18
Тел.: +7 (843) 233-74-00
✉ a.v.grigorovskaya@utmn.ru*

Anastasiya V. Grigorovskaya

*Cand. Sci. (Philology)
Assistant Professor, Russian and Foreign
Literature Department, Institute of Social
Sciences and Humanities, Tyumen State
University
Russia, 625003, Tyumen, Volodarskogo Str., 6
Tel.: +7 (3452) 59-74-20
Doctoral Student, Russian and Foreign
Literature Department, Institute of Philology
and Intercultural Communication, Kazan
Federal University
Russia, 420008, Kazan, Kremlevskaya Str., 18
Tel.: +7 (843) 233-74-00
✉ a.v.grigorovskaya@utmn.ru*

О. Б. Христофорова^{ab}

ORCID: 0000-0001-5041-2335

✉ okhrist@yandex.ru

^a *Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

^b *Российский государственный
гуманитарный университет
(Россия, Москва)*

ОТ «БОЛЬШИХ ТЕОРИЙ» К «НОВЫМ ПОВОРОТАМ»: ТРАЕКТОРИИ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Аннотация. В публикации представлены материалы Международной научной конференции «Большие теории» и «новые повороты»: траектории антропологии и фольклористики в конце XX — начале XXI века», прошедшей 13–14 декабря 2020 г. в Москве.

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: Христофорова О. Б. От «больших теорий» к «новым поворотам»: траектории гуманитарного знания // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 334–341. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-334-341>.

Хроника поступила в редакцию 20 апреля 2021 г.

Принято к печати 21 апреля 2021 г.

O. B. Khristoforova^{ab}

ORCID: 0000-0001-5041-2335

✉ okhrist@yandex.ru

^a *The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

^b *Russian State University for the Humanities
(Russia, Moscow)*

FROM “BIG THEORIES” TO “NEW TURNS”: TRAJECTORIES OF KNOWLEDGE IN THE HUMANITIES

Abstract. The review presents the materials of the International Conference “‘Big Theories’ and ‘New Turns’: Trajectories of Folklore Studies and Anthropology at the End of the 20th — Early 21st Century”, held on December 13–14, 2020 in Moscow.

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPА state assignment research programme.

To cite this review: Khristoforova, O. B. (2021). From “big theories” to “new turns”: Trajectories of knowledge in the humanities. *Shagi / Steps*, 7(2), 334–341. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-334-341>.

Received April 20, 2021

Accepted April 21, 2021

13–14 декабря 2019 г. состоялась международная научная конференция «“Большие теории” и “новые повороты”: траектории антропологии и фольклористики в конце XX — начале XXI века», организованная Лабораторией теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы (ШАГИ ИОН РАНХиГС).

Организаторы, задумав конференцию, исходили из следующих идей. Последняя треть XX в. ознаменовалась в социальных и гуманитарных науках новым, пожалуй, наиболее сильным в прошедшем столетии кризисом позитивизма, стала временем отказа от «больших теорий» и универалистских объяснительных схем. В антропологических и фольклористических работах выявление сходств в культурах народов мира уступило место поиску различий, приоритет был отдан уникальным интерпретациям и «локальному знанию», особое внимание стало уделяться методологии (полевой и кабинетной),

рефлексии над исследовательской оптикой и личными пресуппозициями. Эта эпоха очищения от «идеологических шор» и апологии «новой этнографии» в конце прошлого столетия затронула и отечественное гуманитарное знание. Выход из-под цензуры, отказ от устоявшихся подходов и привычных объяснительных моделей стали плодородной почвой для появления свежих тем и ракурсов исследования, открывающих реальность с новых сторон. Движение научной мысли в последние десятилетия пережило ряд поворотов — антропологический, материальный, онтологический, исторический и другие.

Вместе с тем на наших глазах происходит то, что можно назвать возвратом от постмодернизма как критического движения к модернизму как каталогизации и универсализации на новом уровне. В «животворящем хаосе» научной мысли начали оформляться новые, строго очерченные исследовательские траектории. Некоторые из таких путей, оказавшиеся наиболее привлекательными для академического сообщества, превращаются из узких тропинок в проторенные дороги. «Новые повороты», предлагая свежую оптику и ранее не известные направления научного движения, могут со временем рутинизироваться, становиться глубокими колеями и новыми жесткими рамками для социальных и гуманитарных проектов. Такое положение дел требует осмысления и снова — движения вперед, к неизведанным территориям.

Как сейчас, когда близится к завершению первая четверть XXI столетия, мы можем осмыслить последствия отказа от «больших теорий», универсалистских схем и глобальных парадигм — и от самого этого отказа? Насколько применимы сейчас «старые» «большие теории» и научные парадигмы, возможно ли их возрождение и в каком качестве? В чем отличие новых исследовательских инструментов от универсалистских объяснительных схем? Как найти и удержать баланс между «локальным знанием» и «глобальным объяснением»? Какова судьба основных научных понятий (*культура, традиция, этнос* и т. п.) в новом исследовательском пространстве, как заимствуются и осваиваются новые термины, идеи и формируются новые мейнстримы в поле гуманитарного знания? Актуальны ли сегодня прежние дисциплинарные границы, и какие новые конфигурации ждут нас в этой сфере? Каковы прогнозы и перспективы дальнейшего движения научной мысли?

Над этими проблемами предлагалось поразмышлять участникам конференции, представителям различных социальных и гуманитарных дисциплин — фольклористики и этнологии, истории и социологии, искусствоведения и лингвистики.

Открыл конференцию **С. Ю. Неклюдов** (РАНХиГС, Москва) докладом «Структурно-семиотическая фольклористика сегодня», в котором он подвел итоги развития в XX в. этой научной парадигмы, оказавшей значительное влияние на многие гуманитарные и социальные дисциплины, в частности, на фольклористику. Докладчик подчеркнул, что эвристический потенциал структурно-семиотической методологии не иссяк и в наши дни — во всяком случае применительно к изучению фольклора как знаковой системы (см. публикацию в этом номере журнала). Продолжила эти рассуждения **Е. В. Александрова** (РГГУ, Москва). В докладе «“Проскочили поворот”: нужен ли структурализм в египтологии?» она рассмотрела причины, по которым исследователи древнеегипетской культуры не использовали структурно-семиотическую методологию в XX в. и по которым ее было бы уместно применять на настоящем

этапе. Среди последних — «повороты» к материальности текста, к «локальному знанию» о тексте внутри породившей его культуры и, разумеется, к рассмотрению самого ритуала как текста — этот привычный для структурно-семиотического подхода ракурс в египтологии не был популярен из-за методологической замкнутости дисциплины (см. публикацию в этом номере журнала). Тема «потерянных поворотов» привлекла внимание и **С. В. Белянина** (РАНХиГС/РГГУ, Москва). Его доклад «Я спросил у дерева: потерянный онтологический поворот в советской фольклористике» был посвящен близким концептам — «перспективизму» у теоретиков «онтологического поворота» в антропологии (Э. Вивейруш де Кастру, Э. Кон) и «точке зрения» в работах Е. С. Новик, представительницы московско-тартуской семиотической школы. Докладчик высказал мнение, что рассуждения антропологов начала XXI в. об особых онтологиях населяющих мир существ (людей, животных, растений) и коммуникации между ними были предвосхищены в 1980–1990-е годы в рамках отечественного структурно-семиотического подхода.

Следующие три доклада были посвящены тому, что изучают (или даже должны изучать) в наши дни антропология/этнология и фольклористика и как выстраиваются «цеховые» границы между ними и соседними дисциплинами (прежде всего историей и социологией). **Ю. Е. Березкин** (МАЭ РАН, Санкт-Петербург) в докладе «Современная культурная антропология: историческая проблематика vs. case studies» отстаивал идеалы позитивистской науки и «этнолого» взгляда на культуру. По его мнению, современная антропология превратилась в совокупность case studies, не дающих приращения объективного знания, и лишь работа в рамках исторической проблематики (в частности, массовая обработка данных по этнографии и фольклору с целью изучения исторических процессов) может такое приращение обеспечить (см. публикацию в этом номере журнала). **Д. В. Миронов** (СПбГУ, Санкт-Петербург) посвятил свой доклад «Дисциплинарные границы социальной антропологии в России: между историей и социологией» организационным проблемам науки. Он отметил, что социальная антропология в постсоветской России, едва оформившись как образовательная дисциплина, вскоре институционально перестала существовать, а в номенклатуре научных специальностей так и не появилась; ее исследовательское поле «поделено» между историей и социологией. Вместе с тем сообщество социокультурных антропологов в России все же существует — как неформальная сетевая структура, для которой дисциплинарные границы прозрачны и ситуативны. В таком положении российской антропологии докладчик видит одновременно и потенциал для ее развития, и угрозу для ее существования. В докладе **О. Б. Христофоровой** (РАНХиГС/РГГУ, Москва) «О научных парадигмах и цеховых границах: этнография и фольклористика в XX в.» рассматривалась проблема дисциплинарной и методологической взаимной закрытости отечественных этнографии и фольклористики в советский и отчасти постсоветский период. По всей видимости, такое положение вещей было обусловлено не только внешними обстоятельствами научно-организационного и идеологического характера, но и внутренними теоретическими течениями. Докладчица предположила, что это дисциплинарное разделение, имевшее негативные последствия для развития гуманитарного знания, может быть преодолено в рамках социокультурной антропологии с ее идеей холизма, целостности культуры.

Три следующих докладчика сконцентрировались на судьбах некоторых отдельных концепций. **А. А. Панченко** (ИРЛИ РАН, Санкт-Петербург / Европейский ун-т в Санкт-Петербурге) в докладе «Кибернетические боги: “основной миф”, нью-эйдж и русская филология» рассмотрел концепцию Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова об «основном мифе» славян в контексте общественно-политических идей и проектов поздней советской эпохи. Продолжая и в некотором смысле переворачивая эту тему — от деконструкции к дестигматизации — **С. Г. Тамбовцева** (ИРЛИ РАН, Санкт-Петербург / Европейский ун-т в Санкт-Петербурге) в докладе «“Альтернативная наука” в свете постколониальной истории» рассуждала о возможности иного взгляда на «альтернативную историю», нежели существующий стигматизирующий взгляд официальной науки; методологическую помощь здесь, по мысли автора, можно ожидать от постколониальной теории. О противоположной тенденции — стигматизации научных идей — говорила **Д. А. Трынкина** (ИЭА РАН, Москва). В докладе «Эвгемеристический метод анализа мифологических представлений как табу в британской фольклористике» она рассмотрела причины маргинализации эвгемеризма (концепции, которая возводит образы низшей мифологии к представлениям об аборигенах, возникавшим у пришлого населения) в британской науке XX в. Одной из причин маргинализации и стигматизации эвгемеризма становится его активная рецепция идеологами новых религиозных движений, в частности, викки (см. публикацию в этом номере журнала).

Е. А. Кузнецова (РАНХиГС/РГГУ, Москва) и **С. А. Рагозина** (НИУ ВШЭ / Ин-т востоковедения РАН, Москва) обсуждали применимость некоторых методологических подходов к российским реалиям. Е. А. Кузнецова в докладе «Формула К. Гинзбурга на русском материале: диалог о магических практиках в русских следственных делах XVIII–XIX вв.» на примере следственного дела XIX в. рассмотрела возможности применения к российскому материалу предложенного Карлом Гинзбургом метода анализа документов о колдовстве. С. А. Рагозина в докладе «“Насыщенное описание” и интерпретация культуры: чем сейчас полезен подход К. Гирца в изучении ислама в России» сосредоточилась на современной переоценке подхода Гирца, высказанного в работе «Наблюдаемый ислам», и на актуальности этого подхода для анализа современных реалий российских мусульман (см. публикацию в этом номере журнала).

Два доклада касались новых исследовательских подходов в антропологии религии. **Ж. В. Кормина** (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург / Ин-т перспективных исследований в Берлине, Германия) в докладе «Божественная этнография: о некоторых тенденциях в современной антропологии религии» говорила о поиске новых интерпретационных моделей и аналитического языка в антропологическом изучении религиозной жизни. Одной из таких новаций (по ряду причин, о которых шла речь в выступлении) стало применение теологических концептов в антропологии религии. **Н. В. Петров** (РАНХиГС/РГГУ, Москва) в докладе «Объясняя все: природа религиозного мышления и когнитивное религиоведение» рассмотрел несколько наиболее влиятельных современных подходов в области психологии религии, эволюционного и когнитивного религиоведения — подходов У. Попп-Байер, С. Атрана, Дж. Л. Баррета, П. Буайе, — уделив особое внимание работам последнего.

Несколько докладов были сфокусированы не просто на новых методах и подходах, но на концептуальных поворотах научной мысли, ведущих к переосмыслению эпистемологических оснований гуманитарного знания.

М. И. Байдуж (РАНХиГС, Москва) в докладе «Мозг и душа: как нейронаука формирует теоретическую повестку» проанализировала влияние «когнитивистского поворота» на проблематику и методологию антропологии и смежных дисциплин, изучающих мышление и поведение человека. По мнению докладчицы, такое влияние не может быть глубоким из-за различия объекта и методов когнитивных (т. е. естественных) и гуманитарных наук.

А. С. Титков (МВШСЭН, Москва) в докладе «Ритуал как машина: культурная антропология между Тардом и Дюркгеймом» рассмотрел возможности, которые антропологам предлагает недавний поворот в социологии — от концепций Дюркгейма к идеям его главного интеллектуального соперника Габриэля Тарда. Дюркгеймовская теория ритуала имеет ряд существенных ограничений при анализе слабо выделенных из повседневности ритуализованных взаимодействий, а также плохо учитывает разнообразие проблемных ситуаций, в которых используются ритуалы. Концепция Тарда позволяет преодолеть эти ограничения. Прагматический поворот в фольклористике был в фокусе внимания **И. С. Веселовой** (СПбГУ, Санкт-Петербург). В докладе «Современная текстология фольклора: от текстов к высказываниям» она говорила о том, как интерес фольклористов на исходе XX в. постепенно смещался от текста к ситуации его произнесения и как, принимая во внимание коммуникативные параметры высказываний, можно создавать новые указатели устной несказочной прозы, учитывающие компетенции, намерения и эмоции рассказчиков.

А. Е. Пискунова (Томский гос. ун-т) в докладе «Призрак “классического” поля, или Проблематизируя полевую практику в новых антропологиях» обратилась к парадоксу в понимании полевой работы в современной антропологии. С одной стороны, глобализованная постколониальная реальность меняет идеологию и практики поля, с другой же стороны, некоторые направления в антропологии (в частности, антропология лабораторий, профессий или космоса) демонстрируют прежнее понимание полевой работы и методологическую приверженность ее базовому канону. В том же русле прозвучал доклад **Д. Ю. Сивкова** (РАНХиГС, Москва) «Нечеловеки в космосе: в поисках новых онтологий». Говоря о том, что антропология космоса сопротивляется эмансипационному потенциалу новейших антропологических поворотов, докладчик задался вопросом, как можно преодолеть модернистскую инерцию космического проекта.

Д. Ю. Доронин (РАНХиГС, Москва) в докладе «Исследовательские онтологии в шаманской традиции: от позитивизма к экзистенциальному ситуационизму» на примере алтайской культуры рассмотрел эволюцию исследовательской оптики по отношению к «шаманизму» как объекту изучения, а также изменения в понимании этого феномена внутри традиции.

Д. А. Бочков (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва) в докладе «Технография вместо этнографии? Биоиндустриальный поворот, или Особенности аффективного переплетения человеческих и нечеловеческих нарративов» говорил о возможностях применения «материального» (скорее даже «индустриального») поворота к проблематике антропологических исследований и о соответствующем изменении и этой проблематики, и самого объекта исследо-

вания, каким, в частности, могут стать биоиндустриальные ассамбляжи вроде пригородной электрички (см. публикацию в этом номере журнала). **А. В. Воронков** (РАНХиГС, Москва) выступил с темой «Семиотика театра за пределами текста: иконические и индексальные аспекты взаимодействия участников репетиции инклюзивного перформанса», рассуждая об антропологической концептуализации театра и других видов перформативных практик. На взгляд докладчика, проблема состоит в том, что трудно найти методологию, позволившую бы исследовать и текст перформанса, и его социальный контекст. Эту трудность позволяет преодолеть семиотика, в частности, подход Ч. Пирса, который мог бы быть дополнен приемами мультимодального конверсационного анализа. Таким образом, в заключительном докладе, как и в открывавшем конференцию, речь шла о семиотике и об эвристическом потенциале ее методов в наши дни.

В рамках конференции состоялись два круглых стола. Первый из них, «“Большие понятия”: как мы их используем в своих исследованиях», был задуман как разговор о базовых понятиях фольклористики и этнологии/антропологии (*традиция, культура, этнос, ритуал, власть, коллективная память* и т. п.), их содержания и актуальном узусе в исследовательском пространстве. В разговоре участвовали А. А. Панченко (ИРЛИ РАН, Санкт-Петербург / Европейский ун-т в Санкт-Петербурге), Ж. В. Кормина (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург), С. С. Алымов (ИЭА РАН, Москва), Д. А. Опарин (МГУ им. М. В. Ломоносова / НИУ ВШЭ, Москва), О. Б. Христофорова (РАНХиГС/РГГУ, Москва), а также слушатели конференции. Материалы круглого стола опубликованы на страницах этого номера журнала. Второй круглый стол, «Теоретические поиски в когнитивной психологии в эпоху гибели больших нарративов» (участники: М. В. Фаликман, НИУ ВШЭ, Москва; В. Ф. Спиридонов, Н. И. Логинов и М. М. Морозов — РАНХиГС, Москва) был посвящен тому, как гибнут «большие нарративы» в психологии и как строятся поиски новых инструментов и моделей объяснения.

На сайте ШАГИ РАНХиГС размещены программа конференции¹ и тезисы докладов [Ахметова и др. 2019].

Литература

Ахметова и др. 2019 — «Большие теории» и «новые повороты»: траектории антропологии и фольклористики в конце XX — начале XXI века». Москва, 13–14 декабря 2020 года: Материалы науч. конф. / Сост. М. В. Ахметова, Н. В. Петров, О. Б. Христофорова. М.: [б. и.], 2019. URL: http://shagi.ranepa.ru/files/anons/2019/2019_12_13bigtheories2.pdf.

References

Akhmetova, M. V., Petrov, N. V., & Khristoforova, O. B. (2019). “*Bol'shie teorii*” i “*novye povoroty*”: *traektorii antropologii i fol'kloristiki v kontse XX — nachale XXI veka*. Moskva, 13–14 dekabria 2020 goda: *Materialy nauchnoi konferentsii* [“Big theories” and “new turns”: Trajectories of folklore studies and anthropology at the end of the 20th — early 21st century”]. (N. p.). http://shagi.ranepa.ru/files/anons/2019/2019_12_13bigtheories2.pdf. (In Russian).

¹ http://shagi.ranepa.ru/files/anons/2019/2019_12_13bigtheories1.pdf.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Ольга Борисовна Христофорова

*доктор филологических наук
ведущий научный сотрудник,
Лаборатория теоретической
фольклористики, Школа актуальных
гуманитарных исследований, Институт
общественных наук, Российская академия
народного хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ
Россия, 119606, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
директор, Центр типологии и семиотики
фольклора, Российский государственный
гуманитарный университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва,
Миусская пл., д. 6
Тел.: +7 (495) 250-69-31
✉ okhrist@yandex.ru*

Olga B. Khristoforova

*Dr. Sci. (Philology)
Leading Researcher,
Centre for Theoretical Folklore Studies,
School for Advanced Studies in the
Humanities, Institute of Social Sciences,
The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public
Administration
Russia, 119606, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
Director, Centre for Typological
and Semiotic Folklore Studies, Russian State
University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow,
Miusskaya Sq., 6
Tel.: +7 (495) 250-69-31
✉ okhrist@yandex.ru*

Научный журнал
Academic journal

Шаги / Steps
Shagi / Steps

Т. 7. № 2. 2021

Основан в мае 2015 г.

ISSN 2412-9410

Учредитель издания: Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–61736 от 07.05.2015,
выдано Роскомнадзором

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Подписано в печать 15.06.2021

Формат 70×100/16

Объем 24,5 а. л.

Тираж 500 экз. (1-й завод — 200 экз.)

Отпечатано в типографии РАНХиГС